



Av. Luis M. de la Fuente s/n (5300)

Dirección web: <https://revistaelectronica.unlar.edu.ar/index.php/agoraunlar>

Correo electrónico: agora@unlar.edu.ar

La Rioja - Argentina



**REVISTA CIENTÍFICA DEL DEPARTAMENTO
ACADÉMICO DE CIENCIAS HUMANAS
Y DE LA EDUCACIÓN**

**Vol. 9. Núm. 23 – 2024
Número especial
Dossier Conceptos de Filosofía Política.
ISSN: 2545-6024**

**Directora:
Elena Camisassa**

**Coordinador:
Maximiliano Bron**

AUTORIDADES

UNLaR

Rector: Daniel Quiroga
Vicerrectora: María Corzo

Departamento Ciencias Humanas y de la Educación

Decana: Mercedes Cáceres
Secretario Académico: Raúl Barrionuevo

Comité Académico

- **Safire Abdala Leiva**, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina
- **Paulina Antacli**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina
- **Roberto Gerardo Bianchetti**, Universidad Nacional de Salta, Argentina
- **Mirta Bonnin**, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
- **Mónica Caballero**, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
- **Viviana Edith Conti**, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
- **Alicia Beatriz Gutiérrez**, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
- **Sara Emilia Mata**, Universidad Nacional de Salta, Argentina
- **Herminio Elio Navarro**, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina
- **María Cecilia Perea**, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina
- **Cecilia Piehl**, Universidad de Alabama, United States
- **María de los Ángeles Rueda**, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
- **Pablo Quintanilla**, Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Comité Editorial

- **Adriana Ávila**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina
- **Lucia Álvarez**, Universidad Nacional de La Rioja Argentina
- **Mariano Fiore**, Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Nacional de La Rioja, Argentina
- **Gerónimo Reinoso**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina – CONICET
- **Florencia Bracamonte**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina

Informática y Diseño

- **Ariel Giménez**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina

Asesora de Arte de Tapa

- **Marta Salina**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina y Universidad de San Pablo, Tucumán – Argentina

Coordinación

- **Jose Jatuff**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina
- **Livio Mattarollo**, Universidad Nacional de La Plata, Argentina
- **Mariano Troiano**, Universidad Nacional de La Rioja, Argentina

ÁGORA UNLaR

Volumen 9. Número 23 – 2024 - Dossier Conceptos de Filosofía Política.

ISSN: 2545-6024

Periodicidad: semestral

Entidad editora: Universidad Nacional de La Rioja

Dependencia: Departamento Académico de Ciencias Humanas y de la Educación

Av. Luis M. de la Fuente s/n. (5300) La Rioja. Argentina.

Dirección web: <https://revistaelectronica.unlar.edu.ar/index.php/agoraunlar>

Correo electrónico: agora@unlar.edu.ar

Indexaciones:



Imagen de tapa: Cartel publicitario de 1880, anunciando diversos números de funambulismo del artista francés Charles Blondin.

Diseño: Ariel Giménez

Esta publicación está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución -
Creative Commons Atribución -
Compartir Igual 3.0 Unported.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/)



Contenidos

Editorial	7
A modo de presentación: enseñar filosofía	12
Artículos de investigación	
Ciudadanía <i>Sebastián Torres</i>	25
Conflicto <i>Elsa Ponce</i>	54
Consenso <i>Diego Ocampo</i>	73
Cultura política <i>Alejandro Aut</i>	88
Democracia <i>Federico López</i>	95
Derecho <i>Daniel Busdygan</i>	119
Estado <i>Carlos Balzi</i>	139
Feminismos <i>Aldana Cuello y Macarena Mercado Mott</i>	161
Filosofía <i>Livio Mattarollo</i>	176
Nación <i>Guillermo Vázquez</i>	199
Poder <i>Oscar Madoery</i>	211
Política <i>Eduardo Rinesi</i>	237
Pautas de presentación para autores	260

Editorial

El primer artículo de este *dossier* opera como preámbulo y contiene tanto una aproximación al motivo de la publicación como una descripción de lo que puede encontrarse a nivel conceptual en ella. Entonces, la opción para esta presentación es la de articular con el presente histórico el trabajo realizado. Un presente inédito. Desde la consolidación de los métodos de la crítica histórica en el siglo XIX sabemos que todo fenómeno cultural se encuentra tejido por sus antecedentes, y el presente político y cultural de la Argentina no es una excepción. Desde el punto de vista de la continuidad se podría afirmar, sin faltar a la verdad, que lo que se está viviendo bajo el régimen político de la presidencia de Milei ya se vivió antes. En efecto, Argentina posee una extensa experiencia histórica de gobiernos neoliberales tanto en lo económico como en los procesos de subjetivación. Pero lo que aparece como distintivo es el maridaje que encontramos en el mileismo entre políticas económicas neoliberales extremas, el combate digital cotidiano y un discurso que reivindica valores conservadores (antigay, antifeminismo, antiigualitario, pro familia tradicional, pro vida, etc.). Las experiencias neoliberales anteriores utilizaron el terror, el farandulismo o el márquetin como dispositivos de dominación, mientras que esta nueva experiencia accede al gobierno a través de un consenso que ha logrado diciendo la *verdad*, a la vez que ejerce el poder desde el marco ideológico planteado en campaña a pesar de

las concesiones pragmáticas que tuvo que hacer.

Se han enunciado diversos factores para dar cuenta del ascenso del gobierno actual: ocho años de corrosión de los salarios, los efectos psíquicos de las pandemias, la incapacidad de los partidos tradicionales de conectar con sus bases, un mejor manejo territorial de la condición digital y un contexto cultural global transido por diversas derechas, entre otros. Tampoco habría que desestimar el profundo descontento que tuvieron que digerir en silencio quienes, adhiriendo auténticamente a valores de derecha, no se vieron representados verdaderamente en los últimos veinte años. Podría pensarse que están viviendo una primavera aquellos que convirtieron en *bestseller* en el 2004 el libro *La otra parte de la verdad: la respuesta a los que han ocultado y deformado la verdad histórica sobre la década del '70 y el terrorismo* de Nicolás Márquez, algunos de los cuales, de seguro, participaron en la multitudinaria marcha denominada 8N en 2012.

Pero lo que viene a constituir las condiciones que posibilitan un fenómeno dice poco sobre su naturaleza y nada sobre su destino. Esto significa que mientras una pregunta legítima es ¿por qué llegó Javier Milei al poder? Otra distinta es ¿cuánto comparte con el avance de las nuevas derechas en el mundo occidental? Y finalmente otra distinta es ¿con qué herramientas mantiene el consenso necesario para ejercerlo? Por supuesto, estas son preguntas complejas que exigen estudio y

espacio, pero podríamos detenernos en algunos factores claramente identificables que aparecen en la órbita de la segunda pregunta y que se vinculan con el presente dossier.

En primer lugar, se puede afirmar que el actual gobierno posee una verdadera máquina de guerra digital. Siguiendo una tendencia mundial (el ejemplo inmediato es Donald Trump), llevó la discusión política a un nuevo ecosistema cuya lógica de redes apenas están empezando a comprender quienes tienen preocupaciones públicas y que además encierra un difícil dilema ético-político. A saber, no es lo mismo, en términos de libertad existencial y política, el verse convencido por razones y argumentos que el hallarse agitado en las pasiones más tristes. Desde el punto de vista de los resultados electorales quizá sí lo sea, sin embargo, la evidente diferencia cualitativa que existe entre uno y otro caso deja a uno de los adversarios con una ventaja ética y una desventaja instrumental. La política debe querer sujetos emancipados, no sujetos enojados. Si esto no fuese así, no se explica por qué el arco político de la Argentina no se volcó por completo a la construcción de granja de troles, de cuentas falsas, a la creación de *fake news*, a los discursos de odio y a la desinformación sistemática, etc.

No habría que desechar que estas técnicas crezcan cada vez más en la política profesional mundial en un futuro próximo. Como indica Enzo Traverso en *Las nuevas caras de la derecha* (2021), el cuidado de la imagen, las consignas y el *estilo* es

proporcional al modo en que se desdibujan los marcos partidarios y los anclajes en la sociedad civil típicos de los viejos partidos de masas. Esto resulta absolutamente consistente con el modo en que, en nuestro país, se replicó y consolidó tanto un “otro” a quien combatir como una posición desde la cual hacerlo a través de foros, redes e *influencers* -algunos de los cuales tienen ahora cargos oficiales en el gobierno para diseñar e implementar las estrategias comunicativas digitales. Lo interesante, y seguimos aquí las ideas de Ezequiel Saferstein en su capítulo del libro *Está entre nosotros*, coordinado por Semán (2023), es que estas nuevas dinámicas no reemplazan, sino que se retroalimentan con las modalidades más tradicionales de actos políticos, eventos en fundaciones y publicación de libros de circulación masiva con referencias intelectuales varias, desde Foucault y Gramsci hasta Hayek y von Mises. Así, apalancado en pensadores prestigiosos que, insólitamente, confluyen en diagnósticos simplificadores sobre actores amorfos cual “la casta” o “los zurdos” como responsables de todos los males (términos que incluyen indistintamente a “los políticos” profesionales pero también a quienes trabajan en dependencias del Estado y a periodistas, empresarios e intelectuales), el mileismo ha logrado atraer al menos temporalmente a un amplio conjunto de individuos atomizados y aislados, precarizados y empobrecidos, con una sorprendente capacidad de atravesar todas las capas sociales.

En segundo término, este gobierno de claro corte economicista no sólo se compone de disparos digitales de odio, sino que ha hecho suya la agenda de la Nueva Derecha mundial que, sin ser un movimiento homogéneo, viene dando la *batalla cultural* desde los años sesenta. En efecto, la tarea explícita que como intelectual lleva a cabo Alain de Benoist, fundador destacado de la *Nouvelle Droite*, es la de rearmar intelectualmente la derecha en Francia para hacer frente a la hegemonía que la izquierda tiene en la cultura. En su texto *La nueva derecha, una respuesta clara, profunda e inteligente*, publicado por primera vez 1979, sostiene que ya desde mediados de los sesenta conforma junto a otros intelectuales un conjunto informal de grupos de estudios cuya vocación es la de convertir en doctrina una nueva perspectiva de derecha, con una nueva sensibilidad, alejada de las viejas crispaciones tradicionales como lo son el totalitarismo, el colonialismo, el nacionalismo, el racismo y el orden moral. Estaban convencidos de que los problemas clave eran, ante todo, culturales, y que el choque de las ideologías era más decisivo que el de los partidos. En este sentido, resulta interesante observar la denominación de este fenómeno propuesta por el ya referido Traverso, no en términos de neofascismos, es decir, de movimientos que aún en su heterogeneidad reivindican cierta filiación con el fascismo clásico, sino de posfascismos, dados los intentos de desmarcarse de tales continuidades y de las vinculaciones partidarias más clásicas. Desde los sesenta tanto la nueva derecha como la nueva

izquierda prestaron especial atención a la cuestión cultural bajo la premisa de que la construcción de una hegemonía podría conformar un sujeto político activo y eventualmente dominante no relacionado necesariamente a su condición de clase. En esto quizá siguieron la lección que brinda *La Enciclopedia* de Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert (1751- 1772) que ejerció una enorme influencia sobre la Revolución Francesa y sobre las élites ilustradas que se pusieron al frente de las Revoluciones latinoamericanas del siglo XIX.

Con antecedentes como estos quizá no debería causar sorpresa que Agustín Laje, politólogo, *influencer*, escritor referente de la nueva derecha argentina y consultor del presidente Milei, sostenga en su trabajo de 2022, *La Batalla Cultural: Reflexiones Críticas Para una Nueva Derecha*, que la batalla cultural es la batalla política en tanto que tal. Asevera, también, que su trabajo debe entenderse como una práctica política que sirva a las derechas en general y cierra su libro proponiendo una articulación entre distintas corrientes de derechas que, más allá de sus diferencias, pongan en el centro un nuevo “nosotros” político, con sus objetivos y medios estratégicos. Usando la jerga de Ernesto Laclau, propone la consolidación de una cadena de equivalencias en donde los eslabones diferenciales queden unidos por un significante que los contiene en lo que tienen de común; este significante es “Nueva Derecha”. En este marco, Laje (también Axel Kaiser y Álvaro Zicarelli, otros jóvenes escritores) construye un escenario en el cual

el sentido común de las sociedades occidentales sería de “izquierda”, “marxista”, “socialista”, y en donde la alternativa pasaría por hacerse de sus herramientas discursivas para derrotarlo primero en el plano cultural y luego en la contienda política institucional. Llama la atención de cualquier lector atento que Laje, por falta de rigor o deseo de originalidad, no repase en un libro de quinientas páginas ni brevemente el esfuerzo análogo que de Benoist viene haciendo desde 1966. Como sea, ya no es una opción no tomarlo en serio porque su libro fue de los más vendidos en diversas ferias del libro de latinoamérica, incluida la de Buenos Aires y porque termina sus concurridas presentaciones invitando a las/los jóvenes a formarse activa y dedicadamente para dar la batalla cultural.

En tercer lugar, y a la luz de algunas características generales como su presunta orientación antisistema o ciertos rasgos de mesianismo, el mileismo efectivamente parece inscribirse en ese conjunto heterogéneo de expresiones que se distinguen como la Nueva Derecha. Con todo, hay algunos rasgos que le darían un estatuto *sui generis*: poco énfasis, al menos por ahora, en la cuestión de la identidad nacional (sin desatender que el sujeto a quien se dirigen los discursos de Milei son “los argentinos de bien”, léase varones, blancos, urbanos, clase media); una reivindicación al accionar militar durante la dictadura de 1976-1983 anclada de mínima en el cuestionamiento al número de personas detenidas-desaparecidas pero también en un ataque sistemático a los

organismos de derechos humanos y a todo lo que denominan “subversivo”; una adscripción abierta a los postulados ideológicos del liberalismo-libertarianismo y del anarcocapitalismo, que pretende encontrar anclaje en ideas de algunos próceres nacionales; y una lectura cuasiescolar de la política internacional, aún atada a viejas dicotomías entre capitalistas y comunistas, productivos y empobrecedores, buenos y malos. Así, el mileismo adquiere algunos matices peculiares que, como adelantamos, permiten distinguir esta nueva oleada neoliberal de las otras que hemos experimentado durante los últimos 35 años.

En este orden, apenas esbozado, la relevancia del presente dossier se encuentra en que ofrece de un modo crítico, pero con un lenguaje abierto, una serie de conceptos claves de la filosofía política que en su irreductible diversidad poseen el rasgo común de compartir, como base, una epistemología de vocación democrática, igualitaria, participativa, inclusiva y de ampliación de derechos. Y permítasenos añadir un aspecto clave: el presente volumen está realizado desde, por y para las Universidades Nacionales de todo el país, las mismas que distinguen a Argentina a nivel internacional en materia de políticas educativas, que fortalecen (más allá de todas las limitaciones bien conocidas) los procesos de movilidad social ascendente y que, como era de esperar, han sido objeto de críticas indiscriminadas por parte de la derecha local, en sus múltiples variantes. En la radicalización de la experiencia democrática que puede discutir todos los

valores y transformar históricamente todas las instituciones, en su vocación de igualdad social e identitaria se construye un terreno social de extensas dimensiones en donde los colectivos y las singularidades pueden ejercer sus libertades. La tarea no es sencilla, pues supone dar una pelea en un campo que hoy se presenta ajeno: la estrategia de la nueva derecha de hacerse del concepto de libertad (limitado a su versión negativa, siempre libertad de y nunca libertad para, y llevado hasta el ridículo extremo de plantear que podemos ser libres de elegir, si quisiéramos, morir de hambre) ha sido uno de los más grandes aciertos discursivos de esas

expresiones políticas. Pues ¿quién no quisiera ser libre? El problema no es qué queremos, el problema es cómo y con quién. Si la alternativa es el individualismo a ultranza, no hay libertad posible. La nueva derecha representa la dependencia, en todas sus dimensiones. Representa la ruptura de los lazos comunitarios, el sálvese quien pueda. No debemos confundir el diagnóstico ni el camino: nosotros representamos la libertad.

Livio Mattarollo

José Jatuff

La Rioja, agosto de 2024

A modo de presentación: enseñar filosofía

José Jatuff

Universidad Nacional de La Rioja

Hermetismo y caricatura

La presente publicación nace de un diálogo motivado por un problema pedagógico. Le consultamos a una colega y amiga que se dedica a los “modernos” sobre bibliografía que aborde un segmento específico de la filosofía de Kant, que respete la complejidad del planteo, pero que, asimismo, sea un tanto más abordable que la fuente. A lo que nos contestó que, según su experiencia, el nuestro era un problema común de los profesores de filosofía, en las universidades y en los últimos años del colegio secundario, que vacilan entre la necesidad de abrir los problemas a la comprensión general y el riesgo de caer en la caricatura. La pregunta que siempre nos inquieta es, pues, la siguiente: ¿Es necesario menoscabar los problemas filosóficos para poder plantearlos en el marco de los límites y posibilidades del aula? Por momentos pensamos que sí, por momentos, que no. Chevallard nos dice que determinados conocimientos van a sufrir una serie de “transformaciones adaptativas” que los vuelven

aptos para ser enseñados y que a tal trabajo lo denomina “transposición didáctica” (1997, p. 45). Nuestra pregunta, entonces, es sobre el estatuto de la traducción que resulta de la transformación. Sin embargo, estamos seguros de que hacer filosofía permite la construcción de un tipo de disposición que nos parece importante afirmar, por lo que, a continuación y a manera de presentación del presente *dossier*, bosquejaremos algunas notas generales sobre la difícil relación entre la filosofía y las instituciones educativas, sobre ciertas herramientas que tenemos para enfrentar tal dificultad, sobre las condiciones generales que limitan la posibilidad del ejercicio filosófico y sobre porque, en última instancia, este ejercicio posee valor y debe ser defendido.¹

A lo largo del siglo XIX se da un debate sobre la relación entre la cultura y la sociedad en el que intervienen figuras intelectuales del humanismo romántico que, a pesar de sus diferencias ideológicas, observan con preocupación la vida mecanizada bajo el efecto de la civilización

¹ Quisiéramos recomendar dos textos breves que nos introducen de lleno al problema de la enseñanza de la filosofía: Obiols (2008) y Cerletti (2008).

moderna (Urtegara, 2009). En *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, un joven y romántico Nietzsche aborda la pregunta que acabamos de hacer. Se propone, a través de una serie de conferencias que quedaron inconclusas, criticar todo el sistema de educación prusiano acusándolo de dañar la cultura clásica y por ello, la posibilidad de la moderna. Una compleja red teje el contexto de las conferencias nietzscheanas que incluye la emergencia de la sociedad de masas, el ascenso del consumismo, la modernización del trabajo académico y como dato político clave, la solidificación del Estado prusiano que poseía un proyecto pedagógico determinado: lograr que un porcentaje importante de la población posea un título, con lo que creció la especialización y la profesionalización. Muchos intelectuales, aparte de Nietzsche, vieron el problema de reducir la educación a las necesidades de la modernización industrial de la época. (Reitter y Wellmon, 2016)

Las conferencias tienen la forma de un diálogo que Nietzsche y un viejo compañero de estudio habrían escuchado entre un filósofo y su viejo discípulo. El discípulo es quien desarrolla lo que aparece como la tesis principal y que hace resonancia en nuestro problema. Sostiene: “En el momento actual, nuestras escuelas están dominadas por dos corrientes aparentemente contrarias, pero de acción igualmente destructiva, y cuyos resultados confluyen, en definitiva: por un lado, la tendencia a **ampliar** y

a **difundir** lo más posible la cultura, y, por otro lado, la tendencia a **restringir** y a **debilitar** la misma cultura” (Nietzsche, 2000, p. 10). Advierte en la educación esfuerzos que se oponen: por un lado, observa la ampliación de la formación a través de la expansión institucional y, por el otro, la reducción de ésta por la especialización y la subordinación a los fines estatales de modernización de la época. Volviendo a nuestros términos, el joven Nietzsche diría: ampliar es rebajar. La transposición didáctica, por lo menos en filosofía, es vista como un daño. Deberíamos preguntarnos siempre, en tanto profesores que trabajan en condiciones pedagógicas específicas, sobre cómo lograr la lectura de un texto o la reconstrucción de argumentos difíciles de modo tal que estos conserven su posibilidad de hacer crisis e imaginar horizontes. En el diálogo, el viejo filósofo está de acuerdo con esta evaluación de su compañero, pero enfatiza aún más el proceso de maquinización de la vida ligada a las necesidades de la sociedad. En oposición directa al proceso pedagógico de ampliación descrito se encuentran las cavilaciones sobre la grandeza, un tema de la época, pero que en el joven Nietzsche (bajo el influjo de Jacob Burckhardt, Richard Wagner y Arthur Schopenhauer) tiene características específicas. La idea central es que la educación debería tener como finalidad posibilitar el acaecimiento del genio que es quien puede

colaborar en la construcción de una cultura de gran relieve (Chaves, 2000).

En efecto, la vinculación entre política, economía y educación se nos ofrece como una evidencia; sin embargo, siempre debemos preguntarnos qué tipo de balance exige, cómo manejar estas esferas siempre en tensión. Nietzsche vio que lo que consideraba importante a nivel formativo estaba siendo eliminado. Hoy los asedios toman nuevas formas. Su apuesta, retocada, conserva su potencia. En términos generales la figura del héroe en el siglo XIX es un intento, quizá dudoso, de hacerle frente a la mediocridad burguesa naciente, vinculada al trabajo y al consumo –también de bienes culturales moldeados para la nueva lógica social. De nuestra parte compartimos la preocupación por la maquinización y entendemos que la filosofía es difícil, pero tomamos otro carril porque entendemos que los mejores productos de la cultura –a pesar del grado de complejidad que puedan poseer– *deberían* ser los que ejercen una influencia formadora en la sociedad. Por momentos resulta imposible el logro, pero nunca lo es el anhelo. En efecto, Matthew Arnold, en el mismo contexto que Nietzsche, diseñó reformas educativas para propagar la cultura de un extremo a otro de la sociedad quitándole lo que tiene de inaccesible con el objetivo de disputarle a los “filisteos”, que solo conocen fines de lucro, el modelo de vida social. (Arnold, 2010).

Como profesores, siempre al límite de vulgarizar los planteos a causa de nuestras propias limitaciones, del marco pedagógico en el que estamos inscriptos –que posibilita y limita– y de la dificultad misma de la filosofía, pensamos en la posibilidad de generar una experiencia filosófica genuina, sin concesiones fáciles, pero con vocación de apertura. Para ello hay que cambiar de lugar la desopilante figura del genio redentor y ubicar en su sitio la adquisición, *en la medida que fuera*, de la pasión y la técnica de pensar, del gusto por dar y recibir razones. Conversando se puede avanzar en el enmarañado mundo del pensamiento, se puede ir construyendo un lente más pulido, capaz de diferenciar los matices de los problemas. Nos hacemos así, en el aula, un poquito dialécticos.

Dialéctica

Es difícil enseñar filosofía porque es difícil no vulgarizar sus problemas que son, en gran medida, los problemas de la vida individual y colectiva que se resuelven, la mayoría de las veces, de modo automático, o mejor dicho, consuetudinariamente. La herramienta de enseñanza que quisiéramos presentar para enfrentar este problema es un tipo de conversación denominada por la tradición filosófica, “dialéctica”.

En el siglo V a. C., el conjunto de conflictos bélicos enmarcados en la guerra del Peloponeso produjo una serie de calamidades

que no solo disminuyó materialmente a los estados griegos, sino que corroyó parte de los fundamentos de su cultura. El mal calaba hondo y parte de la confianza y espontaneidad del pasado quedaron resquebrajadas. La tarea de los atenienses fue la de reconstruir el estado y la vida sobre cimientos sólidos. Luego de la experiencia política de los “Treinta Tiranos” se reinstauró la democracia, cuyos fines no eran claros. En la disputa sobre el fin mismo de la reconstrucción de Atenas que implicaba la formación humana y la conexión del “individuo” con la colectividad, surgieron las academias y las escuelas superiores –de nuevo y en otro contexto observamos el andamiaje que se forma entre educación y política. Era necesario la elaboración y explicitación de los fundamentos sobre los cuales sostener la *polis*. Puede pensarse la tarea de los sofistas, de Sócrates y de Platón como empeñada conscientemente en “formar” al ser humano para esta nueva situación. Diversos proyectos de formación que intentan dar forma a una vida deseable se encuentran en disputa (Jaeger, 2001, V II, pp. 42-69; VIII, pp. 5- 215).

Entre aquellos métodos de formación se identifica el que nos interesa, la dialéctica, cuya extensión es casi la misma que la de la propia filosofía. Genera vértigo vislumbrar lo que se

encuentra implicado filosóficamente en el concepto sólo en la obra de Platón. Pero se puede definir, de entrada, nuestro interés y especificar un modo de acceso. Retomamos rasgos de la dialéctica porque queremos sostener que tenemos una chance de volver comprensible en el aula los difíciles problemas filosóficos. El maestro de este arte de la conversación es Sócrates, de quien algún dato histórico se dispone, pero que, como personaje literario, ejerció una enorme influencia.² Nos interesa, en esta ocasión, rescatar los diálogos en los que se aborda la cuestión de la virtud. Son los primeros escritos por Platón y encontramos en ellos una característica de lo más significativa: terminan en un gran interrogante.³

Gregory Vlastos, en su introducción al Protágoras, que ha sido influyente en el modo en que se entiende el método socrático, afirma que Sócrates no busca cerrar el diálogo con una certeza final y que su práctica, por lo menos en los diálogos vinculados a la búsqueda de la virtud, es compatible con la suspensión del juicio respecto al objeto de la extensa conversación que se lleva adelante (1956). Esto significa que la interrogación socrática suele terminar negativamente. Es común ver cómo Sócrates refuta varias definiciones

² Sobre Sócrates se ha escrito muchísimo, recomendamos dos lecturas sugerentes que se encuentran disponibles en castellano: la primera mitad del libro de Nehamas (2005) y el breve texto de Taylor (2017).

³ Los diálogos de juventud de Platón a los que se hace aquí referencia son: Apología de Sócrates, Critón, Laques, Lisis, Eutifrón, Ión, Protágoras (1985)

demostrando que no son consistentes con algunas otras ideas que él suscita en sus interlocutores. En el transcurso del diálogo, el interlocutor se da cuenta que de la definición en la que al comienzo creía se siguen otras creencias inconsistentes o que no está, en última instancia, dispuesto a aceptar.⁴ Nos encontramos aquí, nos parece, con algo muy importante, con un ejercicio de depuración, de aclaración de lo que muchas veces se encuentra comprendido en nosotros, pero a la manera de un parásito que no sobrevive a la explicitación dialéctica. No todos los diálogos siguen este patrón, pero en muchos casos la creencia que se afirma como verdadera al inicio, resulta no ser consistente con otras creencias que también son entendidas como verdaderas, esto quiebra la certeza y deja, al menos al lector, en crisis –muchos de los interlocutores de los diálogos, en cambio, continúan con su creencia inicial o sencillamente abandonan la escena. Sócrates parece estar diciéndonos que no se trata de que sus creencias sean verdaderas y las de sus interlocutores falsas, sino que piensa avanzar para descubrir qué

otras creencias se encuentran necesariamente concatenadas con las inicialmente postuladas. En términos bien simples, trabajamos sobre la pregunta ¿qué es lo que se encuentra implicado en lo que creo y afirmo? De tal modo, vamos en la dirección de volvernos conscientes de los compromisos que asumimos cuando suponemos la verdad de una creencia. Y esto, aunque no parezca mucho, se nos presenta como el inicio de un recorrido siempre en marcha hacia una subjetividad con una relativa autonomía. Lo que es también, en nuestra opinión, una forma de resistencia. Porque la “bestia negra” de la filosofía así concebida se encuentra en gran medida en el entramado de creencias inmediatas de un sentido común reforzado hoy por las viejas y nuevas tecnologías de comunicación. Lo que creemos y afirmamos se expande miméticamente. Como regla, las creencias sobre el mundo que circulan y nos habitan no poseen su fuente en un ejercicio como el descrito o en algo análogo, sino en una especie de contagio.

⁴ En el texto citado, Vlastos señala que, aunque la forma de los diálogos Socráticos es muy variada, se puede afirmar que muchos de ellos siguen un método que va en la dirección de constatar si existe una relación consistente entre las creencias que se someten a examen. El orden lógico es mucho más complejo, pero nos servirá aquí el siguiente esquema reducido. Sócrates te pregunta ¿**p** o no **p**? Tu respondes: **p**. Él pregunta de nuevo ¿**p** implica que **q**? Respondes: sí. Y **q** implica que **r** ¿no? Si,

respondes. Además, dice él, al principio has afirmado **s**. Respondes, sí, lo hice. Y **s** implica **t** o no es eso claro. Respondes: sí Sócrates, es claro. Ahora bien, si ponemos en relación **t** y **r** ¿Podemos afirmar que son creencias consistentes? A lo que respondes: no, no lo son, en efecto son contradictorias. Entonces si **t** es verdad, **r** debe ser falso ¿no? Y dado que acordamos que **r** se sigue de **p**, si **r** es falso también lo es **p**. Entonces **p** y **s** no pueden ser ambas creencias verdaderas ¿con cuál de ellas te quedarás? pregunta al final Sócrates...

Mimesis

Sostenemos que abordar problemas filosóficos y construir un criterio relativamente autónomo son actividades conjuntas. El diálogo en el aula y con las diversas tradiciones es destructivo y constructivo a la vez. Puliendo nuestro criterio desestabilizamos “nuestras” creencias previas, en mayor medida constituidas por imitación. Introduzcamos algunos datos y teorías para ser un tanto más precisos.

Se puede afirmar que las ciencias cognitivas son un campo interdisciplinario que se dedica al estudio de los procesos de adquisición, elaboración y utilización de información para resolver problemas. Dichas ciencias se fueron conformando en Estados Unidos desde mitad del siglo XX y desde los años setenta ya forman parte de programas de enseñanza universitaria y de líneas de investigación en diversos centros. A grandes rasgos, conviven hoy dos grandes perspectivas: por un lado, está la estrategia funcionalista que entiende que los procesos mentales pueden ser estudiados prescindiendo de su soporte físico, su implementación o componente material, pues lo importante es el estudio de la organización funcional de los procesos y no la materialidad que los realiza. En esta corriente encontramos una fuerte presencia de la filosofía de la mente.⁵ Y por el otro, el paradigma de las neurociencias que estudia la estructura y la organización funcional

del sistema nervioso y su correlación cerebral, como se viene haciendo desde el siglo XIX, pero desde enfoques y programas de investigación interdisciplinarios de alta complejidad tecnológica que involucran los niveles molecular, neuronal, conductual y cognitivo (García García, 2007). En este marco, brevemente trazado, hay que inscribir la investigación que viene a continuación y que, a pesar de su especificidad, arroja luz sobre un tipo de problema al que se enfrenta la enseñanza de la filosofía como tratamos de delinearla.

En 2020 un grupo de psicólogos cognitivos publicó un artículo sobre un trabajo experimental puntual que combina trabajo de laboratorio y análisis de datos en redes (*Twitter*) y que muestra como las palabras morales y emocionales son particularmente efectivas en capturar nuestra atención primero y en volverse virales, luego. Los resultados dan cuenta del grado de inmediatez y cohesión de un amplio número de creencias con las que nos topamos cotidianamente. A estos psicólogos se les ocurrió que la forma en que las personas se desplazan por sus redes sociales es muy similar a un método clásico que vienen utilizando los psicólogos de laboratorio durante décadas para medir la capacidad que las personas tienen de prestar atención. Les muestran a los sujetos una rápida sucesión de palabras, una tras otra,

⁵ La bibliografía es abundante, pero recomendaríamos dos textos para introducirnos a la

psicología cognitiva desde la filosofía de la mente, Dennet (1999) y del mismo autor (1995).

en un abrir y cerrar de ojos. Se les pide que distingan una palabra “clave” entre una colección de otras palabras. Una vez que la han encontrado, hay una corta ventana de tiempo en la cual esta palabra captura su atención. Si hay una segunda palabra “clave” en la misma ventana de tiempo, la mayor parte de la gente no llega a verla a no ser que esta segunda palabra “clave” sea emocionalmente significativa para el espectador. Al parecer, algunas palabras son tan importantes para nosotros que son capaces de capturar nuestra atención, aunque estemos prestando atención a otra cosa. En las redes sucedería algo semejante, navegamos a través de un flujo verbal hasta que palabras que apelan a nuestra moralidad-emocionalidad sobresalen y detienen la corriente que nos arrastra. Estos términos son significativos, según estos psicólogos, porque son motivacionales. Nosotros diríamos, más bien, que las emociones y los valores nos guían y que todo lo que resulta valioso para el sujeto se encuentra cargado de afecto.

El caso es que, para probar esta idea, realizaron un par de experimentos que no viene al caso detallar, pero sí señalar que encontraron que las palabras morales (como crimen, piedad, derecho), las palabras emocionales (como miedo, amor, llorar) y las palabras morales-emocionales (como abuso, honor, despecho) capturaron más atención que las neutrales (como costa, novela, laberinto). Es decir, estas palabras morales y emocionales se abrieron

paso sobre un cúmulo de información. Luego, examinaron cómo este hallazgo se relaciona con el acto de compartir en *Twitter* y encontraron que los mensajes con palabras morales y emocionales tenían más probabilidades de ser compartidos. Tal vez como resultado de tanto contenido moral-emocional que demanda nuestra atención en *Twitter*, muchos de nosotros asociamos la plataforma con experiencias de indignación, pero estos psicólogos sostienen que existen *hashtags* positivos que se convierten en dispositivos de “conversación” en los que se comparte la alegría. A su vez, hay estudios que sugieren que las personas interactúan más con el contenido una vez que observan que es masivo. Con lo cual, la atención y el intercambio en línea se afectarían mutuamente para producir una relación que se asemeja a un bucle de retroalimentación, de modo tal que más atención lleva a compartir más, y compartir más, lleva a más atención. (Brady, Gantman y Van Bavel, 2020)

Sabemos que nuestra cultura está signada por la presencia determinante de tecnologías digitales de la información que ocupan un lugar central en la conformación de creencias en masa. Es justamente por ello que creemos encontrar aquí lo opuesto del trabajo de mediación dialéctica. En efecto, eso que llaman bucle de retroalimentación, es un proceso histórico de conformación de subjetividades homogéneas. Desde nuestro punto de vista, es

incluso irrelevante si el contenido viral es negativo o positivo. Lo que resulta de gran interés es el tipo de inmediatez y cohesión que hacen de fuente de las creencias que nos orientan. Lo que confirma este estudio nos resulta evidente a nivel intuitivo. Podríamos sostener la conjetura, basándonos en muchos estudios como estos –y sin comprometernos demasiado con los presupuestos que manejan— que, a grandes rasgos, nuestros compromisos subjetivos proceden de un alto grado de inmediatez que nos vuelve drásticamente vulnerables a procesos de homogeneización y manipulación que disminuyen la posibilidad de orientarnos por nosotros mismos, es decir, a través del pensamiento.

El fenómeno, sin embargo, no se encuentra estrictamente vinculado a nuestra “condición digital”. Los aportes de Gabriel Tarde pueden ser de mucha utilidad para darle espesor al planteo. Su pensamiento, desarrollado en múltiples artículos y reunido en grandes volúmenes –comprometido con los debates acerca de la sociedad de masas del siglo XIX y la disputa por la construcción de un método sociológico científico— es complejo y está colmado de aclaraciones y de ejemplos. Además, ha sido objeto de múltiples lecturas en teoría social y filosofía contemporánea. A nosotros solo nos interesa destacar su concepto principal que el propio Tarde se encargó de delimitar en una pequeña obra que,

según sus propios dichos, contiene la “quintaesencia de su pensamiento” (Tarde, s/a, 3), aunque también visitaremos muy puntualmente alguna otra referencia. Tarde sostiene que lo que Durkheim llama “hecho social”, ya sea el caso de la gramática hasta el fenómeno más laxo de la moda, se explican por el fenómeno de la imitación. Para explicar cómo es que se expande lo que él llama “irradiación imitativa” y qué es lo que le da cuerpo a la homogeneización social que percibimos hay que tener en cuenta, afirma, “hechos cerebrales” infinitamente delicados (hoy diríamos relaciones interpsicológicas), con lo cual la sociología hunde sus raíces en la psicología –por supuesto de su época. Existe una relación elemental “de cerebro a cerebro” que, por la compleja red de conexiones que conforman la vida social, no puede observarse, pero es, no obstante, en esa relación en donde se da la imitación ¿De qué? Sostiene Tarde: “...la sustancia, la fuerza, transmitida de cerebro a cerebro por imitación, es una creencia o un deseo.” (Tarde, 2006 p. 536). Tarde deja ver por momentos que lo que llamamos sujeto no es más que la zona en donde estas relaciones de imitación se inscriben y dan paso a creencias y deseos. Es así que las leyes de la imitación parecen regir no la imitación de individuos sino de creencias y deseos que los transitan de un modo, en gran medida, inconsciente. Con el lenguaje de la psicopatología francesa de su tiempo sostiene

esta sugestiva idea: “No me pierdo en ninguna fantasía al ver al hombre social como un verdadero sonámbulo” (Tarde, 2011, p. 53).

Entonces, suponiendo que en la vida social nos encontramos siempre inmersos en un entramado de “irradiaciones imitativas”, podemos conjeturar que estas relaciones miméticas en un mundo digital global hiperconectado direccionan la subjetividad desde una fuerte inmediatez. Nos encontramos con un panorama complejo en donde resulta problemática la afirmación del pensamiento autónomo. Muchas veces no nos encontramos con opiniones diversas, en alguna medida falsas o verdaderas, sino con prejuicios compartidos gregariamente o, para ponerlo en términos digitales, con *trending topics*, con palabras y contenidos vinculados a tendencias del momento. Gran parte de los temas que llegan a tener interés social poseen este carácter. El bucle de retroalimentación señalado es una fábrica que genera creencias y preferencias inmediatas y homogéneas. Nuestra tarea como profesores de filosofía es la de colaborar, a través de un ejercicio que por momentos resulta frustrante, en la construcción de una subjetividad que decida sobre lo que considera importante para su vida individual y colectiva, luego de un proceso mediado por el pensamiento. Las constricciones siempre estarán allí, pero podemos ganarles terreno. El desafío es construir una orientación cuya

dirección no se deje atropellar por creencias homogéneas no examinadas.

Oriente

Toda idea tiene una génesis y, si nos ajustamos al detalle, muy probablemente no encontremos nada en nosotros mismos que no sea una herencia. Sin embargo, existe la posibilidad de la apropiación y de la destrucción. El sujeto todavía tiene algo que hacer. Un hermoso y breve texto de Kant nos servirá para señalar la finalidad de nuestra apuesta. El opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* forma parte de lo que se dio a llamar *La polémica del spinozismo*, un evento filosófico de gran alcance en el mundo intelectual alemán del siglo XVIII. El punto es que Lessing, un influyente filósofo de la época, habría confesado, en una conversación privada con Jacobi, que él era un spinoziano. Esto constituía un verdadero escándalo porque, para la recepción temprana de la obra de Spinoza en Alemania, su posición filosófica, vinculada a la defensa de la libertad de pensamiento, de la tolerancia religiosa y de la democracia, así como también su crítica a la religión supersticiosa y al despotismo monárquico, se oponía a los cimientos del orden social prusiano. Desde las universidades alemanas se lo atacó a través de múltiples escritos que lo retrataban como un ateo malvado y sedicioso. Si Lessing, quien fue uno de los principales exponentes de la ilustración, resultase ser

spinozista, la apuesta ilustrada parecía desembocar en un ataque a la religión, la moral y la política. Entonces, lo que tenemos como marco histórico es una discusión sobre las posibilidades y los límites de la razón para dar cuenta de los fundamentos de la religión y del orden público, en contraposición con la posibilidad que pueda tener, sobre esto mismo, la fe. La polémica se inicia con el texto de Jacobi, quien es claro en rechazar la posibilidad de un acceso demostrativo a la esencia y existencia de Dios y la necesidad de la revelación. Su contrincante dialéctico, Moses Mendelssohn, sostuvo, por el contrario, como buen racionalista, que todos los dogmas fundamentales de la religión pueden ser demostrados y que, en última instancia, esta religión racional resulta unívoca para toda la humanidad que logra, de este modo, dejar de lado las disputas y la intolerancia. Como ya se dijo, la disputa tiene muchos niveles, pero, reducida a nuestros fines, se puede afirmar que trata de la posibilidad o no de conocer lo trascendente con plena conciencia de que este conocimiento se constituye en el fundamento que direcciona la vida individual y la política. Lo que nos interesa aquí es el modo en el que interviene Kant, quien rechaza por igual la pretensión racionalista de ir más allá de la experiencia y el teísmo irracionalista (Solé, 2013). La imagen que Kant usa para definir la

idea de orientarse en lo trascendente puede usarse legítimamente, a nuestro entender, para un orientarse en el mundo en cuanto tal. En efecto, no se tiene experiencia del mundo en su totalidad, así como no se tiene experiencia de Dios.⁶ Kant adopta una particular disposición frente a la oscuridad y el extravío que contienen, en su opinión, la posibilidad del “delirio”. La imagen en cuestión es la siguiente: “*Orientarse* significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *Oriente*” (Kant, 2019, p. 37). Si coloco mi derecha del lado por donde aparece el sol puedo localizar sin problema el resto de los puntos cardinales, pero, para hacer esto, dice Kant: “necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio *sujeto*, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda”. Con lo cual, introduce en el debate un fundamento subjetivo de la orientación. A continuación, afirma que, si estuviésemos en medio de una habitación conocida completamente oscura, “mi facultad de determinar la situación según un fundamento *subjetivo* de diferenciación” (Kant, 2019, p. 41) de los lados izquierdo y derecho me orientaría a pesar de la oscuridad. Este principio subjetivo orientador en Kant combate el dogmatismo y el misticismo, pero lo traemos a colación porque entendemos que la tarea de

⁶ Hay un artículo breve que nos gustaría recomendar: Jaramillo (2016)

enseñar filosofía puede ayudar en la construcción de una orientación propia, esto es, no completamente direccionada por corrientes de creencias que circulan a nuestro alrededor. Preguntarnos por la orientación del sujeto y la acción es una tarea filosófica y si la pregunta ni siquiera aparece es porque la orientación ya ha sido dada de un modo inconsciente. Sin embargo, es legítima la pregunta ¿qué tan justificado es hoy hablar de una razón autónoma y subjetiva como principio de la orientación? En efecto, de aquel tiempo a esta parte, hemos logrado conocer múltiples factores que, desde atrás, por así decir, orientan el pensamiento y la acción del sujeto, llevándose por delante la pretensión de un fundamento autónomo en sentido fuerte. Kant escribió antes que Darwin, Marx, Nietzsche y Freud, con todo lo que ello significa, y puntualmente hemos señalado desde una lectura psico-sociológica cómo actúan en las condiciones actuales las fuerzas que direccionan la subjetividad. A pesar de ello, o más bien, porque sabemos el poder que tienen estas fuerzas, creemos que se trata de ganarle terreno a constricciones que son irreductibles en términos absolutos. De lo que se trata es de la construcción histórica de esquemas cada vez más sofisticados de orientación subjetiva a través de la dialéctica, entendida como un tipo específico de conversación que puede darse en el aula.

Una caja de herramientas

Al fin y al cabo, luego de unas cuantas vueltas, hemos llegado a conclusiones más o menos sabidas; sin embargo, cuando este recorrido nos quedó tentativamente claro fue que se volvió apremiante la necesidad de volver comprensible los problemas fundamentales de la filosofía política a quienes inician su proceso educativo en el nivel superior –especialmente en nuestro norte grande–. Con tal finalidad, diseñamos este *dossier* entre distintas/os filósofas/os de la Argentina (integrantes, algunos, de la *Red de filosofía del norte grande*) que articula un momento de diálogo, uno pedagógico y uno de escritura. Dichos momentos se espejan y enriquecen mutuamente. Las primeras versiones de los textos fueron escritas luego de discutir con los autores el problema pedagógico de contar con textos que sean a la vez comprensibles y que dialoguen con los complejos matices del campo y la historia de la filosofía política. En un segundo momento, los textos fueron enseñados y discutidos en condiciones específicas por nosotros en la cátedra Filosofía Política de la Licenciatura en Ciencias Políticas de la UNLaR. A partir de dicha experiencia pedagógica, teniendo en cuenta la irrupción de las/los lectoras/es-estudiantes, se ha vuelto a calibrar los manuscritos de cara a una publicación que recoja toda la dinámica y se constituya en una herramienta en otros contextos. El resultado final lo componen el dossier, nuestra versión de

la transposición didáctica que se compone por textos claros, informativos, problemáticos, con un aparato crítico casi por entero en castellano, que no sustituye a las fuentes, sino que las acerca, que puede ser usado para la enseñanza, pero que constituye una lectura de relieve para quienes se interesen en la filosofía, la política y los asuntos públicos.

Referencias

- Arnold, Matthew (2010). *Cultura y anarquía*, Madrid, Cátedra.
- Cerletti, Alejandro (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Zorzal.
- Chaves, Ernani (2000) "Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt". *Cadernos Nietzsche* 9, p. 41-66.
- Chevallard, Yves. (1997). *La transposición didáctica*. Aique.
- Dennet, D. (1995). *La conciencia explicada*. Paidós.
- Dennet, D. (1999). *La peligrosa idea de Darwin*. Galaxia Gutenberg.
- Eguzki Urteaga (2009). "Orígenes e inicios de los estudios culturales". *Gazeta de Antropología* 25. 1. pp. 1-18.
- García García, E. (2007) "Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano" en *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas del ser humano*, Universidad Pontificia Comillas.
- Jaramillo, Luis Eduardo Hoyos (2016). "Orientación y excentricidad". *Universitas Philosophica*, Vol. 2 Núm. 3.
- Kant, I. (1984). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Ed. Leviatán.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Cátedra.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Tusquets.
- Obiols, Guillermo. (2008). *Una introducción a la enseñanza filosófica*. Zorzal.
- Platón (1985). *Diálogos*, Vol I, Gredos.
- Reitter y Wellmon, "Introduction" en Nietzsche F. (2016) *On the Future of Our Educational Institutions*, New York Review Books.
- Solé, María Jimena (2013). "La polémica del spinozismo. Antecedentes, desarrollo y consecuencias" en *El ocaso de la ilustración. La polémica del espinosismo*. Prometeo.
- Tarde, Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Cactus.
- Tarde, G. (s/a). *Las leyes sociales*. Sopena.
- Taylor, A. E. (2017). *El pensamiento de Sócrates*, FCE.
- Vlastos, G. (1956). "Introduction" en Plato. *Protagoras*, Macmillan ED.
- José Jatuff es Lic. y Dr. en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente es Investigador asistente en proceso de ser efectivizado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente en las cátedras Hermenéutica y Metodología de la Investigación en Universidad Nacional de La Rioja (UNLaR). Además, publica y traduce regularmente en revistas nacionales y extranjeras. Es director de la carrera Lic. en Teología y Religiones Comparadas y del centro de investigación CIPTHA
Correo electrónico: jjatuff@unlar.edu.ar

Ciudadanía



Sebastián Torres
Universidad Nacional de Córdoba

Recibido: 14 de febrero de 2024
Aceptado: 17 de abril de 2024

Resumen

El presente texto, originalmente pensado como una clase introductoria para estudiantes de grado, se propone un recorrido sobre el concepto de ciudadanía, considerando tres momentos fundamentales: sus orígenes en el mundo clásico, su matriz moderna y un amplio conjunto de perspectivas y problemáticas surgidas en las teorizaciones contemporáneas. En su desarrollo hemos priorizado un enfoque histórico-crítico, que permita comprender los problemas teóricos y políticos implicados en su fundamentación, institución y proyección frente a los interrogantes de nuestro presente.

Palabras clave: ciudadanía, historia, filosofía, crítica, actualidad

Abstract

Originally intended as an introductory class for undergraduate students, this paper proposes an itinerary of the concept of Citizenship, considering three fundamental moments: its origins at the classic world, its modern matrix, and a wide set of perspectives and problematizations that have emerged in contemporary theorizations. We have prioritized an historical-critical perspective, in order to allow the comprehension of the theoretical and political problems involved in the grounding, institution and projection of the citizenship in face of the questions of our present.

Keywords: citizenship, History, Philosophy, Critique, Topicality

I. Presentación

Ciudadanía designa tanto a un conjunto, el de los ciudadanos, como a las condiciones que definen al ciudadano. Así comienza una definición de diccionario y así comienza una historia en la que, entre los alcances del conjunto y la definición de las condiciones,

surgen desfasajes, desacuerdos y conflictos que estarán inscriptos en los más propios y múltiples sentidos que porta la idea de ciudadanía.

Ciudadanía es una palabra que escuchamos nombrar con cierta regularidad en el discurso público, porque es un término central de

nuestras constituciones políticas, que no solo describe un conjunto de características o cualidades de un individuo o grupo, también fue depositaria de un muy amplio horizonte de expectativas e idearios políticos (así como de múltiples y lúcidas críticas, sobre todo, y como veremos, asociadas a su formalismo abstracto). Por este motivo, el término *ciudadanía* contiene una polisemia tan rica y problemática, como gran parte del lenguaje político. Y siempre tenemos que estar atentos a los modos en que aparece esta palabrita, porque nos dice mucho de las ideas políticas sobre las que, explícita o implícitamente, se sostienen los discursos y las prácticas políticas, así como sobre los problemas que enuncian u ocultan. Interrogar la categoría de ciudadanía es, como veremos, una de las maneras más iluminadoras y necesarias de interrogarnos por la política y, en particular, por nuestras actuales democracias.

Por lo pronto, podemos constatar que en su uso están involucradas representaciones políticas muy diversas, incluso opuestas. Por ejemplo, la expresión “revolución ciudadana”, con la que se caracterizó el proyecto político de Rafael Correa en Ecuador a partir de 2006, dista mucho de la expresión “ciudadano digital”, que utilizan muchos gobiernos para designar a un usuario de una plataforma en la cual se pueden realizar una multiplicidad de consultas, trámites y demandas. En el primer caso, la ciudadanía hace referencia a un *sujeto activo y colectivo*, sujeto de una transformación política y social, que se hace *presente* en un momento

determinado, resignificando el espacio público democrático. En el segundo caso, ciudadanía hace referencia a un usuario, un *sujeto pasivo* que se vincula *individualmente* y de manera *remota* con las instituciones públicas, como un cliente que espera un buen servicio. Aunque la comparación puede parecer demasiado simple, no deja de decirnos algunas cosas sobre los diferentes usos de la ciudadanía, sobre la alta y baja intensidad política que ha acompañado a este concepto a lo largo de la historia.

Por otra parte, también podemos considerar otra situación: la ausencia de la palabra ciudadanía en el discurso público (más allá de sus esporádicas menciones protocolares o políticamente correctas), que nos tendría que permitir interrogarnos si existe hoy una disputa política, una contienda, una conflictividad, que pase por su nombre. Por ejemplo, si la pensamos en comparación con otros conceptos políticos, como los de democracia, república, pueblo, derechos, representación, soberanía, igualdad, libertad, por nombrar algunos de los términos presentes en el centro de los debates contemporáneos. Por lo pronto, el concepto de ciudadanía está estrechamente vinculado a estos conceptos (como con muchos otros, algunos de los cuales aparecerán en este ensayo) y reflexionar sobre ellos desde el punto de vista de la ciudadanía nos permite trazar una interesante genealogía crítica de la política, sobre sus dramas y apuestas, para interrogarla y buscar aquellos haces de luz que puedan orientarnos en el presente.

II. Una breve definición y un poquito de historia

Ciudadano designa, literalmente, a quien es parte activa de una ciudad. La palabra ha conservado su origen clásico, porque en la antigüedad es la ciudad (denominada también ciudad-estado) la unidad de organización de la vida colectiva. A partir de la moderna fundación del Estado-Nación, ciudadano designa al miembro de un Estado, siendo el titular de derechos civiles y políticos (a los que, posteriormente se le sumaron otros derechos, como los sociales y culturales), que se encuentra sometido a sus leyes. Ciudadano es el sujeto de derechos de un Estado. De ese conjunto de derechos, más o menos amplios según la Constitución de cada Estado, son los *derechos políticos* los que definen las propiedades fundamentales de la ciudadanía: porque ser una parte activa de la ciudad significa ser parte del gobierno. Como decía Aristóteles en la *Política*, ciudadano es quien puede y sabe gobernar y ser gobernado (trad. 1994; libro III); en términos modernos (y ya volveremos sobre esto), quien puede representar y ser representado, quien produce las leyes y se somete a las leyes que ha producido.

Comienza a quedar claro por qué, desde sus orígenes, la ciudadanía ha sido un concepto eminentemente político. De nuevo, esto se evidencia en su raíz clásica griega común: *polis* (ciudad), *politeia* (constitución política), *polites* (ciudadano). Entre el origen griego y nuestro

lenguaje moderno, no deberíamos obviar que se encuentra presente una mediación, el latín clásico, de donde deriva morfológicamente de manera más directa el término ciudadanía: *civitas* (ciudad), *civis* (ciudadano). ¿Y el término “política”? En la Roma clásica, se podría traducir por *publicae*, que introduce otra dimensión, la de lo público. De allí el término *res publicae*, que el castellano traduce por el término “república”: la cosa (*res*) pública (*publicae*) es la cosa política, es decir, los asuntos que son de interés y decisión común, que atañen al conjunto de los ciudadanos. Para una tradición griega, como romana, estas equivalencias entre ciudad, ciudadano y política no designan solo la pertenencia de un individuo a una unidad organizativa, indican también que esta forma organizativa es una forma de gobierno diferente a otras (sobre todo, diferente a la monarquía). Se trata del gobierno más propio y más perfecto para los seres humanos: la *politeia* o la *respublica*, es el gobierno ciudadano de la comunidad política, es decir, el autogobierno. Esto nos muestra ya la estrecha ligazón entre la idea de ciudadanía y la idea de libertad, entendida principalmente como libertad política: la libertad es constitutiva de una ciudadanía porque es el gobierno de hombres libres, para hombres libres (y ya diremos algo más sobre las nominaciones sexo-genéricas implicadas en el lenguaje de la ciudadanía). Entonces, la ciudadanía implica varias dimensiones: sociales, jurídicas, políticas y filosóficas (también antropológicas, sobre esto

volveremos al final). Porque habrá que justificar, frente a otras formas de atribución y distribución del poder, por qué la ciudad está compuesta por ciudadanos (aunque parezca una tautología, caminando por las calles de la ciudad antigua uno no ve ciudadanos: uno se encuentra con varones y mujeres, niños y adultos, ricos y pobres, trabajadores de distintos oficios, campesinos, soldados, aristócratas, extranjeros y esclavos) y por qué el gobierno de los ciudadanos es más natural y superior a otros. Pero también, habrá que responder a la pregunta sobre quién es ciudadano, quién goza de esa titularidad o potestad, y cómo se organiza esta forma de gobierno en la que el poder, en principio, se encuentra distribuido entre muchos (cuestión que no resulta un problema cuando el gobierno es propiedad de uno, sea este un monarca o un tirano). Aquí comienzan toda una serie de complicaciones que no dudaríamos en llamar *luchas por la ciudadanía*. Luchas, porque históricamente han implicado directas confrontaciones con los poderes de facto, hasta llegar a guerras civiles (y esta caracterización, la de *civil*, es tan interesante como preocupante, porque nos habla de un enfrentamiento violento en el interior de una comunidad –diferente a las guerras contra otras comunidades/extranjeros–, una guerra en la ciudad y entre ciudadanos); pero también, porque estos conflictos han

tenido por campo de batalla al discurso filosófico, cuya historia se encuentra ligada a las luchas por la ciudadanía.

Digamos, entonces, que la ciudadanía, como concepto político y como realidad histórica, nunca dejará de ubicarse en el centro del *conflicto*. Pero no podemos olvidar que, en primera instancia, tanto en el discurso filosófico como en el institucional (aquel que fija las formas de organización política), operará como un dispositivo para *ordenar* ese conflicto, produciendo un reparto de prerrogativas, derechos y poder. Orden y conflicto¹, ese gran nudo en el que se podría pensar la cuestión política, es el campo de gravedad al que es atraído todo discurso sobre la ciudadanía. Es por este motivo que las definiciones exclusivamente normativas de la ciudadanía (sin duda relevantes para ser pensadas, pero pobres cuando nos las enseñan ahistóricamente) nos saben a poco cuando nos interrogamos por ¿qué es la ciudadanía?, ¿por qué ha resultado un concepto tan central para la política?, ¿por qué se han dado tantas luchas y conflictos en torno a su significado y alcance?, pero también, ¿por qué motivos, en diferentes momentos, se ha considerado que debía ser abandonada, pues arrastraría inherentemente formas veladas de exclusión y dominación?

¹ Una interesante lectura sobre esta perspectiva para leer la filosofía política la encontramos en Wollin (1993) y Rinesi (2003).

III. Ciudadanía: hombres libres, iguales ¿y democráticos?

Que la ciudadanía se encuentra en el corazón del pensamiento, las instituciones y los conflictos lo muestra también su inherencia a dos de los conceptos más importantes y persistentes de la política: la *libertad* y la *igualdad*. En ellos se anuda el qué, el quién y el cómo de la ciudadanía. Porque, en principio, en la *polis* clásica, ciudadanos son los hombres (varones) libres e iguales, que, en cuanto tales, pueden gobernarse a sí mismos, a partir de formas de deliberación y decisión colectiva, que establecen lo que es bueno y justo para todos. Apretada formulación aristotélica que, a lo largo de la historia, adquirirá nuevas formas y sentidos según cómo se entiendan y justifiquen cada una de las palabritas que son allí mencionadas, así como las relaciones de implicación entre ellas. Digámoslo con un poco más de precisión: libres, porque no se encuentran sometidos a una potestad superior y porque se encuentran liberados del mundo de las necesidades materiales de existencia; iguales en libertad, de manera tal que ninguno posee por naturaleza una autoridad sobre los

demás y, por ello, iguales en la palabra para expresar y argumentar sobre lo bueno y justo para la comunidad; libremente iguales para deliberar y decidir lo que conviene a todos, a partir de un común acuerdo; y por ello, libres en la medida en que aquello que los gobierna, la ley que ellos han producido es una norma y una decisión que se han dado todos para sí mismos: libres porque autogobernados. Esta *igualibertad*², es la condición, el medio y el fin de una política que hace de la ciudadanía uno de sus fundamentos principales.

En un mundo organizado por formas de gobierno y relaciones sociales despóticas (despóticas significa que se trata de formas de dominación) esta formulación es una luz que brilla solitaria en la antigüedad, sobre todo porque sobreviniera la era de los imperios y luego de las monarquías³, tardará más de mil años en volver a emerger, como una perla recuperada del oscuro fondo de la historia de occidente; primero en las ciudades-estado del Renacimiento y luego en la modernidad revolucionaria. Pero no nos apresuremos en el relato, porque esa luz también trae consigo las sombras de la exclusión y el dominio, que nos

² El término *igualibertad* es propuesto por Etienne Balibar como una proposición en la que se condensa una larga historia de los dilemas políticos. Presente en gran parte de su obra, podemos encontrar una definición en el conjunto de ensayos editados bajo ese título: *La igualibertad* (2017).

³ A ello habría que agregar el particularmente relevante lugar que ocupó el cristianismo, que entre otros motivos —si seguimos ese importante escrito que es *La ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, hace de los hijos de Dios *peregrinos* en este mundo

porque ciudadanos de la ciudad celestial. Pero para un excelente análisis del pasaje del mundo clásico al feudalismo, directamente ligado a nuestro tema, podemos consultar el libro de Meiksins Wood, *De ciudadanos a señores feudales* (2011) y, ya que la mencionamos, una continuación de esa misma temática atravesando la modernidad, hasta el mundo contemporáneo, se puede ver en *Democracia contra capitalismo* (1995). En este último libro, esta lúcida historiadora política marxista muestra las luchas por la ciudadanía como una lucha de la democracia contra el capitalismo.

permiten comprender las luchas por la ciudadanía (sombras que no resultan comprensibles solo “contextualizando” los límites del pensamiento y las instituciones del pasado histórico, como si fueran meros reflejos de una cultura inevitablemente jerárquica, patriarcal, clasista y racista).

La ciudadanía es hija de la *democracia*, nacen al mismo tiempo, junto con la filosofía (esa gran filosofía que, por primera vez, hará de la ética y la política su objeto) y la tragedia (donde también encontraremos una maravillosa reflexión sobre la política y la ciudadanía). En el mundo clásico, por democracia debe entenderse el gobierno del pueblo, del *demos*; literalmente, del pueblo pobre, de aquellos que no eran nobles (la aristocracia), ni ricos (la oligarquía), pero tampoco esclavos. Es el gobierno de la mayoría (que eran campesinos, artesanos, pequeños comerciantes, marineros, trabajadores): todos hombres griegos, que no gozaban de las prerrogativas que daba la sangre y los bienes (en general, dos atributos que tendían a coincidir). Mayoría que, sin poseer esos distinguidos atributos, sostenía que sí compartía otro atributo, uno fundamental para el gobierno de la ciudad: una igual libertad. La discusión sobre la definición de la ciudadanía y, por tanto, del alcance de su reconocimiento, estuvo ligada desde su origen a la cuestión de quiénes son ciudadanos: el *qué*

y el *quiénes*, como lo dice Aristóteles, atañe directamente a su concepto. Y, de esta cuestión dependía la democracia, pues los demócratas no aceptaban (como argumentaban los filósofos, que en general eran anti-democráticos) que su poder dependiera meramente del número, es decir de un poder meramente fáctico, por el hecho de ser mayoría (como, con otros argumentos, se presentaba el poder del tirano, como poder de hecho; una idea que, dicho sea de paso, se encuentra en el origen de otra idea aparecida en la modernidad: la “tiranía de las masas”), sino que entendía que su poder era justificado, que se sostenía no por la fuerza sino con razones. Y la razón fundamental es la siguiente: si la ciudadanía es el sujeto político de la *polis*, aquellos que son libres, iguales en libertad, iguales en palabra para razonar y decidir sobre lo conveniente y justo para todos, nada justifica que del hecho de no poseer sangre noble o riquezas, se siga que no posean libertad. Más aún, aquello de lo que de hecho carece la mayoría, no es aquello que define a los ciudadanos, pues sí poseen aquello que es común a todos⁴. La democracia no es el gobierno de quienes son definidos por una falta (la pobreza, la ignorancia, la dependencia, como afirmaban los filósofos; sobre esto Platón y Aristóteles no diferían sustantivamente), sino por una positividad: la libertad y la igualdad, que

⁴ Una de las maneras en que ha sido expuesta la lógica del conflicto fundante de la democracia griega encuentra un original análisis en Rancière (1996).

son las características y condiciones para la ciudadanía.

La radicalidad histórica de esta experiencia política, resultante de una guerra civil (pues los poderosos no estuvieron dispuestos a ceder sus privilegios), contuvo muchos efectos por demás interesantes, en diferentes momentos de los más de cien años que duró la democracia griega: por ejemplo, que en un momento se aceptó que las mujeres y los esclavos pudieran hacer uso de la palabra en la asamblea (la asamblea de ciudadanos es el órgano más importante de la democracia), aunque no tuvieran la posibilidad de votar o de ocupar cargos de gobierno (Rodríguez Adrados, 1997). Hoy puede parecer poco (y podemos entenderlo, porque la democracia no implicó una transformación radical de las estructuras patriarcales y raciales de la Grecia clásica), pero no se puede ignorar la radicalidad de esta experiencia si, como hemos sostenido, la lucha por la ciudadanía, como lucha por la libertad, estaba orientada por la idea de igual libertad de palabra. Pues eso, que parece poco, era un cuestionamiento frontal a la idea de que la igualdad de palabra fuera aquel atributo que definía las prerrogativas de algunos, trazando una demarcación en la distribución del poder en la *polis*.

En el mundo romano, la distinción entre *populus* y *plebs* (pueblo y plebeyos) —el primero, designando al conjunto de los individuos con derechos de ciudadanía y, el segundo, al pueblo bajo que carecía de tales derechos—

operó como un dique de contención frente a las posibilidades democráticas de entender la ciudadanía. Lo que no impidió que, a partir de revueltas populares que mantuvieron a Roma en un constante peligro de guerra civil, se hayan conquistado dos reformas fundamentales para la experiencia de la república romana: los tribunos de la plebe (institución que tenía por fin resguardar los intereses del pueblo bajo frente a la aristocracia) y la reforma agraria (que permitió ampliar sustantivamente la base ciudadana a partir de pequeños propietarios, pues la propiedad era una de las condiciones para ser reconocido como ciudadano). Vemos, nuevamente, que las tensiones políticas implicadas en torno al reconocimiento de la ciudadanía estaban asociadas a un conflicto en torno al sentido y alcance de la libertad, en cuanto la autonomía se encontraba indisolublemente asociada a dos cuestiones: poder participar en el gobierno y la distribución de la propiedad. La idea de democracia no formó parte de la cultura romana, pero sí la idea de una *república popular*, lo que también nos dice algo muy interesante sobre el lugar que ocuparon las luchas por la ciudadanía en el mundo clásico.

De esta manera, a pesar de las diferencias culturales reconocibles en el lenguaje político, las experiencias de la democracia griega y la república romana, influyeron decisivamente en la recuperación moderna de la idea de ciudadanía (como de tantos otros términos fundamentales de nuestro repertorio conceptual

político). Pero también, traducidas a nuevos marcos sociales, culturales y filosóficos, y a nuevos escenarios conflictivos, que es necesario relevar para entender las luchas modernas por la ciudadanía.

IV. La declaración de los derechos del hombre y el ciudadano. Límites y posibilidades de la universalidad

La Revolución Francesa y, en particular, la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789, es un segundo momento fundamental para entender algunas de las características distintivas de la centralidad que adquiere en la modernidad la idea de ciudadanía. Por supuesto, hay experiencias previas de importancia, como el resurgimiento de la figura del ciudadano en las denominadas ciudades-estado del norte de Italia, entre fines del siglo XIV y el siglo XVI, propiciado, entre otras cosas, por la recuperación de la literatura griega y latina clásica (eso que se conoce como el *Renacimiento* y, como parte de ese período, el denominado “humanismo cívico”⁵), en donde aparece un nombre seguramente conocido: el de Nicolás Maquiavelo. Pero lo cierto es que las ideas y debates que anteceden a la Revolución francesa y que explican el lenguaje de la *Declaración* proviene de los teóricos modernos

del derecho natural y el contractualismo, principalmente de Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau. Son esas ideas y aquella *Declaración* las que nos deja en la puerta de muchos de los más importantes significados actuales de la ciudadanía, ya que se encuentran en el origen de nuestras modernas constituciones americanas.

Todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos, el fin de todo gobierno no es más que la preservación de estos derechos naturales, la soberanía radica en la nación y todos tienen igual derecho a participar en cargos públicos. Estos son algunos de los artículos de la Declaración de 1789 que definirán una nueva forma de concebir al ser humano, el poder, el gobierno y la ciudadanía, revolucionando los principios sobre los que se sostenía el poder monárquico y la sociedad estamental feudal. Derechos del *hombre*, porque son derechos naturales individuales y universales, cuya validez no depende de ninguna autoridad pues son anteriores a todo poder político (entendiendo que el poder político es un artificio, una invención humana); derechos del *ciudadano*, porque esos derechos naturales y universales solo pueden ser reconocidos y garantizados por una forma de

⁵ En la primera mitad del siglo XX el historiador de las ideas Hans Baron acuñó la expresión “humanismo cívico” para dar cuenta de todo un desarrollo intelectual y político surgido a partir del siglo XIV en las ciudades del norte de Italia, en donde volvían a ser centrales las ideas de libertad, ciudadanía y

república, en general ignoradas por los muy desarrollados estudios sobre el Renacimiento. Se trata de uno de los padres del posterior surgimiento del neo-republicanismo contemporáneo (al que nos referiremos más adelante). En español, parte de su trabajo fue reunido en el libro *En busca del humanismo cívico florentino* (1993).

gobierno republicana, en la que son los mismos ciudadanos los soberanos, quienes instituyen y definen la forma y contenido de las leyes que, acorde con tales derechos, rigen la vida en común.

Sintetizando mucho el rasgo sobresaliente de esta matriz moderna podemos decir que: por una parte, tenemos una humanidad, cuya existencia se encuentra *igualmente* en cada individuo, que por naturaleza (esencia) es *libre*. La antropología moderna adquiere ya, desde el inicio, una matriz jurídica, pues libertad e igualdad definen el derecho natural. Pero la *ciudadanía* es una categoría del derecho positivo, pues la ciudad (el Estado) no es natural, es un artificio resultante de un contrato racional, de una razón que primero conoce y luego preserva el derecho natural. Así, el derecho positivo se funda (se deduce) del derecho natural y, por ello, es un derecho individual subjetivo. Pero la ciudadanía es una categoría política, no natural, que hace referencia a la pertenencia a una comunidad, a una institución común, a un Estado. Supone al individuo, su libertad, que es la nueva realidad moderna, a la vez que supone su pertenencia a un estado común y, por ello, a un derecho común, esto es, a una serie de cuestiones *comunes* que no parecen deducirse fácilmente de las naturales libertades individuales. La ciudadanía queda así tensionada entre la compleja relación entre el individuo y la comunidad, entre individuo y Estado.

Derechos individuales y autogobierno de los pueblos serán los principios del inicio de un proceso de revolución permanente, abierto por un universalismo que definirá un nuevo campo de batalla por la ciudadanía. Porque la *Declaración* no establecía quiénes, y bajo qué condiciones, podían ser reconocidos ciudadanos plenos, es decir, poseer la facultad de elegir y ser elegidos como representantes de la nación. El derecho natural es universal y pre-político, por eso nada dice de manera directa sobre quién puede poseer derechos políticos, dependientes éstos de una segunda instancia, ahora artificial porque resultante de un contrato: la Constitución y el Estado (con sus leyes y códigos). Surge así un primer límite del universalismo abstracto, la figura moderna de la *ciudadanía censitaria*: las condiciones a partir de las cuales se podía acceder a la ciudadanía considerando que pueden existir distintos tipos (jerarquizados) de ciudadanía, acordes con los distintos tipos de atribución de derechos dentro de un Estado. En esta respuesta, la ciudadanía política encontrará en el *sujeto propietario* su principal nueva figura, bajo el argumento de que, fundada en el derecho natural de la libertad y la propiedad, solo un sujeto libre, es decir que no dependa de otro, representa al sujeto plenamente autónomo de la ciudadanía. Las mujeres, los campesinos, los artesanos, los nuevos trabajadores asalariados, los esclavos de las colonias, no cumplían este requisito, en la medida en carecían de *propiedad* en un doble sentido: la ausencia de propiedad privada sobre

el propio cuerpo y de la propiedad sobre los medios de subsistencia, así como la propiedad -en el sentido del “atributo”- de la razón, carencias que condicionaban la atribuida libertad natural (naturalizando así las desigualdades de sexo, raza y clase)⁶.

¿Acaso se repiten aquellas formas de limitación y segmentación de la ciudadanía que veíamos en el mundo clásico? En parte sí y en parte no. Porque la universalidad –figura inexistente en el pensamiento clásico- plantea otros desafíos para quienes pretendían argumentar racionalmente, es decir, poder justificar y legitimar políticamente, las restricciones propias de los modelos censitarios. Y este desafío no solo pasaba por justificar de qué manera la universalidad del derecho natural podía trastocarse en la particularidad de una desigual distribución del derecho positivo. También, porque si la nueva libertad e igualdad legitimaba una revolución del mundo existente (la monarquía estamental), ¿por qué aceptar que esa revolución debía detenerse ante los demás poderes también existentes?

Fue el ala jacobina de la Asamblea Nacional, encabezada por Robespierre, la que, apoyada en los sectores populares movilizados en la

lucha contra la monarquía, confrontó a la nueva burguesía -en alianza con la antigua nobleza, una vez depuesto el rey- para impugnar la ciudadanía censitaria, proponiendo una universalidad extendida al pueblo y bregando por un más amplio conjunto de derechos que tendiera a eliminar las desigualdades sociales (que, aunque no cuestionó sistemáticamente el derecho natural a la propiedad, sí cuestionó que fuese un derecho ilimitado y anterior al bien común). La olvidada Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1793 (que sustituyó por un breve lapso de tiempo a la de 1789), lograda en el momento de mayor poder del ala jacobina, reflejará no solo la centralidad que se le otorga a la idea de igualdad, sino también la ampliación de derechos (como el de la educación, la abolición de la esclavitud, entre otros) y el rol del Estado en el efectivo cumplimiento de los mismos.

Pero el universalismo no solo estableció una querrela en torno a la cuestión social (que conviene recordar, también incluyó posiciones más radicales que las de los jacobinos, siendo el germen las revoluciones sociales posteriores, de 1830, 1848 y 1871⁷), sino también sobre la “división sexual” y la “división de razas”. La

⁶ Una historia de la ciudadanía censitaria, llamada así porque es a partir del censo que se determinaba el origen y posición social de cada individuo, podría recorrerse a partir de las luchas por la universalización del voto, a lo largo del siglo XIX y parte del XX. Un interesante recorrido crítico se encuentra en un libro de Domenico Losurdo titulado *Democracia o bonapartismo. Triunfo y decadencia del sufragio universal* (lamentablemente no hay

traducción en español, pero existe una edición en portugués que es accesible).

⁷ Al respecto, además de Robespierre (2005), sería importante recordar a François Babeuf (1760-1797), que hizo de la igualdad el estandarte de los principios revolucionarios, postulando incluso que la idea de “felicidad común”, que compartía con los jacobinos, implicaba una *igualdad en el goce*. Comandó la llamada “Conspiración de los iguales” y

Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana de 1791 redactada por Olympe de Gouges⁸ y los discursos y correspondencia de Toussain L'Ouverture⁹, líder negro de la Revolución haitiana de 1791 (la primera revolución en América Latina, realizada por los esclavizados de origen africano en una colonia francesa) nos permiten ver, desde dos perspectivas diferentes, de qué manera el impulso de la Revolución francesa va a confrontar con los límites mismos del universalismo moderno, que quiso poner un freno a la extensión de los derechos humanos y ciudadanos, y a las fuerzas emancipadoras de la revolución, que se extendían por toda la sociedad, cruzando los océanos hacia los territorios colonizados. Una idea de revolución que significó, en términos generales, la negación de cualquier forma de dominación y tutelaje de unos sobre otros. De allí proviene la palabra *emancipación*, que conviene recordar está íntimamente ligada a la de ciudadanía. En ambos casos, con Olympe y L'Ouverture, no solo aparecerá la reivindicación de iguales derechos naturales para las mujeres y los esclavizados, sino también la reivindicación de una ciudadanía política que les permitía participar activamente en el gobierno, porque emanciparse es autogobernarse.

Que con el paso del tiempo se fueran reconociendo derechos humanos básicos, pero no derechos políticos (y esta distinción es ya de por sí problemática), de acuerdo a una manera de interpretar esa diferenciación nacida de la Declaración de 1789, en la que la ciudadanía censitaria se impuso en las nuevas repúblicas hasta entrado el siglo XX, debiera decirnos algo sobre la centralidad que tuvo el control político sobre la participación, para las diferentes elites en cada momento y lugar. Que gran parte de la humanidad pudiera ser gobernada según el derecho, pero no gobernar (incluso hasta las paradójicas figuras de un reconocimiento para algunos grupos sociales de poder ser electores, pero no elegidos), nos muestra dos cosas muy importantes: por una parte, una escisión moderna en la idea misma de ciudadanía, entre ser sujeto *pasivo* y sujeto *activo* de derechos; y, por otra parte, la importancia que adquiere la ciudadanía política como expresión de un poder político, social y cultural, determinante para definir la forma de una sociedad, los principios de su gobierno y la distribución de los derechos y los bienes sociales.

Durante todo el siglo XIX, las luchas emancipadoras estuvieron muy vinculadas a las luchas por la ciudadanía y en la mayoría de los casos se concibieron como una continuación y

terminó muerto en la guillotina. Se lo considera uno de los antecesores del comunismo.

⁸ La Declaración de Olympe de Gouges puede encontrarse fácilmente en la web. Pero una edición, junto a otros textos históricos muy relevantes de la época, se encuentra en Puleo (1993).

⁹ Una recopilación de los escritos de L'Ouverture, con un excelente estudio introductorio sobre la revolución haitiana, es realizado por Aristides (2013).

radicalización del ideario de la revolución francesa: en las guerras napoleónicas contra las monarquías europeas, en las guerras de independencia –sobre todo americanas- contra el imperialismo colonial europeo, pero también en las luchas sociales conducidas por los socialistas, anarquistas y comunistas, que se opusieron a los límites conservadores (aristocráticos, burgueses, patriarcales y colonialistas) proclamando la revolución social, acentuando la centralidad de la idea de *igualdad* social, sin abandonar completamente el lenguaje político revolucionario de la ciudadanía. Para el socialismo revolucionario, “república popular”, “república social” y “democracia” fueron conceptos casi equivalentes, que formulaban una idea de comunidad política que proclamaba una *real* universalidad, una efectiva libertad e igualdad entre todos los individuos. En los mítines y asambleas populares, tomar la palabra presentándose como *el ciudadano Blanqui*, o *la ciudadana Michel*, constituía en sí mismo un acto revolucionario, declarativo, de reivindicación de derechos de plena igualdad y de afirmación del autogobierno como único modo posible de una vida libre y justa. Este acto declarativo llegó a incluir a los extranjeros, que se sumaron solidariamente a las luchas

revolucionarias en distintos lugares del mundo, porque otra característica de esta ciudadanía revolucionaria fue el *internacionalismo*, manera a partir de la cual consideraban que se ponía en práctica un verdadero y real universalismo (solidaridad heredera de la idea de ese tercer término que componía la conocida tríada jacobina: libertad, igualdad y *fraternidad*¹⁰).

No podemos detenernos en un análisis detallado de este fundamental período histórico para comprender las luchas por la ciudadanía, que en cada lugar tuvo características propias. Pero basta recorrer los documentos y la literatura sobre la Comuna de París de 1871 (la última revolución popular en Europa, antes de la Revolución rusa de 1917 y a la que Marx consideró el primer gobierno proletario de la historia), para reconocer allí el lenguaje y las prácticas políticas que heredan y transforman el ideario ciudadano republicano de la Revolución francesa¹¹. Volver sobre este intenso período histórico nos permitiría leer con mayor atención, desde una perspectiva crítica, la hegemonización de dos lecturas que, aunque contrarias, no nos permiten comprender toda la complejidad y riqueza de este período: por una parte, la lectura liberal, que redujo la ciudadanía a un principio moral-jurídico de atribución formal de derechos individuales; y, por otra parte, la

¹⁰ Quien ha prestado una esclarecedora atención a este concepto es Doménech (2004). Tanto en esta obra, como en general en los trabajos de Doménech, se puede encontrar un muy interesante recorrido que contiene la cuestión de la ciudadanía, reconstruida

desde el republicanismo democrático clásico hasta el presente.

¹¹ Sobre los antecedentes políticos e ideológicos de la Comuna de París, sobre todo en relación a las tendencias surgidas de la revolución francesa, sigue siendo muy útil el libro de Koechlin (2013).

caracterización marxista de la revolución francesa y sus destellos expansivos durante el siglo XIX, como “revolución burguesa”, cuyo único sentido se encontraría en la legitimación del poder de una clase (la burguesía), por sobre y contra otra (el proletariado). La parte de razón de estas lecturas la podemos encontrar en la historia misma de las constituciones creadas durante el siglo XIX, que de diferentes maneras fueron vaciando de sentido político a la idea de ciudadanía como parte del lenguaje revolucionario y emancipatorio; la parte a la que debiéramos prestarle atención, es aquella que, borrada de la historia oficial, registra las diversas y radicales luchas por la ciudadanía, por la *igualibertad*. Una historia de pequeños triunfos y grandes derrotas que, sin embargo, no solo inspiraron a las generaciones futuras, sino también lograron dejar marcas en diversos momentos de la historia de nuestras constituciones e instituciones políticas.

Universalismo, revolución y ciudadanía fueron conceptos estrechamente vinculados, pero los complejos procesos políticos europeos durante el siglo XIX y comienzos del XX paulatinamente fueron haciendo de la ciudadanía un concepto secundario, hasta prácticamente desaparecer de la escena moderna revolucionaria. Aquí mencionaremos solo dos motivos: por una parte, la radicalización de los procesos revolucionarios hizo de la *clase* obrera (el proletariado) el nuevo sujeto histórico portador de la emancipación; por otra parte, la constitución de los Estados-Nación en sus

violentos procesos de institución jurídica y territorial, hizo de la idea de *pueblo*, entendido como identidad étnico-cultural, el sujeto portador de las prerrogativas de la ciudadanía (nacionalismos que produjeron pueblos sin Estado, es decir, sin ciudadanía). En este proceso, se complejizan hasta volverse casi excluyentes las relaciones entre ciudadanía y clase, por un lado, y ciudadanía y pueblo, por otro lado; tensiones que no dejarán de estar presentes después de las dos guerras mundiales, y que se extenderán a lo largo de todo el siglo XX. No podremos detenernos en las interesantes y fundamentales cuestiones implicadas en la constitución histórica de estos antagonismos, y de qué manera afectaron dramáticamente a la idea de ciudadanía (así como, hicieron del proletariado y el pueblo conceptos fijos y cerrados). Pero, a modo de indicación, podrían ser recuperados a partir de dos de sus más relevantes e influyentes diagnósticos críticos: uno, presentado por el joven Karl Marx en *Sobre la cuestión judía* (1994), y en otro, presentado por Hannah Arendt en el capítulo IX de *Los orígenes del totalitarismo*, “La decadencia de la Nación-Estado y el fin de los derechos del hombre” (1994). En el primer caso, con el inicio de una crítica que hizo historia: el carácter abstracto de los derechos individuales presentes en la *Declaración* de 1789, como resultado de la alienación que se produce en el Estado, efecto de las desigualdades presentes en la sociedad civil burguesa (que posteriormente será

analizada bajo el concepto de capitalismo). Así, los individuos eran libres e iguales en la abstracta esfera de la ciudadanía, pero esclavos y desiguales en la sociedad civil, dominada por el interés egoísta y la propiedad privada (garantizada por ese mismo derecho). En el segundo caso, la crítica de Arendt a la *Declaración* de 1789, nos presenta una dramática paradoja: que los derechos humanos universales, que debían proteger a los seres humanos frente a las posibles arbitrariedades de los Estados, finalmente solo pueden existir cuando son reconocidos los particulares derechos ciudadanos dentro de un Estado, puesto que es el Estado el único garante de los derechos. Así, en la constitución de los Estados-nación europeos, cuando un Estado limitaba la ciudadanía a un pueblo o etnia en particular, privando a otros de la ciudadanía dentro de su territorio o directamente expulsándolos del mismo, los privaba a su vez de poseer un garante de sus derechos humanos, produciendo poblaciones deshumanizadas. Dos críticas, entonces, que desde perspectivas muy diferentes y señalando problemas diferentes (uno, en el naciente capitalismo, la otra dando cuenta de las condiciones que hicieron posible el totalitarismo), confluyen en la denuncia de la irrealidad e ineficacia de la postulación abstracta y universalista de los derechos, como principio y fundamento de la libertad y la vida de los seres humanos.

V. Entre la ciudadanía liberal-social y el *homo economicus*

Una tercera estadía en este recorrido que venimos planteando, podríamos situarla a mediados del siglo XX, sobre todo a partir del influyente trabajo de sociología política de Thomas H. Marshall titulado *Ciudadanía y clase social* (2005), resultado de una serie de conferencias dictadas en Cambridge en 1949, recién finalizada la Segunda Guerra Mundial. Partiendo de un estudio de la historia inglesa, Marshall recupera el concepto de ciudadanía para establecer tres momentos históricos progresivos de ampliación de derechos: los derechos civiles en el siglo XVIII, los derechos políticos en el siglo XIX y los derechos sociales en el siglo XX. La constitución del concepto de ciudadanía marcaría una universalización extensiva (quiénes son ciudadanos) e intensiva (qué derechos les son reconocidos) lineal y evolutiva, que opera como parámetro para comprender y evaluar el desarrollo de las democracias en función de la ampliación de la ciudadanía, el conjunto de derechos que le son reconocidos, el ascenso social y la institucionalización normativa de los mismos. Aunque Marshall no propone universalizar este esquema al desarrollo de todos los Estados, el efecto de su lectura sí produjo una generalización que da cuenta de su

importancia¹² en un momento histórico determinado: el inicio de la reconstrucción de la Europa de posguerra, el comienzo de la Guerra fría, el antecedente del *New Deal* norteamericano y la reciente “Declaración universal de los derechos humanos de 1948”. Marshall permitirá anudar la constitución del Estado de bienestar y la ciudadanía social, a partir de una modulación inclusiva, que traduce los conflictos de clase en luchas por derechos, que pueden ser democráticamente incorporados, universalizando prerrogativas y libertades. Los derechos colectivos no serían incompatibles con el modelo liberal de los derechos subjetivos individuales, sino una evolución histórica de los mismos. La perspectiva histórica de Marshall aporta algo interesante, en la medida en que piensa una institución histórica de la ciudadanía que no se fundamenta en el derecho natural o normativo, pues los derechos de ciudadanía no están contenidos *in nuce* en algún espacio o realidad pre-social o racional, y no pueden ser enumerados a priori, puesto que responden a la evolución de las sociedades. Pero su historia evolutiva tiende a sedimentar una clara distinción entre tipos de derechos (civiles, políticos y sociales) y un orden progresivo, en el que: por una parte, no parece contemplar la posible coexistencia, e incluso la reversibilidad, entre los “tipos” de derechos resultantes de las

luchas por su conquista (basta recordar que, por ejemplo, fue en las revoluciones socialistas donde por primera vez se universalizaron los derechos civiles y políticos para las mujeres; o, en Latinoamérica, los derechos sociales fueron impulsores de derechos políticos); y, por otra parte, se entrevé una despolitización del concepto de ciudadanía, con motivo de que la “política” sería una demanda ya satisfecha (con el derecho al voto, la representación, etc.), a la que le sucedería la satisfacción focalizada de otras demandas (las sociales), dependientes de una eficiente administración e intervención del Estado (según cada situación, pero dentro del concierto del desarrollo del capitalismo).

En esta restitución del concepto de ciudadanía, estrechamente asociado a la idea de derechos, se restablece un vínculo posible entre ciudadanía y universalidad (extensiva e intensiva), pero también se lo separa de su moderno carácter revolucionario (ofreciendo un dique de contención, frente al peligro del avance del comunismo en los países industrializados occidentales), ya que es a partir de reformas, y no de revoluciones, que se hace posible concebir un progreso de las sociedades liberal-democráticas. Esta idea, que nosotros seguimos a partir de Marshall, pero que desde otras perspectivas podría ubicarse en una multiplicidad de pensadores de la segunda mitad del siglo XX, nos deja con una pregunta

¹² Para una exposición e interpretación crítica de Marshall a partir de la historia latinoamericana es

muy interesante el análisis propuesto por Nosetto (2009).

fundamental: ¿qué espacio ha quedado para esa idea fuerte de ciudadanía, que veníamos siguiendo desde el mundo clásico, fundamentalmente centrada en su carácter eminentemente político, como participación activa y autogobierno?

Ya más cerca nuestro, el diagnóstico de Michel Foucault (2007) (que adoptamos por su claridad, aunque se encuentre alejado de la preocupación por la ciudadanía) expondrá otro problema de fondo, que permitiría trazar otra historia. Foucault afirma que existe una incompatibilidad y una compulsión entre los dos sujetos emergentes de la modernidad política, el *homo juridicus* y el *homo economicus*, y es el segundo el que ha triunfado. El sujeto de interés, cuya única regla es la maximización de sus beneficios, en abierta competencia con los demás miembros de la sociedad, va a triunfar sobre el sujeto racional, que introyecta las normas que autolimita sus deseos, en función de una igualdad y una libertad más o menos universalizable a partir de la distribución de derechos, que justificaría su propio derecho individual. A la luz de esta perspectiva, y orientándonos a nuestro tema (que, conviene aclarar, no ha sido un motivo directo en los análisis de Foucault), la ciudadanía moderna, que desde su origen contuvo esa doble faz de la subjetividad, parecería haber agotado todos sus recursos, como freno o equilibrio entre ambas tendencias. Surge así una reflexión, ya no sobre *el* sujeto (que es un postulado moderno), sino sobre la subjetivación, es decir,

los modos en los que devenimos y nos constituimos en sujetos de...: el análisis que mencionamos permite comprender el surgimiento de la subjetividad *neoliberal*, para la cual la idea de ciudadanía no parece ofrecer ningún marco de referencia posible ni deseable (ya volveremos brevemente sobre esto). La crítica a la subjetividad neoliberal tiene que ir más allá de la crítica a la “ciudadanía burguesa”, expresión que caracterizó la crítica de izquierda al vínculo moderno entre el individualismo posesivo y las instituciones políticas liberales, porque ésta ya no permite comprender las nuevas tramas subjetivas, que trastocan radicalmente la histórica relación –siempre conflictiva, pero en muchos momentos estabilizada- entre ciudadanía, Estado y capital. Entre el análisis de Marshall y de Foucault podemos encontrar otra diferencia que nos permita entender las vicisitudes de la ciudadanía, ya más próximas a nuestra escena actual. Marshall continúa pensando la ciudadanía bajo la temporalidad moderna del *progreso*, cuyo índice sería la ampliación y extensión de la ciudadanía a partir del reconocimiento de derechos de distinto tipo. Más aún, el mismo esquema marshalliano, aunque ya distante de su contenido (y, seguramente, de sus intenciones), nos permitiría entender, con el fin de la guerra fría, cómo esa universalización adoptó un sentido más optimista en la nueva era de la *globalización*, que alumbra el inicio de un nuevo siglo, tras la caída del muro de Berlín. Ahora

bien, con la denominada globalización, aparece otro campo de tensiones propio al esquema universalidad-particularidad, y que podemos asociar a una compleja discusión en torno a los derechos culturales: el encuentro entre la ciudadanía universal y las identidades particulares (de comunidades, pueblos, culturas). Este encuentro, para nada armonioso, fue pensado bajo el concepto de *multiculturalismo*. No vamos a detenernos en esta discusión, que produjo y sigue produciendo una infinita literatura. Sí nos interesa señalar aquí que, en la interpretación más optimista de la globalización, una *ciudadanía multicultural* (Kymlicka 1996) sería la realización finalmente plena que posibilita hacer compatible las garantías de la democracia liberal extendidas al globo, con el reconocimiento de su pluralidad cultural-identitaria (tanto a nivel global, como al interior de cada Estado): un universalismo respetuoso de las diferencias, propiciado por la democracia liberal y el libre mercado. Por supuesto, esta “evolución” inmediatamente se encontró con límites que el modelo marshalliano no contemplaba, en la medida en que estaba pensado para una sociedad supuestamente homogénea en términos culturales (la occidental anglo-europea), aunque socialmente heterogénea: pero la

cuestión cultural-identitaria puso en cuestión qué lugar podía tener dentro de la matriz liberal-individual los *valores* y los proyectos de vida dependientes de una diversidad de ideas sobre bien sustantivos o históricos, existentes en comunidades determinadas (sociales, religiosas, étnicas, etcétera). Se desata así una polémica que, nacida en la literatura anglosajona y extendida al resto del mundo, se conoció como el debate entre liberales y comunitaristas. Un debate que, además de discutir los presupuestos filosóficos fundamentales del liberalismo (y el comunitarismo), se centró particularmente en la figura y constitución normativa e histórico-cultural del sujeto-ciudadano¹³.

Sin embargo, las más hegemónicas caracterizaciones del nuevo futuro de una ciudadanía globalizada, obturan la identificación de ese otro proceso que es el que presentamos con Foucault: la mundialización del neoliberalismo como modo de subjetivación y del capitalismo transnacional como modo de apropiación, que solo incorpora lo diverso en la medida en que puede ser subsumido a las lógicas y deseos del mercado (y lo que no puede ser subsumido, se enfrenta a diversas formas de destrucción, incluyendo su más directa eliminación). No podremos presentar

¹³ Son muchísimas las publicaciones que surgieron a partir de este debate, que involucró a importantes teóricos del momento, como John Rawls, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walser, y tuvo repercusiones en todos los países, con sus respectivos teóricos y polémicas. Una pequeña pero

representativa muestra de esta polémica la encontramos en la revista argentina *Agora* (1996), y en la revista española *La Política* (1997) (allí se reúnen artículos de los pensadores mencionados, entre otros). También puede verse el libro de Thiebaut (1998).

con más detenimiento un mapa de esta transformación, pero nos basta la mención para señalar que, entre tantos otros factores, aquí el vaciamiento de la idea de ciudadanía también se produce a partir de una transformación de la espacialidad y la temporalidad. Del tiempo, en la medida en que el futuro deja de aparecer como un progreso guiado por la universalización, para convertirse en una extensión indeterminada del goce individual como presente puro; del espacio, que tendrá que ver menos con una idea de pertenencia a una comunidad, a un espacio público o a un mundo común, y más con estrategias de colonización del territorio por el goce (quizás debiéramos pensar aquí la multiplicación de las formas de mercantilización de un mundo heterogéneo, por ejemplo, a partir del sujeto-turista, una nueva forma de subjetivación, que se desplaza por un entorno desconocido como ciudadano-consumidor y por un entorno conocido –su propia ciudad, provincia o país– como extranjero-consumidor, estableciendo toda su relación con el mundo como ganancia para sí, identificando toda experiencia en términos de capitalización y goce).

VI. El retorno de la ciudadanía activa

Pero no todo es tan sombrío en este fin del siglo XX e inicios del nuevo milenio. Un momento relevante para comprender el concepto de ciudadanía a fines del siglo XX es la aparición de nuevas formas de organización y activismo en lo que se dio en llamar “movimientos

sociales”. La categoría es tan amplia que resulta difícil una definición que comprenda los heterogéneos fenómenos que suele designar, aunque, por vía negativa nos podemos orientar por una caracterización que distingue a estos movimientos de otras formas de identificación y organización; de, por ejemplo, las clases, los sindicatos y los partidos políticos. A su vez, que cada expresión o movimiento tiende a concentrarse en un tipo de demanda específica (aunque en ocasiones pueden transversalizar demandas); no aspiran a ocupar el lugar del poder (ni por la fuerza, ni representativamente), sino intervenir en la escena pública; y su permanencia en el tiempo no se sostiene más que en su capacidad organizativa. Lo que nos interesa de esta categoría, que concentró la atención de las ciencias sociales y la teoría política con un significativo grado de entusiasmo, sobre todo por sus efectos de repolitización de las democracias contemporáneas (aunque, desde el comienzo, advirtiendo sus límites en cuanto a la dificultad de articulación –dada su heterogeneidad- para transformar un estado de cosas –político, social, cultural, económico- dado), es que estas nuevas expresiones contribuyeron a reactivar una idea de ciudadanía. Y esto por dos motivos: por una parte, porque la idea de una ciudadanía participativa es compatible con las maneras en que los individuos se inscriben y comprometen en estos movimientos, pues al fin y al cabo la idea de movimiento social no resulta incompatible con las formas de

autoorganización ciudadana en la sociedad civil democrática y, por otra parte, porque, por extensión, plantea un cuestionamiento al modelo liberal de ciudadanía, apoyado en el derecho individual, la canalización exclusivamente jurídica de la demanda y la “delegación” electoral-partidaria en la representación política. Una sociedad civil activa y una ciudadanía participativa, no encorsetada en moldes homogeneizadores y excluyentes como los de la clase o el pueblo (en los sentidos que antes mencionamos), permite una repolitización de una sociedad que se asume plural y desigual. Y encuentra en la ciudadanía un nuevo espacio para imaginar nuevas prácticas cívicas, así como nuevas instituciones intermedias (desde las ONG, pasando por diferentes tipos de asociaciones, hasta las organizaciones populares) e incluso formas de institucionalización estatal (como, por ejemplo, los proyectos de presupuesto participativo, la reglamentación de las consultas populares, etc.). Por supuesto, uno de los problemas inmediatamente reconocibles en esta recuperación de una sociedad civil activa y participativa es la misma heterogeneidad que la define, y una fragmentación (en términos de intereses, identidades, formas de organización y de intervención), que hizo difícil la producción de cambios sociales y políticos estructurales.

Si, por una parte, estas expresiones de la ciudadanía tienen la virtud de hacer presente en el espacio público la heterogeneidad de las demandas y conquistar la necesidad de políticas puntuales para cada una de ellas; por otra parte, los necesarios cambios que debían responder a los problemas de la desigualdad social estructural se alejaron cada vez más de su campo de influencia. Más aún, cuando las políticas de la diferencia y las políticas de la igualdad mostraron también estar mucho más anudadas de lo que inicialmente se pensaba. A partir de estas motivaciones, se puede entender el surgimiento de una de las posiciones más influyentes en los debates teóricos contemporáneos, denominada *neorepublicanismo*: teoría y posición política que va a hacer suya, como un pilar de su concepción, la idea de ciudadanía activa o participativa. Esta recuperación del republicanismo proviene, principalmente, del trabajo de historiadores de las ideas políticas¹⁴, para luego extenderse a una discusión más amplia en la teoría política, la filosofía política y las ciencias sociales. Como historiadores, recuperaron lo que denominaron “tradición republicana”, que se remonta a Aristóteles, el mundo romano, el renacimiento italiano y a diferentes momentos de la modernidad revolucionaria (en primera instancia, en una

¹⁴ Los dos teóricos más importantes y responsables de esta rehabilitación del republicanismo son John Pocock y Quentin Skinner, cuyos trabajos comenzaron en la década del 70 pero se hicieron

conocidos al ingresar en el debate entre liberales y comunitaristas más de una década después. Sus primeras y más importantes obras son: Pocock (2002) y Skinner (1993).

tradición anglosajona, situando estos momentos en la primera revolución inglesa y en la revolución independentista norteamericana), para señalar que allí podemos encontrar los principios de una concepción fuerte de la libertad y la ciudadanía, luego opacada (porque intencionalmente desplazada) por el liberalismo. En el debate contemporáneo, el neorepublicanismo intervendrá en la contienda entre liberales y comunitaristas (que antes mencionamos), para afirmar que, tanto la concepción liberal individualista-universalista del derecho y la libertad, como la concepción comunitaria particularista del derecho a la identidad, no responden a los problemas de las democracias contemporáneas, pues desplazan la discusión a un desacuerdo sobre principios o valores, cuando el problema central es el de una retirada de la ciudadanía del espacio público y, con ello, una pérdida de la libertad política, único principio posible para que una sociedad pueda defender sus derechos, así como deliberar sobre una idea de bien común. Si la ciudadanía es para el republicanismo un concepto central, es porque entiende que la política es sobre todo acción, actividad colectiva de una comunidad que puede decidir libremente cuáles son los bienes y fines fundamentales que la definen y sobre los cuales se sostienen sus instituciones políticas. Sin la participación

activa son otros los que deciden por nosotros (y, obviamente, deciden en función de sus propios intereses, no con vistas a un bien común)¹⁵.

En esta apretada síntesis de un debate que sigue en curso y con una multiplicidad de posiciones que han surgido en el interior del neorepublicanismo, resulta claro que ha sido una de las apuestas más claras y argumentadas para una recuperación en clave contemporánea de la clásica idea de ciudadanía. Sin embargo, uno de los tantos problemas que se le ha planteado a esta posición, nos conduce nuevamente a confrontarla con el diagnóstico que introdujimos a partir de Foucault. Pues el neorepublicanismo es ética y políticamente muy exigente en su descripción del “ciudadano republicano”: la libertad política proviene de su propia *acción* (no de una atribución formal), demanda un *compromiso* cívico como bien superior (de allí la importancia que le darán a la recuperación de la idea de virtud cívica) y su voluntad (contra en interés puramente individual) debe estar orientada a un *bien común*. Como puede verse, una subjetividad orientada por un *deber* activo, pareciera suponer un *homo politicus* (no un deber pasivo, propio del *homo juridicus*) que se encuentra en las más extremas antípodas del *homo economicus* neoliberal. Entonces, si el neorepublicanismo nos permite pensar un

¹⁵ Aunque, como dijimos, no muy afectos a ingresar en los debates contemporáneos, este texto de Skinner es muy representativo de las lecturas que se recuperaron de su obra, para el debate con el liberalismo: “Acerca de la Justicia, el Bien Común y

la prioridad de la Libertad”, en la ya mencionada revista *Agora* (1996). Una muestra de esta perspectiva se puede ver en Béjar (2000) y en Bertomeu, M. J., Doménech, A., De Francisco, A. (comp.), (2005).

concepto de ciudadanía superador del modelo liberal, no parece ofrecernos una explicación muy clara de cómo afrontar una discusión sobre el espacio público y las instituciones públicas, frente al individualismo neoliberal, que ya ha decidido emigrar a un mundo donde las ideas de derechos, ciudadanía, libertad política, responsabilidad pública, Estado, república o democracia, resultan un estorbo para la maximización infinita de la libertad individual. Y, sobre todo, en sus versiones más radicalizadas, ha convertido cualquier idea democrática de igualdad, bien público o bien común, en una excrecencia “comunista” y “totalitaria”.

Al respecto, podríamos agregar que uno de los problemas del neorepublicanismo es que eligió como adversario próximo al liberalismo (al punto de que, en muchas e influyentes interpretaciones, se auto concibe como una mejor versión del liberalismo antes que como una posición antiliberal), en lugar de enfocarse en un diagnóstico construido sobre la hegemonía neoliberal, que ha sido la que efectivamente ha terminado por debilitar al liberalismo clásico. Aunque no nos detendremos mucho más en las interesantes derivas de este problema, sí queremos señalar que las más interesantes recepciones del republicanismo las podemos encontrar en nuestro país, a partir de una serie de fundamentales reformulaciones orientadas a

reconstruir y definir un *republicanismo popular*, que entendemos ofrece mejores oportunidades para afrontar la fundamental confrontación con el neoliberalismo y el neoconservadurismo. Pero, sobre todo porque, a diferencia de aquellas tradiciones (fundamentalmente europeas) en donde se concibe una tensión casi antagónica entre ciudadanía y pueblo (en parte, por motivos que ya hemos señalado), en el escenario argentino y latinoamericano que abre el siglo XXI, es la figura del pueblo la que propiciará –no sin tensiones- nuevos impulsos participativos y de una sociedad activa, poco tiempo antes explorado bajo la figura de la ciudadanía. Si, a partir de ese nuevo momento, es otra perspectiva, nombrada con la polémica denominación de *populismo*, la que irrumpe en el escenario teórico y político, no faltarán intervenciones de suma relevancia que emprenderán un interesante diálogo entre republicanismo y populismo¹⁶.

VII. Pensar la ciudadanía hoy

Si optamos por una exposición “histórica” de la idea de ciudadanía (aunque estamos lejos de haber realizado una historia de este concepto) es porque resulta difícil entender sus diferentes idearios, modelos y sucesivas crisis, sin situarlos en sus contextos de emergencia, a partir de los conflictos que los han motivado y posibilitado diferentes reelaboraciones. Hay

¹⁶ Entre los tantos trabajos sobre la temática, podemos mencionar a dos que plantean centralmente un diálogo entre populismo y

republicanismo: Rinesi, E. y Muraca, M. (2009) y Cadahia (2018).

temas que no hemos abordado directamente, como la permanencia del *ius solis* y el *ius sanguinis* en el derecho ciudadano de diversos Estados, o la fundamental vinculación entre la ciudadanía y las luchas feministas, anticoloniales y antiraciales. O temas que han aparecido en este relato, y ameritarían una mayor atención, como la relación entre ciudadanía y nación, pueblo o clase, así como la no menor cuestión de la problemática relación entre ciudadanía, representación y Estado. Esperamos que del recorrido propuesto se puedan desprender algunas pistas para poder tirar de esos hilos. Pero también, hay historias que deberíamos narrar atendiendo a un pensamiento más situado, puesto que el universalismo normativo moderno, que ha determinado la categoría de ciudadanía, siempre encontró traducciones concretas, de acuerdo a las condiciones propias en las que se constituyeron las sociedades modernas en diferentes lugares del mundo (sobre todo, los no anglo-europeos, en general con un pasado colonial). Así, la historia de la ciudadanía en Latinoamérica, y en particular en Argentina, que fue pensada e instituida partiendo de una historia colonial, pasando por diferentes momentos, como la independencia, las guerras

civiles, las Constituciones, la participación activa de diversos sujetos históricos, la emergencia de diversos proyectos político-ideológicos, etc., tiene características propias que iluminan otras dimensiones de nuestras categorías, instituciones y, sobre todo, nuestra cultura política. Una historia que no está desvinculada del relato que hemos trazado, pero que, como decimos, debe ser más atenta a las traducciones que permitirían comprendernos a nosotros mismos, también como *ciudadanos* (y de nuevo, ¿qué ciudadanía?, ¿quiénes?, ¿cómo?, ¿con qué alcance?, ¿a partir de qué memorias?, ¿frente a qué poderes?)¹⁷.

Confiamos, sin embargo, que este breve recorrido realizado nos ofrece algunas herramientas para interrogarnos, más allá de sus usos cotidianos en el discurso público, qué nos dice hoy la palabra ciudadanía. ¿Es hoy la ciudadanía un concepto que nos permite comprender los conflictos que ponen en entredicho las maneras en que nuestra sociedad es entendida y cómo resulta distribuida la libertad, la igualdad, el reconocimiento y el poder? Sin pretender llegar a una respuesta, que por otra parte no puede ser sólo teórica, podemos avanzar con algunos

¹⁷ Son muchos los trabajos que, sobre todo realizados por historiadores, comenzaron a desarrollar investigaciones sobre la historia de la ciudadanía en Argentina y Latinoamérica. Nuestro interés, más filosófico, nos permite recomendar una interesante compilación de trabajos en donde aparecen problematizaciones teóricas ligadas a la política argentina, realizada por Quiroga, H.,

Villavicencio, S. y Vermeren, P. (1999). Por otra parte, la continuidad de estas interrogaciones sobre la ciudadanía ha sido productivamente desarrollada por Dolores Marcos y un conjunto de colegas de la Universidad Nacional de Tucumán, que pueden verse en dos excelentes publicaciones: Marcos, D. y Maidana, S. (edit.) (2016) y Marcos, D. y Smola, J. (comp.) (2021).

interrogantes, a los que, sin lugar a dudas, deberíamos sumar colectivamente otros:

A- Las luchas por los derechos. En un sentido podríamos comenzar respondiendo afirmativamente a la pregunta por la actualidad política de la ciudadanía. Porque gran parte de las luchas sociales, políticas y culturales de nuestro tiempo, en particular en Latinoamérica, se realizan a partir de *demandas de derechos*. Y el soporte de esos derechos es, en nuestro marco constitucional, el sujeto-ciudadano, que no solo sería el receptor de esos derechos, sino también el sujeto activo que en la misma dinámica política de la demanda ejerce el derecho cívico a la participación, a la organización, a la libre expresión, a la petición y la representación, etc.

Sin embargo, ¿es la ciudadanía una idea que moviliza y orienta estas luchas? ¿Se lucha por una ampliación de la ciudadanía? ¿Es la ciudadanía lo que produce un llamado a la participación política en la organización, visibilización y sostenimiento de esas demandas? Estas luchas por el reconocimiento de ciertos derechos, en cuanto universales, implica que su efectiva incorporación en la ley positiva impacta en la totalidad de los ciudadanos. Sin embargo, ¿eso produce un consenso, adhesión o solidaridad mayor al grupo o sector que origina esta demanda, en función de una universalización de la ciudadanía? ¿Es la ciudadanía un valor en torno al cual se constituyen consensos sociales

más amplios y estables? Estos interrogantes ya son más complejos como para asumir una respuesta afirmativa. Porque en nuestras sociedades, por un lado, desiguales (económicamente y de acceso a los bienes públicos) y plurales (en la multiplicación de las elecciones sobre nuestras formas de vida), y, por otro lado, integradas a un sistema-mundo para el que no bastan las respuestas que puedan darse dentro de los límites de un Estado particular (como los problemas ambientales, del capitalismo global, los derivados las nuevas tecnologías digitales transnacionales, entre otros), el igualitarismo universalista de la ciudadanía no parece ofrecer, como en otros momentos de nuestra historia, un claro marco de inteligibilidad para contener y pensar estas luchas. Es difícil, y acaso sería forzar sus sentidos, incluir todas las diversas luchas contemporáneas en la matriz política de la ciudadanía.

B- ¿Qué sujeto es el sujeto-ciudadano?

Por otra parte, nos encontramos con un desfase ya sedimentado entre los presupuestos teóricos sobre los que se ha fundado la idea moderna del sujeto-ciudadano y las corrientes teóricas a partir de las cuales se define al sujeto (o el fin del sujeto), individual y colectivo. La idea moderna de un sujeto individual, libre y racional, consciente y autónomo, depositario de un conjunto de derechos fundamentales que lo constituyen, fundamento del carácter democrático del

sistema político que integra, ha sido cuestionado por la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología, ya desde el siglo XIX (con Nietzsche, Marx, Freud, Durkheim), hasta las actuales corrientes críticas y deconstructivas en los más diversos campos de las ciencias sociales y humanas. ¿Cómo pensar la ciudadanía sin afirmar ilusoriamente que somos individualidades plenamente conscientes y racionales, libres y autónomas, propietarias de nuestros pensamientos y voluntad? ¿Cómo pensar la ciudadanía si somos *determinados* por fuerzas materiales, sociales, culturales, históricas, que en gran parte desconocemos? Aquí la ciudadanía se juega en una tensión entre dos definiciones: aquella que designa un sujeto-sujetado, efecto de una estructura jurídico-política (pero también económica, social y cultural), y aquella que la designa como sujeto-libre, que puede conocer y actuar sobre los diferentes dispositivos de dominación y control, procurando nuevos espacios de emancipación, de libertad e igualdad, a partir de práctica política e instituciones públicas. Sin embargo, quizás este problema no implique optar por una u otra definición, sino considerar que la ciudadanía es (y lo ha sido a lo largo de la historia) una constante tensión dialéctica entre ambas definiciones del sujeto, por lo que toda teoría del

sujeto no puede no ser sino una antropología política¹⁸.

C- Ciudadanía, ¿para qué mundo? Si, a lo largo de la historia, la definición político-jurídica de la ciudadanía pretendió aislarse de su vinculación con las desigualdades sociales y culturales, poniendo límites a su universalidad, y esos límites fueron derribándose con la politización de lxs sujetxs, a partir de diferentes formas de inclusión, una pregunta actual tiene que ver con los límites de esa idea de ciudadanía jurídico-política potencialmente ampliable, frente a las nuevas transformaciones de la sociedad. La cuestión va más allá de los límites materiales de una inclusión que puede concebirse en lo formal, problema a partir del cual se suele enunciar la crítica a las concepciones abstractas de una ciudadanía que no se cumplen o verifican en el plano de los hechos y la vida social. La cuestión es sobre los mismos límites formales de la ciudadanía, que ya no podría dar cuenta, ni siquiera de forma abstracta, de lxs sujetxs que enuncia.

¿Cómo repensar la ciudadanía social cuando nos encontramos frente a una crisis estructural del trabajo formal (en parte, ligada a una economía global capitalista monetarizada y especulativa, en parte, por los procesos de sustitución tecnológica del trabajo (las causas

¹⁸ El trabajo filosófico que creo más relevante y ambicioso que ha pensado la cuestión de la subjetividad y la subjetivación a partir de una deconstrucción de la categoría de sujeto a partir de

la idea de ciudadanía ha sido realizado por Etienne Balibar (2014). También, abordando la ciudadanía considerando estas categorías filosóficas, pero más ligada a los problemas políticos, sociales y culturales de nuestro tiempo (2013).

pueden ser, seguramente, múltiples), que deja a sectores cada vez más amplios de la población mundial por fuera de la producción, convirtiéndolos en sujetos literalmente improductivos y superfluos? Al respecto, cabe señalar aquí los reclamos cada vez más sólidos sobre el reconocimiento del trabajo no remunerado, como las tareas domésticas y de cuidado, realizado por los feminismos. También los reclamos de los movimientos sociales de “desocupados” y el reconocimiento de la llamada economía popular, etc. Enmarcada en parte de estos interrogantes y problemas, resulta interesante considerar la propuesta de un “ingreso ciudadano universal” (también llamado renta básica) que explora, por otra vía –no contraria a las antes mencionadas- una nueva conceptualización de la ciudadanía, desacoplándola de su histórica relación con la propiedad. Queda por discutir aquí, si esta garantía básica responde más a los problemas de la exclusión social que ponen en riesgo la subsistencia o propone una efectiva transformación del concepto de ciudadanía.

¿Cómo pensar la ciudadanía en términos de pertenencia a una comunidad, y las reivindicaciones de una ciudadanía activa, que se hace *presente*, discutiendo las formas de representación (no solo políticas, sino también, extendidas a las representaciones sociales, de saberes y actores, cuya palabra ocupa el lugar de los representados) frente a las ya instaladas nuevas formas de comunicación, socialización y subjetivaciones, producidas por el desarrollo y

extensión de las nuevas tecnologías virtuales? ¿qué nos depara esta novedosa forma de *hacerse presente como representación*, que determina nuevas comunidades de interacción, que son tan reales, como abstractas o formales? (comunidades de consumidores, de intereses, de afinidades, en muchos casos posibilitadas no tanto por la libre navegación en un mundo-web sin fronteras, sino por la constitución de “perfiles” resultantes de lógicas algorítmicas que estructural la nueva realidad digital). Aquí la discusión es tan amplia como interesante, pero debiera ir más allá de una concepción de la tecnología como herramienta o uso (donde la comunicación digital serviría tanto para promover la política como para despolitizar al público, dependiendo de cómo la usamos), para reflexionar sobre una nueva forma de subjetividad que, por lo menos en lo que atañe a nuestro problema, no se vincula de manera sencilla con el histórico sujeto-ciudadano, que se debatía entre sus prerrogativas formales y su efectiva participación en la política pública.

¿Cómo pensar la ciudadanía frente a fenómenos cada vez más crecientes de migraciones poblacionales que afectan a continentes enteros, por causa del cambio climático, guerras, hambrunas, epidemias y falta de oportunidades, poniendo a gran parte de la humanidad en una situación constitutiva de *extranjería*? Aquí, el par ciudadano-extranjero ya no puede dar cuenta de los límites o alcances del concepto de ciudadanía, como

piedra fundamental del Estado-Nación, cuando las *fronteras* territoriales son también las fronteras de la ciudadanía (Balibar, 2004), donde se pone en juego la condición humana misma. ¿Es posible restituir una idea de humanismo que, nutrido de la idea de ciudadanía, pueda ofrecernos alguna respuesta, que por definición debiera ser opuesta a las formas de humanitarismo a partir de las cuales se han justificado las guerras y los controles poblacionales a nivel global?

Estos son algunos de los desafíos de nuestro tiempo, que nos obligan a repensar no solamente las formas históricas de la ciudadanía, que actualmente no parecen poder incluir a gran parte de la humanidad en términos reales, sino también la posibilidad misma de que la figura del ciudadano pueda sostenerse incluso en su abstracta universalidad. Acaso debemos considerar la necesidad de una metamorfosis radical del concepto, que pueda hacer memoria de aquellos momentos en donde la ciudadanía supo hacer de su límite un componente catalizador, impulsando movimientos y transformaciones emancipatorias.

D- La ciudadanía frente al neoliberalismo y el neoconservadurismo.

A esto deberíamos sumar otras dos tendencias presentes en la actualidad que no podemos dejar de lado. Por una parte, los ya

mencionados efectos del *neoliberalismo* en las sociedades, que ha instalado una imagen del mundo donde el individuo libre entra en colisión con los límites y deberes morales, jurídicos, sociales y políticos supuestos en la idea del ciudadano. Desde la perspectiva que venimos desarrollando, podríamos definir al neoliberalismo como un individualismo ultraliberal que se ha desembarazado del corset del ciudadano, para afirmar una realidad económica pre y contraestatal, en la que la única regla general válida es la liberación de todas las fuerzas individuales para la competencia (las capacidades, los méritos, los emprendimientos: casi como un neocolono, un aventurero que se abre camino por tierras que considera vacías de seres humanos y de ley). Y, por otra parte, el exponencial crecimiento de las *neoderechas*, que reintroducen violentamente los lenguajes y los actos de la exclusión, la subordinación y la dominación. Si, en contadas ocasiones, las neoderechas no reniegan de la palabra ciudadanía, es porque la retrotraen a las modernas formas censitarias, que hacen de la ciudadanía un conjunto de prerrogativa de un grupo restringido, recortando cualquier idea de igualdad y universalidad con las tijeras del género, la raza, la nacionalidad, la lengua, la cultura, la propiedad, etc., reponiendo la matriz del ciudadano occidental, varón, blanco, propietario¹⁹.

¹⁹ En Argentina, los análisis sobre el vínculo entre neoliberalismo y neoderechas han proliferado en los últimos años. Al respecto, una investigación de más

largo alcance puede seguirse a partir de los trabajos de Ezequiel Ipar y su equipo de investigación (que han realizado estudios tanto teóricos como

Si las culturas del neoliberalismo y la neoderecha se encuentran y, en muchos casos se identifican, es porque comparten contemporáneamente un mismo rechazo a la *democracia*, considerada a partir de lo que hemos llamado las luchas por la ciudadanía y, más ampliamente, podríamos llamar las luchas por la *igualibertad*. Se encuentran porque comparten una común visión de un mundo en competencia por la apropiación de bienes y prerrogativas, una lucha darwinista en la que necesariamente unos ganan y otros pierden, ya habiendo establecido quienes son los *más aptos*, los propietarios del *mérito*, los amos y señores de un mundo en el que nacen y renacen antiguas y nuevas formas de servidumbre y esclavitud.

La complejidad del actual escenario internacional, latinoamericano y particularmente argentino nos convoca a una revisión crítica de las categorías políticas (pero también filosóficas y sociales) con las que contamos –muchas de ellas, con una historia tan larga como la política misma– para poder comprender e intervenir en este esquivo presente. Más aún, si pensamos en la ciudadanía, que involucra esencialmente una práctica política, situada y colectiva, donde sus aspiraciones universalistas reclaman siempre una existencia históricamente concreta. En la actualidad, donde podemos

reconocer procesos de *desdemocratización* tan acelerados, quizás convenga mantener la memoria sobre una ardua –y no siempre progresiva, ni inclusiva, ni emancipadora– historia de la ciudadanía, para interrogarla sosteniendo una mirada crítica y comprometida: con la libertad, la igualdad, los derechos y el bien común. Qué sea aquello que pueda permanecer como legado, qué sea aquello que es necesario pensar de nuevo de este denso concepto político, lo dirán también las experiencias de las luchas, porque han sido estas *luchas por la ciudadanía* las que, en diferentes momentos y lugares, ampliaron el horizonte de lo posible y lo imaginable.

empíricos) sobre las prácticas y discursos de los autoritarismos en Argentina. Algunas de esas producciones pueden consultarse en el LEDA (Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos): <https://www.unsam.edu.ar/leda/>.

También Ipar, E. y Catanzaro, G. (edit.) (2016) e Ipar, E. (et. al) (2023).

Referencias

- Arendt, H. (1994), *Los orígenes del totalitarismo*, Planeta-Agostini (vol I).
- Aristides, B-J. (2013), *Toussain L'Ouverture. La revolución haitiana*, Akal.
- Aristóteles (1994), *Política* (Trad. C. García Gual y A. Pérez Giménez), Alianza.
- Balibar, E. (2004), *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, Nueva Visión.
- Balibar, E. (2013) *Ciudadanía*, Adriana Hidalgo.
- Balibar, E. (2014) *Ciudadano sujeto*, Vol. I y II, Prometeo.
- Balibar, E. (2017) *La igualibertad*, Herder.
- Baron, H. (1993), *En busca del humanismo cívico florentino*, Fondo de Cultura Económica.
- Béjar, H. (2000), *El corazón de la república*, Paidós.
- Bertomeu, M. J., Doménech, A., De Francisco, A. (comp.), (2005) *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila.
- Cadahia, L. (2018), "Intermitencias: materiales para un populismo republicano", en Villacañas Berlanga, J.L. y Ruíz San Juan, C. (edit), *Populismo versus republicanismo*, Biblioteca Nueva.
- Doménech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica.
- Foucault, M. (2007), *El nacimiento de la biopolítica*, Fondo económico de cultura.
- Ipar, E. y Catanzaro, G. (edit.) (2016) *La subjetividad anti-democrática. Elementos para la crítica de las ideologías contemporáneas*. Instituto Gino Germani.
- Ipar, E. (et.al) (2023), *Desafíos de la democracia argentina en la pospandemia. Discursos de odio, prejuicios sociales y problemas de legitimación democrática*, UNSAM Edita.
- Koechlin, H. (2013), *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*, Utopía Libertaria.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós.
- Marcos, D. y Maidana, S. (edit.) (2016), *Ciudadanías en construcción*, UNT.
- Marcos, D. y Smola, J. (comp.) (2021), *Ciudadanía y resistencias. Apuestas y desafíos desde la filosofía*, UNGS.
- Marshall, Th. H. (2005), *Ciudadanía y clase social*, Losada.
- Marx, K. (1994), *La cuestión judía*, en *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini.
- Meiksins Wood, E. (1995) *Democracia contra capitalismo*, Siglo XXI.
- Meiksins Wood, E. (2011), *De ciudadanos a señores feudales*, Paidós.
- Nosetto, L. (2009), "Variaciones latinoamericanas en torno al concepto de ciudadanía", *Factotum*, 6.
- Pocock, J.G.A. (2002), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Ténos.

Puleo, H., (edit). (1993), *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos.

Quiroga, H., Villavicencio, S. y Vermeren, P. (comp.) (1999), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Homo Sapiens.

Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión.

Revista *Agora* (1996) N°4.

Revista *La Política* (1997), N°3.

Rinesi, E. (2003), *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue.

Rinesi, E. y Muraca, M. (2009), "Populismo y república", en Rinesi (edit), *Si este no es el pueblo...* UNGS.

Robespierre, M. (2005), *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, El viejo topo.

Rodríguez Adrados, F. (1997), *Historia de la democracia*, Temas de hoy.

Skinner, Q. (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno, Tomo I*, Fondo de Cultura Económica.

Thiebaut, C. (1998), *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Paidós.

Wollin, Sh. (1993), *Política y perspectiva*, Amorrortu.

Sociales (FCS), ambas facultades también de la UNC. Se desempeña como director de numerosos proyectos de investigación en el campo de la Filosofía Política.

Correo electrónico: sebatorres7@hotmail.com

Sebastián Torres es Prof., Lic. y Dr. en Filosofía egresado de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Además, es docente a cargo de las asignaturas Filosofía Política I y II de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) y de Teoría Política II en la Facultad de Ciencias

Conflicto



Elsa Ponce
Universidad Nacional de Catamarca

Recibido: 1 de enero de 2024
Aceptado: 1 de abril de 2024

Resumen

La categoría conflicto ha sido, en Occidente, objeto de formulación teórica y a la vez el núcleo central de la investigación social desde el siglo XIX. Así pues, en el largo ciclo abierto por las transformaciones materiales traccionadas por la revolución industrial, la pregunta por el conflicto constituye parte del tratamiento de los efectos de la asociación entre dicho proceso y el cambio social derivado de él. Las transformaciones de las relaciones sociales a partir de las producidas en el sistema de producción, operadas por el capitalismo naciente, y de los valores que guían la conducta humana, agenciaron contiendas entre grupos sociales cuyo interés se reconoce contrapuesto en relación a la idea de sociedad, trabajo, autoridad y orden. El texto que sigue presenta una guía conceptual para abordar la pregunta por el conflicto, retomando los aportes de las principales perspectivas teóricas que se han ocupado de ello y poniendo énfasis en su carácter constitutivo de lo político.

Palabras clave: conflicto, investigación social, político

Abstract

The category of conflict has been, in the West, the object of theoretical formulation and at the same time the central core of social research since the 19th century. Thus, in the lengthy cycle opened by the material transformations dragged by the industrial revolution, the question about conflict constituted part of the management of the effects of the association among that process and the social change derived from it. The transformations of social relations from those made in the production system, operated by nascent capitalism and, from the values that guide human behavior, promoted conflicts between social groups whose interest is recognized as opposed in relation to the idea of society, work, authority, order. The text that follows presents a conceptual guide to address the question of conflict, taking up the contributions of the main theoretical perspectives that have dealt with it and emphasizing its constitutive nature of the political.

Keywords: conflict, social research, political

Notas preliminares

La pregunta por el conflicto puede localizarse en la historia del pensamiento occidental una vez producidos los primeros cambios sociales devenidos de la Modernidad, entendiendo por ella un proceso mediante el cual la idea de progreso forjó los modos y medios de transformación de las relaciones de reproducción material de la vida. En ese encuadre Rubén Dri (1994) afirma que la Modernidad, y en ella el capitalismo como modo de organización social, arrasan con la relación armónica entre hombre y naturaleza, ponen a la conciencia humana a trabajar sobre ese vínculo y le deparan con la honda pregunta por su libertad. Ese nuevo orden, la sociedad industrial compone una filosofía de la virtud¹ que dictamina un deber ser, mediado por la práctica, la que impone el mundo del trabajo organizado, eficiente, en el cual la relación con la naturaleza ha sido sobrepasada por el imperio de la intersubjetividad, ahora mediada por el uso de dispositivos que conducen y vigilan la conducta humana.

Así pues, a partir de ese nuevo orden para las ciencias humanas deviene la faena de reflexionar acerca de qué idea de libertad asumen los individuos, mientras las ciencias sociales describen y explican las vulneraciones que evidencian el carácter amenazante de la sociedad en curso, o de una de sus

dimensiones. Esos momentos inaugurales de las ciencias sociales y humanas modernas (particularmente la sociología) coinciden entonces con el quiebre de un orden anterior inmediato, el medieval, en el cual el principio del mundo se hallaba contenido en los designios de la fe trazados por Dios. El pensamiento sobre lo social entonces se liga a la teoría y filosofía políticas que toma la idea de conflicto como uno de los vórtices del despliegue del proyecto Moderno. En esa dirección llamaremos aquí atajos a los tópicos desde los cuales presentamos los epicentros de análisis considerados más relevantes para el abordaje del tema-problema conflicto, asociado a distintas categorías y propuestas de estudio.

En ese sentido, Forte (2008) apunta que el abrupto cambio en la estructura social a partir del surgimiento y despliegue de la sociedad industrial ha forjado en el pensamiento sociológico del siglo XIX nuevas categorías, para dar cuenta de las contiendas sociales que las relaciones de producción determinan. Sobre esa base, la ciencia política, también asumió el conflicto como uno de sus objetos de estudio, para lo cual escruta su materia prima: la vulneración de las libertades individuales, permitidas o negligenciadas por la autoridad, los condicionamientos a las acciones orientadas a satisfacer las necesidades humanas, regulados a través de normas y

¹ Recreo la idea de Dri que refiere al imperativo del gobierno de los hombres como la dictadura de la virtud, el desiderátum del deber ser que se afianza como axiología dominante, para lo cual se va instituyendo una política de

veridicción, una idea de lo verdadero (a diferencia del mundo antiguo y medieval en que dicha veridicción se urde en torno a la distinción entre lo bueno y malo).

valores vigentes socialmente, en un contexto social dado y los modos y medios con que se ejerce el poder de vigilancia y sanción de su transgresión.

En ese registro, como apunta Stropparo (2006), el problema que subyace en los estudios y debates sobre el conflicto es el de la aceptabilidad del orden social, de la autoridad y de las reglas que lo invisten. De modo que, comprender el conflicto deriva en la pregunta por la legitimidad -del orden social- y, por ende, por las posibilidades de preservación de la libertad humana, en el interjuego de la convivencia social en la cual la conflictividad se produce. Ese meollo comparte con otros saberes que de igual modo problematizan la relación entre legitimidad y conflicto, ya que se traba a partir de las contradicciones que abren las decisiones individuales con el pacto social, esto es, del acuerdo implícito que en toda comunidad humana se forja para evitar el mutuo exterminio a que están expuestos sus miembros.

Siguiendo a Weber, Stropparo apunta también que el conflicto se agencia cuando los individuos sufren el peso de la dominación social, la que en la Modernidad consiste en el imperativo de actuar racionalmente de acuerdo a fines, designio aceptado como válido, ya sea por la fuerza de la costumbre, o del temor a la punición por desobedecer las reglas que permiten la persecución de dichos fines. En este

enquadre se inscribe la distinción de los tres atajos que proponemos para su abordaje.

Primer atajo: la noción de orden

Asumiendo, como ya señalamos, que la idea de conflicto en Occidente se liga al despliegue de los ideales de la Ilustración, en creciente consumación, a través de la sociedad del trabajo primero y de las revoluciones industrial y política después, la ciencia política se interesa por el conflicto como problema no solo de conocimiento sino de intervención, a través de los saberes expertos, porque su emergencia compromete, como dijimos, el destino de la convivencia humana. La Ilustración, que constituye no solo un movimiento filosófico gestado en Europa en el siglo XVIII, promueve la fe en la razón como motor para la realización humana y como una convicción cultural, a través de distintos proyectos que alientan esa confianza, con algunas distinciones respecto al método para conocer su objeto último, la naturaleza, a los fines de transformarla.² Como visión de mundo, la Ilustración, domiciliada en ese espacio-tiempo, se extendió como un proceso civilizatorio hacia los demás continentes, movido por la reflexión sobre las evidencias materiales del progreso humano y por ende, social. De modo que la invención de instrumentos para observar, medir, pesar y describir el universo físico (brújula, telescopio, termómetro, el método científico, etc.) y la

² Desde el pensamiento sociológico, autores como Comte (2007) localizan la eclosión del conflicto a partir de tres causales: la reforma protestante, el capitalismo y la

ciencia. En todo caso es una perspectiva que asume los mismos principios explicativos que aquí distinguimos, siguiendo los supuestos de la teoría y filosofía políticas.

creación de objetos culturales, que modificaron la relación con el lenguaje y a través de ello, con las imágenes del mundo, como la Enciclopedia, se convirtieron en esta fase de la historia en la fuente de conflicto y a la vez de discusiones sobre dos nociones decisivas para pensarlo: orden y caos o desequilibrio, entendidas como leyes de la naturaleza que se reproducen en la vida social. Dicho de otro modo, la implicancia de esta tesis es que lo social puede estudiarse con las mismas reglas que los procesos, objetos y problemas de que son objeto las ciencias naturales. Así pues, las primeras teorizaciones sobre el conflicto siguen un organicismo o biologismo, que desconoce las especificidades de la conducta humana y atribuye a la vida social mecanismos de autorregulación idénticos a los que atraviesan los demás seres vivos, los cuales alcanzan mayor complejidad con el devenir del tiempo, antes que con la intervención de la voluntad humana.

Esa caracterización permite aventurar dos conjeturas, que por cierto no son singularmente nuestras, sino compartidas con distintas perspectivas contemporáneas del pensamiento que luego abren problematizaciones teóricas. Por una parte, el supuesto según el cual la categoría conflicto puede dar cuenta de qué

agentes intervienen en el despliegue del proyecto modernizador³ y, por otra, el supuesto según el cual permite una línea de análisis sobre sus efectos en los distintos ámbitos de la vida social. En esa dirección el pensamiento sociológico produjo las contribuciones más sustantivas a partir del siglo XIX, ya que pasa de preguntarse por el individuo a hacerlo por lo colectivo, debido a los cambios producidos por la vertiginosa dinámica de la sociedad industrial, expresados en la radicalización del interés. Ese es, al mismo tiempo, el momento en que el pensamiento político se pregunta sobre el pasaje de las creencias mítico-religiosas a las convicciones éticas, justificadas racionalmente, que guían la conducta humana en todas las esferas en que actúa.

Dos nombres son centrales en este momento del pensamiento sociológico, Augusto Comte⁴ (1798-1857) y Saint Simon⁵ (1760-1825), que como apunta Forte, coinciden en que la revolución en marcha trae consigo una conflictividad inusitada ya que la reestructuración social colisiona con el viejo orden. En ese momento inaugural, con la categoría conflicto, la ciencia sociológica se empeña en explicar esa sacudida y sus derivas, piensa lo social como problema político. De

³ Asumimos aquí el planteo de Norbert Elías (2010) según el cual el proyecto modernizador se funda en la idea de civilización, como proceso de autoconciencia de Occidente y su pretendida superioridad respecto a las demás culturas: pero señala también que tiene un carácter endógeno, ya que promueve en los individuos el anhelo de alcanzar distinción social y prestigio hacia dentro de Occidente.

⁴ En este sentido recomendamos leer "Catecismo político de los industriales" (Gilberto Silva, R. y Garduño Valero, G. 2019, p. 3 y ss.) donde Saint Simón plantea el conflicto en

términos de la anarquía y el despotismo como fenómenos que amenazan la organización social en torno al trabajo, ya que los hombres temen y odian por igual; por ende, son capaces de producir violencia y caos.

⁵ De Comte recomendamos leer "Sobre la ley de los tres estados" (Gilberto Silva, R. y Garduño Valero, G. 2019, p. 53 y ss.) donde postula que la reforma y la revolución conspiran contra la conservación del orden social medieval, que, en los términos del autor, es el lugar histórico de la sociedad orgánica e integrada.

modo que los cambios que advienen con la sociedad industrial, en el orden económico, científico y cultural, constituyen el inicio de conflictos sobre los que deberá intervenir el Estado, desde el siglo XIX en adelante, como entidad que regule, controle e inclusive sancione sus manifestaciones.

Pensemos, por ejemplo, en la masiva migración humana del campo hacia las ciudades que produjo el surgimiento de las fábricas, en busca de una vida mejor. Ese fenómeno de implosión poblacional trajo consigo una diversidad de problemas prácticos de organización social: necesidad del incremento de espacios habitacionales, de urbanización, de control de los delitos ocasionados por la disputa de recursos para la sobrevivencia, debido a, por ejemplo, el aumento de la tasa de natalidad.⁶ Se pone en evidencia la agudización del instinto de conservación en un ambiente cuyos recursos son aun escasos, pese a las promesas que la revolución industrial inaugura.⁷

Este es el momento en que el pensamiento sociológico empieza a implicarse mutuamente con el pensamiento político. Así pues, en Saint Simon como en Comte la conceptualización del conflicto está estrechamente ligada a la conceptualización del orden, el cual se entiende como consecuencia del conjunto de condiciones producidas por el pasaje del estadio teológico de la humanidad, en el que

predominó la guerra, hacia el estadio positivo, en que predomina el trabajo por obra de la revolución industrial. El conflicto, así entendido, provoca la reacción del pensamiento sociológico conservador, de autores como Joseph De Maistre (1753-1821) a través de la reivindicación de los lazos sociales primarios, particularmente los trabados en la familia y la escuela, como una vuelta a la vida, por fuera de la racionalidad moderna que impregna la vida social, desde sus referidas transformaciones.

Por otra parte, Emile Durkheim (1858-1917), a partir de la idea de orden social, analiza la autoridad como figura que instituye la relación entre mando y obediencia en una sociedad, vínculo sin el cual la consecuencia inexorable de las relaciones humanas es el conflicto. En términos de Durkheim las formas en que los individuos aceptan las reglas de organización social, por obra de una coacción externa que se corresponde con el reconocimiento de una autoridad moral (el padre, el maestro, el patrón, el gobernante), consiste en un hecho anterior a la coacción externa de la que deriva la obediencia a las reglas: la internalización de la norma, esto es, el aprendizaje del principio explicativo sobre la organización y el funcionamiento social, que los individuos aprehenden a través de la socialización, familiar y escolar, centralmente.⁸ Este es el momento en que la sociología acuña un léxico que ubica el

⁶ Recomendamos ver los filmes Daens (Bélgica 1992); Tiempos modernos (Chaplin, 1936); La isla de las flores (1989), entre los muchísimos documentales y películas que retratan el despliegue y conflictividad abiertos a partir de la revolución industrial.

⁷ Recomendamos al respecto ver Oliver Twist (2005), que narra a través de la experiencia de un niño este escenario.

⁸ En este sentido la lectura de "Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico" (Gilberto Silva,

conflicto en términos de situación que requiere combatirse como a una enfermedad. El supuesto sociológico en ese sentido es que el respeto a las normas y por ende a la autoridad, impide que se produzca el conflicto como una conducta disruptiva respecto a la cohesión social, es decir, a la contención de toda forma de violencia o cualquier modo de puesta en cuestión de la organización social.⁹

En términos teóricos, como apunta Forte (2001), esas distinciones sociológicas dan paso a la disputa de las tres grandes corrientes del pensamiento político del siglo XIX, el liberalismo, el radicalismo y el conservadurismo. El primero, defensor de la organización moderna del Estado y la economía, anticlerical y devoto del individualismo como medio para el progreso material de los hombres; el segundo expresado en la confianza ciega en la razón, especialmente desde la Ilustración en adelante; el último expresado en los pensadores críticos de la revoluciones francesa e industrial (como

Joseph De Maistre y Lois de Bonald, 1754-1840).

Por otra parte, la filosofía del derecho ha contribuido a través del lusnaturalismo a profundizar la pregunta por el conflicto, situándose bajo el lente político, particularmente respecto a los procesos sociales desplegados en Europa con la Reforma religiosa¹⁰, cisma impulsado por Martin Lutero e Ítalo Calvino, a cuyos seguidores persiguió violentamente la Inquisición, en distintos países.¹¹

El lusnaturalismo introdujo en el pensamiento político la tesis según la cual el derecho positivo, que regula efectivamente la vida social, se inscribe en un orden anterior, el natural, cuyas leyes orientan la preservación de la vida humana y cuya legitimidad radica en la no contradicción con los principios morales consensuados socialmente. El conflicto según esta perspectiva aparece toda vez que se transgrede el principio de conservación y justicia, inscrito en la naturaleza humana; por

R. y Garduño Valero, G. 2019, p.183-203) permite comprender la relación entre orden y conflicto en términos de normalidad y patología del comportamiento social.

⁹ Recomendamos en este sentido el ilustrativo filme español *La lengua de las mariposas* (1999) y el documental *La educación prohibida* (2012) Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1Y9OqSJKCc&list=PLhvxKaiqYTLNYjepn4nTLDfRNHeoiRMnP>.

¹⁰ El movimiento reformista cuestionó la autoridad de clérigos y pontífices, por considerar que asumía el control de las prácticas religiosas de los creyentes; lo cual se sostenía en cierta medida gracias a su estrecha relación con el poder político, encarnado en los gobiernos de los estados, lo cual habilitaba vínculos económicos generalmente devenidos en actos de corrupción. Asimismo, objetó el cobro del diezmo y las indulgencias, por considerar que corrompía el carácter espiritual del

culto cristiano, como lo corrompía la posesión de innumerables propiedades, no sólo en Europa. Asimismo, cuestionó el culto a las imágenes, las prácticas de la comunión y la confesión, el carácter sacramental del matrimonio y reivindicó la lectura de las sagradas escrituras y el derecho al libre albedrío de los fieles.

¹¹Evidencia esa intolerancia para con los movimientos que cuestionan un orden determinado, el hecho de que durante la Reforma, se libraron numerosas batallas militares, desplegando la llamada Guerra de los treinta años, ya que entre 1618 y 1648, los seguidores católicos de los Habsburgo pelearon contra los príncipes protestantes de Alemania, mientras que la reforma católica en Francia concluyó con la ruptura entre los Habsburgo y la jerarquía católica, que luego se unió a los protestantes en el campo de batalla. Con la firma de la Paz de Westfalia concluyó la Reforma Protestante.

ende, solo puede repararse con la mediación de normas que restituyan el equilibrio perdido.

En ese sentido, el conflicto derivado del litigio de interpretaciones sobre la religión, por ejemplo, abrió al pensamiento sobre lo social la pregunta por el papel del derecho como fuente de apaciguamiento entre los seres humanos y de garantía para la instauración de un nuevo orden de convivencia. Por una segunda vía, esta perspectiva plantea la desobediencia a la autoridad, el desconocimiento de los principios según los cuales los hombres deben ser mandados por otros, lo cual se expresa también como vulneración de los intereses individuales por parte de quien manda, por ejemplo, ejerciendo distintas formas de violencia sobre ellos. Es decir, el conflicto social, según este enfoque, se produce como ruptura de los límites entre lo que quieren los individuos, motivados por sus necesidades y los valores que han aprendido para convivir socialmente y, la voluntad del soberano, esto es, de quien comanda la administración de las reglas y los recursos para gobernar a los súbditos.

Los iusnaturalistas propusieron distintas respuestas al problema que esa faena implica, esto es, las contradicciones que produce el arte de gobernar, que vela por la concordia entre los individuos, para asegurar un principio natural del universo, la justicia, al mismo tiempo que administra las normas más ecuanímes posibles

que no contradigan ese postulado. Defienden por un lado, el pacto de asociación, implícito en la convivencia social, pero que se sostiene en la decisión individual y colectiva de aceptar unánimemente un sistema de reglas, un orden jurídico que la justifique; pero, por otro lado, reivindican la obediencia a la autoridad, ya que ese pacto sólo prospera mediante la sumisión al poder público, que es “el acuerdo para instaurar una autoridad que especifique, con un ordenamiento normativo, aquellas pautas y que les garantice eficacia mediante el uso monopólico de la coacción” (Dotti, 1994, p. 60 citado por Stropparo, 2006). Y una tercera respuesta a las implicancias de la relación mando-obediencia ha consistido en confinar los problemas morales y religiosos a la conciencia de los individuos, de modo que cada quien asuma según su propio criterio, un modo de resolver los conflictos que acarrea la convivencia social.¹²

Otro núcleo de autores indispensables para comprender las teorizaciones sobre el conflicto comprende a Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1895). Aunque se ha polemizado mucho sobre esta caracterización, nos atenemos aquí al criterio de Nievas (2008) quien afirma que ambos pensadores lo conciben como situación atípica, extraordinaria, en un determinado orden social y que sigue una ley inscrita en las sociedades de clases, por

muestra con profunda crudeza el carácter dilemático que alcanza la conducta humana en contextos de opresión y por ende, deja la resolución del conflicto confinada a la esfera moral individual.

¹² Recomendamos ver Pasqualino sette bellezza (1975) y El violín (2005) Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=23tRkymY8M4> que

ende, en la historia de la humanidad. Así entendido, el aporte de ambos pensadores permite conocer sus ideas como crítica al pensamiento positivista sobre lo social antes presentado, pero de ningún modo esta ubicación supone caracterizarlos como simples teóricos del conflicto, pues la radicalidad epistemológica y política con que pensaron la sociedad y las posibilidades de la emancipación humana de toda opresión consiste precisamente en haber propuesto un sistema teórico que explica y anticipa el devenir de la sociedad capitalista como un sistema de dominación social, omnipresente en el mundo. Según Marx (1966) el conflicto atraviesa la sociedad siempre y se origina en la diferencia entre quienes poseen los medios de producción, la burguesía, y quienes trabajan para hacerlos producir riqueza, los trabajadores. Esa contienda se funda con la institución de la propiedad privada y los beneficios que esto reporta a la burguesía, puestos en cuestión por la clase trabajadora, que es la que produce y sustenta con su trabajo a aquella.¹³ Si bien el marxismo delimita cuatro

momentos de la evolución histórica¹⁴, se detiene en los fenómenos y procesos abiertos a partir del surgimiento de la economía capitalista porque su matriz consiste en confrontar los intereses de ambas clases, las que ponen a prueba su capacidad de conservación: la de los trabajadores mediante mecanismos como la huelga y su organización política independiente de la patronal y la de la burguesía, mediante la represión de cualquier intento de control de las relaciones de producción y las ganancias que su explotación reporta. Dicho de otro modo, la lucha de clases, como define Marx al conflicto que atraviesa la sociedad de modo permanente, se expresa en las relaciones laborales, los problemas de organización social y de la vida cotidiana a partir de la revolución industrial (migraciones, violencia, pobreza, etc.) y la consolidación del capitalismo como modo de organización social.¹⁵

Siguiendo a Harnecker (1976), la lucha de clases se produce toda vez que se da la no-correspondencia entre las relaciones de propiedad y de su posesión efectiva, de modo tal que se hace necesaria la intromisión de

¹³ Sin embargo, mediante la idea de materialismo histórico Marx describe y explica a través de ciclos en la historia de la humanidad, las formas de la opresión humana, que alcanza su máxima expresión con la sociedad capitalista, precisamente porque a través de un nuevo modo de producción y circulación de la riqueza, explota sin restricciones al hombre.

¹⁴ Acerca de las caracterizaciones del régimen de comunismo primitivo, el régimen esclavista, el régimen feudal y el régimen socialista (como primera expresión del comunismo) puede verse Harnecker, M. (1976, Cap. 11).

¹⁵ En ese sentido recomendamos leer de Karl Marx Introducción a la crítica de la economía política/1857 (1989, p. 33-62; 65-68; 70-82), donde presenta las claves de comprensión de la economía política como explicación

de las relaciones sociales y reafirma que cualquier resolución de las luchas que entre estas se produce solo tiene un carácter paliativo, de conservación del orden, para lo cual la burguesía emplea todos los recursos contenidos en la organización política de la sociedad, el Estado, como método permanente para frenar y sofocar la evolución de esas luchas hacia una solución definitiva, la revolución socialista. De Engels recomendando *La situación de la clase obrera en Inglaterra. Según las observaciones del Autor y fuentes autorizadas* (1845, p. 2-20) donde retoma la tesis según la cual las relaciones capitalistas de producción constituyen la materia de que está hecho el conflicto social, ejemplificándola con la descripción de la opresión de los trabajadores ingleses y norteamericanos.

factores extraeconómicos para establecer y mantener la relación de explotación. Las condiciones de subordinación o servidumbre de quien trabaja, respecto del patrón o propietario de los medios de producción, constituye la principal fuente de conflicto, ya que los hombres siendo naturalmente libres necesitan vender su fuerza de trabajo, aceptando reglas contractuales que precisamente restringen su libertad plena.¹⁶ De modo que las normas laborales, que imponen y vigilan las condiciones de trabajo, exponen la asimetría original que introduce la posesión de los medios de producción, respecto de quienes no los detentan. En el capitalismo, a diferencia de otros momentos del desarrollo histórico, las relaciones de dominación no están determinadas ni por la fuerza, la tradición, la religión o cualquier otro principio de coacción sobre los individuos para asegurar su explotación a través del trabajo, sino por la conducta orientada al interés individual.¹⁷

Pero el marxismo va más allá de esta caracterización de la fuente del conflicto, ya que postula que la clase propietaria accede a los recursos que posibilitan el funcionamiento del Estado, como el ordenamiento jurídico-político

que da forma y continuidad al capitalismo, el cual reúne y regula el conjunto de instituciones y normas que aseguran la reproducción de las condiciones materiales de dominación de una clase sobre otra.¹⁸ En consecuencia, ese ordenamiento es fuente de continuo conflicto porque prescribe el papel de subordinación de unos individuos, comprendidos en la clase proletaria que trabaja, a otros comprendidos en la clase burguesa que vive sin hacerlo, no sólo para sostener sistema de producción de la riqueza -el trabajo- sino para asimilar como propias las ideas y valores que la burguesía detenta a través del control del Estado, ya que encarna el liderazgo de sus instituciones, ocupa puestos de poder político, como el parlamento u otros, en los que ejerce su autoridad, incluso a fuerza del uso de la violencia.¹⁹

Otro autor clave para pensar la relación intrínseca entre conflicto y orden es Max Weber (2002), para quien el individuo a partir de la Modernidad asume formas de estar en el mundo, a través de la profesión como vocación, orientada por una racionalidad que le asegura su responsabilidad y convicción sobre su labor a través del apego a las normas universales y abstractas y a la vez el desencantamiento del

¹⁶ Recomendamos en este sentido *Las cenizas de Angela* (1999), un film ilustrativo de los tipos de conflictos que se agencian en la década del 30, cuando esa promesa contradice el interés individual, particularmente de quienes detentan la posesión de recursos, ya una vez desandado el largo ciclo de supuesto esplendor social abierto con la industria fabril y energética.

¹⁷ Recomendamos ver el film *Parásitos* (2019), que retrata los principios de cálculo e interés que la conducta humana detenta como valores dominantes en la sociedad capitalista y cuyas derivas inexorables son precisamente situaciones de conflicto entre los individuos regidos por los mismos patrones de conducta.

¹⁸ Recomendamos ver en este sentido el clásico filme *Novecento* (1976) que reúne una amplia composición de los elementos constitutivos de la lucha de clase.

¹⁹ La policía, por ejemplo, constituye la figura que por antonomasia ejerce el monopolio de la violencia en nombre del Estado, para asegurar la obediencia al ordenamiento social. A propósito, recomendamos ver un reciente documental francés con el mismo título, *El monopolio de la violencia* (2020), que retrata el carácter sistémico (instituido) de la violencia como recurso legitimado para el control del comportamiento social y disolución del conflicto.

mundo, respecto del cual no posee pasión alguna. La acción es objeto de regulaciones legales y racionales, por parte del Estado, a los efectos de evitar el conflicto, es decir, la actuación de los individuos en completa libertad no es posible; por ello, es objeto de represalias si incurre en transgresiones a dichas normas (jurídicas, mediante sanciones legales o, físicas, mediante la represión policial)²⁰. Por otra parte, Weber señala que las reglas características de la economía capitalista, de tipo racional, fijan un orden, cuyo mandato para los individuos es el éxito material, expresado como prosperidad y enriquecimiento, merced a la profesión bien remunerada. Para el sociólogo el sentido de la acción es atribuido por la racionalización de las imágenes religiosas del mundo, que hasta inicios de la Modernidad determinaron una jerarquía de valores que guiaron la conducta humana. Según esta perspectiva, el hombre ya no actúa más, como hasta el Medioevo, siguiendo un designio divino o un mandato moral o religioso, sino un interés, movido por la racionalidad, que le asigna carácter de vocación a su relación con el mundo. Las acciones racionales orientadas a fines y las acciones racionales orientadas a

efectivizar valores, son en definitiva los dominios de la conducta que pueden abrir conflicto entre los individuos y entre estos y las instituciones, porque en la medida que siguen un cálculo racional, cuyo sentido es la eficacia, sus consecuencias pueden afectar el interés de otros o las prescripciones normativas de la vida social (Weber, 2002).²¹

La perspectiva quizá más provocadora del pensamiento contemporáneo la plantea Georg Sorel, como destaca Lewis Cosser (1970), porque ha señalado que el conflicto tiene un carácter transformador, que evita la *osificación*, el estancamiento, del sistema social, ya que alienta la creatividad y por ende el cambio.²² En realidad, Sorel traduce conflicto como violencia y presume que su superación podría derivar en la desaparición de la cultura europea, precisamente porque no superarla implica anular las posibilidades de transformación social.²³

En suma, la idea de conflicto, abordada en torno a la noción de orden, permite comprender que este se configura toda vez que la libertad humana se ve amenazada, bajo cualquier forma de restricción.²⁴

²⁰ Recomendamos ver La Patagonia rebelde (1974); Insurgentes (2012); En el nombre del padre (1973), que abordan distintos mecanismos y causales del uso de la represión y restricción a la libertad humana.

²¹ Recomendamos ver Alta sociedad (2018); El hoyo (2019) y El método (2005) que ilustran claramente esta tesis.

²² Recomendamos a propósito de este postulado ver Pan y rosas (2000).

²³ En este sentido recomiendo leer de Cosser, L. (1970) "Nuevos aportes a la teoría del conflicto social y la legitimidad", donde el autor resume algunos supuestos de estas dos perspectivas mostrando con ello la novedad que

las teorías críticas del conflicto aportan al pensamiento sobre lo social.

²⁴ Finalmente, como lectura que sintetiza el recorrido por los principales autores clásicos de la teoría sociológica del conflicto, que ha abonado los estudios y debates de la ciencia política, recomendamos de Asael Mercado Maldonado. A. y González Velásquez. G. (2008) el texto "La teoría del conflicto en la sociedad contemporánea", donde incluso se mencionan autores que aquí no hemos presentado. En dicho resumen aparecen categorías que proceden de distintas tradiciones y exceden al pensamiento occidental sobre el tema.

Segundo atajo: la noción de autoridad

La autoridad como epicentro del estudio sobre lo político y, por ende, sobre las relaciones constitutivas de la vida social, ha sido pensada a lo largo de la historia desde la teología, pasando por las filosofías y teorías del comportamiento político, en el campo de la ciencia política propiamente. Nos detenemos en la Modernidad, cuyo epicentro se reactualiza continuamente en los imaginarios y sistemas políticos, particularmente en Occidente.

Con Nicolás Maquiavelo (1467-1527) se inaugura una teoría de la autoridad en los términos de la condición necesaria para asegurar la convivencia entre los hombres en un orden justo. El núcleo de *El príncipe*, es la idea de que la autoridad consiste en la concentración del poder del soberano, que sólo puede asegurar su reconocimiento a través de la obediencia de sus súbditos, los gobernados.²⁵ La obediencia otorga sentido al gobierno, así como la potestad de decidir cómo proceder para la preservación del Estado, que es el orden bajo el cual los gobernados cobran existencia. Para que la autoridad sea sustentable el príncipe, el gobernante, debe ser amado y temido, más temido que amado afirma Maquiavelo, *porque el pueblo puede olvidar el amor, nunca el temor*, condición que asegura su permanencia en el poder y la subordinación del pueblo a él.²⁶

A partir de Maquiavelo el conflicto puede leerse como problema que gravita contra el principio de autoridad de quien gobierna un Estado. Su comprensión y resolución halla en las recomendaciones que el autor hace en el texto a quien fue su destinatario, Lorenzo de Médici, 'el Magnífico', explicándole cómo actuar y qué hacer para unificar a Italia y sacarla de la crisis en que se halla. Es el momento en que el pensamiento sobre lo social se explica decisivamente por su carácter político, esto es, como un orden sobre el cual pesa el imperativo de gobernar mediante leyes que no son morales sino técnicas, entendiendo aquí por técnicas a los procedimientos que el soberano considere necesarios para ejercer su autoridad. El conflicto, en estos términos, es un orden anterior a la organización social, es decir, está latente, oculto y se manifiesta en distintas circunstancias, como cuando la autoridad pone en tensión las libertades individuales con medidas arbitrarias impuestas en nombre de la seguridad pública (por ejemplo, la aplicación de decretos de necesidad y urgencia para administrar una crisis económica, que por una parte regulan el comportamiento de las variables que definen esa crisis: salarios, precios, etc., y a la vez con ello se evita el debate parlamentario, que puede poner en peligro la voluntad del gobierno, con lo cual la democracia representativa queda suspendida);

quienes comparten un mismo repertorio de valores y convicciones, en este caso en un momento específico de la colonización de América.

²⁵ Maquiavelo aventura también la posibilidad de administración del poder mediante un gobierno compartido con otros, lo cual en última instancia no es aconsejable.

²⁶ Recomendamos ver Zama (2017) que da cuenta del conflicto en torno al ejercicio de la autoridad incluso entre

o una visión del cambio social (por ejemplo, la designación del extractivismo minero, como política de Estado, sin tomar en consideración sus implicancias sociales y ecológicas).²⁷ En última instancia, la sanción a las transgresiones de los individuos a las normas y prescripciones de convivencia hace patente el supuesto de Maquiavelo según el cual quien manda debe hacerse respetar e incluso temer, para asegurar que sus decisiones se legitimen.

Ya con Hobbes²⁸ (1588-1679), que también se pregunta por el destino de la comunidad humana, la reflexión gira en torno a la idea según la cual la autoridad es necesaria para aplacar el natural conflicto a que se hallan expuestos los hombres en su convivencia social, ya que por naturaleza *el hombre es el lobo del hombre*, pues antes de aprehender las normas para vivir con otros, su comportamiento se guía por los instintos para asegurar su supervivencia y no por la racionalidad para satisfacerla sin dañar la vida o las libertades de los demás. Ese estado de barbarie, con el que el hombre inicia su vida en sociedad, constituye el conflicto primario que el soberano debe dirimir mediante el contrato, el cual se instituye en un acuerdo por el cual los súbditos ceden el consentimiento para que otro coarte en cierta medida su libertad, a cambio de su seguridad.²⁹ Ese convenio sólo puede garantizarse a través

del leviatán, del Estado fuerte, cuya misión es velar por el respeto incondicional de sus postulados, a fin de evitar el mutuo exterminio entre los hombres.

Tanto el pensamiento de Maquiavelo como de Hobbes han subrayado que la autoridad, al mismo tiempo que es una situación inexorable en la convivencia social, opera como mediación del conflicto, porque interviene para poner límites a la violencia que lo expresa; pero es también fuente de conflicto, ya que, para resolver las derivas de la convivencia humana, quien manda recurre a algún modo de violencia, a los efectos de imponer el respeto a la norma, o a un orden determinado.

En este anclaje también Max Weber aporta a la teoría crítica del conflicto, en clave de la relación entre individuo y autoridad, por lo que recomendamos leerlo a través de un comentarista, Salvador Giner (2003).³⁰ En su lectura, Weber (2002) define el conflicto como consecuencia inevitable de la convivencia, en la que los individuos concurren con intereses distintos, lo que determina disputas en pos de acceder y mantener los recursos para la reproducción de la vida. Así, por ejemplo, el egoísmo y la violencia expresan dos formas exacerbadas de esa diversidad de intereses individuales, que pueden incluso incurrir en delito para asegurar su propia supervivencia, en

²⁷ Recomiendo al respecto ver el documental Asecho a la ilusión (2005).

²⁸ Recomendamos leer *Leviatán*, capítulo XXX, donde el autor señala que la misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) es desempeñar el papel para el cual fue investido con la suma del poder, es decir, como autoridad máxima, a fin de procurar la seguridad del pueblo.

²⁹ Recomendamos ver el film *La naranja mecánica* (1971) como una aproximación a esta tesis.

³⁰ Teoría sociológica clásica (2003, ver ítem 3.3 y 4) recomendable dada la complejidad de los textos weberianos y a los efectos de transitar después por las fuentes que el autor referencia.

caso de que no se haya internalizado profundamente el respeto a las normas. Ese es el momento en que se abre un litigio con la autoridad, cuya legitimidad para aplicar la norma se pone en entredicho.³¹ Pero el conflicto excede esa condición, ya que el papel social asumido por los individuos puede producir malestar, porque frustra sus expectativas, les obliga a desempeñar roles que restringen sus intereses. Tal es, por ejemplo, la inserción en el mercado laboral, que impone restricciones físicas y psíquicas al exigir el cumplimiento de un régimen de tareas, horarios, códigos, etc., como condición para su aceptación como trabajador. Por ello, y siempre según Weber, dar cuenta del conflicto exige examinar los valores y motivaciones que lo producen, para luego comprender los tipos de conductas que en él se despliegan: la sumisión a la norma y la autoridad, o bien, la rebeldía o la confrontación ante ellas, o bien, el entendimiento entre los individuos y la autoridad. La autoridad (encarnada en los gobernantes, los educadores, la familia, etc.) detenta la vigilancia del cumplimiento de las normas, en torno a asuntos de interés público, esto es, aquellos que son comunes con otros, así como la facultad de sancionar su incumplimiento, coaccionando a los individuos física o psíquicamente, mediante un recurso legal (la policía o el derecho).

Agregamos al respecto un autor caro al pensamiento sobre lo social, Michel Foucault (2006), que ha estudiado bajo la figura de la gubernamentalidad la relación entre los individuos y la autoridad a lo largo de la historia, particularmente en Occidente.³² En esa dirección distingue dos nociones que permiten comprender la relación entre los individuos y la autoridad, la cual detenta el poder de decidir cómo gobernar la conducta de la población. Por una parte, las tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, sometiéndolos a ciertos tipos de fines o de dominación, y que consisten en una objetivación del sujeto, esto es, en su tratamiento como objeto de intervención de la política estatal y los saberes expertos (economía, medicina, etc.). Y por otra, las tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con ayuda de otros, un conjunto de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamiento, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo una autotransformación a los efectos de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Murillo, 1996).³³ En el neoliberalismo como modo de concebir la conducta de la población, la racionalidad política con que se gobierna se dirige a docilizarla, hacerla útil, eficaz, lógica guiada por los designios de la economía política. El

³¹ Recomendamos ver en ese sentido el documental *La huelga de los locos* (2002).

³² En sus clases en el Colegio de Francia, Foucault ha desarrollado un estudio sobre las formas mediante las cuales se hace factible el gobierno de la población.

³³ Debe señalarse que Foucault aborda dos tecnologías más, las de producción, que permiten producir, transformar o manipular cosas; y las tecnologías de sistema de signos, que permiten utilizar signos sentidos, símbolos o significaciones.

conflicto, categoría que si bien Foucault propiamente no trabaja, se despliega en la historia bajo formas de dominación social, intensificadas a partir del liberalismo iniciado en el siglo XVIII, a los efectos de intervenir sobre los procesos biológicos de la población (nacimiento, enfermedad, envejecimiento, muerte), pero dicha intervención requiere el empleo de prácticas de encauzamiento de la conducta a través de los cuerpos, mediante lo que llama dispositivos disciplinarios, encarnados en la escuela, la prisión, el manicomio, como sus formas más refinadas y mediante tecnologías de poder, a través de las cuales la autoridad interfiere en la libertad individual. En los términos de Foucault (2006) este es el epicentro del conflicto por excelencia, de las sociedades modernas y contemporáneas. En ellas los hombres viven entre dos posibilidades: dejarse gobernar, a costa de aceptar la limitación de sus libertades, o bien, sublevarse frente a todas las situaciones en que predomina el principio biopolítico “Hacer vivir y dejar morir”, que deja en manos de la autoridad (encarnada en quienes tienen el monopolio de la decisión, los gobernantes, por ejemplo) la potestad de administrar los recursos para asegurar la sobrevivencia y reproducción de la vida. Pero como esa tarea se ejerce en el marco del Estado, las racionalidades con que lo hace no son omnipotentes, no pueden

desempeñar eficazmente esa misión, porque están comandadas por los designios de la economía política, que dictaminan cómo y cuándo gestionar dichos recursos. En consecuencia, el gobierno de la población incurre en fallas, ocasionando formas de la muerte (hambre, violencia, plagas, etc.).³⁴

Asimismo, hallamos en Foucault una categoría que permite contestar, resistir e incluso doblegar las formas opresivas con que se gobierna la población, esto es, el de práctica, entendida como el modo en que los individuos subjetivan su relación con el conocimiento y la verdad a lo largo de la historia.³⁵ A través de la práctica los individuos no cambian el mundo sino la significación de este para ellos, diagraman un modo de relación con los otros, con las cosas, con el mundo, en definitiva.³⁶ En términos de Foucault, la autoridad puede ser contestada mediante las prácticas, a las cuales posibilitan agenciar relaciones que resisten o transforman los arbitrios de la autoridad sobre la conducta humana.

Tercer atajo: la noción de acción

La definición del conflicto asociado a la acción se ha planteado en la historia del pensamiento político, más vigorosamente desde el marxismo en adelante. En esta tradición, la acción política es posible porque el conflicto atraviesa la vida social, es su condición intrínseca que se reviste

³⁴ En este sentido recomiendo leer la clase del 5 de abril de 1978, que permite comprender cómo funciona el control disciplinario de las poblaciones y reconocer en términos generales, qué tipo de conflictos debe afrontar el Estado desde inicios de la Modernidad hasta el presente (Foucault, 2006).

³⁵ Puede ver el film *La estrategia del caracol* (1993) como una excelente ilustración de esta tesis.

³⁶ Esta categoría guarda cierto correlato con la idea de praxis en el marxismo y de acción en las teorías sociológicas clásicas.

de formas distintas, fundada en una desigualdad histórica producida entre quienes trabajan y quienes detentan los medios para la producción del trabajo, entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre el trabajo de las mujeres y el trabajo de los hombres.³⁷ Como indicamos antes, el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, permiten analizar la dinámica de la opresión humana en las sociedades, especialmente la capitalista, en la cual la acción es la evidencia del desarrollo de la conciencia sobre las condiciones de explotación consumadas en el trabajo.³⁸ A partir de la acción política –huelgas, motines, puebladas– se expresa, para decirlo en términos de Marx, la lucha de clases, cuya resolución puede ser su sofocación mediante la violencia física o la punición jurídica. En algunos contextos y momentos históricos, esos medios incluso pueden considerarse como nuevas garantías, en los términos del Estado y la burguesía, mientras que para Marx estos mecanismos constituyen formas de freno a la lucha de clases que no podrá resolverse sino por la vía revolucionaria, la cual se consumará con la supresión del sistema de producción

capitalista.³⁹ Sin embargo, siempre en términos de Marx, la opresión que instituye la sociedad capitalista, se prolonga más allá del trabajo, en la cotidianidad. La superación de la lucha de clases y la instauración del socialismo, como régimen de organización social, en los términos de Marx, sólo es posible mediante la acción de auto organización de los trabajadores en una fuerza política que derribe, incluso por medios violentos, el control del Estado de manos de la burguesía.⁴⁰

Una pensadora que ha reflexionado sobre la acción como respuesta al conflicto devenido de la convivencia social es Hannah Arendt (1957), para quien toda acción es política. A diferencia de la tradición moderna, especialmente de Maquiavelo y Hobbes, Arendt postula que el conflicto como tensión o disputa entre los individuos es una consecuencia inexorable de la pluralidad, como condición constitutiva de lo real. La pluralidad implica una diversidad de perspectivas y opiniones de que son capaces los seres humanos, en cuanto seres libres, pero cuya singularidad en cada individuo alienta la posibilidad del conflicto, de la disidencia, de la disputa, respecto a otros. Sin embargo, en

³⁷ Recordemos que en páginas anteriores señalamos que estas divisiones impuestas por la dinámica del sistema capitalista, siempre en términos de Marx, son consecuencia de la contradicción entre capital y trabajo, entre la propiedad privada y las relaciones sociales basadas en la producción de la riqueza en manos de los trabajadores

³⁸ Recomendamos para una primera aproximación al vínculo capital-trabajo como fuente de conflicto y resorte de la acción, el film *Próxima salida* (2004).

³⁹ En la perspectiva marxista el mutualismo, defendido incluso por los sindicatos, las compensaciones que las patronales agencian para paliar las condiciones de explotación, como los premios por asistencia, etc., así

como las políticas gremiales que solo defienden reivindicaciones inmediatas, forman un gran cepo a la resolución de la lucha de clases.

⁴⁰ Este postulado puede comprenderse mediante la lectura del *Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels, en el cual plantean la relación entre la opresión humana, por obra del orden social que impera en la sociedad capitalista y la necesidad de la acción colectiva de la clase trabajadora, para alcanzar la revolución socialista. Esta categoría ocupa el centro del debate en esta tradición y sus renovaciones, que halla en la violencia uno de sus aspectos problemáticos. Recomendamos en ese sentido el extenso film *La comuna de París* (2001).

Arendt el conflicto es una fuente saludable de la cual bebe la política, que acontece cuando los individuos hablan o actúan para dirimir sus desacuerdos. Según la autora, la acción en el espacio público define precisamente el carácter de la política como una aparición del conflicto, que puede haberse originado en el ámbito del trabajo, guiado por la racionalidad que mide los costos y beneficios en la actividad de producción, toda vez que ambas valoraciones se contradicen. Para superarlo los individuos se salen de sí e interactúan en la esfera pública, donde son puestos en jaque los valores más comunes a todos los miembros de una comunidad, como la guerra, el honor, la paz, etc. Pero en Arendt, a diferencia de otros autores contemporáneos, la acción permite superar un conflicto, ya que funda un principio de transformación social, porque de la deliberación de los asuntos comunes deviene siempre una posibilidad creadora o innovadora de algún aspecto de la vida social. En ese sentido sigue una teoría política republicana, pues la superación del conflicto gira en torno a la recuperación o el alcance de libertades.⁴¹ Para la autora, una de las versiones más evidentes del conflicto en el mundo contemporáneo es el repertorio de implicancias del consumo, como modo de vida generalizado,

que es destructivo, devorador, asimilador de la vitalidad humana. Entonces solo el hombre puede transformarlo en otra cosa, saliendo del ámbito del trabajo, que tiene comienzo y fin definido, en el cual se producen objetos no durables y se expropia el deseo. Es el orden en el cual estas condiciones producen el conflicto para la propia condición humana, le corroen su naturaleza. Su superación es posible mediante una salida hacia el ámbito de la labor, cuya temporalidad es repetitiva, en el cual se producen objetos durables y que, mediante el consumo, le restituyen su vitalidad constitutiva.⁴²

Noticias del más acá

Comprender el alcance de la idea de conflicto en el mundo contemporáneo siguiendo el breve recorrido de lecturas antes indicadas requiere mirar el *continuum* de procesos que evidencian la diversidad de formas en que se manifiesta la conflictividad. En primer lugar, sugerimos una aproximación al enfoque crítico asumido por autores latinoamericanos en trabajos como *Movimientos sociales y conflicto en América Latina* (José Seoane compilador, 2003), que trazan un conjunto de supuestos sobre los conflictos que atraviesa América Latina.⁴³

⁴¹ Recomendamos ver *Tierra y libertad* (1995) y *La clase obrera va al paraíso* (1971).

⁴² En "Labor, trabajo, acción. Una conferencia" Arendt (1995) muestra la imbricación entre esas tres categorías para pensar la contemporaneidad, en clave de la contradicción que fomenta la vida con otros, la convivencia social, también hecha de acciones, cuyos efectos inciden en los demás. Dicho de otro modo, el conflicto primario que afrontan los seres humanos, no se inscribe en un régimen

político dado o en un orden social regido por un sistema de relaciones reguladas por las normas o la autoridad, sino por lo que Arendt llama la pluralidad, la diversidad de modos de existencia.

⁴³ El libro sitúa las políticas estatales en el interior de la relación entre capitalismo y democracia-, como el cuadro de inscripción del descontento social con la gestión de los bienes y servicios destinados a la población, pasando por las expresiones de movimientos sociales y populares que

En la misma línea de interés, recomendamos leer *Conflictos sociales, luchas sociales y políticas de seguridad ciudadana* (César Barreira y otros coordinadores, 2013), que aborda la trama de una serie de conflictos socialmente existentes en América Latina.⁴⁴

En tercer lugar, asumiendo la intensificación de los dramáticos problemas socioambientales ocasionados por las políticas extractivistas, es decir, de explotación intensiva de los recursos naturales, los minero-metalíferos y los agrícola-ganaderos principalmente, recomiendo leer un capítulo de libre elección del texto *Movimientos socioambientales en América Latina*, de Maristella Svampa (2012), que describe las movilizaciones y estrategias de protesta de poblaciones, organizaciones y actores colectivos, exigiendo el cese de la explotación a gran escala de recursos considerados bienes comunes.⁴⁵

Este es sólo un agrupamiento tentativo de lecturas que sirve menos para reconocer las

formas empíricas e históricas de la conflictividad en nuestra región, y más para advertir qué tan fecundas son las categorías con que las teorías antes presentadas permiten comprender el conflicto como una dimensión constitutiva de la vida social, ya que da cuenta de problemas que trascienden las relaciones de clase, género y raza. Así pues, los conflictos socioambientales se estudian y reflexionan, sitúan al ecosistema como epicentro de drásticas transformaciones de los recursos naturales, por obra de la reconversión de la economía capitalista, o más bien, de un nuevo ciclo de intensificación, que compromete el destino mismo de la especie humana.

cuestionan los programas económicos neoliberales en la región, particularmente entre 2001 y 2002. Los textos analizan también los procesos de militarización social y criminalización de la protesta, que actualizan el supuesto según el cual los mecanismos represivos constituyen la racionalidad con que se asegura el gobierno de las poblaciones.

⁴⁴ El trabajo concentra su explicación en el carácter injusto de la estructuración social en la región, o sea, de cómo se ha formado el entrecruzamiento entre clase, género y raza, configurando identidades culturales que han sido puestas en jaque una y otra vez, mediante prácticas discriminatorias y dispositivos de violentamiento: las poblaciones indígenas, negras y campesinas. Asimismo, cifra el conflicto en la categoría inseguridad, como condición amenazante de la existencia de los ciudadanos; los autores encuadran en los dispositivos jurídicos las posibilidades de su resolución, siempre en los moldes de los sistemas democráticos, esto es, siguiendo mecanismos legales antes que atendiendo procesos deliberativos con los actores. Por ello, se propone la libre elección de un capítulo de este trabajo, a los efectos de

identificar cómo las acciones de las instituciones sociales, han avivado o profundizado la conflictividad siguiendo un modelo conservador, burocrático, del papel de la política institucional y del control social. Cualquiera de los capítulos permitirá comprender las formas de la acción colectiva, que han intentado responder a esta forma de la conflictividad reclamando a los Estados reconocimiento de libertades, u otorgamiento de nuevas garantías jurídicas.

⁴⁵ Esta propuesta de análisis y discusiones pone énfasis en la relación entre economía capitalista y políticas de desarrollo, ya que la explotación de los recursos naturales se agencia transformado críticamente los territorios, a través de emprendimientos privados, muchos de ellos financiados por capitales transnacionales, que obtienen altos niveles de lucro, dejando como efectos socioambientales la erosión de fuentes acuíferas y los suelos, en consecuencia, afectando la producción de alimentos, la preservación de la flora y la fauna -el hábitat humano, en definitiva.

Referencias

- Archivo de películas
<https://www.elcoheteealaluna.com/archivo-de-peliculas/>
- Álvarez Leguizamón, S. (2008) "La producción masiva de la pobreza y su persistencia en el pensamiento social latinoamericano". Biblioteca digital de vanguardia para la investigación en ciencias sociales. Región andina y América Latina. Disponible en <https://www.flacsoandes.edu.ec/buscador/Record/oai:clacso:clacso:D5987>
- Arendt, H. (1957) "*Labor, trabajo, acción*. Una conferencia". Disponible en <https://cristianorodriguesdotcom.files.wordpress.com/2013/05/arendt-labor.pdf>
- Barreira, C. et. al. (Coords.) (2013) *Conflictos sociales, luchas sociales y políticas de seguridad ciudadana*. Editorial UAEM.
- Comte, A. (2007). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Alianza Editorial, Madrid.
- Coser, L. (1970) *Nuevos aportes de la teoría del conflicto social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Cadarso, P. L. L. (2001) "Principales teorías sobre el conflicto social". *Norba* 15, Revista de historia.
- Dri, R. (1994) *Razón y libertad. hermenéutica del capítulo V de la "Fenomenología del espíritu"*. Editorial Biblos.
- Elías, N. (2010) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (trad. R. García Cotarelo). Fondo de cultura.
- Engels F. (1845) *La situación de la clase obrera en Inglaterra según las observaciones del autor y fuentes autorizadas*. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/situacion/situacion.pdf>
- Forte, M. Á. (2008) "Comte: La utopía del orden". Revista del Programa de investigaciones sobre conflicto social. Instituto Gino Germani. Año 1 Nro. 0.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de Francia 1977-1979*. Fondo de Cultura.
- Giner, S. (2003) *Teoría sociológica clásica*. 2da edición. Ariel.
- Harnecker, M. (1976) *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Editorial Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1980) *Leviatán*. Biblioteca Nacional de Madrid.
- Maquiavelo, N. (1513) 1999) *El príncipe*. En www.elaleph.com
- Marx, K. (1966) *El capital* (1867). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1989) *Introducción a la crítica de la economía política/1857*. Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2000) *Manifiesto del partido comunista*. Editado por elaleph.com.
- Weber, M. K. I (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de cultura.
- Mercado Maldonado, A. y González Velásquez, G. (2008) "La teoría del conflicto en la sociedad contemporánea". *Espacios Públicos*, vol. 11, núm. 21, pp. 196-221.
- Nievas, F. (2008) "Marx y Engels: una compleja teoría abierta", *Revista del Programa de*

investigaciones sobre conflicto social.

Instituto Gino Germani. Año 1 Nro. 0.

Gilberto Silva, R. y Garduño Valero, G. (2019) (comp.). *Antología de teoría sociológica clásica.* Facultad de ciencias políticas y sociales - UNAM.

Seoane José (comp.) (2003) *Movimientos sociales y conflicto en América Latina.* CLACSO, Buenos Aires. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/seoane/seoane.html>

Stropparo, P. E. (2006) "La teoría sociológica y los problemas del orden, el conflicto y la legitimidad". *Revista Científica de UCES*, Vol. X N° 2.

Svampa, M. (2012) *Movimientos socioambientales en América Latina.* OSAL, CLACSO, Buenos Aires.

Elsa Ponce es Dra. en Ciencia Política y docente de la cátedra Filosofía Política en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Además, se desempeña como coordinadora de Tramas, el Laboratorio de Estudios Políticos y Debates Regionales en el marco del Doctorado en Ciencias Humanas, también en la UNCa.

Correo electrónico: eponce@huma.unca.edu.ar

Consenso



Diego Ocampo
Universidad Nacional de La Rioja

Recibido: 15 de noviembre de 2023
Aceptado: 22 de abril de 2024

Resumen

En este trabajo se ofrece una introducción al concepto “consenso” desde el punto de vista de la filosofía política. Se muestran diversas concepciones y características del mismo. Luego, se exponen distintas situaciones donde se presenta tal concepto, en particular su impacto en la democracia, el derecho y los consensos aparentes.

Palabras clave: consenso, derecho, conflicto, democracia, consensos aparentes

Abstract

This paper provides an overview of the concept of consensus from a political philosophy perspective. It explores various conceptions and features of consensus. Furthermore, it examines different scenarios where consensus is relevant, particularly its implications for democracy, law, and apparent consensus.

Keywords: consensus, law, conflict, democracy, apparent consensus

Introducción

“Cada cual tiene un trip en el bocho difícil que llegemos a ponernos de acuerdo, de acuerdo.”¹

“Hay muchas más maneras de competir que de cooperar, por eso se necesita más inteligencia para pactar un acuerdo que para vencer en una competición.” (Wagensberg J. 2018, p. 37)

Somos muchos, tenemos diferentes gustos, valores y planes sobre lo que es importante en nuestra vida y en la sociedad. O, en otros términos, como dice Hanna Arendt, la

pluralidad es un hecho básico y elemental de la condición humana.

A unos, por ejemplo, les gusta ver fútbol, a otros les parece una pérdida de tiempo.

¹ García. Charly, canción “Promesas sobre el bidet”.

Algunas consideran que lo más importante en una vida es la familia, o el desarrollo de una carrera profesional exitosa. Estas diferencias o sobre temas similares no parecen ser demasiado relevantes para preocuparnos. Sin embargo, tenemos algunas disidencias significativas que repercuten al actuar con diferentes personas. Por caso, tener ideas distintas sobre si subir o bajar impuestos, realizar la explotación de la minería a cielo abierto o cómo castigar a las personas por delitos que cometan. Además de estas tenemos algunas diferencias que parecen ser irreconciliables, por ejemplo, en asuntos centrales relativos a la autonomía, la vida o la muerte, como la cuestión del aborto o de la eutanasia.

Aun con todas estas diferencias se requieren acuerdos sobre ciertos asuntos. En una sociedad donde hay una pluralidad de personas con visiones diferentes, tenemos que llegar a ciertos consensos para la acción, en particular para la acción política.² Por eso en este escrito vamos a intentar precisar el concepto “consenso” desde la perspectiva de la filosofía política. Para ello en las diversas secciones se va a desarrollar qué se entiende por ese concepto, algunas distinciones básicas y sus diferentes concepciones.

² Acá ya tenemos una pregunta inicial para hacer sobre el consenso. ¿Cuáles son los asuntos necesarios sobre lo que debemos acordar en una sociedad y cuáles quedan en libertad de los ciudadanos, de carácter exclusivamente privado? Algunos asuntos tendrán respuestas obvias, otros unas más difusas, por último, están aquellos en disputa permanente.

1. Definición básica: dos tipos de consensos

La necesidad del “consenso”, término que la Real Academia Española define como el acuerdo producido por consentimiento entre todos los miembros de un grupo o entre varios grupos, aparece como una frase habitual de la política nacional y provincial. Siempre se ha resaltado la importancia en el ámbito político. Basta hacer una búsqueda rápida en Google sobre el término consenso. A veces vemos que se usan palabras similares como acuerdo, unión, pacto o contrato, por eso es importante recordar que distintos términos pueden incluirse dentro de un mismo concepto, en este caso “consenso”. De esta búsqueda se puede ver cómo aparecen dichos términos en las noticias: “la Unidad es superior al conflicto”³ “convocará una mesa de acuerdos” contra la inflación⁴, entre otros. Incluso algunas agrupaciones políticas universitarias han tomado como nombre de su partido el término “consenso”⁵.

Una primera aproximación básica a la idea de consenso se puede leer en el diccionario de Norberto Bobbio donde indica que en el ámbito de la teoría política hay por lo menos dos interpretaciones del término “consenso” (Bobbio, Matteucci y Pasquino 1993). La primera, que se puede denominar “consenso en sentido restringido”, se refiere a los

³ <https://www.telam.com.ar/notas/202203/586891-papa-francisco-unidad-eduardo-valdes-opinion.html>

⁴ <https://www.unosantafe.com.ar/politica/alberto-fernandez-dijo-que-convocara-una-mesa-acuerdos-contra-la-inflacion-n2714097.html>

⁵ <https://www.unlar.edu.ar/index.php/in/90-medios/noticias/3303-elecciones-unlar-confirman-segunda-vuelta-en-rectoria-salud-y-exactas>

acuerdos circunstanciales necesarios para llevar adelante algún tipo de proyecto. La otra concepción de consenso, que remite a un “consenso en sentido amplio”, alude a los acuerdos estructurales que permiten el desarrollo de base de todos los proyectos en general, un acuerdo que sienta las bases del trabajo en una democracia o en el Estado.

Para esta distinción elemental es importante sumar una descripción básica de los modos posibles en que se puede arribar a un consenso. Para ello seguimos a John Elster (2001), quien distingue tres formas posibles de lograr un acuerdo en una sociedad democrática: por discusión, por negociación y por votación. La discusión pura la ejemplifica con el caso de los jurados en un juicio que tienen que alcanzar una decisión de unanimidad (típicamente rousseauiana, como se menciona más adelante); la negociación está en un juego similar al de dividir una suma de dinero; y por último la votación, que por lo general se emplea en una elección de autoridades políticas o en alguna asamblea. Todas estas conforman, según Elster, una lista exhaustiva de las formas de arribar a un acuerdo en una democracia. Elster, por último, destaca que en la vida real toda toma de decisión involucra un poco de cada concepto.

Estas parecen ser las distinciones mínimas acerca del concepto del consenso, pero podemos agregar en las siguientes secciones otros elementos que nos ayuden a una mejor comprensión.

2. El consenso: algunos elementos desde la historia de la filosofía política

Estas dos definiciones básicas de consenso se encuentran, de un modo más o menos claro, en la historia de la filosofía política. Un breve repaso de la historia de la filosofía política permite entender y clarificar algunos rasgos adicionales de este concepto. Dado el carácter introductorio de este trabajo sólo nos limitaremos a ver rápidamente unos pocos autores.

Hay cierto acuerdo en considerar *República*, de Platón, como el libro clásico e inaugural de la filosofía política. Como puede apreciarse en el diálogo, desde el origen de la filosofía política la idea de orden estuvo presente. En efecto, Platón (trad. 2011) presupone un cierto orden natural donde para un buen funcionamiento de la sociedad se requiere que se respeten las jerarquías, en cuya cima se halla el filósofo-rey que se encarga del gobierno de la sociedad.

En Platón el orden está presente, pero queda preguntarse a partir de esto si el consenso es solo orden o requiere previamente una cierta idea de conflicto y diversidad. O, en otros términos, nos podemos preguntar si se puede hablar de consenso sin tener presente la idea de desacuerdo. Por ello podemos, por contraste, poner una primera característica de la idea de consenso: para que esto suceda requiere necesariamente la posibilidad de divergencias.

Damos un salto enorme en el tiempo y nos acercamos a la filosofía moderna con las teorías contractualistas. Estas tienen como eje la idea del contrato, esto es, consideran

como origen del Estado o la sociedad al acuerdo mediante el consentimiento de los individuos que la componen. Esta idea se puede vincular a la noción de consenso como el acuerdo básico de una sociedad para establecer sus bases esenciales en una sociedad. Es decir, el pacto es la base fundante para todos los proyectos posteriores. Por eso en esta sección realizaremos una breve reseña de la idea de contrato en cada uno de los autores para analizar cómo se logra el consenso y sus efectos. La tríada de los contractualistas modernos, en orden cronológico de aparición, está compuesta por Thomas Hobbes, John Locke y Jean-Jacques Rousseau.⁶ Resumiremos, de manera general, esas teorías con el interés de mostrar cómo se presenta el consenso y que elementos podemos rescatar de ellas. Esta lectura permite, al sintetizar sus ideas, destacar tres cuestiones importantes sobre la noción de consenso: la prioridad del orden de Hobbes, la precariedad del consenso de Locke y la unanimidad de Rousseau.

Hobbes (trad. 2009), en *Leviatán o la forma y materia del gobierno* presenta al ser humano en su *estado de naturaleza* como perpetuamente en guerra de todos contra todos. Hobbes señala que, en este estado, la vida de los seres humanos es breve, pobre y brutal. Con el fin de lograr un orden, los hombres establecen un pacto o contrato en el

cual delegan sus poderes naturales para crear una entidad superior: el Estado o el Leviatán (haciendo referencia a una figura bíblica), que garantiza el consenso social a través del monopolio de la fuerza. En otras palabras, las personas renuncian a su libertad ilimitada a cambio de orden y seguridad en sus vidas. El consenso en Hobbes se basa en la aceptación voluntaria y racional de los individuos de vivir bajo un gobierno centralizado, renunciando a su libertad individual en beneficio de la seguridad y la estabilidad social. Aunque puede haber desacuerdos y conflictos en la sociedad, el consenso se mantiene en virtud del temor común a la violencia y la necesidad de protección que solo el Estado puede proporcionar.

De acuerdo con Hobbes, el orden y el consenso están estrechamente relacionados. El orden social se establece a través de un pacto mediante el cual los individuos transfieren su poder al soberano, con el fin de escapar del estado de guerra y asegurar la paz. El consenso se logra al aceptar la autoridad del soberano y someterse a las leyes y decisiones establecidas por él en beneficio de la seguridad y la estabilidad social. En términos simples, el logro del consenso requiere priorizar el orden.

Por su parte, Locke (trad. 2005) sostiene que los seres humanos parten de una situación de igualdad y libertad absoluta dentro de los

⁶ De cada uno de ellos se puede leer y se recomienda sus libros más populares, que se encuentran de forma sencilla a disposición en distintas ediciones (*Leviatán*, *Ensayo sobre el gobierno civil* y *El contrato social*, respectivamente). Además, se sugiere buscar en las

redes y bibliotecas los múltiples ensayos, artículos, investigaciones con distintas interpretaciones y versiones sobre ellos.

límites de la ley natural, a la que también llama *estado de naturaleza*. En este estado, prevalece la paz, el orden y el respeto mutuo; sin embargo, carece de un juez común y de leyes establecidas, excepto las leyes naturales. En la naturaleza, existe una mayor posibilidad de que se desencadene un estado de guerra, lo que hace que el orden sea siempre precario.

Locke no considera que el estado de naturaleza sea, en sí mismo, un estado de guerra, pero una vez que este se inicia, es inevitable a menos que se establezca un poder político. Por lo tanto, con el fin de proteger mejor sus propiedades, las personas establecen un pacto o contrato en el que renuncian a su derecho a ejercer el castigo y forman la Sociedad Civil, la cual incluye la presencia de un juez común para hacer cumplir las leyes y proteger la propiedad.

Una vez que la sociedad está constituida, se delega el gobierno al Poder Legislativo, quien tiene la facultad de dictar las leyes civiles que regularán las relaciones dentro de la sociedad. Sin embargo, esta delegación o acuerdo es siempre provisional, ya que los individuos conservan la posibilidad de rebelarse en caso de que se incumpla el contrato. En otras palabras, para Locke, el consenso es precario y requiere una atención constante por parte de los ciudadanos para mantenerlo. Esto nos revela otra característica del consenso: su carácter provisional.

Por último, en la filosofía política de Rousseau (trad. 1998), la relación entre unanimidad y consenso es compleja y presenta desafíos

conceptuales. Rousseau sostiene que el consenso auténtico y legítimo requiere el acuerdo unánime de todos los individuos involucrados en la formación del contrato social. Esto significa que cada persona debe estar completamente de acuerdo con los términos y disposiciones establecidos en el contrato. A este ideal lo denomina *voluntad general*. El modo y la forma de constituirlo es una de las cuestiones más polémicas. Una cosa es clara: alcanzar la unanimidad absoluta puede ser extremadamente difícil, sino imposible, debido a las diferencias de opinión, intereses y valores que existen entre las personas. Frente a esto la cuestión que surge es la siguiente: ¿Cuántas personas deben acordar para considerar que se ha alcanzado el consenso? Rousseau no ofrece una respuesta clara a esta cuestión, lo que genera debates e interpretaciones divergentes sobre la naturaleza del consenso en el contrato social. Sin embargo, se puede destacar una cita donde establece una máxima general sobre el asunto: "Cuanto más graves e importantes son las deliberaciones, más debe aproximarse la opinión dominante a la unanimidad" (Rousseau, 1998, p.108). De Rousseau entonces podemos dejar la pregunta abierta acerca de la necesidad de la unanimidad y las mayorías en los consensos. Como mencionamos, esto no es más que una reconstrucción introductoria de las perspectivas de estos autores, cuyas obras son más ricas y profundas, pero nos sirve para

destacar elementos del consenso.⁷ Entre la prioridad del orden, la característica de su precariedad y la determinación de la cantidad de personas que acuerden, podemos presentar algunas ideas adicionales acerca del concepto del consenso. En el próximo punto veremos cómo aquellos se pueden presentar en la sociedad democrática actual.

3. La tensión entre diversidad y acuerdo ¿qué razones usamos para el consenso?

Como dijimos al inicio de este escrito, las sociedades modernas están constituidas por una pluralidad de personas con diferencias propias. Y esto no parece ser una cuestión circunstancial, sino que involucra problemas propios y constitutivos de la naturaleza humana. En la canción del epígrafe, Charly García menciona con la metáfora del *trip en el bocho* que cada persona tiene su propia perspectiva o forma de pensar. En otras palabras, hay diferencias inherentes en la manera de razonar de las personas, las cuales influyen en nuestras opiniones y juicios. Estos juicios no desaparecen incluso cuando intentamos deliberar de buena fe. A pesar de estos desacuerdos, seguimos necesitando colaborar y actuar conjuntamente con otros, aunque no compartamos todas las opiniones, como señaló el filósofo norteamericano John Rawls.⁸

Una vez definida la necesidad del “consenso” pese a la diversidad, queda pendiente la pregunta de cómo es posible conciliar estos dos supuestos aparentemente contradictorios. Es decir, cómo acordar cuando adherimos a doctrinas comprensivas incompatibles sobre lo que hay que hacer. La pregunta que se plantea e intenta responder es cuál es el punto mínimo para un acuerdo.

Para tratar de encontrar una solución a esta dificultad vamos a apelar al recién mencionado Rawls. Este denominó *pluralismo razonable* a la existencia de diversas doctrinas comprensivas incompatibles entre sí que puedan existir en una sociedad democrática constitucional moderna. A fin de contener esta multiplicidad de doctrinas Rawls emplea la noción de *consenso superpuesto*, definida como los acuerdos mínimos dentro de la pluralidad de concepciones de vida y doctrinas comprensivas en una democracia pluralista moderna.

Rawls desarrolla este último punto en *Liberalismo Político*, donde pretende fundamentar la idea de concepción política y no metafísica del consenso. Rawls entiende en esa obra que la labor de la filosofía política es lograr:

[...] una concepción política [...] practicable, esto es, [que caiga] dentro del arte de lo posible. Esto contrasta con una concepción

⁷ Para una mayor precisión se debería trabajar desde la historia de la filosofía para dar el contexto socio-histórico, cuál es la idea de consenso en cada filósofo y el vínculo con el resto de su obra.

⁸ “Muchos de nuestros juicios más relevantes se hacen bajo condiciones de las que no es de esperar que

permitan que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera después de discusión libre, lleguen unánimemente a la misma conclusión” (Rawls citado por Waldron 1993, p. 183).

moral que no es política; una concepción moral puede condenar al mundo y a la naturaleza humana como demasiado corrupta para ser movida por sus preceptos e ideales. (Seleme, 2003)

Esto resulta necesario dado que, como entiende Rawls, y según la lectura de Seleme, para que una sociedad democrática conserve estabilidad se necesita de parte de la ciudadanía un compromiso con el bien público.

Para lograr esto, Rawls propone el ideal de la razón pública. Esto implica que los ciudadanos tengan la oportunidad de discutir y llegar a acuerdos basados en razones de carácter público, que sean compartidas por todos. A diferencia de las razones privadas, que se refieren a los intereses de un club, una asociación o una religión en particular, la razón pública se centra en los elementos fundamentales de una constitución justa y los principios constitucionales de una sociedad. Según Rawls, lo fundamental es que proporciona un marco común en el que los ciudadanos pueden encontrar puntos en común y trabajar hacia una sociedad más justa. Para Rawls lo central de este ideal

es que los ciudadanos han de conducir sus discusiones fundamentales en el marco de lo que cada cual considera una concepción política de la justicia fundada en valores que los demás puedan razonablemente suscribir y que cada cual está dispuesto, en buena fe, a defender tal concepción así entendida. Esto significa que cada uno de nosotros debe tener determinado criterio (que esté dispuesto a defender) acerca de qué principios y directrices, en nuestra opinión, otros ciudadanos —que también son libres e iguales— pueden razonablemente suscribir junto con nosotros⁹

Es interesante graficar estos problemas y la solución rawlsiana con dos debates actuales en Argentina: el impacto de la campaña Estado e Iglesia o el debate acerca del aborto¹⁰. Para ello, se pueden examinar las razones que apelan los legisladores en las deliberaciones públicas correlacionado la idea de consenso superpuesto y razón pública de Rawls.^[8]

Esta limitación al debate en busca de un consenso es objeto de críticas por parte de diversos autores, especialmente aquellos que

⁹ Esta se desarrolla en profundidad en *Liberalismo Político*. Se recomienda el capítulo “La Idea de Razón Pública” donde presenta y fundamenta la idea de razón pública. (Rawls John, *Liberalismo político*, FCE, 1 ed electrónica 2015).

¹⁰ Para ver este punto recomiendo la lectura del libro de *Democracia y razón pública. La deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal* de Daniel Busdygan de descarga gratuita <http://unidaddepublicaciones.web.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/46/2022/03/Busdygan-dig.pdf> Allí podemos ver ideal de la razón pública aplicado a un tema de debate concreto como el del aborto. Para ello

recomiendo en los capítulos 3 “La razón pública en perspectiva” de páginas 139 a 165 y del capítulo 5 de páginas 227 a 257.

Asimismo, en relación con laicidad y razones públicas se recomienda el artículo de descarga gratuita donde se utiliza el ideal de consenso superpuesto para analizar los debates locales en relación a los pañuelos naranjas y verdes en la Argentina. Disponible en el libro online *Rostros del igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, compilación a cargo de Daniel Busdygan, disponible en <https://www.teseopress.com/rostrosdeligualitarismo/chapter/el-consenso-superpuesto-y-el-panuelo-naranja/>

se identifican como comunitaristas. Estos críticos argumentan que la noción de consenso propuesta por Rawls presupone un individuo aislado y abstracto, propio del enfoque liberal, sin tomar en cuenta las ideas y tradiciones arraigadas en comunidades concretas. Además, se plantean la pregunta de si es justificado renunciar a cuestiones que cada ciudadano considera como sustanciales para su propia vida, y cuáles serían las razones legítimas para hacerlo. En este contexto, las diferentes concepciones de la buena vida y las visiones del bien común pueden generar tensiones y dificultades para llegar a un consenso amplio.

Los comunitaristas sostienen que el consenso no puede desvincularse de las particularidades culturales y sociales de cada comunidad, ya que estas influencias son fundamentales para la construcción de la identidad y la definición de los valores compartidos. Desde esta perspectiva, la idea de un consenso abstracto y universalizable carece de fundamento, ya que se pasa por alto la importancia de la diversidad y la pluralidad de perspectivas en la toma de decisiones políticas.

Más allá de estas críticas, resulta evidente que la pregunta por el consenso es esencial para la vida democrática. En la próxima

sección, entonces, veremos algunas de las formas en que se presenta.

4. El peso del consenso en las diversas concepciones de democracia

La idea de consenso puede servir también para clasificar los distintos modelos de democracia porque este se encuentra presente, de forma explícita o implícita, en ellas. Como se sabe, la democracia bajo la apariencia de ser un concepto simple presenta una múltiple definición sobre su alcance y contenido. Quizás Lijphart en su libro *Consenso y democracia*¹¹ es quien explicita de forma más simple y clara ese peso en su conceptualización de democracia, dado el énfasis que pone en la idea de consenso para distinguir los modelos de democracia: “La definición de democracia como «el gobierno del y para el pueblo» plantea una pregunta fundamental: ¿quién gobernará y a los intereses de quién responderá el gobierno cuando el pueblo esté en desacuerdo y tenga preferencias divergentes?” (Lijphart 2000, p.13)¹²

Este autor divide en dos formas básicas las democracias: las mayoritarias y las consensuales. La respuesta mayoritaria es simple y directa y genera un gran atractivo, puesto que es obvio que el gobierno de la mayoría y de acuerdo con los deseos de la mayoría se acerca más al ideal democrático

¹¹ Lijphart Arend *Modelos de Democracia formas de Gobierno y resultados en 36 países* Editorial Ariel SA se puede ampliar en el primer capítulo - http://postulacion.flacso.edu.mx/formatos/MCS/Exam/en/Bibliografia/lijphart_modelos_de_democracia_cap_1.pdf

¹² Si bien este es un trabajo de índole netamente empírico al estudiar diversos países y sus formas de arribar a acuerdos, la distinción es útil para la filosofía política dado que permite distinguir dos formas básicas de llegar al mismo y muestra que otros modelos democráticos presuponen un cierto modelo de consenso.

de «gobierno del y para el pueblo» que el gobierno por y de acuerdo con una minoría.

En las democracias consensuales, por su parte,

Una respuesta alternativa al dilema es el mayor número de gente posible. Éste es el punto capital del modelo consensual. No se diferencia del modelo mayoritario en lo referente a aceptar que el gobierno de la mayoría es mejor que el gobierno de la minoría, pero acepta el gobierno de la mayoría únicamente como un requisito mínimo. En lugar de contentarse con mayorías estrechas para la toma de decisiones, busca maximizar el tamaño de estas mayorías. Sus normas e instituciones pretenden una amplia participación en el gobierno y un amplio acuerdo sobre las políticas que el gobierno debería seguir.

(Lijphart 2000, p.14)

Se debe poner atención en un análisis del valor en el conflicto como opuesto complementario del consenso. Ello implica que una determinada definición del valor que se le otorgue al conflicto y con ello a la diferencia incide como un espejo sobre lo que signifique consenso y las posibilidades de acuerdo. A su vez ambas definiciones llevan a diferentes concepciones de sistemas políticos.

También abre distintas preguntas sobre la forma y duración de los consensos en las democracias: ¿Cómo se llega a los consensos en la democracia? ¿Cuánto pueden durar esos consensos? ¿Cuál es el peso de las emociones para alcanzarlo? Responder estas preguntas y generar nuevas es una de las

tareas de la filosofía política. En el próximo punto vamos a ver una de las herramientas para instrumentarlo.

5. El derecho como herramienta del consenso

Una democracia que aspira llegar a consensos, sean de tipo circunstancial o estructural, necesita de herramientas institucionales para concretar su permanencia en el tiempo. Una de ellas, indispensable para coordinar acciones e institucionalizarlo, es el derecho. Aunque pueda parecer una tarea fácil de identificar qué es el derecho y cómo funciona es una cuestión en debate en la filosofía del derecho. Vamos a presentar cómo entiende el derecho el filósofo político y del derecho Jeremy Waldron por la centralidad que le da a la idea de desacuerdo y con ello al consenso.

En *Derecho y Desacuerdos*, Waldron nos presenta al derecho como uno de los instrumentos que posibilita los consensos o acuerdos en las sociedades modernas. Waldron sostiene que tenemos desacuerdos profundos, de diversa índole, sobre qué es la justicia, el derecho, la moral, etc., desacuerdos que se encuentran presentes en todos los ámbitos de una comunidad. Estos son subsidiarios de dos circunstancias: el modo en que están constituidas las sociedades modernas, por un lado, y el estatus o carácter de nuestros juicios, por el otro (esto tiene como sustento lo planteado por Rawls acerca de las diferencias entre individuos en la sección 4, a la que remitimos).

Waldron entiende que el desacuerdo y la necesidad de actuar en común forman una pareja indisoluble, que se justifican mutuamente: “Los desacuerdos no importarían si no necesitáramos un curso de acción concertado, y la necesidad de este curso común de acción no daría lugar a la política tal y como la conocemos si no existieran, al menos potencialmente, desacuerdos sobre cuál debe ser el curso de acción” (Waldron 1993, p. 172).

A estas dos condiciones las denomina “las circunstancias de la política”¹³, dado que son los requisitos mínimos sin los cuales no se puede hablar de política en una sociedad. Ambas suponen que el hecho del desacuerdo siempre persistirá y toda indagación social debe contemplarlo como parte de su estructura. En conclusión, para Waldron la autoridad del derecho descansa en la necesidad de actuar en conjunto pese a los desacuerdos.

En relación con el consenso y el valor del derecho como herramienta, surge un interrogante específico en el contexto de Argentina. El filósofo argentino del derecho, Carlos Nino, expone, en su influyente obra *Un país al margen de la ley*, la noción de una “anomia boba” para describir el valor de las normas en el país. Según esta perspectiva, el amplio incumplimiento de las normas conlleva consecuencias negativas dado que genera conflictos de mayor envergadura en

comparación con el acatamiento de las mismas. Un ejemplo, también usado por Nino, que ilustra esta aparente falta de consenso en Argentina es el caso de las normas de tránsito. Para verificar el nivel de consenso en su cumplimiento, se podría llevar a cabo un experimento sencillo: observar cuántas personas cumplen con las reglas básicas de tránsito en una esquina de cualquier calle de la ciudad.

Esto permite constatar que, en muchas ocasiones, solo existe una apariencia de consenso en la sociedad. En la próxima sección vamos a intentar clarificar alguna de estas apariencias de consenso.

6. La apariencia de consenso

La noción de consenso no está exenta de controversias. En esta sección presentamos situaciones que en la superficie aparentan ser “consenso”, es decir, que se muestran como situaciones sociales de acuerdo. Sin embargo, una mirada atenta permite descubrir algo diferente, esto es, permite advertir que no estamos frente a un consenso sino a la apariencia de consenso. Al respecto, se pueden identificar tres tipos de problemas: sobre los sujetos incluidos, sobre el objeto del consenso y sobre del método. En otras palabras, los problemas refieren a la insuficiente representación del consenso (sujetos), al ideal de un consenso total y definitivo (objeto) y a las burbujas de

¹³ Esto en alusión a Rawls: “De igual forma, el hecho de los desacuerdos políticos junto con la necesidad intensamente percibida de decisiones sociales sobre

ciertas cuestiones conforma las ‘circunstancias de la equidad’ o como las he denominado en otro el capítulo V, ‘circunstancias de la política’. (Waldron 1993, p.272).

información que dificulta conocer la situación de un consenso real (método). Una aclaración importante: esta distinción de los problemas es a los fines analíticos, para una mejor comprensión de cada situación, pero en la realidad seguramente se presenten estos inconvenientes de forma conjunta o superpuestos.

A. Consensos excluyentes: La crítica feminista al contractualismo

El consenso puede ser aparente si se excluyen opiniones relevantes de quienes participan en una sociedad. Determinar cuáles son los sujetos políticos que se han omitido en un determinado periodo político y qué voces se han ignorado depende de las circunstancias históricas y del tipo de debate que se trate. Sin embargo, se puede establecer una regla fundamental: no se debe excluir de un posible consenso a aquellos individuos que serán afectados por la decisión que se tome.

Eso se puede ejemplificar con lo que sucedió cuando en las teorías clásicas no fueron tenidas en cuenta las opiniones de parte mayoritaria de la sociedad. Esta es, precisamente, una de las críticas del feminismo a los autores contractualistas modernos y contemporáneos, quienes asumen como presupuesto para sus teorías determinados roles de las mujeres en la sociedad. En este sentido, en su libro *Contrato sexual*, Carole Pateman señala que el pacto que da origen al orden de las teorías

contractualistas es el de tipo sexual en donde los que acuerdan son los hombres, que se ocupan de la parte pública, y lo que se excluye es a las mujeres y disidencias. Ahí se establece el sometimiento de las mujeres:

El contrato originario es un pacto sexual-social, pero la historia del contrato sexual ha sido reprimida. Las versiones usuales de la teoría del contrato social no discuten la historia completa y los teóricos contemporáneos del contrato no hacen indicación alguna de que desaparece la mitad del acuerdo. La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho - pero esta historia es una historia sobre el derecho político como derecho patriarcal o derecho sexual, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres. La desaparecida mitad de la historia señala cómo se establece una forma específicamente moderna de patriarcado. (Pateman 1995, p. 9-10)

Esta crítica al consenso aparente nos debería abrir los ojos para estar alerta sobre quiénes son los sujetos del supuesto "consenso", y a partir de ello evaluar quienes están excluidos/as.¹⁴

¹⁴ En este caso se puede leer el capítulo completo "Hacer un contrato" de *Contrato sexual* de Carole

Pateman en donde plantea el objeto central de su trabajo y la crítica a las teorías clásicas contractualistas.

B. Consensos ideales: “consenso” como acuerdo total y definitivo

Una dificultad al abordar el tema del consenso es entenderlo como un ideal totalizador.¹⁵ En este enfoque, el consenso se presenta como un acuerdo total y definitivo que busca resolver todas las discusiones y debates dentro de una sociedad. Bajo esta apariencia, pueden ocultarse deseos políticos de uniformidad. Sin embargo, pretender unificar y cerrar toda forma de diversidad en aras de alcanzar un “consenso” total parece, como sostiene Isaiah Berlin, conceptualmente contradictorio.

Berlín aclara que el consenso total es conceptualmente contradictorio dado que hay diferentes valores y que pueden ser incompatibles entre sí. Esta es para Berlín una verdad de índole conceptual, no solo de carácter histórico o contingente. Esto significa que la armonía de todos los valores en una sociedad o, en términos de este texto, un consenso definitivo, no es compatible con la sociedad humana.

Esta puede llegar a ser un proyecto feliz, pero es solo una ilusión de felicidad y con consecuencias peligrosas. En palabras de Berlín:

Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin hacer preguntas,

los que obedecen espontáneamente las órdenes de dirigentes, espirituales o temporales, cuya palabra aceptan sin vacilación como una ley inquebrantable; o los que han llegado, por métodos propios, a convicciones claras y firmes sobre qué hacer y qué ser que no admiten duda posible. (Berlín 1993, p. 55)

En una sociedad democrática moderna pluralista, diversa y compleja, con ciudadanos que tienen distintos planes y concepciones de vida, ese objetivo es irreal. Como se mencionó, el consenso se presenta siempre de forma precaria y transitoria, distinto a otro tipo de organización social más simple como comunidades tribales.

C. Consensos ilusorios: “consenso” y las burbujas de información

Otro problema en relación con el consenso es la creencia en situaciones de pseudoacuerdo que se pueden generar por burbujas de información. Por “burbujas de información” nos referimos a aquellas situaciones donde la discusión y diversidad se da en un pequeño grupo de idénticas características y opiniones donde ya estaba preconstituido la unanimidad por la uniformidad de los propios sujetos que la integran. Es decir, estas situaciones pueden generar la ilusión de acuerdo o consenso por estar conversando con la propia tribu o burbuja. Esto, además, se agrava por un

¹⁵ En esta situaciones se puede evocar a Hannah Arendt al cuestionar el rol de la filosofía como ideal totalizador: .-al aplicar lo absoluto por ejemplo, la justicia, o lo ideales en general (como ocurre en Nietzsche)- a un fin, se hacen posibles ante todo acciones injustas y bestiales, porque el «ideal», la justicia misma, ya no existe como criterio, sino que ha devenido un fin

alcanzable y producible en el mundo. En otras palabras, la consumación de la filosofía extingue la filosofía, la realización de lo «absoluto» efectivamente elimina lo absoluto del mundo. Y así, finalmente, la aparente realización del hombre simplemente elimina a los hombres.” De Diario filosófico, septiembre de 1951, citado en Arendt (2018).

sesgo de confirmación, ya que somos susceptibles de buscar información que se encargue de confirmar lo que pensamos (Nogués 2018, p. 190-191).

Esta es una posibilidad de todas las épocas, pero es especialmente relevante en esta época de redes sociales y medios digitales donde algunas personas pueden creer que se ha llegado a acuerdo entre unos y otros, pero en realidad este es el acuerdo derivado exclusivamente de una conversación cerrada con gente de su propia “tribu”. De igual modo los algoritmos de redes sociales refuerzan esa característica. Véase por ejemplo la situación denunciada sobre Facebook, Cambridge Analytica¹⁶ y la influencia sobre las elecciones de EEUU.

Conclusión.

Una llave al concepto de consenso

En esta última parte, recapitularemos algunas de las cuestiones discutidas en las secciones anteriores, destacando su importancia y resumiéndolas de manera más concisa. En primer lugar, hemos explorado la distinción fundamental entre consensos circunstanciales y estructurales, lo cual plantea nuevos interrogantes. Podemos indagar más a fondo acerca de los elementos que conforman cada tipo de consenso y reconocer ejemplos en la historia argentina e internacional. Asimismo, es relevante investigar la influencia mutua que ejercen los

consensos estructurales sobre los consensos circunstanciales, y viceversa.

En relación con los consensos estructurales, por ejemplo, surgen algunas preguntas pertinentes, como: ¿Cuáles son las políticas de consenso en Argentina? ¿La educación universitaria gratuita y accesible constituye un acuerdo estructural y fundacional de la democracia argentina? ¿Qué implicancias conlleva esto? ¿Cuáles son otros puntos de consenso en nuestra historia? Reflexionar sobre estos interrogantes desde la filosofía política también implica considerar su aplicación histórica. Además, nos permite entender la filosofía política como parte de un trabajo conjunto y multifacético que se lleva adelante entre distintas disciplinas.

Luego, hemos señalado la necesidad de ver el concepto “consenso” como un espejo de la situación de diversidad. Con esto se pretende ilustrar que sin que se presente una diferencia y una pluralidad resulta difícil hablar de una verdadera situación de “consenso”. Esto a su vez se vincula con la sección en la cual hemos identificado distintas circunstancias donde existe una apariencia de “consenso”. Determinar y precisar eso nos va a ayudar a detectar situaciones anómalas en relación con el mismo.

Otro de los temas importantes es cómo gestionar esta tensión, al parecer inevitable, entre unidad y diferencia. En este orden,

¹⁶ “Hemos explotado Facebook para recolectar millones de perfiles individuales. Y construimos modelos para explotar lo que sabíamos de ellos, apuntando a sus demonios interiores. Esa es la base

sobre la que esta sociedad se construyó” declaración de un ex empleado de la empresa, citada en el capítulo “Violencia Electoral” en el libro de Pierre Marca de Biasi, *El tercer cerebro. Pequeña fenomenología del smartphone*, Ampersand 2022.

hemos apelado a la propuesta de Rawls, a sabiendas de que existen otras respuestas que se pueden buscar para precisar este punto. Este parece ser uno de los grandes desafíos de sociedades modernas, plurales pero cada vez más fragmentadas.

También hemos considerado el papel del derecho como herramienta institucional para alcanzar el consenso. No obstante, es necesario entender y profundizar los problemas y dificultades asociados con esta perspectiva. Por caso, podemos evaluar el valor que tienen las Constituciones en este sentido, sus limitaciones y tensiones con la democracia. Hemos observado lo desafiante que resulta llegar a acuerdos, pero también lo necesario que es intentarlo.

Por último, queremos resaltar que, además de las dificultades para desglosar los diferentes elementos del consenso, el mayor desafío radica en lograrlo. Al inicio de este escrito hemos citado un aforismo del físico y teórico de los procesos complejos Jorge Wagensberg, quien señala que “Hay muchas más maneras de competir que de cooperar, por eso se necesita más inteligencia para pactar un acuerdo que para vencer en una competición.” (Wagensberg 2018, p. 37). Esta frase resalta que existen más incentivos para competir que para llegar a acuerdos. El concepto de consenso puede no despertar pasiones ni llevar a la movilización de masas. Sin embargo, es importante reconocer que, en

sociedades tan complejas como las nuestras, el consenso es cada vez más necesario. Para lograrlo, se requiere mucho más que una comprensión conceptual; es necesario un esfuerzo con una visión y tolerancia que permita, a través de diferentes estrategias, alcanzarlo. Porque, como menciona el filósofo Bertrand Russell en un video que se hizo viral¹⁷ en las redes: “[...] Si queremos vivir juntos y no morir juntos, debemos aprender un tipo de caridad y un tipo de tolerancia que son absolutamente vitales para la continuación de la vida humana en este planeta”.¹⁸

Para finalizar, nos gustaría agregar unas palabras sobre este escrito introductorio. Somos conscientes de las limitaciones del texto, que por su propio carácter no agota todos los puntos filosóficos sobre el consenso. Un poema del escritor y poeta Mario Paoletti puede resumir esta insatisfacción: “Simplicissimus. Cada llave abre una puerta / Algunas llaves abren muchas puertas / Ninguna llave / abre todas las puertas”. No obstante, podemos ver esto de manera positiva, considerando que este texto busca ser la primera llave. Reconocer que no existe una presentación o libro que pueda abrir todas las puertas, pero al menos aspirar a que haya sido útil para abrir una, la de estimular el pensamiento en futuras prácticas, nuevas lecturas e investigaciones acerca del consenso.

¹⁷ O mejor dicho micro-viral, es decir de difusión amplia para un pequeño círculo, la forma de lo viral que pueda tener un vídeo de filosofía.

¹⁸ Video de la entrevista a Bertrand Russell en YouTube en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=eQYkqUlsIq0&ab_channel=Atr%C3%A9veteasaber

Referencias

- Arendt, H- (2018). *La promesa de la política*, Paidós.
- Arendt, H. (2007). *La condición humana* (trad. Ramón Gil Novales), Paidós.
- Berlin Isaiah (1993) *El fuste torcido de la humanidad capítulos de historia de las ideas*, Ediciones Península.
- Bobbio N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (1993). *Diccionario de Política*. SIGLO VEINTIUNO EDITORES.
- Elster John (Comp.) (2001). *La democracia deliberativa*, Gedisa.
- Hobbes Th. (2009). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE.
- Nino, C (2011). *Un país al margen de la ley*, Ariel.
- Nogues, G, (2018) *Pensar con otros, una guía de supervivencia en tiempos de posverdad*, ABRE.
- Lijphart A. (2000) *Modelos de Democracia formas de Gobierno y resultados en 36 países*, Editorial Ariel SA.
- Locke J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno Civil*, ed Bernal UNQ 2005.
- Paoletti M. (1998). *Antología Personal*, Ed Ciudad de los Naranjos Biblioteca Popular Mariano Moreno.
- Pateman C. (1995), *El contrato sexual -:* Anthropos: México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Platón (2011). *República*. Editorial Gredos SA.
- Rawls J. (2015), *Liberalismo político*, FCE.
- Rousseau J. J. (1998) *El contrato Social*, Editorial Tecnos SA.
- Seleme H. (2003), Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto, [Isonomía : Revista de Teoría y Filosofía del Derecho](https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc834f) disponible en [URI: https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc834f](https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc834f)
- Vidiella G. (2023), Estabilidad y Razón Pública en Rawls, en Amor, C. (Comp.) *Rawls post Rawls*, edición UNQ.
- Waldron J. (1993), *Derecho y Desacuerdos* Marcials Pons.
- Wagensberg Jorge (2018) *Sólo se puede tener fe en la duda: Pensamiento concentrado para una realidad dispersa*, Tusquet Editores.
- Diego Ocampo Vega es Magister en Ciencias Sociales y Humanas con orientación en Filosofía Política y Socia por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Además, es Especialista en Derechos Humanos y Teoría Crítica del Derecho por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Diplomado en Igualdad y No Discriminación por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Como abogado egresado de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), se desempeña como asesor legal en el Ministerio de Salud Pública de La Rioja y además preside la Biblioteca Popular Mariano Moreno La Rioja
- Correo electrónico:
ocampovegadiego@gmail.com

Cultura política



Alejandro Auat

Universidad Nacional de Santiago del Estero

Recibido: 11 de julio de 2023

Aceptado: 4 de abril de 2024

Resumen

Cultura política es un concepto que puede servirnos para acceder a la comprensión de los componentes del campo político, poniendo en juego sentidos de los conflictos y tensiones, tanto para la organización de la convivencia como para la definición de las identidades, siempre que lo entendamos de manera flexible y contingente, aunque cargado de la gravedad que le otorgan las sedimentaciones históricas.

Palabras clave: cultura, política, identidades, sentidos, sedimentaciones

Abstract

Political culture is a concept that can help us to understand the components of the political field, bringing into play the meanings of conflicts and tensions, both for the organization of coexistence and for the definition of identities, as long as we understand it in a flexible and contingent way, although loaded with the gravity granted by historical sedimentations.

Keywords: culture, politics, identities, meanings, sedimentations

¿Qué tiene que ver lo que hacemos como política y lo que entendemos por democracia los riojanos o santiagueños con lo que hacen y entienden los porteños? ¿Las democracias en las provincias del NOA son de menor calidad que las democracias de otras regiones del país? ¿Y la de Argentina con respecto a la de Estados Unidos? ¿O las latinoamericanas respecto de las europeas o nordatlánticas? ¿Por qué la mirada de los medios porteños – pero también la de los politólogos consagrados que nos estudian como

“subnacionales”–, hablan de nosotros en términos de “caudillismo”, “feudalismo”, “patrimonialismo” y otras delicadezas antirepublicanas?

¿No será un problema de miraje? ¿De cómo nos miran? ¿De un “desde dónde” nos miran? Y ese ‘desde dónde’ ¿será un punto de mira cultural? Es decir, el viejo problema del federalismo, de la antinomia Buenos Aires-Interior (si nosotros somos “el interior” ¿quiere decir que ellos son “el exterior”?), ¿será un problema cultural? Todos nos reconocemos

como argentinos, sí. Pero quienes hablan en nombre de 'los argentinos' suelen ser los porteños. Y hay modos y modos de ser argentino: hay un modo norteco, un modo litoraleño, un modo porteño... El problema es que la historia de nuestra Organización Nacional arrasó con las diferencias regionales (de habla, de costumbres, en fin, de culturas) y buscó homogeneizar y allanar lo diferente para convertirnos en una Nación. Primero, mediante guerra civil contra los caudillos federales, luego contra los pueblos originarios en la eufemísticamente llamada "conquista del desierto", después con el servicio militar y las escuelas comandadas desde la Nación. Hoy, desde la TV y el neoliberalismo globalizador.

Y con lo político pasó igual. Los porteños, mirando a Francia y Estados Unidos, importaron instituciones y las impusieron homogéneamente a todo el país bajo el impulso modernizador neocolonial. Y lo que no se pareciera a esas instituciones, fue "rémora del pasado", "barbarie". Claro que cuando decimos 'porteño' no nos referimos meramente al nacido en el Puerto. Aludimos más bien a un *ethos*, un modo de ser, un modo de mirar. Que por cierto fue asumido y llevado adelante por muchos provincianos (Sarmiento, Avellaneda, Roca, Vélez Sarsfield, Joaquín V. González, los Taboada...).

El tema de la cultura política está, pues, bien presente entre nosotros. No es meramente una moda académica, más o menos superada, más o menos útil. Es un problema

político que sólo se ve si cambiamos de miraje –como le gustaba decir a Bernardo Canal Feijóo (2007). Desde el centro no se ve este problema: entonces ellos pueden hablar de la cultura política como un enfoque introducido en los 50 por un tal Gabriel Almond y un tal Sidney Verba para incorporar al análisis político las variables de la psicología. Es verdad que la obra conjunta de estos autores (Almond y Verba, 1963) abrió un nuevo campo de investigaciones, poniendo en el centro la pregunta de si es necesaria una cultura política democrática para que la democracia funcione (Schneider y Avenburg, 2015). La cultura política fue definida como el conjunto de orientaciones cognitivas (básicamente conocimientos y creencias), evaluaciones (opiniones y juicios) y actitudes (tendencias psicológicas que permiten a los individuos hacer valoraciones) que una población manifiesta frente a diversos aspectos de la vida política y del sistema político.

Sus críticos inauguraron la polémica acerca de las jerarquizaciones implícitas que tenían las descripciones supuestamente asépticas: en el marco de la Guerra Fría, las culturas empezaron a calificarse como democráticas o no democráticas según se parecieran o no a los hábitos, prácticas, creencias e instituciones de las democracias liberales occidentales. Incluso esta jerarquización cultural fue asumida a partir de los años 80 por el Banco Mundial y otras instituciones de las finanzas globalizadas, reemplazando las viejas jerarquizaciones raciales con un lenguaje políticamente correcto sobre las

“culturas políticas democráticas”, pero con los mismos resultados de despreciar lo que no se parezca a lo moderno-occidental y legitimar sus “recomendaciones” sobre las políticas económicas (cf. Murillo 2018).

Pese a estos usos, el enfoque cultural de Almond y Verba introdujo en la ciencia política la preocupación por el vínculo entre la micro y la macro política, abriendo, como dijimos, un campo de investigaciones novedoso y fructífero. Con críticas y contextualización, algunos autores latinoamericanos intentaron profundizar en esta orientación. El chileno Norbert Lechner (1997 y 2002) decía que no hay que confundir las creencias y preferencias con lo que revelan las encuestas, y propuso indagar acerca de los sistemas de valores, las representaciones simbólicas y los imaginarios colectivos mediante otras metodologías que fueran más allá de la punta del iceberg que significaban las expresiones de las personas encuestadas. También, el argentino Francisco Quevedo (1997) se centró en la relación entre medios de comunicación y cultura política, en un enfoque que no deja de tener actualidad en nuestros días. Los medios concentrados y, además, centralizados en Buenos Aires, son grandes productores de formaciones simbólicas e imaginarias con las que los individuos viven y se representan las luchas por el poder y las competencias por los sistemas de decisión. El maniqueísmo simplificador que instalaron los medios hegemónicos porteños (replicado en cada una de nuestras provincias) no ha sido precisamente un gran constructor de cultura

democrática, empobreciendo el debate público con un lenguaje emocional sin datos, dirigido solamente a la provocación de indignación moral selectiva.

Los aportes de Clifford Geertz (2003) enriquecieron el enfoque politológico abierto por Almond y Verba llevando el foco *desde las actitudes a los significados*. Geertz entiende la cultura como una “trama de significación”. La atención se pone en las prácticas de construcción de sentido, que pueden modificarse según las experiencias de cada grupo, por lo que no hay significados unívocos. El “emprendedor” neoliberal individualista y meritocrático puede ser resignificado en una práctica colectiva de “microemprendimientos” que generan organización y conciencia política en una red de economía popular, por ejemplo (Cf. Auat 2021).

Schneider y Avenburg señalan también un desplazamiento *desde los valores a los significados* en el enfoque socio-antropológico de la cultura política. El argumento weberiano sobre los orígenes del capitalismo, relacionándolo con la doctrina calvinista, está en el origen del enfoque sobre los valores. Los valores o fines últimos son los que definen y orientan la acción. En esta línea, Ann Swidler (1986) planteó que la cultura debe ser entendida como una caja de herramientas – repertorio de símbolos, historias, rituales y visiones de mundo– que la gente usa para resolver diferentes clases de problema.

Al respecto, nuestro compatriota Javier Auyero editó un excelente libro sobre “el lugar

de la cultura en la sociología norteamericana” bajo ese título: *Caja de Herramientas* (1999), introduciendo en el debate argentino esa noción, pero con los aportes fundamentales de Pierre Bourdieu y de Charles Tilly. Esta caja de herramientas le permitió a Auyero re-interpretar el clientelismo como un elemento del repertorio de la acción colectiva, evitando su descalificación moralizante (Auyero, 1997). En ese marco y con esa “caja” Auyero analiza las protestas sociales de Cutral-Co y el “Santiagoñazo” de 1993, intersectando etnografía y reconocimiento: “El conjunto de disposiciones que los manifestantes trasladan a la acción colectiva y sus autocomprensiones compartidas son cruciales para entender el modo en que dan sentido a la beligerancia” (Auyero 2004, p. 260). El marco del “giro cultural” en los estudios sociológicos es explícito, no sólo en el autor sino también en los actores estudiados: “En los corazones y en las mentes de muchos manifestantes –dice Auyero–, el Santiagoñazo es un *proyecto*, un proyecto que *va más allá de la búsqueda de los propios intereses materiales y apunta a la concreción de una cultura política diferente*” (Auyero, 2004, p. 255).

Tanto el enfoque politológico como el socio-antropológico fueron atravesados por los debates acerca de qué se entiende por “cultura” y qué por “política”. A los fines de esta aproximación baste decir que “cultura” no es una esencia cerrada y atemporal que define de una vez y para siempre a una comunidad: a veces caemos en esta simplificación cuando hablamos de

“riojanidad”, “santiagoñidad” o “argentinidad”, pretendiendo reducir a algunas características la compleja trama de sentidos, prácticas y materialidades que identifican a las comunidades de referencia.

Cuando hablamos de culturas hablamos de sujetos. De identidades más o menos flexibles pero ancladas en territorios y materialidades; abiertas a hibridaciones, mestizajes o superposiciones, pero sedimentadas en la acentuación de algunos rasgos hegemónicos; históricas y contingentes, pero también transmitidas como legados en el sentido de imperativos normativos que se naturalizan como atemporales. Los rasgos acentuados tienen que ver con la relación con los otros, los que no son parte del “nosotros”. Un “nosotros” heterogéneo pero que esas acentuaciones intentan homogeneizar. Este doble carácter de las construcciones identitarias (contingentes pero sedimentadas) señala tanto su carácter político o construido como el riesgo de su fetichización y esencialización.

Seyla Benhabib nos invita a “considerar las culturas humanas como constantes creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre ‘nosotros’ y el/los ‘otro(s)’” (Benhabib, 2006, p. 33). El problema de la cultura es constitutivamente político pues. De lo que se trata es de identidades en conflicto, de identidades que se definen en función de un “exterior constitutivo” o de un antagonismo (Schmitt, Mouffe). La identidad es (negativamente) diferencial y (positivamente) propia al mismo tiempo: nos

definimos por lo que no somos ni queremos ser, acentuando rasgos de lo que somos y queremos ser. Y esto, siempre en marcos contextuales y situados que especifican los sentidos de lo que se afirma o lo que se niega. Si en algún momento de nuestra historia el término “gaucho” se resignificó positivamente frente al “inmigrante”, en otros momentos fue usado peyorativamente, como cuando Sarmiento le pedía a Mitre “que no ahorre sangre de gauchos” porque con ellos no haríamos la república moderna, como también lo había planteado Alberdi.

Pero siempre está el otro. Y la relación con la alteridad es el tema político. La organización de la convivencia en espacios limitados y posibilidades finitas, requiere del poder como inherente a las sociedades humanas. Y si algo hemos aprendido experiencialmente en los últimos tiempos, es que el poder político es una relación que no reside en un solo polo ni en una sola sede. Por lo que no alcanza con ganar elecciones para ocupar el polo relacional del mando: hay una compleja trama de relaciones en las que se pone en juego una lucha por hegemonizar la conducción y la direccionalidad del proyecto de convivencia.

La cuestión crucial es política: quién decide, quiénes son los sujetos que se autoperciben como autónomos, y se afirman/diferencian de otros en un juego de lucha por hegemonizar el “nosotros” que conduzca la convivencia. Y esa lucha por la conducción incluye una lucha por los sentidos y por los elementos culturales que se ponen en juego para identificar a unos y diferenciarse de los otros.

Por ello, como nos advierte Grimson (2011), no podemos entender ni la cultura ni la identidad si no las situamos “en los marcos reales en los que las personas viven, piensan, sienten y actúan”. Marcos situacionales donde se juegan conflictos e intereses que llevan a los actores a acentuar un elemento cultural o identitario frente a otros, resignificándolo de acuerdo a lo que convenga a los intereses en juego. Así, hemos visto múltiples variaciones de sentido en el término “campesino”, desde su uso despectivo por parte de los dueños de tierras o de los habitantes de ciudades, hasta su reivindicación política en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) por ejemplo. O su reemplazo en algunos casos por “pueblos originarios” o directamente “indios”, empuñado con orgullo por esas mismas comunidades en lucha por sus derechos, cuando las normas y las decisiones políticas comenzaron a legitimar esas identidades. Si arrancamos las acciones de los contextos y sus sentidos prácticos, no entendemos nada, y corremos el riesgo de esencializar algún significado teórico y fetichizar algún sentido político.

Claro que los usos y sentidos no son del todo voluntarios, como dijimos antes. Las culturas son flexibles, pero sedimentan en tradiciones. Los significantes no son del todo vacíos, como cierta lectura apresurada de Laclau puede hacernos confundir. Ya Rodolfo Kusch (1976) nos había enseñado que lo geocultural está constituido por la tensión entre *instalación* y *gravitación*: la tierra, la lengua, los modos de relación, “gravitan”, pesan, tiran para abajo,

condicionan; pero nuestras opciones ético-políticas nos “instalan” en esos legados reconfigurándolos en función de nuevos proyectos y compromisos.

En suma, cultura política es un concepto que puede servirnos para acceder a la comprensión de los componentes del campo político, poniendo en juego sentidos de los conflictos y tensiones, tanto para la organización de la convivencia como para la definición de las identidades, siempre que lo entendamos de manera flexible y contingente, aunque cargado de la gravidez que le otorgan las sedimentaciones históricas.

Referencias

- Almond, G. y Sidney, V. (1963). *La cultura cívica: Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Euramérica.
- Auat, A. (2021). *Situación y Mediaciones. Nuestra democracia: entre populismo y neoliberalismo*, UNR editora/Fundación Ross/Cedet.
- Auyero, J. (2004). *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*, Universidad Nacional de Quilmes editorial.
- Auyero, J. (comp.) (1997). *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*, ed. Losada.
- Auyero, J. (ed.) (1999). *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Universidad Nacional de Quilmes editorial.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz editores.
- Canal Feijoo, B. (2007) [1954], *Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*, ed. Las Cuarenta.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*, Gedisa.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Siglo XXI editores.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*, ed. Fernando García Cambeiro.
- Lechner, N. (1997) "El malestar con la política y la reconstrucción de los mapas políticos", en Winocur, R. (coord.), *Culturas políticas a fin de siglo*, Juan Pablos Editor-FLACSO.
- Lechner, N. (2002). *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, LOM ediciones.
- Murillo, S. (2018). "Neoliberalismo. Estado y procesos de subjetivación", *Revista de la Carrera de Sociología*, vol. 8 núm. 8, ISSN 1853-6484, Universidad de Buenos Aires, p. 392-426.
- Quevedo, L. A. (1997) "Videopolítica y cultura en la Argentina de los noventa", en Winocur, Rosalía (coord.) *Culturas políticas a fin de siglo*, Juan Pablos Editor-FLACSO.
- Schneider, C. y Avenburg, K. (2015). "Cultura política: un concepto atravesado por dos enfoques", *POSTData* 20, N°1, abril-septiembre, ISSN 1515-209X, p. 109-131.
- Swidler, A. (1986). "Culture in Action: Symbols and Strategies", en *American Sociological Review*, Vol. 51, N° 2, abril.

Alejandro Auat es Licenciado y Doctor en Filosofía. Se desempeña como profesor titular de Filosofía Política en la Lic. en Filosofía de la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE). Además, es director de numerosos proyectos de investigación en torno a la temática de la Democracia en nuestra región. Por último, es miembro de distintos comités, consejos académicos de institutos, maestrías y doctorados del NOA.
Correo electrónico: buhoster@gmail.com

Democracia



Federico E. López
Universidad Nacional de La Plata

Recibido: 1 de diciembre de 2023
Aceptado: 29 de abril de 2024

Resumen

Este artículo propone reflexionar sobre los distintos sentidos que condensa el término *democracia*. Sin dejar de reconocer que el concepto mismo de democracia está sujeto a los conflictos que su propio ejercicio concreto implica, se distinguen tres sentidos fundamentales: la democracia como forma de gobierno, como mecanismo para la toma de decisiones y como ideal moral. En la medida en que la idea de democracia remite necesariamente a la idea de *pueblo*, se reflexiona sobre los distintos modos en que el pueblo es conceptualizado en los debates políticos recientes. Además, se señalará que la democracia, en cualquiera de sus sentidos, depende de un cierto soporte técnico o tecnológico que la hace posible, desde los sistemas de votación que pretenden asegurar el carácter secreto del voto, hasta los sistemas de comunicación que deberían asegurar el acceso a, y la confiabilidad de, la información necesaria para la toma de decisiones. En vistas de ello, y de la mano de autores como Langdom Winner o Éric Sadin, el artículo intenta también reflexionar sobre las relaciones y las tensiones entre democracia y tecnología.

Palabras clave: democracia, formas de gobierno, mecanismos de decisión, populismo, tecnología

Abstract

This article proposes to reflect on the different meanings of the term democracy. While recognizing that the very concept of democracy is subject to the conflicts that its concrete exercise implies, three fundamental senses are distinguished: democracy as a form of government, as a mechanism for decision-making and as a moral ideal. Insofar as the idea of democracy necessarily refers to the idea of the people, we will reflect on the different ways in which the people are conceptualized in recent political debates. In addition, it will be pointed out that democracy, in any of its senses, depends on a certain technical or technological support that makes it possible, from the voting systems that seek to ensure the secrecy of the vote, to the communication systems that should ensure access to, and reliability of, the information necessary for decision-making. In view of this, and with the help of authors such as Langdom Winner or Éric Sadin, the article also reflects on the relations and tensions between democracy and technology.

Keywords: Democracy, forms of government, decision making mechanisms, populism, technology.

Introducción:

¿todos somos democráticos?

Una de las cosas que más sorprenden al recorrer la historia del concepto de democracia en la tradición filosófica occidental es que, durante la mayor parte de su existencia, la democracia fue considerada como algo más o menos malo. Surgida en la Grecia antigua, en el siglo V ac., fue vista por Aristóteles -uno de los filósofos más influyentes de todos los tiempos- como la contraparte desviada de la *timocracia*. Mientras ésta última era el gobierno basado en las propiedades materiales, la democracia era el gobierno de la *multitud*, del *populacho* (EN 1160b y ss.).¹ Esta valoración contrasta, al menos a primera vista, con la apreciación de la democracia en nuestros días. En efecto, transitamos un tiempo en el que nadie, en el que ninguna fuerza política, o casi ninguna, se autoproclama como anti o no democrática. Sin embargo, y paradójicamente, casi todas las fuerzas políticas creen que sus oponentes son, en el mejor de los casos, poco democráticos. La acusación de ser una “amenaza” a la democracia, o de realizar un ataque contra ella es sostenida desde todos los sectores políticos como argumento contra sus contrincantes.

En efecto, pueden reconocerse dos grandes tendencias que muestran la conflictividad que el ejercicio de la democracia conlleva. Por un lado, hay quienes acusan a los denominados

“gobiernos populistas de América latina” de ser gobiernos autoritarios y antidemocráticos, que más se parecen a una dictadura que a un gobierno verdaderamente comprometido con los valores democráticos. Del otro lado, los gobiernos de corte liberal o neoliberal son acusados de ceder el poder de decisión a las grandes corporaciones económicas, empresariales -o incluso a un poder judicial cooptado por ellas- pervirtiendo de ese modo lo que debería ser un *gobierno del pueblo*.

En los últimos años, y luego de un período de una cierta estabilidad, está conflictividad dejó de ser una mera retórica de desgaste de los oponentes políticos y se convirtió en verdaderos planes de acción. Por ejemplo, la elección de noviembre de 2020 en los Estados Unidos de Norteamérica terminó con un candidato, Donald Trump, denunciando un fraude electoral por parte del candidato del partido ganador y con sus partidarios tomando la sede del congreso de ese país. El otro candidato, Joe Biden, por su parte, impulsó un juicio político contra Trump por “incentivar una insurrección” contra las instituciones democráticas. En América latina, y muchas veces apelando a una pretendida defensa de la democracia, se han vuelto a emplear viejas herramientas, como los golpes de estado contra presidentes, como ocurrió en Bolivia en 2019 contra Evo Morales, y otras algo más novedosas como la condena judicial mediante procesos irregulares y la proscripción de

¹ En la *Política*, Aristóteles ve a la democracia como una forma desviada de la *república* (Po, 1279b). Mientras la *república* (*Politeia*) sería el

gobierno de las clases medias de acuerdo con una ley, la democracia es nuevamente vista como el gobierno del *populacho*, de los pobres.

referentes políticos como ocurrió con Rafael Correa en Ecuador y Lula Da Silva en Brasil, e incluso procesos de destitución de mandatarios vía juicio político, como ocurrió por ejemplo en 2016 con Dilma Rousseff en Brasil.

Estas acciones y acusaciones resultan tanto más sorprendentes en la medida en que se lanzan, a veces, contra gobiernos que de hecho han sido elegidos por el voto popular e incluso en elecciones libres de toda sospecha. “Hitler también fue elegido por el voto popular” es la respuesta más común cuando algún gobierno acusado de antidemocrático se defiende apelando a su legitimidad popular a través del voto. Pero ¿qué pasa cuando el pueblo, o la ciudadanía como muchos y muchas prefieren decir, es “manipulado” para que vote a cierto candidato? Por ejemplo, la empresa *Cambridge Analytica* fue denunciada en 2018 por haber utilizado información personal provista por la red social Facebook para realizar campañas electorales en distintos lugares del mundo, incluida la Argentina (cfr. De Llano Neira, 18/03/2018 y Alconada Mon, 20/09/2019). El problema era que esa campaña estaba diseñada para inducir el voto de la población mediante la propagación de *fake news*, es decir de información distorsionada o directamente falsa presentada deliberadamente con la forma de una noticia periodística tradicional para generar confianza en los usuarios. Además, se acusó a esa empresa de crear cuentas falsas de redes sociales para tratar de imponer ciertos temas en la agenda pública y

generar una idea interesada acerca de lo que “quiere la gente”. Este uso de información falsa o distorsionada no es algo que se reduzca a las redes sociales. También los medios de comunicación, en manos de unos pocos y grandes capitales o de empresas con intereses en varias ramas de la actividad económica, hacen un uso de la información diseñado para persuadir a las audiencias de que tal o cual proyecto político no es bueno o de que es incluso peligroso y antidemocrático. En un contexto así, en el que la información no es más que un medio, un arma, utilizada para un fin previamente fijado, no resulta extraño que nos preguntemos si los ciudadanos y las ciudadanas estamos tomando libremente las decisiones políticas o si más bien nuestras decisiones son resultado de la manipulación informativa que nos rodea. En este contexto de acusaciones cruzadas, y en el que la ciudadanía toma decisiones sobre la base de información interesada y diseñada para influir en sus preferencias políticas, surgen movimientos que, incluso en nombre de la libertad o de la propia democracia, proponen por primera vez en mucho tiempo y de modo explícito el franco retroceso en lo que refiere a ciertos logros de las democracias del siglo XX, como el derecho a huelga, el derecho a la unión sindical, e incluso el derecho a la salud y a la educación para todas las personas. En un contexto en que todos se dicen democráticos y todos acusan a todos de no serlo, la democracia parece erosionarse y con ella algunas de sus más preciadas conquistas.

Lo que acabamos de describir es apenas una muestra de algunas de las dificultades que enfrentan las democracias actuales. Sin embargo, es un material suficiente como para plantear una serie de interrogantes. ¿Puede entonces un gobierno elegido por el pueblo ser antidemocrático? ¿No es precisamente la democracia el gobierno del pueblo, llevado a cabo por aquellos que el pueblo elige? ¿Cómo puede ser que todos se digan democráticos pero que consideren a sus opositores como antidemocráticos? ¿no implica la democracia el respeto por la opinión del otro y ver a los contrincantes como personas que simplemente piensan distinto y no como enemigos? ¿qué impacto tienen la tecnología y las redes sociales sobre la calidad o la *intensidad* de la democracia en un contexto en el que por la proliferación de *fake news* y la desinformación planificada por los medios de comunicación hace imposible, o al menos muy difícil, distinguir la verdad de la falsedad? No es el propósito de este artículo dar una respuesta definitiva a estas cuestiones, sino más bien, identificar algunos aportes que nos permitan, al menos, comprender de un modo más profundo los problemas sugeridos por esas preguntas.

El recorrido que propone este escrito para cumplir con el propósito que acabamos de establecer es el siguiente. En primer lugar, desplegaremos una estrategia de análisis

filosófico que nos permita dar cuenta de la diversidad de sentidos que han adquirido el término *democracia* y otros asociados tales como *democrático* o *democratización*. Esta estrategia nos permitirá ver a la democracia como una *forma de gobierno*, como un *mecanismo para la toma de decisiones* y por último como un *ideal moral* acerca de cómo es deseable que una sociedad o comunidad humana se conforme. Para finalizar y a efectos de reflexionar sobre algunos de los desafíos de las democracias actuales indagaremos sobre la relación entre democracia y tecnología, pues sacar a la luz la dimensión política de la tecnología, puede constituir un aporte valioso para pensar tales desafíos. Debe resultar claro a esta altura que, al abordar la cuestión de la democracia en este trabajo no nos proponemos realizar un estudio propio de la Ciencia Política, que por ejemplo estudie las distintas formas de democracia que han existido de hecho, sino un ejercicio *filosófico* que nos permita reflexionar sobre el sentido o el valor de la democracia tratando de identificar algunos de sus rasgos más salientes.²

1. Democracia se dice de muchas maneras

Una de las primeras hipótesis que podemos formular en base a lo expuesto hasta aquí es que la democracia *se dice de muchas maneras*. Esto es, que cuando los diferentes

² Para una distinción entre ciencia y filosofía políticas, véase Garzón Vallejo, Iván (2009), "¿Ciencia política vs. Filosofía política? Acerca de

una interminable disputa epistemológica", *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, núm. 111, julio-diciembre, Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 305-335.

actores sociales apelan a la idea de democracia, usualmente quieren decir cosas distintas: para unos lo central de la democracia es que es el gobierno del pueblo, y por *pueblo* muchas veces entienden el gobierno de las mayorías. Para otros, lo esencial de las democracias es más bien el respeto por las minorías, porque una sociedad sólo puede considerarse democrática en la medida en que permita a las distintas minorías desarrollar sus propios ideales y formas de vida. También hay quienes sostienen que un estado es democrático no tanto por que *imponga* los intereses de las mayorías, sino más bien porque los *defienda*, porque cuide los intereses de los hombres y las mujeres de a pie, cuyo poder de decisión se ve amenazado en una era en la que, quienes tienen verdaderamente la capacidad de imponer su voluntad, quienes tienen poder económico, no son democráticamente elegidos para incidir en el desarrollo de la vida social como un todo. Por último, cabe mencionar a quienes sostienen que una verdadera democracia es aquella que *no limita nunca las libertades*, y muy especialmente las económicas, y permite a empresarios y “emprendedores” desarrollar su actividad sin ningún tipo de intromisión por parte del Estado.

Pero ¿cómo hacer entonces para encontrar el verdadero sentido de la democracia? Aunque hacer tal cosa sea probablemente imposible, trataremos de aclarar el asunto adoptando una estrategia ajena. El filósofo estadounidense John Dewey (1859-1952)

tenía una forma muy particular, y bastante fructífera, de comenzar muchos de sus análisis filosóficos: frente a cualquier concepto más o menos abstracto expresado mediante un sustantivo, como por ejemplo *Conocimiento*, *Verdad* e incluso *Libertad*, y para aclarar su significado se concentraba en el adjetivo emparentado al sustantivo o mejor todavía en el verbo, en la acción que tal sustantivo proponía. Así, por ejemplo, si queremos aclarar el significado del concepto expresado mediante el sustantivo *conocimiento*, podemos pensar en qué significa que algo sea *conocido* o en qué consiste la acción a la que nos referimos mediante el verbo *conocer*. Como resultado de esta operación metodológica, sus análisis, sin dejar de ser filosóficos, tendían a ser más claros y concretos, más sensibles a los hechos mismos a los que los conceptos refieren, más centrados en las acciones en las que las personas nos involucramos, y sólo luego de tal análisis, volvía al sentido más abstracto para explicar qué debemos comprender, por ejemplo, por *Verdad*, con mayúsculas. A efectos de analizar el concepto expresado mediante el término “democracia”, en este escrito, adoptaremos una estrategia similar.

1.1. La democracia como forma de gobierno

En primer lugar, nos desplazaremos desde el sustantivo al adjetivo *democrático* o *democrática*. Al hacerlo, la primera cuestión que surge es la pregunta por el tipo de “cosas”

que podemos calificar como democráticas. La primera respuesta, la más obvia, es que un *régimen político*, una *forma de gobierno*, es algo que puede, o no, ser democrático. En líneas generales, un gobierno es considerado democrático cuando permite que el pueblo o los ciudadanos -y ya veremos que la opción entre estas palabras no es tan inocente- participen de algún modo en la decisión sobre los asuntos públicos.

Al intentar analizar de qué modo participan y sobre qué tipo de asuntos, nos encontramos en líneas generales con dos respuestas. Por un lado, puede decirse que un régimen es democrático cuando la elección de las personas que deciden sobre las cuestiones públicas, esto es los gobernantes o funcionarios, recae en el “pueblo”, es decir, cuando es el pueblo o las y los ciudadanos/as, quien elige a las personas que toman las decisiones. Por otro lado, la idea de democracia puede entenderse como aquel sistema en el que el propio pueblo es quien delibera y toma las decisiones sobre las cuestiones públicas, sobre las cuestiones de gobierno. En el debate académico y en el público, muchas veces se menciona la primera como *democracia representativa* o *indirecta* y a la segunda como *democracia participativa* o *directa*.³ El politólogo argentino José Nun refiere a estas dos concepciones de la democracia entendiéndolas, a la primera como *gobierno de los políticos* y a la segunda

como *gobierno del pueblo*. En ambos casos, se trata de formas de gobierno que se legitiman en la idea de que aquello que se decida hacer, será lo que resulte conforme a la *voluntad popular*, a la voluntad del pueblo. Ello significa que, como afirma Nun, “el poder estatal tiene como fundamento último el consentimiento libremente expresado de todos los ciudadanos” (2015, p. 23). Sin embargo, resulta evidente que, a medida que una sociedad se vuelve más compleja, el consentimiento ciudadano no puede pedirse para cada asunto, siquiera para cada asunto de relevancia. Es por ello por lo que los Estados democráticos modernos parecen requerir la existencia de una cierta clase de funcionarios que se conviertan en verdaderos medios para resolver los conflictos que puedan surgir y llevar a cabo las medidas legitimadas por la voluntad popular. Estas dos maneras de pensar la democracia deben pensarse más como los dos polos de un continuo que como una clasificación dicotómica. En efecto, mientras la gran mayoría de los países democráticos están organizados en torno a sistemas representativos, en muchos de ellos se promueven instancias de participación de la ciudadanía, en las que se delibera y se toman decisiones de modo directo, usualmente sobre cuestiones muy locales que refieren al barrio. Por otro lado, una democracia directa en la que la población decida sobre muchas

³ En el contexto latinoamericano se ha postulado junto a estas dos formas clásicas, *la democracia comunitaria* que pretende dar cuenta de las

normas y procedimientos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos. Véase Exeni Rodríguez, 2018.

políticas concretas, pero no tenga ningún rol en la elección de los funcionarios o de las autoridades o líderes del partido de gobierno, difícilmente podría comprenderse como una democracia.

1.2. La democracia como procedimiento de decisión

En segundo lugar, el adjetivo *democrático* puede aplicarse a algo más pequeño que un régimen de gobierno, esto es, a una decisión o mejor a un procedimiento de toma de decisiones. Por ejemplo, alguien puede objetar que la decisión inconsulta de un director o una directora de una escuela de prohibir cierta vestimenta es una decisión poco democrática o que el mecanismo mediante el cual el jefe de un trabajo decide quién va a trabajar en cada turno es poco democrático porque no tuvo en cuenta la opinión de sus empleados. Así la democracia puede ser entendida, tal como aparece en la entrada “democracia” de la *Enciclopedia Stanford de filosofía* como un “método de toma de decisión colectivo caracterizado por un tipo de igualdad entre los participantes en la etapa fundamental del proceso de toma de decisiones” (Christiano y Sameer, 2024). En este sentido el término tiene un carácter más bien descriptivo y permite referirse a ciertos procesos, pero por supuesto no asume que necesariamente todo proceso de toma de decisiones deba ser “democrático”. Por ejemplo, un juez o una jueza puede estar facultado o habilitado a tomar una decisión individual sin que la consulta a otra persona

sea necesario. Algo distinto ocurre con un jurado conformado por varias personas en las que quienes lo integran deben llegar a un acuerdo de forma colectiva, y que deben por lo tanto acordar y escuchar al resto de las y los participantes.

Al pensar en la democracia como un mecanismo de toma de decisiones, es posible contrastar dos concepciones diferentes. De un lado, siguiendo a Daniel Busdygan, (2011) podemos mencionar una concepción *agregativa* de la democracia que, tomando como punto de partida la igualdad de todos los involucrados en el tema sobre el que se tiene que tomar una decisión, comprende que lo esencial es que se imponga la decisión de la mayoría. Puede ser que los agentes involucrados tengan distintas razones, por ejemplo, para rechazar la construcción de una ruta o el permiso para realizar una actividad minera, pero lo que importa es la sumatoria de los intereses individuales teniendo la posición mayoritaria el derecho a ser llevada a cabo. Frente a esta concepción, una concepción *deliberativa* de la democracia entiende que una decisión es legítima no meramente porque sea la más votada, sino porque es resultado de un proceso de deliberación y discusión en la que todas las personas involucradas tienen el derecho y la posibilidad de participar. En este modelo, la decisión que se toma sería no aquella que haya resultado la más votada, sino aquella sobre la cual hay mejores argumentos. Idealmente al menos, un proceso de discusión y debate en el que todos tienen el derecho a participar permitiría

encontrar la mejor posición y la más imparcial, y de este modo, no sólo se garantiza la participación democrática de las personas involucradas sino también la racionalidad de la decisión alcanzada. En esta concepción la democracia no se reduce al voto o a las decisiones individuales sumadas, sino que remite a la posibilidad de participar en un proceso de discusión pública colectiva. Aunque esta concepción parece tener, como menciona Busdygan, muchas ventajas sobre la otra, lo cierto es que parece no dar cuenta de modo suficiente del conflicto. En efecto, hay ciertos desacuerdos que no parecen poder saldarse por medio de *argumentos* o razones, y que en consecuencia la posibilidad de que cada participante pueda votar según sus propias razones es lo que garantiza el carácter democrático de una decisión.

1.3. La democracia como ideal moral

Por último, el adjetivo democrático puede tomar un sentido más bien moral cuando es utilizado por ejemplo para referirse directamente a las personas. Una persona puede ser señalada como antidemocrática o poco democrática cuando tiende a tomar o imponer decisiones de modo *autoritario*. Aquí, *democrático* y su opuesto autoritario parece designar una cierta disposición e incluso un cierto rasgo del carácter de las personas. Un profesor o profesora, un líder o una lideresa, un padre o una madre pueden ser vistos como personas autoritarias. Esta dimensión moral de la idea de democracia puede parecer menor, pero tiene sin embargo profundas

implicancias, a tal punto que ha sido considerada, por el ya mencionado filósofo John Dewey como una de sus dimensiones centrales. Para él, la democracia era un ideal moral que refería no tanto a formas de conducta individual, o a rasgos de los sujetos, sino principalmente a los rasgos ideales, en el sentido de deseables, de la conducta asociada, de las formas comunitarias de vida. Esta idea de la democracia como ideal de forma de vida en común, resultaba central para el autor porque era la base sobre la cual juzgar las formas de democracia realmente existentes. ¿Por qué es posible decir de una cierta forma de gobierno, por ejemplo, que no es suficientemente democrática aun cuando sus representantes hayan sido elegidos en elecciones libres? ¿Cuál es el criterio que utilizamos para decir que algo no es democrático? Pareciera ser que tal criterio sólo puede ser alguna concepción más o menos ideal de democracia que usamos para evaluar los casos reales de democracia, ya sea que pensemos en mecanismos de decisión o en formas de gobierno.

Nótese que este sentido ideal de democracia parece estar también a la base de la idea de *democratización*. Democratizar algo podría ser comprendido como la acción mediante la cual algo que no es (suficientemente) democrático se convierte en democrático. Ello sugiere la idea de un cierto proceso que apunta en una cierta dirección. Por ejemplo, en nuestros días hay sectores que hablan de la necesidad de democratizar el poder judicial. El poder judicial es un sistema altamente

jerarquizado, en el que unas pocas personas concentran una gran capacidad de decisión sobre la vida del resto, pese a lo cual son elegidas mediante mecanismos en los que la población en general no puede participar y son designadas, además de modo *vitalicio*, para toda la vida. En contraste con ello, el así llamado juicio por jurados, por ejemplo, en el que personas que no pertenecen al ámbito jurídico son convocadas de modo aleatorio para decidir en ciertos juicios si alguien es culpable o inocente, es presentado muchas veces como una forma de democratización de un aspecto del poder judicial al quitar una parte del poder de decisión de jueces y juezas y ponerlo en manos de la ciudadanía. Ahora bien, podríamos preguntar por qué es necesario democratizar el poder judicial o incluso cualquier otro ámbito de la vida social. ¿Es necesario democratizar todo? Si, como sostiene Dewey la democracia es la forma ideal de la vida comunitaria, una vida en la que todos puedan participar y gozar de los frutos de la actividad conjunta, la carga de la prueba parece invertirse. Si las personas viven una vida mejor y más plena cuando pueden participar en las decisiones de aquello que afecta a sus vidas, la pregunta es más bien por qué *no* democratizar todos los ámbitos que resulten de vital importancia para ellas. Es esta la idea de la democracia, no como una forma de gobierno ni un mecanismo de decisión, sino como una forma (ideal) de vida. En palabras de Dewey:

En último término, (...), la democracia como modo de vida se encuentra regulada

por la fe personal en el trabajo que día a día realizamos junto con otros. La democracia es la creencia en que, incluso cuando las necesidades y los fines, o las consecuencias, son diferentes para cada individuo, el hábito de la cooperación amigable —que, como en los deportes, puede incluir rivalidad y competencia— es una colaboración en sí misma inestimable para la vida. (2017, p. 200)

De este modo, para Dewey, la idea misma de democracia supone que es en la interacción y colaboración con los demás que las personas pueden encontrar el modo de crecer y desarrollarse, de modo que puedan tener *experiencias* cada vez más ricas y fructíferas. El término experiencia era para Dewey un término central. Con él se refería a cualquier forma de interacción de un cierto agente humano con otros y con el mundo. Las experiencias que tenemos, y que constituyen el total de nuestra vida, pueden ser mejores o peores, pueden dejarnos enseñanzas o meramente miedos o traumas. De acuerdo con Dewey

la democracia es la creencia en la capacidad de la experiencia humana para generar los fines y los métodos por medio de los cuales promover una experiencia que habrá de crecer en busca de su propio enriquecimiento. Todas las otras formas de fe moral y social reposan sobre la idea de que la experiencia debe estar sujeta, hasta un cierto punto, a alguna forma de control externo, a alguna “autoridad” que pretende

existir por fuera de los procesos de la experiencia. (2017, p. 201)

En otros términos, la democracia es la creencia en que la experiencia humana conjunta o colectiva es capaz de encontrar la forma de enriquecer la vida de todos sin apelar a ninguna autoridad externa. Por ello, para Dewey la democracia no debía ser vista en primer lugar como una forma de gobierno, ni como un mero mecanismo para la toma de decisiones, sino como una forma de vida que todas y todos debemos hacer nuestra. Dewey mismo lo dijo de una forma bastante clara e inspiradora:

precisamente en la medida en que vayamos deshaciendo el hábito de considerar a la democracia como algo institucional y externo, y vayamos adquiriendo el hábito de tratarla como un modo de vida personal, estaremos comprendiendo que esta es un ideal moral; y que, en la medida en que llegue a ser un hecho, es un hecho moral. Comprender esto es comprender que la democracia

solo tiene realidad en la medida en que llegue a convertirse en un lugar común de la vida diaria. (2017, p. 201)

Esta última línea tiene una importancia crucial. El hecho de que la democracia sea considerada como un ideal moral no debe llevarnos a creer que es algo impracticablemente utópico o alejado de los problemas concretos. Un ideal, bien entendido es, ante todo, una idea que invita a la acción, a la acción de hacer real lo ideal, es decir de *realizarlo*, de convertirlo en un lugar común de la vida diaria.⁴

Así, pues la democracia puede ser considerada como una forma de gobierno, como un mecanismo de elección o como un ideal moral que permita fundamentar tanto la crítica a las democracias realmente existentes como las acciones necesarias para su transformación. En lo que sigue abordaremos algunos debates actuales algo más concretos, con el objetivo de reflexionar sobre los desafíos que la democracia en todas sus acepciones enfrenta en nuestros días.

⁴ Como ejemplo de estas formas de hacer real el ideal que supone la democracia vale la pena mencionar la experiencia llevada a cabo en Bolivia que instituyó una nueva constitución en 2009 que, como señala José Luis Exeni Rodríguez (2018), puede verse como un proceso de realización de lo que Boaventura de Sousa Santos había llamado *demodiversiad* y que pretende en primer lugar llamar la atención sobre la diversidad de experiencias y prácticas democráticas que surgieron en diversas partes del mundo (cfr. De Sousa Santos y Mendes, 2018). Resulta particularmente interesante la inclusión en la constitución boliviana de la democracia comunitaria que pretende reconocer las formas de organización propias de los pueblos y nacionales

indígenas, instituyendo lo que Exeni Rodríguez llama democracia intercultural: “¿qué significa añadirle el adjetivo “intercultural” a la democracia, asumida como democracias (en plural)? Implica asumir una diferenciación y proyectar una búsqueda. La diferenciación es que la interculturalidad de las democracias en ejercicio, por un lado, interpela el carácter tradicionalmente monocultural de la democracia liberal-representativa y, por otro, se distancia de la mirada multicultural limitada al solo reconocimiento (o “tolerancia”) de la diferencia. La búsqueda, en tanto, supone aprender y aprehender la necesidad de construir un “núcleo común”, una cultura compartida que no niega, sino presupone, la diversidad cultural y la necesaria traducción intercultural.” (2018)

2. La democracia, el pueblo y el poder económico

Tal como es considerada en este capítulo la democracia pareciera ser independiente de las formas específicas en las que la vida económica se organiza. Si entendemos al capitalismo y al comunismo como formas de organizar la vida económica de un país, como formas de producción de bienes y servicios, resulta que ambos pueden ser vistos como compatibles tanto con regímenes democráticos como no democráticos. De hecho, la historia del siglo XX permite identificar en distintos países períodos democráticos y capitalistas, experiencias socialistas o comunistas democráticas tanto como dictaduras comunistas y capitalistas⁵. Sin embargo, hay quienes sostienen que comunismo y democracia son, en última instancia, sistemas incompatibles y hay quienes argumentan que un sistema capitalista, y especialmente una forma extremadamente liberal de capitalismo, deriva más tarde o más temprano en una forma autoritaria y violenta de dictadura. En la medida en que el capitalismo implique la concentración de enormes riquezas en pocas manos y la condena a la miseria de grandes mayorías, el conflicto social sólo se hará manejable por medio de la represión y la violencia. Por ejemplo, el modelo económico neoliberal impulsado por la última dictadura en

argentina sólo fue posible gracias al ejercicio del terrorismo de estado encarnado en los cientos de campos clandestinos de detención, y en la utilización sistemática de la, el asesinato y la desaparición.

En la actualidad, y al menos desde la caída del muro de Berlín, la disputa política no parece articularse en torno a la oposición capitalismo-comunismo ni en torno a un eje democracia/dictadura. Sin embargo, y como dijimos al comienzo de este capítulo, la acusación a los contrincantes políticos de antidemocráticos está a la orden del día. En este contexto hay un término que ha cobrado una cierta relevancia en los últimos años. Se trata del término *populismo* que es usado por algunos sectores como un recurso retórico que permite condenar a diferentes movimientos y posiciones políticas de un modo sencillo. Para comprender las implicancias de la idea misma de populismo respecto de la democracia, podemos remitirnos a la etimología de la palabra democracia.

Hay dos palabras que explican el origen etimológico del término democracia, a saber, *pueblo – demos – y gobierno – Kratos*. Así, la *demokratia*, como lo repiten todos los manuales, es el *gobierno del pueblo*. Pero, ¿qué significa que un gobierno sea *del* pueblo. ¿Significa ello que es el pueblo el que gobierna, es decir que una democracia es directa o no es democracia en absoluto?

⁵ Para una reflexión de las relaciones entre capitalismo, socialismo y democracia véase Benítez (2012) y Hinkelammert (1993).

¿significa más bien que el gobierno representa los intereses del pueblo? ¿cómo se determina cuáles son esos intereses? ¿qué es o quiénes conforman “el pueblo”? Abraham Lincoln, presidente de los Estados Unidos entre el 4 de marzo de 1861 y el 15 de abril de 1865, fecha en la que fue asesinado, parecía tener en mente las diferencias a las que apuntan tales preguntas cuando en medio de la guerra civil estadounidense pedía que las muertes de esa guerra no fueran en vano, que no desapareciera de la faz de la tierra “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”, inaugurando tal vez una ya larga historia estadounidense de utilización de la democracia y sus valores como justificación de la guerra.

Cabe preguntarse también no solo por la relación entre gobierno y pueblo, sino especialmente sobre la naturaleza misma de la idea de *pueblo*. Como se dijo al comienzo de este artículo, en la antigüedad, pero no solo allí, el término *pueblo* fue comprendido muchas veces en un sentido peyorativo. Pueblo era para Platón y Aristóteles la multitud ignorante, el *populacho* que se deja persuadir por nimiedades. Es, más acá en la historia, la *masa* manipulable susceptible de ser encantada por cualquier líder carismático. Como sugerimos antes, en nuestros días, la expresión “populismo” es usada muchas veces, en el discurso público, como una forma de condena a ciertos gobiernos cuyas políticas apuntan a las grandes mayorías. Pero ¿qué significa populismo? La Real Academia Española (RAE) define al

“populismo” como la “tendencia política que pretende atraerse a las clases populares”. Esta definición contiene ya toda una declaración política, cuyo contenido no sorprende mucho para una publicación *Real*. En primer lugar, porque señala tendencias políticas que “pretenden atraerse” a las clases populares: *pretender* hacer algo puede significar también fingir o engañar. En segundo lugar, *atraer para sí*, remite también a la idea de trampa, a manipular a alguien para obtener favores de ese alguien, pero ¿cómo se *atrae* a alguien? ¿dar techo y comida constituye un intento de “atraer a alguien” o más bien una forma de reconocer derechos? Por último, la definición refiere a las “clases populares”. Pero ¿qué es una clase popular? ¿y una clase no-popular? El término se utiliza muchas veces para referir a las clases o sectores pobres o humildes, o también a las mayorías que en las sociedades actuales son los sectores medios y los más humildes. Esta expresión de “clases populares” contrasta muchas veces con la categoría de “ciudadanía”. La definición de la RAE recoge diferentes sentidos del término *ciudadano*, que lo presentan como un miembro *activo* de una ciudad o estado, como un habitante *libre*, e incluso como un hombre bueno. Así, mientras el ciudadano es un sujeto activo de la sociedad, con derechos y obligaciones que ejerce o cumple de manera libre, las “clases populares” son presentadas muchas veces como un objeto pasivo, casi como una cosa: “la masa” que puede ser utilizada o manipulada a conveniencia por

parte de ciertos personajes más o menos siniestros.

Para una concepción como la que estamos presentando, la democracia no puede, no debe, ser el gobierno del pueblo entendido como gobierno de las *clases populares*. Debe ser el gobierno de ciudadanos libres y activos, que tienen “capacidad” de decisión. En efecto, la idea de “voto calificado” que cada tanto promueven ciertos sectores y personajes, y que estuvo vigente en Argentina hasta que la ley Sáenz Peña instituyó en 1912 el voto “universal”, secreto y obligatorio, pretende imponer condiciones económicas o culturales para el acceso al voto, como una forma de distinguir una ciudadanía a quien confiar la democracia de una multitud poco confiable. Cabe señalar que la universalidad de la ley Sáenz Peña, no era en verdad tal pues las mujeres no pudieron acceder al voto sino hasta que fue aprobado en 1951 a instancias del gobierno de Perón.

Así, el populismo es presentado casi como una desviación de la democracia: mientras está última sería el gobierno de los ciudadanos, el populismo deriva en una manipulación de la masa para ganar favores de todo tipo. Esta es, por ejemplo, la opinión del escritor y operador político Mario Vargas Llosa quien, en un artículo titulado “El populismo, el nuevo enemigo” (2017) afirma de modo directo que “El comunismo ya no es el enemigo principal de la democracia liberal - de la libertad-, sino el populismo”. Un poco más adelante, de un modo aún más explícito afirma que “el populismo es una degeneración

de la democracia, que puede acabar con ella desde dentro”, y que se caracteriza por una “política irresponsable y demagógica de unos gobernantes que no vacilan en sacrificar el futuro de una sociedad por un presente efímero”. Este uso del término populismo opera un doble movimiento: por un lado, desacredita a las y los dirigentes políticos que define como populistas, pues serían irresponsables y demagógicos, y a la vez presenta a la masa como un objeto completamente manipulable que, en el mejor de los casos *no sabe lo que le conviene*.

Esta concepción denigrante y estigmatizante del “pueblo”, de las clases populares, fue severamente cuestionada, entre otros, por el filósofo argentino Ernesto Laclau, quien en su libro *La razón populista* (2011) intenta desarticular la denigración de las masas supuesta muchas veces en el concepto de populismo. Sin embargo, el término populismo, cuando no es usado como una mera jugada retórica puede significar otra cosa. Por ejemplo, Carlos Vila señala que el populismo está caracterizado por:

una amplia movilización social; la integración de las clases populares principalmente pero no exclusivamente urbanas en un esquema de articulación política multiclassista; la promoción de una mayor diferenciación económica capitalista con énfasis industrializador, impulsada desde un estado intervencionista dentro de una estrategia de economía mixta y no alineamiento internacional; de resonancias ideológicas nacionalistas; con una

conducción fuertemente personalizada (2004, p. 136)

Aunque escapa a las posibilidades de este escrito ofrecer una caracterización acabada del populismo, si conviene señalar que, para autores como Laclau o Vila, el populismo deja de ser visto como una amenaza a la democracia. Antes bien, y en la medida en que satisface las demandas de las masas, el tipo de liderazgo fuertemente personalizado que supone el populismo, e incluso el entusiasmo que despierta en las masas puede cumplir, como sostiene Diane Raby “una función simbólica necesaria (...) en la construcción real y efectiva de un sistema social más justo e incluso más democrático” (2006, p. 65). En términos más generales, y en la medida en que el así llamado populismo logre satisfacer las demandas de los sectores de la población que fueron sistemáticamente relegados tanto cultural como económicamente en las sociedades capitalistas contemporáneas, parece cumplir con una de las promesas de la democracia como forma de gobierno, a saber, hacer valer los intereses de las grandes mayorías.

He aquí una idea que vuelve a aparecer. El capitalismo y la democracia parecen destinados a colisionar a menos que un estado democrático haga valer los intereses de las mayorías marginalizadas, precisamente frente a un poder económico que todo lo engulle. En este sentido, la democracia supondría tratar de establecer un equilibrio entre el poder del pueblo y el poder de las corporaciones empresariales cuya

capacidad de imponer sus intereses es inmensa. Una mirada tal vez algo más conservadora podría sugerir que un cierto bienestar social extendido parece ser una condición para la democracia y especialmente para que la democracia pueda ser vista como un valor, como una conquista inalienable para todas aquellas personas cuya única posibilidad de incidir en el curso de la vida social y económica depende de la existencia de un estado fuerte y democrático que defienda sus intereses. Algo así parece haber pensado el presidente argentino Raúl Alfonsín quien, en su discurso de asunción de 1983, que implicaba la salida de la sangrienta dictadura iniciada en 1976 y la recuperación hasta ahora más duradera de la democracia, afirmaba que “con la democracia no solo se vota, sino que también se come, se educa y se cura.”

3. La democracia y sus tecnologías

Para finalizar este trabajo nos referiremos a un punto que, a nuestro entender, resulta fundamental pero que sin embargo es tratado muchas veces como una cuestión secundaria, a saber, las relaciones entre *tecnología* y *democracia*. A primera vista estos conceptos no tienen una especial relación, pero al profundizar en la comprensión de la democracia las cuestiones tecnológicas resultan fundamentales sobre todo si pensamos en nuestras sociedades. En efecto, nuestras vidas están atravesadas de modo creciente por dispositivos y sistemas tecnológicos que dan forma a nuestras

ciudades e incluso a nuestras relaciones sociales y que nos constituye como el tipo de seres que somos. El impacto de las tecnologías en la comunicación, y la relevancia de la comunicación para la democracia es ya una señal de que la relación que proponemos pensar es una de vital importancia.

Lo primero que cabe señalar es que la democracia como sistema de gobierno, y más específicamente como forma de elección de *funcionarios públicos*, supone una serie de mecanismos que, en las democracias modernas, deben garantizar el carácter secreto del voto, así como también su no adulteración, es decir, deben evitar el “fraude” electoral. En la mayor parte del territorio de la República Argentina este mecanismo consiste en una serie de urnas de cartón en las que cada individuo introduce un sobre con un papel dentro que contiene su elección. Tales urnas se abren una vez finalizado el acto eleccionario, se cuentan los votos y luego esas mismas urnas con sus votos se trasladan a la justicia electoral a efectos de su preservación y de la realización del escrutinio final. Aunque pueda parecer exagerado llamarlo tecnología, lo cierto es que tal mecanismo constituye una técnica, una herramienta, una forma diseñada para permitir el voto de los ciudadanos y el respeto de la voluntad popular. El debate político en torno a la boleta única, un simple papel que contiene a todos los candidatos o a la boleta por partido en el que cada votante elige su partido y pone la boleta en un sobre, da

cuenta de que la elección entre mecanismos técnicos para la realización de la elección no es una mera cuestión técnica. De la misma manera, el así llamado “voto electrónico”, es decir, la utilización de algún tipo de computadora para que los ciudadanos emitan su voto, y para contarlos, constituye una técnica que, dada la necesaria participación del *conocimiento científico* en el desarrollo y el diseño de los dispositivos, resulta indiscutiblemente tecnológica.

En este punto, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿resulta neutral la elección entre estas dos formas de tecnología, el voto en papel y el voto electrónico, en relación con los valores y los fines democráticos, o más bien alguna de estas tecnologías favorece u obstaculiza dichos fines o valores? Resulta claro que el voto electrónico, tal como sus impulsores sostienen, puede *agilizar*, hacer más rápido, el acto eleccionario y evitarnos dos o tres horas de cola cuando vamos a votar, un par de veces cada dos años. También permitiría aplacar la para algunos y algunas terriblemente insoportable *ansiedad* que produce esperar cinco o seis horas para saber los resultados de las elecciones. Pero ¿es esto todo lo que generaría la utilización del voto electrónico? Podríamos decir que la cuestión de la *eficacia* en este sentido, el de reducir el tiempo de votación y el tiempo de espera para conocer los resultados, es una cuestión meramente técnica y no política y que entonces, si la elección puede ser más “rápida”, más “eficaz”, la única razón para oponerse a su utilización sería alguna forma

irracional de *tecnofobia*, un apego sin mucho sentido a las tradiciones. Sin embargo, las cosas son más complejas y para comprender tal complejidad podemos recurrir a algunas ideas del filósofo político, y filósofo de la tecnología, Lagndom Winner.

En un trabajo publicado originalmente en 1980, y que sería ampliamente discutido en los años siguientes, sugestivamente titulado “¿Tienen política los artefactos?”, Winner discute lo que podemos denominar *concepción instrumental de la tecnología* (cfr. Parente 2010), es decir la idea de que la tecnología es neutra desde un punto de vista político y moral, que es un mero instrumento que puede usarse para bien o para mal. Así comprendida, la tecnología es como un cuchillo que puede usarse para cortar comida o para asesinar a una persona. Esta concepción de la tecnología como algo en sí mismo “neutral” es compartida, de acuerdo con Winner, por dos posiciones distintas. De un lado el “determinismo tecnológico ingenuo: la idea de que la tecnología se desarrolla únicamente como resultado de su dinámica interna y, entonces, al no hallarse mediatizada por ninguna otra influencia, moldea la sociedad para adecuarla a sus patrones” y por otro lado el “determinismo social de la tecnología”, que expresa una obvia pero insuficiente sabiduría: la tecnología se desarrolla en un contexto social y político y sirve como un *medio* para cumplir fines políticos y sociales. Sin embargo, esto último es para el autor insuficiente pues no mira con atención a las tecnologías *inherentemente*

políticas. En otros términos, los valores sociales y políticos no están meramente *fuera* de la tecnología como fines a los que ésta sirve como medios, ni meramente *antes* como motivos ocultos que la explican, sino que hay casos en los que los valores, la política, están *en* la propia tecnología.

En efecto, en opinión de Winner, podemos distinguir entre dos tipos de tecnologías. En primer lugar, un tipo de tecnología que además de haber sido diseñada para un cierto uso inmediato, fue diseñada para cumplir con fines sociales o políticos específicos. Winner pone como ejemplo, los puentes diseñados por Robert Moses en la exclusiva *Long Island* de Nueva York, que tienen, por un lado, el objetivo de permitir un cruce de caminos, pero que fueron diseñados con una altura tal que hace imposible el tránsito del transporte público manteniendo alejadas así a las personas que no disponen de un auto particular, es decir, a las clases más pobres, de sus exclusivas playas. Así, además de sus funciones técnicas más obvias, los artefactos pueden tener otras funciones políticas que determinan la forma concreta en que se diseñan y se construyen. A veces estos fines políticos son no tanto el efecto de la intención explícita, sino de cierta negligencia, o cierto desinterés. Por ejemplo, gran parte del transporte público era diseñado hasta hace poco, y lo es todavía hoy, de un modo que dificulta e incluso a veces imposibilita su uso por parte de personas con movilidad reducida o que deben usar sillas de ruedas. Como consecuencia de algunos reclamos y de la visibilización de este

problema, cada vez más los diseños tecnológicos cambian a efectos de evitar esos problemas, como ocurre con la construcción de rampas en muchos edificios públicos. Esto muestra que se trata de formas de tecnología más o menos flexibles que permiten un rediseño más o menos sencillo, más o menos difícil de cambiar, para favorecer o impedir el cumplimiento de ciertos fines sociales.

Por otro lado, hay ciertas formas de tecnologías que son *inherentemente* políticas, en el sentido de que requieren o implican de modo inevitable establecer cierto tipo de relaciones políticas, o de que al menos son fuertemente compatibles con ciertas formas de orden social. El ejemplo más claro según el filósofo es la bomba atómica que es, en sus palabras:

un artefacto inherentemente político. Mientras exista, sus propiedades letales exigen que esté controlada de forma centralizada dentro de una cadena de mandos jerárquica y cerrada a todo tipo de influencias que puedan convertir su labor en algo imprevisible. El sistema social interno a la bomba tiene que ser obligatoriamente autoritario: no hay otra forma posible. Este estado de cosas es una necesidad práctica independiente del sistema político en el que se encarna la bomba, independiente del tipo de régimen o del carácter de sus gobernantes. De hecho, los estados democráticos deben encontrar formas de asegurar que las estructuras sociales y la mentalidad características de la gestión de las armas

nucleares no se "mezclen" ni se "extiendan" en el estado como un todo. (1980, p. 7 de la traducción)

Así, vemos que de acuerdo con Winner hay, al menos dos tipos de tecnologías políticas: unas que incorporan en sus diseños algunos elementos que, deliberadamente o no, tienden a generar ciertos efectos en la vida social, y otras formas que requieren de modo *necesario* ciertos tipos de relaciones sociales. Mientras las primeras son más flexibles y su uso y su diseño puede ir variando con el tiempo, las segundas son inherentemente políticas, porque requieren y establecen ciertas formas de poder y autoridad. En este segundo caso, sostiene el autor, la decisión *inicial* respecto de si adoptarla o no se vuelve *crucial*.

Podemos entonces volver a nuestra pregunta acerca de las relaciones entre democracia y tecnología. Recordemos que vivimos en una sociedad y en un mundo que, de modo creciente, está atravesado por la tecnología. Nuestras ciudades, las más grandes al menos, están diseñadas para que por ellas puedan transitar esos dispositivos de transporte que llamamos automóviles o colectivos. La salud, y las recomendaciones que nos hacen las médicas y los médicos cada vez más dependen de lo que ciertos dispositivos e instrumentos dicen de nuestro cuerpo. Nuestra posibilidad de saber los números de teléfonos y hasta los cumpleaños de nuestros seres queridos dependen cada vez más de que podamos conectar nuestros teléfonos celulares a la red eléctrica. En

semejante contexto, y a la luz de las ideas de Winner que acabamos de reconstruir cabe preguntar ¿hay ciertas formas de tecnología que requieren necesariamente formas de organización democráticas? ¿Cuáles de nuestros desarrollos tecnológicos actuales requieren formas de poder y autoridad no democráticas? ¿Qué sucede con el caso del voto electrónico?

La respuesta a estas preguntas requiere por supuesto el análisis de los casos concretos para determinar no sólo cuáles son los fines a los que sirven los diferentes desarrollos tecnológicos, sino también analizar si se trata de tecnologías flexibles que pueden adoptarse e irse mejorando, o de tecnologías inherentemente políticas cuya adopción inicial debe analizarse con más detenimiento. En relación con el voto electrónico, por ejemplo, el Tribunal Constitucional de Karlsruhe en Alemania, estableció en 2009 que “no garantiza una votación secreta y un control democrático del cómputo”. La posibilidad de *hackeo* del sistema usado fue considerada como una razón de lo primero, por considerar que los estándares de seguridad no fueron lo suficientemente altos. Si este fuera el problema, se trataría de una tecnología flexible, cuyo sistema de seguridad se podría mejorar para que el secreto del voto no resulte vulnerado. Sin embargo, la cuestión del “control democrático del cómputo” mencionada por el tribunal alemán es más complejo. En el sistema de voto en papel, cualquier ciudadano con una formación básica puede ejercer como “agente de

control”. Sabiendo matemáticas básicas y con suficiente tiempo se puede determinar la cantidad de votos de cada fuerza política. En cambio, el voto electrónico implica que sólo un grupo de expertos muy calificados puede intervenir para advertir si algún tipo de virus informático ha alterado los códigos o los resultados, quedando el control democrático en manos de “expertos”, es decir pasando de un control democrático a uno *tecnocrático* del voto.

Si lo central de la democracia es la *posibilidad* de que todas las personas participen en las decisiones que afectan la vida en conjunto, entonces la delegación del control del sistema de elecciones en un conjunto de expertos podría implicar, de hecho, un retroceso para la democracia misma. En una era tecnológica como la nuestra la posibilidad de sustituir la democracia por una supuesta *tecnocracia* basada en un saber pretendidamente neutral pero que es en verdad inherentemente político, no es una cuestión menor. Como mencionamos anteriormente, el voto electrónico se justifica fundamentalmente por razones de eficacia, pero ¿vale la pena pagar el costo tanto financiero como en términos de control democrático que implica su adopción? No intentaremos responder esa pregunta aquí. En su lugar, queremos plantear una cuestión más general. En opinión de Winner una característica de las sociedades basadas en sistemas tecnológicos altamente sofisticados es que las razones morales distintas de las prácticas tiendan a parecer obsoletas, “idealistas” e

irrelevantes. Toda exigencia que uno pueda desear plantear en nombre de la libertad, la justicia y la igualdad puede ser neutralizada inmediatamente cuando se confronta con argumentos concernientes a la efectividad: (1980, p.9 de la traducción)

Este señalamiento apunta a un sentido más general. Si las sociedades tecnológicamente sofisticadas tienden a socavar ciertos tipos de criterios morales o políticos como el de libertad, justicia, e igualdad como razones válidas, y en su lugar colocan a la eficacia como único argumento relevante o como el más relevante ¿no atenta la sofisticación tecnológica de la vida en todos sus niveles, trabajo, escuela, tiempo libre y no sólo en cuanto al sistema de gobierno o de elección de funcionarios contra la democratización de la vida que proponía Dewey? ¿es compatible la vida democrática con una sociedad hiper-tecnologizada, o más temprano que tarde conduce al reemplazo de las instituciones democráticas por corporaciones empresariales basadas en tecnologías? El estudio de Nick Srnicek (2018) sobre lo que denominó “capitalismo de plataformas”, basado en la extracción de datos y caracterizado por una tendencia monopólica con trabajadores deslocalizados, tercerizados y mal pagos parece inclinar la balanza hacia el lado más preocupante de cada uno estos dilemas. La proliferación de series y películas en las que el control social es ejercido por parte de tal tipo de corporaciones parece señalar que estas no son sólo preguntas de la filosofía política de la tecnología, sino

preocupaciones reales de muchas mujeres y muchos hombres.

En este apartado, se ha tratado de plantear en los términos más sencillos posibles los problemas que atañen las relaciones entre tecnología y democracia, apelando fundamentalmente a las ideas de Winner. Sin embargo, las cosas son aún más complicadas y hay otras propuestas teóricas que podrían sernos de ayuda aquí para vislumbrar y lidiar reflexivamente con esa complejidad. Por ejemplo, el filósofo francés Éric Sadin ha llamado la atención sobre un fenómeno de nuestras vidas que es lo que caracteriza como “el acompañamiento algorítmico de la vida”. En un libro tan inquietante como profundo, titulado *La Silicolonización del Mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital* (publicado originalmente en 2016 y traducido al español en 2018) Sadin llama a la atención acerca de que nuestras vidas, nuestra propia existencia, está siempre acompañada por distintos dispositivos, desde los teléfonos celulares, las computadoras y las cámaras ubicadas por doquier en las grandes ciudades, que recogen constantemente datos sobre lo que hacemos, lo que vemos en nuestros celulares, los lugares de la ciudad por donde andamos, los bares que visitamos e incluso, mediante lo que se ha dado en llamar “relojes inteligentes”, sobre nuestro ritmo cardíaco, nuestras horas de sueño y hasta nuestra presión arterial. Esos datos son recolectados por los distintos dispositivos de manera automatizada, y no solo ello, sino que también son analizados, procesados e

interpretados por la tecnología en su era de inteligencia artificial. En otro libro algo posterior, originalmente publicado en 2018, Sadin desarrolla algunas de las cosas que ya había anticipado en su libro previo, y se centra en una cuestión aún más inquietante. No solo nuestra existencia está acompañada por un algoritmo que toma y analiza datos las veinticuatro horas del día, sino que esta forma de tecnología comienza a interpretar esos datos, a extraer la verdad que hay en ellos, y a sugerirnos qué es lo que conviene hacer e incluso comienza a tomar decisiones *por nosotros*. La tecnología proporciona datos más precisos y confiables que los que podría ofrecer un ser humano. Piénsese, por ejemplo, en los resultados de los análisis clínicos en los que un cierto dispositivo arroja un dato más verdadero que el que puede proporcionar el paciente con sus percepciones imprecisas y subjetivas. En la medida en que pensamos que lo que nos caracteriza y distingue a los seres humanos como especie es precisamente el ser capaces de tomar decisiones sobre la base de nuestra comprensión de las cosas, de las “verdades” que podemos formular, pareciera que

La humanidad se está dotando a grandes pasos de un órgano de prescindencia de ella misma, de su derecho a decidir con plena conciencia y responsabilidad las elecciones que la involucran. Toma forma un estatuto antropológico y ontológico inédito que ve cómo la figura humana se somete a las ecuaciones de sus propios artefactos con el objetivo prioritario de

responder a los intereses privados y de instaurar una organización de la sociedad en función de criterios principalmente utilitaristas (Sadin, 2021, p. 21).

Si el análisis de Sadin es correcto, nuevamente parece que hay una contradicción enorme entre democracia y tecnología. Sin embargo, si acudimos a otros autores es posible matizar un poco las cosas. Podemos pensar que, en verdad, este modo de relacionarnos con la tecnología no es algo nuevo que atente contra nuestra naturaleza humana. Andreas Brikkbak, por ejemplo, argumenta que, en verdad, toda antropología es tecno-antropología en la medida en es precisamente nuestro modo de incorporar tecnología en nuestra vida es lo que siempre nos ha distinguido del resto de los animales. Como decía el sociólogo francés Bruno Latour (1996), lo que nos caracteriza como seres humanos es nuestra capacidad de asociarnos con nohumanos, por ejemplo, con objetos técnicos, delegando en ellos gran parte del esfuerzo que se requiere para ser el tipo de seres que somos (cfr. López 2023). Más aun, en opinión de Latour el orden social siempre se ha mantenido en virtud de la tecnología: sin los medios tecnológicos que nos permiten comunicarnos y coordinar la conducta de miles de personas a diario no podríamos siquiera vivir las vidas que vivimos (cfr. Latour, 1998). En opinión de Latour, el orden social, lo mismo que el poder y la dominación siempre se instituyeron gracias a la tecnología. Dados los peligros señalados tal vez de un modo algo catastrofista por Sadin, la

tarea parece ser la señalada por Winner: ejercer una crítica lúcida de las formas en que las nuevas tecnologías cambian nuestros modos de convivir para asegurar que el ideal de una vida comunitaria, en la que todos y todas podamos decidir nuestros destinos no se vea frustrado.

Consideraciones finales

Hemos llegado al final de este recorrido y tal vez una de las conclusiones centrales que podemos sacar es que la democracia es un terreno en disputa. El debate acerca del así llamado populismo, que apenas pudimos reconstruir así lo muestra. El destino de la democracia en una era de corporaciones tecnológicas, también parece ser una cuestión incierta. La posibilidad de que las grandes mayorías identifiquen sus verdaderos intereses en la era de las *fake news* y la instrumentalización de la información es también una cuestión central.

Lo que parece cierto es que, a efectos de dar respuesta a estos problemas, no podemos simplemente recurrir a las viejas soluciones. El mundo en el que vivimos es ya un mundo muy distinto al mundo en el que la democracia surgió y resurgió, a tal punto de que cabe preguntarse si es el mismo mundo. Sin embargo, si la democracia es, como sugería Dewey, una fe en las posibilidades de una vida compartida y común, una confianza en las posibilidades de construir juntos y juntas una vida más rica, parece ser algo a lo que no podemos, no debemos, renunciar. Sin embargo, los desafíos que supone la

democracia en un contexto de polarización política y de desigualdad económica requieren poner el mayor de nuestros empeños en revitalizar una y otra vez el experimento democrático. De otro modo, siempre se corre el riesgo de que sectores cada vez más grandes de la población carguen contra la democracia por su incapacidad para contrarrestar los males de un sistema económico despiadado. Problemas como estos, parecen requerir soluciones novedosas.

En el año 2001, el entonces gobernador Néstor Kirchner señalaba que las políticas de ajuste del gasto que habían llevado a la eclosión social en ese año y que incluso habían puesto en jaque al sistema democrático, además de constituir una inaceptable injusticia, daban muestra de una clara falta de *creatividad*. En 1939, John Dewey había señalado a la construcción de una *democracia creativa* como una tarea urgente. Lo decía de este modo:

Si enfatizo que la tarea solo puede ser emprendida por medio del esfuerzo inventivo y de la actividad creativa, ello es en parte porque la profundidad de la crisis actual se debe, en una parte considerable, al hecho de que, por un largo período, actuamos como si la democracia fuese algo que se autoperpetúa automáticamente; como si nuestros ancestros hubiesen logrado montar una máquina que resolviese el problema del perpetuo movimiento en la política. (2017, p. 197)

A la luz de lo dicho respecto de las relaciones entre tecnología y democracia, parece que allí nos encontramos con algunos de los desafíos más acuciantes. La democracia no es una máquina que se perpetúe de modo automático, pero es una creación nuestra que requiere de múltiples factores, tanto humanos como nohumanos, no sólo para perdurar sino fundamentalmente para cumplir sus promesas de una vida mejor y más rica.

Referencias

- Alconada Mon, H. (20/09/2019). Cambridge Analytica hizo trabajos para el Pro antes de la campaña de 2015. *La Nación*.
<https://www.lanacion.com.ar/politica/cambridge-analytica-hizo-trabajos-pro-antes-campana-nid2289827/>
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid, Gredos
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid, Gredos.
- Benítez, Hermes H. (2012). Socialismo y Democracia. *Polis* [En línea], 15 | 2006, Publicado el 07 agosto 2012, consultado el 20 mayo 2024. URL:
<http://journals.openedition.org/polis/4991>
- Birkbak, A. (2013). Why all anthropology should be called techno-anthropology: On the consequences of a pragmatist understanding of technology. ¿En What is Techno- Anthropology? (pp. 117-134). Aalborg Universitetsforlag.
- Busdygan, D. (2011). Democracia deliberativa: ¿Utopía realista o irreal? [En línea]. *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, 27 al 29 de noviembre de 2011, La Plata. Disponible en Memoria Académica:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1262/ev.1262.pdf
- Christiano, T. y Sameer, B. (2024). Democracy. En Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Disponible en
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/democracy/>
- De Llano Neira, P. (18/03/2018). Una consultora que trabajó para Trump manipuló datos de 50 millones de usuarios de Facebook. *El País*.
https://elpais.com/internacional/2018/03/17/estados_unidos/1521308795_755101.html
- De Sousa Santos, B., y Mendes, J. M. (2018). *Demodiversidad: imaginar nuevas posibilidades democráticas* (Vol. 11). México, D.F., Ediciones Akal.
- Dewey, J. (2017). *La democracia como forma de vida: Traducción, introducción y selección de textos de Diego Antonio Pineda Rivera* (1st ed.). Pontificia Universidad Javeriana.
- Hinkelammert, F. J. (1993). Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas. *Pasos* (1993), no. 48, p. 10-15.
- Laclau, E. (2011). *La razón populista*. Buenos Aires, FCE.
- Latour, B. (1996). On interobjectivity. *Mind, culture, and activity*, 3(4), 228-245.
- Latour, B. (1998). La tecnología es la sociedad hecha para que dure. En Miquel Domenech y Francisco Javier Tirado (comps.) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona, Gedisa.
- López, F. E. (2023). La delegación de agencia epistémica en la tecnología: reflexiones en torno a Bruno Latour y Éric Sadin. En *Actas de las XIII Jornadas de Investigación en Filosofía*. FAHCE-UNLP

- Nun, J. (2015). *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica.* La Plata, Edulp.
- Raby, Diane (2006). El liderazgo Carismático en los movimientos populares y revolucionarios. *Cuadernos del Cendes*, Año 23 N°62, pp. 59-72
- Sadin, E. (2018). *La silicolonización del mundo: La irresistible expansión del liberalismo digital.* Buenos Aires, Caja negra.
- Sadin, E. (2021). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo: Anatomía de un antihumanismo radical.* Buenos Aires, Caja Negra.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de Plataformas.* Buenos Aires, Caja Negra.
- Vargas Llosa, M. (2017) Introducción. El populismo, el nuevo enemigo. En Álvaro Vargas Llosa, (coord.). *El estallido del populismo.* Barcelona, Planeta, pp. 9-24.
- Vilas Carlos (2004). ¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas? El mito del “neopopulismo” latinoamericano. *Revista de Sociología e Política.* Universidade Federal de Paraná. Curitiba Brasil pp 135-151
- Winner, Langdon (1980). Do artifacts have politics? *Daedalus* 109 (1):121--136.
- Versión en español disponible en:
<http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/tienen.pdf>

Federico E. López es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP). Se desempeña como docente e investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE-UNLP) y en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CieFi, FaHCE-UNLP). Dicta clases de Teoría de la Argumentación y de Genoseología en dicha Universidad, donde dirige y codirige proyectos de investigación vinculados con tales áreas.

Correo electrónico: flopez@fahce.unlp.edu.ar

Derecho



Daniel Busdygan
Universidad Nacional de La Plata
Universidad Nacional de Quilmes

Recibido: 14 de noviembre de 2023

Aceptado: 8 de abril de 2024

Resumen

El artículo proporciona una breve introducción a algunas de las principales discusiones que se dan en torno al concepto de derecho. Inicialmente, se lleva a cabo un análisis del concepto mismo del derecho, resaltando los principales interrogantes que emergen al problematizarlo. Por un lado, se ofrecen precisiones acerca de la ambigüedad, vaguedad y carga emotiva inherentes al término. Por otro, se exponen diversas respuestas fundamentales respecto a la naturaleza del derecho y su relación con la moralidad. Allí, se enfatiza especialmente la distinción que diferentes concepciones del derecho establecen entre ambos dominios. Sin la pretensión de agotar la discusión, esas concepciones buscan ilustrar los ejes de las controversias en torno a la relación entre derecho y moral. Posteriormente, al caracterizar el derecho, se pone especial énfasis en su vinculación con el Estado, su soberanía y la exigencia de obediencia. Se analiza detalladamente la conceptualización del Estado y su función como garante del orden jurídico y de la soberanía, delineando cómo el derecho se configura como un sistema normativo para una comunidad política específica dentro de un territorio definido. Esta sección concluye resaltando la importancia de comprender cómo el derecho, a diferencia de la moral, se fundamenta en la autoridad estatal y demanda obediencia dentro de sus fronteras territoriales, lo que implica una clara disparidad en términos de aplicación y coerción entre ambos ámbitos normativos. Por último, se realiza una breve presentación de las fuentes del derecho y cómo, a partir de la comprensión de estas, el derecho implica una interpretación dinámica que integra tanto normas establecidas como principios subyacentes en una sociedad.

Palabras clave: derecho, moral, Estado, soberanía, fuentes del derecho

Abstract

The article provides a brief introduction to some of the main discussions surrounding the concept of law. Initially, an analysis of the very concept of law is carried out, highlighting the main questions that arise when problematizing it. On one hand, clarifications are offered regarding the ambiguity, vagueness, and emotional charge inherent in the term. On the other hand, various fundamental responses are exposed regarding the nature of law and its relationship with morality. There, particular emphasis is placed on the distinction that different conceptions of law establish between both domains. Without the intention of exhausting the discussion, these conceptions seek to illustrate the axes of the controversies surrounding the relationship between law and morality. Subsequently, in characterizing law, special emphasis is placed on its connection with the State, its sovereignty, and the demand for obedience. The conceptualization of the State and its role as guarantor of legal order and sovereignty is analyzed in detail, delineating how law is configured as a normative system for a specific political community within a defined territory. This section concludes by highlighting the importance of understanding how law, unlike morality, is based on state authority and demands obedience within its territorial borders, implying a clear disparity in terms of application and coercion between both normative domains. Finally, a brief presentation of the sources of law is provided and how, based on the understanding of these, law involves a dynamic interpretation that integrates both established norms and underlying principles in a society.

Keywords: Law, morality, State, sovereignty, sources of law

1. ¿Qué es eso que llamamos derecho?

Es complejo definir de manera escueta el concepto de derecho dado que refiere a distintas dimensiones. La cuestión sobre el concepto y la naturaleza del derecho plantea una serie de problemas que abarcan diversos aspectos relacionados con este campo de estudio. Dentro de estos problemas surgen preguntas recurrentes en torno a las relaciones entre el derecho y las costumbres, la autoridad, la justicia, el lenguaje y la validez. Definir de manera concisa el concepto de derecho resulta complejo debido a sus diversas dimensiones y alcances. Inicialmente podemos destacar que el significado que encuentra mayor relación con la Ciencia Política y con la Teoría Política es el de *ordenamiento normativo* en tanto se entiende al derecho como

conjunto de normas de conducta y de organización que constituyen una unidad, que tienen por contenido la reglamentación de relaciones fundamentales para la convivencia y la supervivencia del grupo social, como son las relaciones familiares, las relaciones económicas, las relaciones superiores de poder (o relaciones políticas), así como la reglamentación de los modos y las formas con que un grupo social reacciona a la violación de las normas de primer grado o institucionalización de la sanción, y que tiene como fin mínimo el impedimento de las acciones consideradas más destructivas del conjunto social, la solución de los conflictos que amenazan, si no son

resueltos, con hacer imposible la propia subsistencia del grupo, la consecución y el mantenimiento, en suma, del orden y la paz social (Bobbio, 1986, p. 453).

La definición anterior pone de relieve varias cuestiones. En primer lugar, destaca que el derecho como una institución social que se establece para superar dificultades propias de la convivencia y favorecer la cooperación. El derecho consiste en un conjunto de normas que no solo regulan la conducta de los individuos sino también la organización y estructura del grupo social en su conjunto. En tal sentido, abarca la regulación de una amplia gama de relaciones sociales que son fundamentales para la convivencia y la supervivencia del grupo, incluyendo relaciones familiares, económicas y políticas. En segundo lugar, aparece una de las funciones principales del derecho, a saber, prevenir y resolver conflictos dentro de la sociedad. Eso implica establecer mecanismos para evitar acciones consideradas perjudiciales para el grupo social y proporcionar medios para resolver disputas de manera pacífica. El propósito que está detrás de ello es el mantenimiento del orden y la paz social. Al regular las relaciones y los conflictos, contribuye a la cohesión y la continuidad de la comunidad sólo si se garantiza que las normas se cumplan y se apliquen sanciones a aquellos que las violen. Según Manuel Atienza, “el término «Derecho» tiene una significación tan rica que tratar de expresarla mediante un *definiens* lo bastante breve como para que tenga sentido seguir

hablando de definición, puede verse como una simplificación excesiva que oculta más problemas que los que ilumina” (Atienza, 1985, p. 10). En la búsqueda por comprender la naturaleza del derecho, surgen interrogantes recurrentes sobre su relación con diversos aspectos. Entre ellos, se plantean cuestionamientos acerca de la relación del derecho con la fuerza: ¿existe derecho sin sanción?, ¿el poder del derecho reside en su fuerza coercitiva? Asimismo, se indaga sobre la estructura del derecho: ¿cómo se componen y organizan los elementos del sistema jurídico?, ¿qué características distintivas adquieren los sistemas jurídicos en su configuración?, ¿hay contradicciones, lagunas o vacíos? La función del derecho también es objeto de análisis: ¿cuál es el propósito del derecho?, ¿su finalidad es mantener la paz y el orden social o bien es un instrumento de dominación de una clase social sobre otra?, ¿el derecho impone estándares de vida? ¿busca asegurar primordialmente las libertades individuales? Finalmente, la valoración del derecho también plantea interrogantes relevantes: ¿cómo determinamos si el derecho es justo?, ¿cuáles son los criterios utilizados para evaluar la justicia del sistema jurídico? En este capítulo, exploraremos los puntos centrales relacionados con muchos de los puntos que se abren a propósito de estas preguntas tan diversas. Primero, nos centraremos en las respuestas que han surgido en torno al concepto y la naturaleza del derecho.

Previamente, ¿por qué es importante definir qué es el derecho o al menos intentar hacerlo? En principio, podemos afirmar junto con Carlos Nino, que la importancia de la indagación reside en que “el derecho, como el aire, está en todas partes” (Nino, 1987, p. 1). Nos topamos con las distintas dimensiones del derecho cuando advertimos cómo todo lo que nos rodea está alcanzado por el derecho: la ropa que llevamos puesta fue producida, distribuida y vendida conforme a normas, los ruidos que pueden hacerse u oírse donde vivimos, estudiamos y trabajamos están regulados por ordenanzas municipales, las compras y las ventas que realizamos para las comidas de hoy también están atravesadas por normas de control, las formas en las que resolvemos los conflictos con nuestros vecinos siempre quedan sujetas a regulaciones, y podríamos seguir sumando los papeles que debemos portar para circular por calles y rutas o bien para entrar y salir de un país. Son manifestaciones concretas del derecho tanto las leyes como normas vigentes, las formas en las que diseñamos las instituciones, los proyectos de ley que buscan llevar adelante los legisladores, las interpretaciones que hacen los jueces, nuestros comportamientos en relación con la obediencia, los valores sociales que la comunidad se propone alcanzar mediante las reglas que posee, solo por mencionar algunas cuestiones importantísimas de la vida social y política. Es claro que cuando hablamos de derecho nos referimos a un fenómeno social relacionado con las interacciones sociales

que tienen las personas y que es inseparable de la sociabilidad. Su omnipresencia en la vida humana refiere a fenómenos complejos e interrelacionados. Ahora bien, más allá de su omnipresencia ¿siempre que hablamos de derecho hablamos de lo mismo? Comencemos a adentrarnos al asunto realizando algunas aclaraciones iniciales sobre el término y sus usos.

Cuando utilizamos la palabra ‘derecho’ aparece el problema de la *ambigüedad*. Como propiedad, la ambigüedad es un término general que se utiliza para describir la presencia de cierta incertidumbre en el significado de algo. Esa propiedad que poseen algunas palabras, en el término ‘derecho’ es de un carácter peculiar porque los distintos significados que se le pueden asignar están interrelacionados- solo por poner un ejemplo que se aclarará conforme avancemos, alguien puede decir: ‘*Quien estudia derecho sabe que el derecho reconoce que usted está en su derecho de exigir por sus derechos*’. La palabra ‘derecho’ es ambigua, pero de una manera peculiar en comparación con la mayoría de las palabras ambiguas. Por ejemplo, la palabra ‘radio’ puede aclarar su significado si se atiende al contexto en el que aparece y, en tal sentido, puede dar cuenta de cosas muy distintas: aparato eléctrico, metal, unidad geométrica de medición o hueso (Cf. Carrió, 1990). En cambio, la palabra ‘derecho’ puede referirse a significados que poseen estrechas relaciones entre sí, a saber: derecho como (i) norma, (ii) facultad de hacer, (iii) ciencia jurídica o (iv)

justicia. En caso de no avanzar en la desambiguación del término, se puede caer en malos entendidos. Veamos esto.

Cuando usamos derecho en el sentido de norma, estamos haciendo referencia al *derecho objetivo* el cual está constituido por *normas y principios* (Suárez, 2020, p. 23). En tal sentido, ‘derecho’ aparece como sinónimo de norma en particular, o de algunas normas del derecho objetivo dentro del sistema jurídico de un Estado –v.g., en el Derecho Penal argentino está prohibida la comercialización de órganos humanos o, dicho de otro modo, las normas jurídicas prohíben la venta de órganos– o de alguna norma a nivel internacional –v.g., en el Derecho de la Unión Europea se obliga a los Estados parte a realizar y proteger sus normas en consistencia con lo que establece la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Entonces, una primera acepción que tiene la palabra derecho es la antes vista, derecho como norma, derecho objetivo, donde se puede rastrear empíricamente cuáles son cada una de ellas dentro del orden jurídico de un Estado o de una unión de Estados.

Las normas jurídicas tienen por función permitir llevar adelante la vida pacífica y la cooperación social evitando conflictos o resolviéndolos. Ahora bien, esas normas no se pueden entender aisladas ya que pertenecen a conjuntos de normas donde a cada Estado le corresponde uno de esos conjuntos. Esos conjuntos de normas no son inconexos, sino que se presentan como un

sistema con unidad y orden. Así 'derecho' suele ser tomado como un *término de clase* intercambiable por *sistema u orden jurídico*. Según sostiene Caracciolo, "lo que habilita a formar una clase es la tesis adicional según la cual tales conjuntos [de normas] comparten una estructura peculiar o, lo que es lo mismo, que se puede indicar un tipo o tipos de relaciones entre normas que son distintivas de los sistemas jurídicos." (Caracciolo, 1996, p. 161).¹

La segunda acepción de 'derecho' hace referencia al *derecho subjetivo* como sinónimo de *facultad*, permiso o atribución para hacer algo. En este caso, se alude al derecho por el que las personas tienen la facultad tanto de hacer como de exigir el cumplimiento de algo que permita sustanciar esa solicitud. Por ejemplo, cada quien tiene derecho a- está facultado a- elegir libremente si llevar adelante una vida religiosa o no. En caso que no se cumpla esto, o bien porque se impide la práctica de alguna religión reconocida o bien porque se impone una para todos, puede exigirse que las autoridades competentes y encargadas hagan lo que deban hacer para que se rompa la imposición o la prohibición.

La tercera acepción a la que refiere la palabra 'derecho' es al campo de estudio que contiene a las cuestiones jurídicas, el *derecho* como la *ciencia jurídica* que tiene como objeto de estudio al derecho objetivo y al derecho

subjetivo. Los malos entendidos que se pueden dar a partir de esta ambigüedad son muchos y como sostiene Nino "¡qué lamentable que la misma [palabra] haga referencia tanto al objeto de estudio como al estudio del objeto!" (1980, p. 14).

La última acepción es la referida al *derecho* como sinónimo de *justicia*, entendida esta última como las limitaciones tanto políticas como morales sobre las interacciones humanas. En este uso, aparece una carga valorativa relacionada con el deber ser. Decir que 'no hay derecho a tratar a los inmigrantes de forma desigualitaria' constituye un juicio valorativo en el que se sostiene que no debería ser así, que no es justo. 'Derecho' allí, se usa como sinónimo de justicia o de lo justo. Sostener que algo es justo o injusto, que hay o no hay justicia en tal o cual decisión presupone algún orden axiológico.

Sumemos dos inconvenientes más a la palabra 'derecho'. Por un lado, posee *carga emotiva* y, por otro lado, tiene la propiedad de la *vaguedad*. En primer lugar, cabe destacar que las palabras, además de su significado descriptivo, tienen una carga emotiva, es decir, subjetivamente provocan respuestas emotivas a partir de asociaciones inconscientes o rápidas (Ross, 2019, pp. 28-37). No nos produce lo mismo escuchar a alguien hablar de figuras geométricas como triángulos o rectángulos que de formas de gobierno como dictaduras o democracias.

¹ Sobre este punto, recomendamos la lectura de toda la sección de Caracciolo titulada "Sistema

jurídico" incluida en *El derecho y la justicia* (1996. p. 161-176).

Hay ciertas palabras que tienen ecos, negativos o positivos, en nuestras emociones. Es así que cuando se habla de derechos, la palabra viene cargada de un significado emocional que busca evocar dentro de la dimensión subjetiva algo positivo que no pasa con otras palabras. Si bien las acepciones antes vistas describen alguna parte de aquello que llamamos derecho, la última acepción que hace referencia al derecho como sinónimo de justicia junto con la segunda que refiere a los derechos subjetivos, ambas poseen esta característica adicional donde su uso está teñido por una carga emotiva positiva. El lenguaje político está plagado de palabras que resuenan positivamente en la dimensión emotiva: libertad, igualdad, educación, seguridad; entre otras que evocan asociaciones que mueven a emociones negativas como el enojo o el miedo: totalitarismo, corrupción, fascismo, racismo, entre otras.

Por último, una dificultad más es la vaguedad que tiene el término, esto es, la imposibilidad de trazar fronteras precisas al momento de su aplicación.² Supongamos que logramos desambiguar el término y hablamos de derecho objetivo, aun así ¿de qué hablamos cuando hablamos de derecho?, ¿es el poder coercitivo condición necesaria para hablar de norma jurídica?, ¿es la valoración moral del derecho necesaria para hablar de derecho? Al no haber una correcta delimitación entre

intención y/o extensión, no es posible establecer cuáles son las propiedades características y necesarias. Aquí no hay problema de ambigüedad, sino que el problema es otro. Siguiendo con el ejemplo, cuando se habla de 'derecho objetivo' el término no lleva consigo cuáles son las propiedades necesarias y con ello pueden quedar por fuera fenómenos importantes.

Luego de haber advertido las cuestiones vinculadas con la ambigüedad, la vaguedad y la carga emotiva, aún queda abierto el problema de la definición. Adentrémonos en el mismo. La definición del derecho se halla entre los asuntos iusfilosóficos más discutidos. En palabras de Herbert Hart (1980, p. 1)

pocas preguntas referentes a la sociedad humana han sido formuladas con tanta persistencia y respondidas por pensadores serios de maneras tan diversas, extrañas, y aun paradójicas, como la pregunta "¿qué es derecho?"

Señalemos una primera cuestión a propósito del interrogante conceptual. A diferencia de los asuntos que pueden ceñirse a cuestiones descriptivas que puedan ser falsadas, la definición conceptual no es contrastable, no busca predecir ni explicar. De ahí que el propósito del interrogante conceptual es ofrecer una definición en tanto demarcación. Como advierte Hart, en el campo del derecho hay algo peculiar que no se da en otras áreas

² Los términos vagos pueden poseer indeterminación semántica o epistémica. Sobre

este punto, recomendamos la lectura de Cerezo, 2011, pp. 620-624.

del saber, esto es porque “no hay una vasta literatura consagrada a contestar las preguntas “¿qué es química?” o “¿qué es medicina?”, como la hay para responder a la pregunta “¿qué es derecho?” (Hart, 1980, p. 1). De aquí deberíamos exceptuar a la filosofía pues también comparte la misma dificultad.

En segundo lugar, señalemos que ante la pregunta sobre qué es el derecho, se dieron variadas respuestas desde diferentes teorías jurídicas, en muchos casos contradictorias entre sí, y en otros casos haciendo referencias a dimensiones distintas de la realidad jurídica. De modo que no podría decirse que se trata de una pregunta sin respuesta, todo lo contrario: el problema es distinto porque no hay alguna respuesta que se haya aceptado unánimemente. Las respuestas que han sido dadas, provienen de distintas teorías jurídicas. Hart cita, desordenadamente, algunas:

Lo que los funcionarios hacen respecto de las disputas es... el derecho mismo”; “Las profecías de lo que los tribunales harán... es lo que entiendo por derecho”; “Las leyes son fuentes de derecho... no partes del derecho mismo”; “El derecho constitucional no es otra cosa que moral positiva”; “No se debe robar”; “Si alguien roba deberá ser castigado” ... Si existe, la primera norma está contenida en la segunda, que es la única norma genuina... El derecho es la

norma primaria que establece la sanción (Hart, 1980, p. 3).

Al momento de buscar una única definición precisa e indiscutible sobre el concepto o la naturaleza del derecho se abren serios problemas tanto para juristas como *iusfilósofos*, problemas que dieron lugar a diversas concepciones. Veamos brevemente tres que abren cuestiones que profundizaremos más adelante.

Entre las posibles respuestas que se pueden reconocer en la cita, señalamos algunas. Por un lado, aparecen aquellas respuestas que relacionan el derecho con la moral. Allí debemos destacar la concepción *iusnaturalista*. Entre sus muy variadas formas –antigua, medieval, moderna o contemporánea– se sostiene que el derecho tiene base en principios morales que las leyes no deben contradecir para ser consideradas válidas. Esos principios fundamentales que rigen a las normas positivas creadas por el poder político son valores inherentes a la naturaleza humana (Cf. Strauss, 2013). Por ello, las versiones más fuertes del *iusnaturalismo* consideran que *lex iniusta non est lex* (ley injusta no es ley).³ Dado que la moral y el derecho constituyen los principales sistemas regulativos de nuestras acciones dentro de la vida en sociedad, posicionarse a propósito de las formas en las que se interrelacionan ha sido un parte aguas. Para algunos existe una relación de subordinación

³ Para una presentación sistemática véase, Trujillo, 2015, pp. 3-36.

de un orden a otro y para otros se tratan de esferas autónomas. Nos ocuparemos detenidamente de esta disputa.

Entre otras de las respuestas que pueden recogerse de la cita de Hart, aparecen aquellas que dan cuenta del enfoque positivista. Para el positivo jurídico el derecho puede ser estudiado desde una teoría descriptiva o conceptual con neutralidad moral. La definición positivista del derecho sostiene que es un conjunto de normas creadas por el poder político y la validez de esas normas descansa en el origen del sistema legal vigente. Véase, aquí el derecho es derecho puesto por autoridades e instituciones humanas y de lo que se trata es de establecer un enfoque del derecho “como es” separadamente de “cómo debería ser”. Así, agrupando las distintas clases de positivistas jurídicos que existen, estos entienden que el estudio del derecho no tiene necesariamente que tener una vinculación con ideas morales o de justicia, el derecho es- ni más ni menos- la norma primaria que establece la sanción sin entrar en consideraciones éticas o morales sobre su contenido. En esta concepción del derecho, se traza una distinción por la cual la validez jurídica de una regla o norma va por un lado mientras que el valor moral va por otro. Así, validez implica consistencia con otras reglas o normas jurídicas del sistema, su autorización está dada por alguna norma superior, y su eficacia se establece en tanto los ciudadanos en general la siguen. Esto implica el rechazo a la idea de un dualismo jurídico donde hay un

derecho natural que es el derecho válido y, a la vez, es el que valida al positivo. De allí que, para el iuspositivismo, el Estado es fuente del derecho válido.

Por último, entre las respuestas que repone la cita de Hart aparecen los realistas. Para algunas teorías *realistas* del derecho, de lo que se trata es de retratar al derecho de una manera desidealizada y consideran que, al decir de Karl Llewellyn, las normas son meros juguetes vistosos de los jueces; mientras se cree que su labor consiste en deducir conclusiones a partir de premisas simples o de conceptos jurídicos básicos, en realidad, estas decisiones se fundamentan en preferencias políticas o predisposiciones individuales. Solo existen decisiones, actos de voluntad o conductas judiciales, y eso es el derecho. Otros realistas sostienen que las normas son más bien resúmenes concisos de cómo los jueces han abordado problemas similares en el pasado o incluso predicciones sobre cómo podrían resolver tales casos en el futuro. Así visto, según los realistas americanos y escandinavos –ambos por razones distintas (Cf. Bix, B. H.; Trujano, E., R.; Lizarraga, P., 2009, p. 230 y ss.)–, las normas son adornos que surgen al final del proceso de toma de decisiones efectivas, y en el mejor de los casos, podrían ser predecibles. Si sabemos qué dicen los jueces, sabemos qué es el derecho y de tal modo, podemos predecir lo que los tribunales harán. Si colocamos la mirada en las predicciones sobre la actividad de los jueces antes que, en

la norma,⁴ entonces el derecho es lo que los funcionarios –jueces, abogados, fiscales– hacen o bien lo que los jueces dicen que es. El derecho es aquí aquello que se produce en los tribunales como resultado de interpretaciones y aplicaciones subjetivas de normas que son dilucidadas por sus actores de formas diversas a partir de influencias sociales en las que pueden estar enmarcados. En tal sentido, el derecho es una construcción social en constante evolución que se refleja en prácticas que obedecen a necesidades y valores cambiantes. Si bien el derecho puede concebirse como un sistema de normas, no debe entenderse de forma estática e independiente o tomarlo como una entidad abstracta y autónoma de reglas objetivas e inmutables que se aplican con imparcialidad. Por último y sobre la pregunta inicial de la sección, de acuerdo con Nino, la pregunta sobre la naturaleza del derecho está intrínsecamente ligada a la concepción que se tenga de la relación entre el lenguaje y la realidad (Nino, 1987, p. 13). Es decir, quien tiene una concepción esencialista establecerá una definición del derecho muy distinta de aquel que posee una concepción

convencionalista. Los primeros buscan en los conceptos –y a veces encuentran– cierta esencia de las cosas. Platónicamente para ellos, la relación entre el significado y la realidad es ajena a las convenciones. De ahí que el significado se *descubre*, no se inventa. Para estos, hay *una esencia* del derecho. En cambio, para los convencionalistas lo que se debe atender es a los criterios que rigen el uso de la palabra y a los criterios de utilidad teórica convenientes para la comunicación.

2. Derecho y moral

El ejercicio filosófico de pensar críticamente la moral ha constituido una de las principales preocupaciones de la filosofía práctica y teórica. Dada la inexorable concomitancia entre el derecho y la moral, la reflexión y la teorización filosófica no han eludido la particular preocupación filosófica por el derecho. En tal sentido, la filosofía del derecho aborda los problemas que surgen de la existencia del derecho y se adentra en las especulaciones teóricas conectadas con la realidad social y jurídica. La historia de la filosofía del derecho se presenta como un vasto campo de estudios en el que se ha dado

⁴ En 1897 en *La senda del derecho*, Oliver Wendell Holmes Jr. sostuvo que “Si quieres conocer lo que es el Derecho, y nada más que el Derecho, debes mirarlo como lo haría un hombre malo, a quien sólo le importan las consecuencias materiales que tal conocimiento le permite predecir, y no como lo hace un hombre bueno, quien encuentra las razones para su conducta —se hallen o no en el Derecho— en las más vagas sanciones de su conciencia” (p.54). Apartándose de cualquier idealización del derecho como sistema racional continúa unos párrafos más adelante “Tomemos la cuestión fundamental: ¿Qué es el Derecho? Encontraréis algunos autores que os dicen que es algo distinto de lo que deciden los tribunales de Massachusetts o de

Inglaterra, que es un sistema racional, que es el resultado de una deducción a partir de ciertos principios éticos o axiomas aceptados, o algo similar, que puede coincidir o no con las decisiones judiciales. Pero, si adoptamos el punto de vista de nuestro amigo el hombre malo, veremos que a él no le importan en absoluto los axiomas ni las deducciones y que lo que quiere saber es lo que los tribunales de Massachusetts o de Inglaterra probablemente harán en realidad. Yo estoy muy de acuerdo con él. Las profecías acerca de lo que los tribunales harán realmente, y nada más pretencioso que eso, es lo que yo entiendo por Derecho.” Holmes, 2012, pp. 59 y 60.

respuesta a la pregunta sobre qué es el derecho, a través de una rica variedad de propuestas teóricas. Estas respuestas se conectan con otros posicionamientos filosóficos. Los problemas que se abren en el ámbito de la filosofía del derecho entran en contacto con otras cuestiones y enfoques filosóficos presentes en campos de disciplinas filosóficas afines o colindantes como ética, filosofía política, epistemología, teoría de la argumentación, lógica, entre otras (Cf. Fasso, 1982). Como dijimos anteriormente, lejos de lo que el sentido común más extendido suele sostener, no podemos decir que no hay respuesta a la pregunta sobre la naturaleza del derecho, muy por el contrario, hay muchas respuestas y todas atendibles y complejas que deben ser analizadas críticamente pues están conectadas con otros problemas de la filosofía.

Si nos enfocamos en la relación entre el derecho y la moral, es importante comenzar estableciendo que se trata de dos ámbitos adyacentes pero distintos. En primer lugar, mientras que la moral no es obra directa de una sola persona humana en particular o de un grupo concreto siguiendo algún tipo de procedimiento (Cf. Dworkin, 2014), muy por el contrario, el derecho es algo creado por una autoridad o una institución en un Estado. De esto se sigue que, si bien el conjunto de las normas morales dentro de una comunidad puede ser algo más o menos claro para un grupo de ciudadanos, ya que se refleja en sus prácticas sociales, es evidente que no posee un ámbito territorialmente preciso de

aplicación como sí lo tiene el derecho. Para ilustrar esto, consideremos el caso de dos países vecinos cuyos ciudadanos comparten el conjunto de normas morales y sociales de la región, si bien pueden tener esas normas en común, difieren en su relación de obediencia al orden jurídico al que pertenecen. Por otro lado, puede darse también que dentro de un país con un territorio muy extenso –v.g. Rusia, Argentina, Brasil, etc.– haya varios sistemas morales, ahora bien, puede haber diferentes comunidades separadas por las distancias en las que existan distintas normas morales, no obstante, de allí no se sigue que pueda haber diferencias en relación con el orden jurídico al que le deben obediencia. Si por varias razones no puede estar claro cuál es el rango territorial en el que operan las normas morales de una comunidad ni se pueden precisar los alcances de esas normas, esto es distinto con relación al derecho porque el Estado reclama obediencia a su derecho que fue dado en forma de la palabra escrita al interior de sus fronteras.

En segundo lugar, la moral no solo puede tener bordes opacos y difusos en sus lugares de aplicación, sino que también puede carecer de claridad en cuanto a las condiciones de aplicación de las normas. Esto no pasa con el derecho. Cuando hablamos de normas morales no están claras cuáles son las circunstancias en las que se aplican y cuáles no, la autoridad encargada de interpretar el significado de las formulaciones, etc.- en otros términos ¿quién/es es/son autoridad en la

materia?, ¿cuándo y cómo observa/n y aplica/n las normas?, ¿de qué modo establece/n sanciones?, ¿cómo y cuándo se extingue la pena?, entre otras cuestiones. En otras palabras, si por ejemplo violo alguna norma moral no está claramente definido quién/es, cuándo y cómo juzga/n y da/n una sentencia, quién/es aplica/n la sanción, cómo y cuándo se cumple una pena y quién/es controla/n el cumplimiento. Las normas morales pueden ser conocidas mas no necesariamente siempre están escritas, y si lo están, pueden ser interpretadas de varios modos. Todo esto abre serios problemas que se traducen en cierta relativa efectividad que poseen las normas morales.

El derecho se instituye como un conjunto de normas para una comunidad política específica dentro de un territorio definido. En tal sentido, reclama validez normativa dentro de ese territorio. Ese conjunto de normas constituye un sistema u orden jurídico que está establecido e impuesto por autoridades reconocidas a través de prácticas en instituciones autorizadas. Estas autoridades tienen la capacidad de generar el orden jurídico mediante reglas y procedimientos que las autorizan, y también tienen la autoridad para hacer cumplir esas normas. El sistema jurídico se caracteriza por su organización y estructura, y se rige por principios y normas que regulan las relaciones entre los individuos y la sociedad en general. Es a través de este sistema que se busca garantizar el orden social en el resguardo del orden jurídico y la

protección de los derechos y deberes de las personas.

Como sostiene Norberto Bobbio, podemos ver “derecho y Estado en las acepciones más comunes de estos dos términos, como dos caras de la misma moneda” (1986, p. 453). Existe una línea de convergencia entre el proceso de “estatalización del derecho y de juridicización del Estado” (Bobbio, 1986, p. 453). El derecho está establecido por quien/es detenta/n el poder soberano del Estado. El derecho es el instrumento del poder político soberano. El establecimiento de un sistema jurídico es una forma de sustanciación de la soberanía. La soberanía de un Estado no reconoce Estados superiores y puede establecer e imponer y hacer cumplir sus reglas. De allí que, si otro Estado estuviera por encima, debería algún tipo de obediencia al orden normativo de ese Estado o de ese conjunto de Estados que admite como primeros y a cuyos órdenes jurídicos se subsume. Ahora bien, si ningún Estado pone por delante a otro Estado, esto implica normativamente la igualdad entre los Estados. La independencia de un Estado, en tal sentido, no es un predicado que se atribuye solo a uno –no es un atributo– sino que se trata de una condición relativa a una relación, se es independiente de otro Estado. De tal modo, no sólo se entiende políticamente independiente de cualquier *otro* poder sino también legalmente, en tanto tiene el poder y el deber de juzgar según su plexo jurídico todas las acciones que se lleven adelante dentro de su territorio. Ser soberano implica

normativamente ser la fuente de mando para instaurar, abolir y hacer respetar las leyes de su orden normativo. Asimismo, también implica que fácticamente se tiene la capacidad de poder hacerlo.

A través del derecho una sociedad define, precisa, de diversos modos, las reglas que permiten prevenir conflictos y regular la convivencia pacífica en las distintas dimensiones de la sociedad –económica, política, civil, etcétera. Asimismo, el derecho también precisa de modo escrito cuáles son los castigos o sanciones ante el incumplimiento de las mismas, cómo, quién, cuándo y dónde se juzgan, quiénes las dictan y en qué consiste cada pena para cada acción que viole una norma. Como puede verse, son funciones sustantivas del derecho, por una parte, proveer normas que impidan conflictos y, por otra parte, en el caso que se ocasionen esos conflictos porque se ha quebrado la ley, se estipulen los medios que permitan resolverlos.

En relación con la rápida comparación dada entre estos dos órdenes normativos, y solo por poner un ejemplo, mientras que la moral de una religión dada puede observarse de modos muy distintos en territorios diferentes, el derecho reclama que el conjunto de normas que lo definen se obedezca de forma definida dentro de los límites territoriales en los que se lo reconoce vigente. Siguiendo a Max Weber recordemos que el Estado

[...] es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el 'territorio' es un elemento distintivo),

reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo distintivo de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del "derecho" a la violencia. (Weber 1979, pp. 83-84)

El derecho es el resultado de distintos tipos de prácticas de quienes pertenecen a una comunidad definida y reclama para sí obediencia, ese reclamo posee la autorización del monopolio de la violencia. En tal sentido, el ordenamiento jurídico impuesto por el Estado exige ser obedecido por sus destinatarios antes que cualquier otro sistema. En la definición weberiana del Estado, el derecho queda subsumido a la coerción. No obstante, hay también un punto central que debe destacarse en la definición del Estado allí dada: al momento que reclama el monopolio de la violencia física, está reclamando también el monopolio para determinar estándares normativos que regularán la vida de los ciudadanos.

Existen distintas teorías relacionadas con la obediencia al derecho, pero digamos brevemente que cuando los individuos cumplen con el derecho y prestan obediencia sientan las condiciones de posibilidad de la cooperación social (Cf. Malem Seña, 2008). Ahora bien, cuando las prescripciones jurídicas son contrarias al interés del agente, la obediencia se basa en razones prudenciales que anteponen la preferencia de evitar la coacción del Estado antes que otra.

Surge un problema importante ¿existen o no límites para la obediencia al derecho? Por ejemplo, ¿es correcto hablar de obediencia debida en casos en los que existen leyes que habilitan la eliminación, la discriminación o el desplazamiento de algún grupo ideológico, sexual, racial, etario, religioso o étnico de la sociedad? Es aquí donde la evaluación moral del derecho se convierte en un punto crucial de inflexión. En ese sentido, veamos una disputa clásica al interior de la filosofía del derecho: iusnaturalismo *versus* el positivismo. Ciertamente es una simplificación presentar a las partes de la contienda de ese modo dado que hay diversas formas de iusnaturalismos – antiguos, medievales, modernos, contemporáneo, y al interior de cada una de esas épocas hay diferencias específicas entre distintas teorías o escuelas–. Del mismo modo podemos decir que hay numerosas formas de positivismos. No obstante, podemos reconstruir la controversia siguiendo nuevamente a Carlos Nino (1987, p. 28), quien nos señala que para la concepción iusnaturalista hay dos tesis centrales donde se puede observar que una tiene jerarquía sobre la otra:

- a) Una tesis de filosofía ética que sostiene que hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana.
- b) Una tesis acerca de la definición del concepto de derecho, según la cual un

sistema normativo o una norma no pueden ser calificados de "jurídicos" si contradicen aquellos principios morales o de justicia

La primera tesis presupone la existencia de un ordenamiento axiológico anterior al derecho positivo. En tal sentido, la forma en la que debería darse el derecho positivo *qua* artefacto social es siguiendo esos principios a los que se puede llegar mediante la razón. Al igual que los teoremas matemáticos, esos principios morales y de justicia son (¿platónicamente?) universales, inmutables e independientes de que creamos en ellos o de que los conozcamos.

Para los defensores del derecho natural, una norma jurídica es derecho si su contenido se ajusta a esos principios. En otras palabras, el derecho injusto no es derecho y en tanto no lo es, no le deberíamos obediencia. Sófocles en el siglo V a.C. representó la disputa de los órdenes normativos contrapuestos en la tragedia de Antígona.⁵ Ella enfrentó al rey de Tebas, su tío Creonte, quien había decretado que el cuerpo de Polinices, hermano de Antígona, fuese dejado sin sepultura como castigo por haberse rebelado. Antígona desobedeció la ley positiva de Creonte para acatar lo que entendía que era la ley superior. Para Antígona, ley injusta no es ley en tanto contraría lo dicta el derecho natural. Más acá en el tiempo, las Madres de Plaza de Mayo desafiaron, enfrentaron y desobedecieron normas positivas de su tiempo reclamando en

⁵ Sobre este punto, sugerimos la lectura de Lariguet, 2008.

público al Estado, a la vista de todos, la búsqueda y la aparición con vida de sus hijos quienes habían desaparecido en manos del Estado.

Desde esta concepción, el examen sobre la validez de una norma jurídica es un examen sobre su moralidad. Allí, aparecen dos posicionamientos, para unos la norma inmoral no es norma jurídica por lo que implica la obligación de desobedecer. Para otros, desde una versión más atenuada de la posición, la norma jurídica inmoral no es sino una ley desviada dentro de un sistema jurídico, y en tal sentido, tenemos algún grado de obligación, pero es distinto al que tenemos con las otras normas. En ese punto, para no tomar la parte por el todo, se entiende que es posible que el sistema jurídico se ajuste a los principios morales y de justicia, aunque en él haya alguna norma que por alguna razón esté desviada. Sin embargo, eso no la pone aparte de aquello que es derecho.

En oposición a los iusnaturalistas, para la concepción positivista –y también para los realistas– no se precisa recurrir a conceptos morales para identificar qué es derecho. El derecho se separa de la moral, tanto en términos conceptuales como al momento de analizarlo.⁶ En tal sentido, no hay problema aquí en afirmar que una norma jurídica puede ser inmoral o injusta pues la identificación de la validez jurídica de esa norma va apartada de su valoración moral.

Si se quita de la discusión contra los iusnaturalistas a los positivistas ideológicos – a quienes, por un lado, Bobbio (1965) describe como una forma de iusnaturalismo soterrado y, por otro lado, Alf Ross (1963) describe como pseudo positivistas– la disputa entre ambos bandos puede verse de otro modo. Los positivistas ideológicos polarizan innecesariamente la controversia pues sostienen la independencia del sistema jurídico de cualquier ajuste con normas morales al punto que el derecho positivo es justo por ser emanación de la voluntad dominante. Este derecho que persigue fines deseables por esa voluntad, debe ser obedecido. Es claro que esta concepción implicaría deslindar de evaluaciones morales al derecho y a todas las decisiones que puedan tomar los jueces. Esto implicaría sostener, por ejemplo, que el derecho de Sudáfrica del apartheid es justo por el solo hecho de ser derecho vigente. Siguiendo a Martín Farrell, si quitamos de la contienda a los positivistas ideológicos por ser una especie de caricatura del positivismo y nos quedamos únicamente con otro tipo de positivistas, se puede observar de mejor modo cómo ambas posiciones se posicionan con respecto a la realidad jurídica.

Para él, “no se trata de una discusión acerca de si la moral tiene alguna relación con el derecho, sino de una discusión acerca de cuándo debe estudiarse esa relación entre la

⁶ En este punto recomendamos la lectura de Kelsen, 2020.

moral y el derecho, relación que ninguno de los contendientes niega” (Farrell, 1998, 124-125). Cuando se quiere saber si una norma es derecho o no, un iusnaturalista primero hace la evaluación moral y luego establece si es derecho. En cambio, un positivista jurídico en primer lugar realiza algún test para saber si una norma es o no derecho –algún test de reconocimiento que prescinde de evaluaciones morales a través del cual busca determinar si tal norma pertenece o no al derecho conforme a los procedimientos legalmente aceptados que se tienen para dictar normas, por ejemplo, el test de *pedigree* de Hart.⁷ Así que, para indicar que una norma forma parte de un sistema jurídico, reconoce si tiene un origen válido o no, esto es, que ha sido promulgada por una autoridad competente de acuerdo con los procedimientos establecidos por otra/s norma/s propia/s del sistema. Luego de eso, en segundo lugar, establece una

evaluación moral de la norma. Saber si el derecho es justo, no es una cuestión menor porque de ello se sigue una obligación de obediencia fuerte o débil: “[...] el positivista está pensando ahora si es moralmente obligatorio obedecer al derecho. Y bien puede concluir que no es moralmente obligatorio obedecer a un determinado sistema jurídico, y hasta puede concluir en que el sistema es tan inmoral que es moralmente obligatorio desobedecerlo” (Farrell, 1998, p. 124). Ahora bien, podríamos decir que para un iusnaturalista las normas de la Alemania nazi no eran derecho. En cambio, para un positivista, no hay duda que era derecho, pero era derecho injusto. Entonces, sostiene Farrell, la disputa no es si hay o no una relación entre derecho y moral sino cuándo se estima esa relación. El iusnaturalista estima hacerla antes de la determinación de si algo es o no derecho mientras que el iuspositivista la hace después.⁸

⁷ Para Hart, la regla de reconocimiento tiene como función establecer los criterios mediante los cuales se determina en un sistema jurídico qué reglas forman parte y cuáles no. La existencia de una regla de reconocimiento indica que existe un método intrasistema para distinguir las reglas que son parte del sistema jurídico de las que no lo son. Esta regla, es considerada como una regla secundaria porque se refiere a la identificación, interpretación y modificación de las reglas primarias dentro del sistema jurídico. En cambio, las reglas primarias son aquellas que se aplican directamente a los sujetos. La regla de reconocimiento es el último eslabón en la cadena de razonamiento normativo en tanto justifica por qué se debe cumplir con una regla jurídica en particular. Véase, Hart, 1980.

⁸ “[...] el iusnaturalista puede decirnos que cualquiera de esos sistemas [Derecho de la Alemania Nazi, el de la Unión Soviética y el de la Sudáfrica del apartheid] no es derecho, pero es muy claro que esa afirmación es insuficiente para nuestros propósitos; nosotros queremos saber qué son esos sistemas, no que no son. Si yo enfrente a un zoólogo con un animal determinado, y le pregunto qué es, no me quedaría conforme si el zoólogo en cuestión me respondiera que el animal en

cuestión no es un cisne; la respuesta es insuficiente para mis fines” (Farrel, 1998, p. 125). El debate entre H.L.A. Hart y Lon Fuller en la revista *Harvard Law Review* en 1958 se centró en la cuestión de si las normas vigentes durante el régimen nazi en Alemania debían ser consideradas como "derecho" o no. La controversia giraba en torno a la evaluación del carácter jurídico de estas normas, dadas las graves violaciones de derechos humanos y la naturaleza injusta de muchas de las acciones llevadas a cabo por el régimen. Hart argumentó que, aunque estas normas fueran moralmente reprobables y perversas, aún podrían considerarse como derecho válido en un sentido técnico y descriptivo. Para Hart, el término derecho se refiere a las normas que son reconocidas y aplicadas por un sistema legal determinado, independientemente de su contenido moral por lo que calificar a esas normas como "no válidas" podría llevar a confusiones y problemas conceptuales en el razonamiento jurídico. Por otro lado, Fuller sostuvo que las normas promulgadas durante el régimen nazi carecían de los elementos esenciales del derecho en términos de procedimientos justos, garantías de derechos y protecciones legales, de allí que no debían ser consideradas como derecho legítimo debido

El derecho, para Hans Kelsen (1934), es el conjunto de normas que imponen sanción. Hay derecho, norma jurídica, cuando ante el incumplimiento se impone coacción por parte de un poder del Estado. Es claro que el derecho no se reduce a la fuerza, de lo contrario se reduciría al derecho penal, no obstante, la fuerza resulta ser una instancia necesaria para que haya un respeto efectivo que asegure la eficacia de las normas válidas establecidas por el poder político. Es así que podemos saber que al desobedecer lo que alguna norma prescribe, obtendremos una consecuencia. En el caso de la violación de una norma jurídica se nos impone la acción coactiva del Estado contra el patrimonio o la libertad.

3. Fuentes del derecho

El orden jurídico requiere que identifiquemos cuáles son las fuentes del derecho. Leyes, costumbre, jurisprudencia, doctrina y constitucionalismo han sido, sin orden de prelación, las fuentes a las que abogados, jueces, legisladores y juristas han acudido ante controversias, esto no es otra cosa que la identificación del derecho. Las fuentes permiten suministrar orientación en decisiones controvertidas sobre cómo el derecho debe expresarse en la solución de los conflictos. Las fuentes buscan dar objetividad a la resolución del conflicto estableciendo un suelo común compartido y aceptable entre las

partes. Al momento de buscar apoyo en aspectos legales, costumbres o jurisprudencia, y ponderarlos, se constituyen cuáles serían los criterios de objetividad a partir de los cuáles los actores judiciales entienden que la solución o bien la sentencia adquiere validez lógica y es jurídicamente valiosa. Cuando se establece alguna solución a un caso jurídico, se entiende que dicha solución basada en la norma específica que cubre el caso no se halla aislada, sino que al llegar al final de un razonamiento jurídico completo se fundamenta en el conjunto del derecho. En tal sentido, las soluciones jurídicas no solo se basan en la fuerza de la norma aplicada sino en la fuerza del propio derecho. En los casos controvertidos, para algunos, el razonamiento jurídico se nutre de la diversidad de fuentes y normas para dar una respuesta que ratifique la unidad del sistema de derecho.

El concepto de "fuentes" en el ámbito jurídico es ambiguo, ya que puede referirse a cuatro ideas distintas. En primer lugar, puede hacer referencia a las causas o mecanismos que han dado lugar a la creación del derecho. En segundo lugar, puede aludir a la manifestación concreta del derecho. En tercer lugar, puede referirse a la autoridad de la cual emana el derecho. Y, por último, puede hacer referencia al fundamento de validez de las normas jurídicas, donde las normas inferiores se basan en las superiores (Cueto-Rúa, 1994,

a sus deficiencias fundamentales y su carácter arbitrario. Fuller argumentaba que ciertos principios y requisitos básicos deben ser cumplidos para que una norma sea

considerada verdaderamente como "derecho". Hart, 1958 y Fuller, 1958.

Cap. 1) Estas diferentes interpretaciones de la metáfora de la fuente dan lugar a tres tipos de discursos distintos. En primer lugar, encontramos un discurso explicativo que busca presentar los fenómenos jurídicos como una categoría dentro de los fenómenos sociales. Este enfoque entiende la pregunta por el origen del derecho en términos de las causas sociales que explican la génesis de los fenómenos jurídicos. En segundo lugar, hallamos un discurso de tipo justificativo donde el origen se entiende no como las causas que explican, sino como la fundamentación de la obligatoriedad del derecho. Allí se plantea la pregunta de por qué el derecho obliga y de dónde proviene su obligatoriedad. En este discurso, el derecho se presenta en relación con otros fenómenos prácticos como la moral. En tercer lugar, encontramos un discurso sistemático que enfatiza el carácter autónomo de los fenómenos jurídicos donde aparece la autorregulación del derecho y, con ello, se da cuenta de un origen jurídico de los fenómenos jurídicos (Aguiló Regla, 2015, Cap. 27).

Las fuentes del derecho tanto formales como materiales, no sólo dan origen y autoridad al derecho, sino que además tienen lugar en las formas en las que los jueces interpretan y aplican el derecho de manera coherente, según cual sea la concepción del derecho que poseen, esto es, si simplemente aplican reglas existentes o si le dan lugar a principios. Ronald Dworkin argumenta que los jueces a menudo tienen que tomar decisiones en casos difíciles en los que no hay reglas claras o

precedentes directamente aplicables. En tales casos, los jueces recurren a principios legales y morales más amplios para resolver las controversias de manera justa y coherente. El enfoque interpretativo de Dworkin plantea que la determinación de lo que el derecho exige en un determinado tema no se basa únicamente en la norma que cubre el caso, sino que bien vale la interpretación constructiva de las acciones pasadas de los oficiales y la ponderación de principios (Dworkin, 1988). El enfoque interpretativo se desarrolló como respuesta y crítica a la teoría positivista del derecho de Hart y en contraste con el positivismo argumenta que la evaluación moral es una parte integral del proceso para determinar lo que el derecho exige. Para Dworkin, el derecho está compuesto no sólo por normas como pueden pensar los positivistas sino también por principios (Dworkin, 1984). La distinción entre normas y principios establece que, por un lado, las normas son reglas que se aplican de manera concluyente –a menos que sean anuladas o exista una excepción específica– y, por otro, los principios deben ponderarse, no se aplican de manera concluyente o en términos absolutos en tanto refieren al ámbito moral. Además, pueden variar en el peso que tienen a favor o en contra de un resultado particular en un caso específico. En una disputa legal, puede haber principios que respalden ambos lados –pensemos en el caso de la interrupción legal del embarazo o de la manipulación genética de embriones (Cf. Busdygan, 2018; 2022)– y es tarea de los tribunales hallar el

balance adecuado. Así, para esta mirada, una visión integral del derecho no puede dejar afuera a los principios cuando precisa dar una respuesta correcta a un problema difícil, pues el derecho no se agotaría en sus normas. La interpretación del derecho implica no sólo aplicar reglas existentes sino también identificar y justificar los principios subyacentes que informan esas reglas y que guían la toma de decisiones judiciales. En su enfoque, el ajuste de una proposición jurídica con respecto a las acciones pasadas juega un papel importante. Los jueces, al decidir casos y al determinar qué cuenta como derecho en un caso específico, deben considerar la información proporcionada por las acciones pasadas, como leyes y decisiones judiciales, y las teorías que explican esas acciones. Al compararlas, los jueces deben evaluar cuán bien se ajustan a la información y cuál es su valor moral. El equilibrio entre el ajuste y el valor moral es una cuestión interpretativa, y la respuesta puede variar según el ámbito. El enfoque dworkiniano ha sido considerado, en sentido amplio, una especie de teoría del derecho natural en tanto sostiene que no hay una separación conceptual entre lo que el derecho es y lo que debería ser si los jueces. En relación con nuestra sección, cabe destacar la importancia de que una comunidad hable con una sola voz a través de sus leyes. El entendimiento de la naturaleza del derecho y la determinación de lo que el derecho exige en un sistema jurídico particular implican una interpretación constructiva que se basa en la reflexión sobre las prácticas

anteriores y su reinterpretación a la luz de los propósitos del derecho en los que no solo se justifica sino también se limita la coerción estatal.

A modo de cierre

Hasta aquí entonces nuestro recorrido. Hemos iniciado el capítulo al plantear algunos de los principales interrogantes en torno a la definición del derecho. A medida que avanzamos en el análisis de esta noción, exploramos las cuestiones recurrentes que surgen en relación con las diferentes corrientes teóricas que intentan definirlo. También examinamos las preguntas comunes y los diversos usos del término. El hilo conductor de nuestra discusión fue la relación entre el derecho y la moral, allí abrimos las controversias que se dan entre dos de las principales teorías del derecho. Como si fuera un primer mapa, ofrecimos una primera visión de un territorio que se extiende aún más y sobre el cual se puede seguir profundizando hacia otros problemas y hacia muchas otras teorías. Esperamos que estas páginas resulten un estimulante punto de partida para esa tarea.

Referencias

- Aguiló Regla, J. (2015). Fuentes del derecho. En J. L. Fabra Zamora y A. Nuñez Vaquero (Eds.), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho*, Vol. 2, UNAM.
- Atienza, M. (1985). *Introducción al derecho*. Barcanova.
- Bix, B. H., Trujano, E. R., & Lizarraga, P. A. V. (2009). *Diccionario de teoría jurídica*. UNAM.
- Bobbio, N. (1986). Derecho. En N. Bobbio y N. Matteucci, G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de política*. Siglo XXI Editores.
- Busdygan, D. (coordinador) (2018), *Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos*, Editorial Biblos.
- Busdygan, D. (2022) *Democracia y razón pública. La deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en https://clacso.org.ar/biblioteca_unq/detalle.php?id_libro=2535
- Caracciolo, R. A. (1996). Sistema jurídico. En *El derecho y la justicia* (pp. 161-176). Trotta.
- Carrió, G. R. (1990). *Notas sobre derecho y lenguaje*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Cerezo, M. (2011). Vaguedad. En L. Vega y P. Olmos (Eds.), *Compendio de lógica* (pp. 620-624). Trotta.
- Cueto-Rua, J. C. (1994). *Fuentes del derecho*. Abeledo-Perrot.
- Dworkin, R. (1988). *El imperio de la justicia*. Gedisa.
- Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio*. Ariel
- Dworkin, R. (2014). *Justicia para erizos*. Fondo de Cultura Económica.
- Farrell, M. D. (1998). ¿Discusión entre el derecho natural y el positivismo jurídico? *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho. Actas del XVIII Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Filosofía Jurídica y Social (Buenos Aires, 1977)*, núm. 21, vol. II, pp. 121-128
- Fassò, G. (1982). *Historia de la Filosofía del Derecho*. Pirámide.
- Fuller, L. L. (1958). Positivism and fidelidad a la ley-Una respuesta al profesor Hart. *Harvard law review*, 71 No. 4, pp. 629-654.
- Hart, H. L. (1958). Positivism and the Separation of law and morals. *Harvard Law Review*, 71 No. 4, pp. 593-629.
- Hart, H.L.A., (1980). *El concepto de derecho*. Editora Nacional.
- Holmes, W. O. (2012). *La senda del derecho*. Marcial Pons.
- Kelsen, H. (2020). *Teoría pura del derecho*. Eudeba
- Lariguet, G. (2008). *Dilemas y conflictos trágicos: una investigación conceptual*. Palestra Editores.
- Malem Seña, E. (2008). Obediencia al derecho. En E. Garzón Valdés y F. Laporta (Eds.), *El derecho y la justicia*.Trotta.
- Nino, C. (1987). *Introducción al análisis del derecho*. Astrea.
- Nino, C. S. (1980). *Introducción al análisis del derecho*. Astrea.

Ross, A. (2019). La naturaleza del derecho.

En *Sobre el derecho y la justicia*. Eudeba.

Suárez, E. (2020). *Introducción al derecho*.

Ediciones UNL.

Trujillo, I. (2015). Iusnaturalismo Tradicional

Clásico, Medieval e Ilustrado. En J. L.

Fabra Zamora y A. Nuñez Vaquero (Eds.),

Enciclopedia de filosofía y teoría del

derecho, Vol. 1. UNAM.

Weber, M. (1979). "La política como vocación,

1919". En *El político y el científico*. Alianza.

Daniel Busdygan es Doctor en Filosofía y Magister en Ciencias Sociales y Humanidades. Se desempeña como Profesor Adjunto de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Además, es director del Proyecto I+D-UNQ "Democracia y diálogo público". Entre sus principales publicaciones están los libros: *Sobre la despenalización del aborto* (Eduulp, 2013) y, *Democracia y razón pública* (UNQ, 2022), además de otros en colaboración: *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales* (PGD, 2016), *Ideas y perspectivas filosóficas* (UNQ, 2017), *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos* (Biblos, 2018) y *Rostros del igualitarismo* (Teseopress, 2020).

Correo electrónico: dbusdygan@gmail.com

Estado



Carlos Balzi

Universidad Nacional de Córdoba

Recibido: 23 de octubre de 2023

Aceptado: 30 de marzo de 2024

Resumen

Si bien el Estado es una presencia permanente en nuestras vidas, ni siempre fue así ni conviene olvidar las múltiples y arduas polémicas que la filosofía política ha mantenido y mantiene sobre sus características y su legitimidad. En este trabajo pretendemos describir algunos de los hitos fundamentales de la historia del concepto de "Estado", partiendo de origen como noción independiente en el siglo XVII, pasando por su glorificación a comienzos del XIX, para llegar a las tres perspectivas críticas -marxista, anarquista y liberal- que, desde la segunda mitad de ese mismo siglo XIX han erosionado la confianza en él, abriendo las grietas en la que fuera una estructura sólida y planteando dudas respecto a la salud de Estado en el presente y, fundamentalmente, en el futuro

Palabras clave: Estado, historia, crisis, legitimidad, fuerza

Abstract

Although the State is a permanent presence in our lives, it was not always like this nor should we forget the multiple and arduous controversies that political philosophy has maintained and continues to maintain about its characteristics and legitimacy. In this work we intend to describe some of the fundamental milestones in the history of the concept of "State", starting from its origin as an independent notion in the 17th century, passing through its glorification at the beginning of the 19th century, to reach the three critical perspectives - Marxist, anarchist and liberal - that, since the second half of that same 19th century, have eroded confidence in it, opening the cracks in what was a solid structure and raising doubts regarding the health of the State in the present and, fundamentally, in the future.

Keywords: State, History, crisis, legitimacy, force

Introducción: el misterioso Estado

"Harding se queja de que, al hablar del estado como una persona distinta tanto de los gobernantes como de los gobernados, yo introduzco 'una entidad nueva y misteriosa'. Ahora: el concepto de estado tal como lo hemos heredado es una entidad misteriosa. Lo que quiero es tratar de penetrar el misterio en vez de dejarlo de lado" (Skinner, 2005, p. 71)

Puede resultar extraño que se introduzca un texto sobre el Estado vinculándolo con el misterio. Nuestra vida transcurre desde el nacimiento hasta la muerte en Estados. Hablamos sobre él, ya sea para defenderlo, criticarlo, despreciarlo. Entendemos a la perfección expresiones como "Estado benefactor", "Estado mínimo", "Estado total" o "Estado nación". Debatimos apasionadamente cuando alguien culpa al

Estado de todos los males o cuando se esperan de él los bienes (“El Estado proveerá”). Podemos intuir, en fin, de qué tratará una película como la de Sergei Loznitsa, “Funeral de Estado”: sobre las exequias de un “jefe de Estado” (y también entendemos esa expresión). Y aunque quizás con alguna perplejidad inicial, comprendemos también a qué se refiere la fórmula constitucional de Bolivia: “Estado plurinacional”. Si todo lo que sucede alrededor de este término tan familiar es claro y distinto, ¿por qué hablar del “misterioso Estado”?

Porque puede suceder, como tantas otras veces, que la apariencia de comprensión de un fenómeno como el del Estado no sea otra cosa que el resultado de haber omitido una pregunta, en este caso, la más engañosamente sencilla: ¿qué es el Estado? En las páginas que siguen no se encontrará, tampoco, la respuesta. En su lugar, proponemos aportar algunos elementos que contribuyan a fomentar una actitud desconfiada y levemente incrédula respecto a nuestro aparentemente obvio saber sobre esta extraña entidad que llamamos –desde no hace tanto tiempo– “Estado”.

Con ese objetivo como guía, y tras reconstruir brevemente cuáles eran algunas de las instituciones políticas que organizaban la convivencia humana antes de que el Estado propiamente dicho se impusiera en la Modernidad, nos detendremos en unas pocas, pero canónicas, teorías sobre el Estado que desde comienzos de nuestro período histórico algunos filósofos pensaron y

debatieron: las de Hobbes, Hegel, Marx y los marxistas, el liberalismo y el anarquismo. Vamos.

1. El Estado antes del Estado

Que, hasta donde la información nos permite saber, desde que hay humanidad existen formas de regular la interacción entre los seres humanos es una convicción compartida y confirmada por la antropología. Ahora bien, ¿se trató siempre de Estados? La pregunta posiblemente no admita una respuesta unívoca, si bien demanda algunas aclaraciones. Werner Conze supo escribir al respecto lo siguiente:

“La aplicación del término ‘Estado’ a todas las culturas y períodos de la historia universal puede ser sostenida si se hace de modo consciente y es metodológicamente justificada en vista a su valor (comparativo) como también a su limitada potencia enunciativa. En un sentido amplio, susceptible de ser fundamentado desde la antropología cultural, no hubo en la historia ninguna existencia humana sin un orden sancionado de mayores o menores unidades sociales al servicio de la vida en conjunto en el interior y de la protección hacia el exterior. Es una cuestión de acuerdo de definición si para eso se debe usar el término ‘Estado’ como concepto general formalizado (dado el caso a partir de qué límite del alcance y de la intensidad organizativa duradera)” (Conze, 2021, p. 136)

Entonces, con Conze, estamos autorizados a emplear la palabra para referirnos a formas de vinculación institucionalmente reguladas en cualquier tiempo y lugar, siempre y cuando seamos plenamente conscientes de que, al hacerlo, estamos cometiendo lo que los historiadores llaman un “anacronismo”: aplicamos un término que no existía en la época del fenómeno al que nos referimos. Es esta una práctica muy extendida. Veamos dos ejemplos.

El primero está tomado de un libro que fuera fundamental para pensar filosóficamente el fenómeno del incipiente fascismo europeo: *El mito del Estado*, de Ernst Cassirer:

Ningún otro pensador tuvo una visión tan honda de lo que realmente es y significa el Estado Poder, y ningún otro autor ha dado una descripción tan clara, impresionante y penetrante de su verdadera naturaleza, como Platón en su *Gorgias*. (Cassirer, 1947, p. 90)

El segundo es un pasaje de una traducción contemporánea del diálogo *Sobre la ira*, del filósofo y político romano del siglo I, Séneca ¿Por qué otro medio restauró Fabio las fuerzas quebrantadas del Estado, sino porque supo contemporizar, diferir y retrasar, recursos todos que los airados ignoran? Habría perecido el Estado, que entonces se hallaba en las últimas, si Fabio se hubiera atrevido a todo cuanto le inducía su ira (Seneca, 2013, p. 141)

Ambas citas, tan disímiles por otra parte, comparten un uso no problematizado de nuestro término para referirse a instituciones políticas distintas entre sí, pero sobre todo

(como veremos más adelante), diferentes a nuestro propio “Estado”. En el primer caso, Cassirer asimila la *polis* ateniense del siglo IV ac., tan singular y tan trascendente para la historia del pensamiento político (de hecho, “político” deriva de *polis*) al tipo de configuración que veía consolidarse, amenazadoramente, en la Europa del fascismo en auge: el “Estado-poder”. En la segunda cita, el traductor escoge verter el sustantivo latino *imperium* por un término más familiar, “Estado”. Como apuntaba el texto de Conze, ninguna de estas dos decisiones teóricas serían problemáticas, si no fuera porque en ninguno de los dos casos parece haber una consciencia del anacronismo implicado: estrictamente, como se verá, ni la *polis* griega ni el *imperium* romano serían identificables sin más con nuestro Estado.

Habrá que esperar muchos siglos, hasta los tempranos inicios de la Modernidad, para que comiencen a ser pensados (y escritos) sus primeros elementos. La historia completa de la sucesión inestable de estos surgimientos es imposible de contar aquí, pero sí es posible reconstruir algunos hitos que marcaron este devenir.

Para comprender el sentido en que se desarrollaron estos elementos, es preciso recordar que desde fines del Medioevo y hasta bien entrada la Modernidad, la forma de gobierno que se impuso con una hegemonía casi completa fue la monárquica, y es por eso que el primer episodio de la historia del concepto se dará bajo la forma de una distinción al interior de la propia actitud hacia

los reyes. Se trata de la célebre doctrina de “Los dos cuerpos del Rey” (Kantorowicz 2012). Brevísimamente, si hasta fines del siglo XIV había una identificación plena entre la institución política y la persona del rey, a partir de entonces, por obra, entre otros, de Juan Gerson, comenzará a operar una distinción entre el cuerpo orgánico del monarca y su cuerpo espiritual, místico o político; mortal el primero, inmortal el segundo, natural el primero, abstracto el segundo. De este modo, al establecer una *vita civilis* del rey, diferente de su vida natural, se abría el camino para comenzar a pensar en un poder diferente al del individuo natural que casualmente ocupara la magistratura suprema. La distinción entre el abstracto poder de la comunidad –pensado bajo la forma de la *persona política* del soberano- y el poder del individuo temporalmente ocupante de ese sitio se revelará, andando los siglos, como fundamental para el desarrollo del concepto moderno de Estado.

El segundo hito de esta historia de progresiva abstracción conceptual se dará un par de siglos más tarde, en la Italia del Renacimiento, allí donde, según la muy influyente afirmación de Jacob Burckhardt, se le habría dado forma definitiva al Estado como artificio claramente diferenciado de gobernantes y gobernados: al Estado como “obra de arte” (Burckhardt, 2004, cap. 1). Veremos que, más allá de la convicción con la cual la argumentó, la opinión de Burckhardt es dudosa. Sin embargo, textos justamente célebres parecen abonarla. Por ejemplo, las líneas iniciales del libro más

influyente de la política renacentista, *El príncipe*, de Nicolás Maquiavelo: “Todos los estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son o repúblicas o principados.” (Maquiavelo, 1992, p. 72) En estas pocas palabras se oculta una innovación fundamental. Así como la doctrina de los dos cuerpos del rey había introducido una cuña entre el ser humano individual a cargo del reino y su función política, ahora Maquiavelo añade otra: que no importa cuál sea la forma de gobierno que un pueblo se da a sí mismo, sino la soberanía de su poder. Esa soberanía, ese poder que excede al de todos los individuos y partidos, es la marca del Estado. En base a ello, Conze puede afirmar:

Así, el “*stato*” de Nicolás Maquiavelo ya tenía una acepción en tanto concepto autónomo que no necesitaba que se agregara ninguno de los complementos de especificación: del príncipe, o de la república, una acepción que se impone entre nosotros recién en el siglo XVIII. (Conze, 2021, p. 130)

Según esta apreciación de Conze, podríamos finalmente situar el origen de nuestro concepto moderno de Estado como una institución artificial, diferenciada tanto de las personas naturales eventualmente a cargo como de las formas de gobierno que cada pueblo se dé a sí mismo. Pero esto aún sería precipitado, y es conveniente exigir alguna paciencia. Porque si bien Maquiavelo y sus contemporáneos dieron un paso fundamental en la configuración de la Modernidad política,

conservaron algunas convicciones que será preciso abandonar para llegar a la plena realización de nuestro concepto. En particular, en el republicanismo cívico del renacentista, dentro del cual hay consenso en situar la obra de Maquiavelo, persiste un último rasgo que se opone a su total asimilación a lo que la Modernidad entenderá por “Estado”: la distinción entre pueblo o comunidad y Estado. Quentin Skinner lo ha resumido con perspicacia:

A pesar de la obvia importancia de estos teóricos, nos equivocáramos si concluyéramos que su uso del término *status* y sus equivalentes en las lenguas vernáculas expresaba una comprensión moderna del estado como una autoridad diferenciada de gobernantes y de gobernados. Los escritores republicanos adoptan sólo una mitad de esta doblemente abstracta noción del poder público. Por una parte, constituyen el primer grupo de escritores políticos que hablan con plena autoconciencia de una distinción categórica entre estados y gobernantes, y al mismo tiempo expresan esa distinción como una pretensión sobre las estructuras independientes de *stati*, *états* y *states*. Pero, por otra parte, no establecen una distinción semejante entre los poderes de los estados y *los poderes de las comunidades sobre las que éstos ejercen su soberanía*. Más bien, por el contrario, todo el impulso de la teoría republicana se orienta hacia una identificación

final entre ambos. Esto produce como resultado, sin duda, un concepto reconocible del Estado, que muchos marxistas y auspiciantes de la democracia directa continúan defendiendo. Pero implica un repudio del elemento más distintivo de la corriente central de la teoría del estado moderno: la idea de que es el mismo Estado, más que la comunidad sobre la que éste ejerce su dominio, el que constituye la sede de la soberanía. (Skinner, 2005, p. 45)

Ya Estado, todavía no Estado. Un siglo y medio más tarde, la indefinición habrá terminado.

2. Un autómatas supremo: Hobbes y el Estado moderno

Pero ¿acaso es tan importante contar con una teoría del Estado? Después de todo, a los ingleses no les fue tan mal, y en resumidas cuentas, al menos hasta estos últimos años, se gobernaron pasablemente bien sin teoría del Estado. Bueno, en todo caso, la última de las teorías del Estado la encontramos en Hobbes. (Foucault, 2007)

Thomas Hobbes (Westport, 1588 – Derbyshire, 1679) conocía de primera mano los desarrollos italianos de la incipiente teoría del Estado, gracias a los vínculos que sus patrones, los Cavendish, mantenían con parte de la *intelligentsia* veneciana¹. Es posible, incluso, que fueran las relaciones políticas de sus empleadores las que impulsaran la

¹ En particular con Paolo Sarpi (Malcolm, 1996, p. 19-20).

dedicación a la política del filósofo, que le conduciría, eventualmente y tras algunas peripecias que serán señaladas, a la invención de los rasgos fundamentales del Estado moderno, aún vigentes en nuestro tiempo.

La sospecha se funda en que hasta pasados sus cincuenta años –una edad avanzadísima para el siglo XVII– no existe evidencia de que la dedicación a la meditación en los tecnicismos de la política filosófica ocupara particularmente a Hobbes, quien, incluso cuando ya había escrito sobre ellos, se describía a sí mismo antes como un científico de la naturaleza o un matemático, que como un filósofo político². Pero la tranquila vida de naturalista que imaginaba para sí se vio frustrada por la política, que se manifestó bajo la forma más extrema. En abril de 1640, la oposición al rey Carlos I logró que el monarca convocara a sesiones al parlamento y planteó una serie de demandas que éste consideró inaceptables. Fue entonces, bajo la urgente demanda de la historia, cuando Hobbes concibe y escribe (si bien no la publica) la primera versión de su filosofía política, que contiene los también primeros conatos de su teoría del Estado: los *Elementos de derecho natural y político*.

Hablamos de rudimentos incipientes y no de una teoría integral del Estado, porque le tomará tiempo a Hobbes el descubrimiento de

lo que diferencia específicamente al Estado de las instituciones propuestas antes, desde la *polis* ateniense y el *imperium* de la Antigüedad hasta el Renacimiento. Son varios los rasgos de la propuesta de esta obra temprana en los que se descubre la huella de la tradición. Fundamentalmente la afirmación del origen popular de la soberanía y, por lo tanto, si bien más implícita que explícitamente³, la prioridad de la forma de gobierno democrática sobre las demás alternativas. Si existe una forma de gobierno –democracia, aristocracia o monarquía– que, por las razones que fuere, tiene precedencia sobre las demás, aún no se ha dado con la idea de una institución –el Estado, claro– que sea neutral respecto a los bandos en disputa. Tras publicar el libro, la tensión apenas contenida entre monárquicos y parlamentarios se transformará en abierta hostilidad, dando inicio a la Guerra Civil y forzando a Hobbes al exilio en París. Allí, al año siguiente de su llegada, publicará la segunda versión de su teoría política, el *Elementa philosophiae sectio tertia. De cive*. Tampoco en ella, pero por razones diversas, encontraremos la fundamentación del Estado moderno que será el legado fundamental del filósofo a la historia de la teoría política. Porque también aquí, seguramente como eco de los debates ingleses entre los partidarios del bando parlamentario y los del lado

² Esto puede comprobarse en sus cartas y, en particular, en sus escritos autobiográficos: en la que escribiera en verso, por ejemplo, lamenta haber tenido que suspender la escritura de su compendio de filosofía natural, el *De corpore*,

debido a la urgencia de los acontecimientos en la política de su país (Hobbes, 1994, p. 259).

³ Hobbes argumenta la prioridad de la democracia en el capítulo II de la Segunda Parte (Hobbes, 2003, p. 228 y ss).

monárquico (como sus propios patrones), Hobbes vuelca sus energías creativas a la apología de una forma de gobierno, la monarquía: “Pues, aunque me haya esforzado en el capítulo décimo por persuadir mediante algunos argumentos que la monarquía es más ventajosa que las otras especies de gobierno (...)” (Hobbes, 2010, p. 121). Habrá que esperar aún algunos años para asistir a la emergencia completa de nuestro Estado.

Hobbes llegó a París en 1640 y permaneció allí toda la turbulenta primera década de la Guerra Civil de su país. Hacia el final de la misma, mientras se encontraba una vez más abocado a la finalización de su *De corpore*, decide interrumpir nuevamente esa tarea para emprender otra que sorprenderá a sus correspondientes, que venían pidiéndole que tradujera al inglés su *De cive*, a la que veían como su última palabra en política: la redacción de un largo libro en su lengua madre, en la que revisaría muchos de los temas que había expuesto en aquella obra latina. Se trata, claro, del *Leviatán*, que se publica en Londres a comienzos de 1651.

De las múltiples innovaciones de esta obra enigmática⁴ hay dos que son especialmente relevantes para esta historia. En primer lugar, lo que el lector del *Leviatán* primero leía cuando abría el libro, la “Introducción”, eran dos breves páginas en las que el filósofo inglés desarrollaba una extraordinaria serie de

analogías entre las partes del Estado y los órganos de un hombre artificial, un autómatas de forma humana, un androide. Si bien ya Platón había analogado al cuerpo político con el cuerpo natural, nadie había pensado en hacerlo con uno artificial. El significado de la operación hobbesiana es destacar la neutralidad de la nueva institución, la cual, como todas las máquinas, está disponible para cualquier partido, cualquier ideología, cualquier forma de gobierno. Pero es la segunda novedad la que acabará transformando a *Leviatán* en un hito en esta historia.

En el capítulo XVI, dispuesto estratégicamente después de los dos dedicados a las leyes de naturaleza y antes del consagrado a la definición del Estado, el filósofo inglés introduce una figura conceptual inédita en sus obras anteriores, la de la persona artificial del Estado, y, con ella, crea la teoría de la representación política, paso fundamental hacia el nacimiento de nuestro Estado. El capítulo abre con la definición de “Persona”, para distinguir inmediatamente entre las personas “naturales” y las “ficticias o artificiales”. A las últimas, las que representan las palabras o acciones de alguien más, pertenece el Estado, persona artificial y múltiple:

Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando son representados por un hombre o una persona, de manera que sus

⁴ Analizo detenidamente las más importantes de estas novedades en mi “Introducción” a *Leviatán*, Buenos Aires, Colihue, 2019, pp. LXVIII-CXLVIII.

actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular. Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* del representado, la que hace a la persona, *una*. (Hobbes 2019, p. 87-88)

Y esa unidad del representante es real y eficaz con independencia de que éste sea una persona natural o un conjunto más o menos grande de personas naturales, es decir, sin importar si la representación es monárquica, aristocrática o democrática. Esto sucede porque los términos del contrato de creación de la persona pública –que Hobbes describe minuciosamente en el capítulo XVII– no establecen más que la autorización de realizar en nombre de los firmantes las acciones que él o los representantes consideren oportunas, sean cuales fueren, y sean quienes fueren sus actores: en cualquier situación, a partir de entonces los actos de la “persona artificial” deben ser considerados como propios por quienes a ellos la autorizaron. Y la persona que en el momento del contrato es generada pasa a ser, en sentido pleno, “soberana”, es decir, trascendente respecto a las personas naturales.

La teoría del autor-actor permitió a Hobbes la atribución al Estado de dos características que terminarán de delinear los rasgos

esenciales que aún podemos reconocer en los nuestros (o que al menos podíamos reconocer hasta hace poco tiempo; al final veremos las razones de esta duda). Por una parte, su soberanía, es decir, el carácter incomparable de su poder respecto al de los grupos menores: por derecho, el Estado tiene a partir de ahora, y siempre, la última palabra, la decisión final en cualquier asunto. Y, por otro, su independencia respecto a las formas de gobierno, algo que no habían podido (o querido) lograr los teóricos anteriores, ni siquiera el propio Hobbes en sus obras previas. Con ello, el *Leviatán* llegará a ocupar un sitio aparte en la historia de la teoría del Estado, la cual, puede incluso afirmarse, sólo comienza a existir a partir de esta obra⁵.

Esta irrupción, la del Estado moderno completo, no fue, con todo, fácil. Algo que se puede desprender de un rasgo singular del propio *Leviatán* que Quentin Skinner resumió en estos términos:

Algo sorprendente en la composición del *Leviatán*, sin embargo, es que a medida que se desarrolla el argumento de Hobbes, éste se refiere cada más al poseedor de la soberanía, no como a la persona de la república (*Commonwealth*), sino como a la persona del estado (*state*). Cuando analiza ‘las leyes y la autoridad del Estado civil’, en

⁵ Skinner lo indica a la perfección: “Hobbes no es el primer filósofo en hablar de la persona del estado como la verdadera portadora de la soberanía, pero puede afirmarse que es el primero en reconocer en toda su amplitud las dificultades conceptuales generadas por esta nueva

comprensión de las cosas. Es porque a él se debe el claro reconocimiento de estos problemas, y por la naturaleza de la respuesta que les dio, que Hobbes puede ser quizás considerado el primer filósofo que enunció una teoría enteramente sistemática y autoconsciente sobre el estado soberano.” (Skinner, 2005, p. 66)

la Parte 3, nos informa que la soberanía es 'poder en el Estado', y que esta forma de poder se encuentra expresada en 'las leyes civiles del Estado'. A lo que agrega, cuando expone su crítica a la vana filosofía en la Parte 4, que quienes 'disfrutan del beneficio de las leyes' están 'protegidos por el poder del Estado civil. (Skinner, 2005, p. 66)⁶

La gestación del Estado moderno aún estaba en proceso. Deberá pasar todavía más de un siglo y un evento extraordinario como la Revolución Francesa para verlo completamente desenvuelto en la obra de su máximo apólogo, Hegel.

3. La apoteosis del Estado: Hegel

Para dejar de lado a un filósofo, ¿basta con comprobar que el Estado se halla en el centro de su pensamiento político?

Eric Weil, *Hegel y el Estado*

Hobbes había dado con la fórmula de un Estado soberano absoluto, distinto de los diversos poderes locales –pueblo, aristócratas, clero, entre otros–, y dotado de una unidad claramente perceptible para los poderes externos –otros Estados, fundamentalmente. Sin embargo, el éxito de su teoría no fue inmediato, ni mucho menos.

Su fama de ateo y su materialismo ajeno a compromisos hacían peligrosa e indeseable cualquier asociación con su nombre, razón por la cual, si bien fue leído, cuando se lo citaba era, casi sin excepción, para criticarlo⁷. Había, también, una razón más filosófico-histórica para dudar de la validez sin más del Estado hobbesiano: su teoría artificialista, maquina de esta institución, fue una buena solución para los tiempos extremadamente críticos en los que la burguesía buscaba afirmarse como clase dominante, pero no se adecuaba con el mismo éxito al período pacificado y progresista que siguió.

Fue así como, en el siglo XVIII, la teoría del Estado-máquina fue objeto de un creciente ataque, que incluso llegó a poner en duda la legitimidad del Estado sin más⁸. Como observara Koselleck:

Un indicio de este viraje fue el furioso rechazo de la metáfora de la máquina que Schlötzer todavía pudo utilizar en 1793 de manera positiva: el Estado es 'una invención igual que la de una *Brand Casse*' que está al servicio del bienestar común. 'El modo más instructivo de exponer la teoría del Estado es si se trata al Estado como una máquina artificial, completamente articulada'. Detrás de esto se divisaba el sistema absolutista, que manejado

⁶ La aguda observación de Skinner matiza la aseveración de Conze de que "(...) Hobbes equiparó *Common-wealth*, *State* y *civitas*" (Conze, 2021, p. 144).

⁷ El estudio de referencia sobre la suerte de la obra hobbesiana en la segunda mitad del siglo XVII sigue siendo el de Mintz, 2010 (1961).

⁸ A esto conviene agregar que las propias máquinas, que tanto entusiasmo habían generado

en el siglo XVII, la maquinaria automática con la que Hobbes había analogado al Estado, fueron progresivamente volviéndose habituales y por tanto menos impactantes, tornándose cada vez menos frecuente su uso elogioso. La historia del ascenso y decadencia de la metaforología maquina puede leerse en el libro de Mayr, 2012.

desde fuera era como mucho reparable, pero incapaz de modificaciones a partir de sí mismo; un sistema que degradaría al ciudadano en tanto súbdito a una pequeña rueda del mecanismo, sin concederle libertad para desplegarse. (Koselleck, 2021, p. 179)

La presentación del Estado como una máquina hacía temer por sus costados más ominosamente represivos, de puro dominio y extractivos de la libertad de los ciudadanos. Para salvar al Estado, se necesitaba dar respuesta al problema que, en palabras de Novalis, se planteaba así: “Si se pudiera transformar esta máquina en un ser autónomo viviente, entonces el gran problema estaría resuelto” (Novalis, 2007, p. 112). Quien dará la respuesta más brillante a este problema será Hegel.

Hegel no estará solo en esa empresa. Será una preocupación común a toda una generación de pensadores fundamentalmente alemanes encontrar la solución al problema formulado por Novalis. ¿Por qué la solución hobbesiana había dejado de ser satisfactoria, al punto de suscitar una respuesta tan extendida? El Estado-máquina, tal como está descrito en *Leviatán*, podía ser una estrategia correcta para su tiempo, cuando el Estado aún debía ganar su legitimidad frente a los actores –fundamentalmente las iglesias y los señores terratenientes– que pretendían disputársela. Pero, pasado ese momento y ya reconocido como la instancia suprema de

decisión en asuntos públicos, los mismos rasgos que habían fundado el éxito de la máquina estatal se convirtieron en lastres para su perduración: una máquina era demasiado ajena a los grupos e individuos que debían reconocerse en ella. La propia neutralidad que su posición radicalmente no humana, externa, le garantizaba, era el principal obstáculo para el compromiso de sus miembros humanos.

Fue Jean-Jaques Rousseau el primero en advertirlo, pero su solución –formular los términos del contrato fundacional de manera de dotar de inmanencia a la figura estatal–, aún adolecía del defecto de la exterioridad, por su mismo origen contractual. Lo que se precisaba era pensar de otra manera la naturaleza y origen del Estado, que, al menos en la teoría, se encontraba en riesgo.

El mismo Hegel, en su juventud, era escéptico sobre la posibilidad de esa reforma teórica. Hacia finales del siglo XVIII escribió
 ¡Tenemos que ir, por lo tanto, más allá del Estado! Pues cada Estado tiene que tratar a hombres libres como un engranaje mecánico; y eso no debe hacerlo; debe detenerse. (Hegel, 1978, p. 144)

Esta no será la posición definitiva de Hegel (ni de sus contemporáneos⁹) sobre la cuestión. Tras su traslado de Jena a Berlín, en 1820 Hegel publica su texto fundamental sobre la política, el derecho y, claro, el Estado: *Los Elementos fundamentales de la filosofía del*

⁹ Ya Fichte, en 1800, había adelantado algunos de los elementos centrales del nuevo Estado: “Sólo el

Estado (...) reúne una cantidad indeterminada de hombres en un todo cerrado, en una totalidad”. (Fichte, 1991, p. 133).

derecho, más conocido como *Filosofía del derecho*.

En esta obra (que contiene algunos de los pasajes más famosos del *corpus* hegeliano¹⁰) Hegel descubre la manera de afrontar los peligros más urgentes del Estado á *la Leviatán*, salvando, a un tiempo, la legitimidad de la institución. Para ello, el primer paso consiste en negar la característica definitoria de la propuesta hobbesiana (y de la tradición contractualista que le siguió): “El Estado no es una obra de arte.” (Hegel, 2000, p. 199). Esta negación implica que el vínculo entre los seres humanos y la institución no es externo, como la del constructor o el usuario de obras de arte con su producto, sino inmanente y hasta íntima, pues: “El estado es la realidad de la libertad concreta” (Hegel, 2000, p. 19).

Desplegar por completo las implicaciones de esta fórmula es imposible en estas páginas, pues demandaría explicar la filosofía política hegeliana completa. Es posible, en cambio, destacar algunos de sus elementos centrales, que se construyen, otra vez, en oposición al modelo hobbesiano.

Una de las críticas más recurrentes a la doctrina de *Leviatán* fue la de que el establecimiento de un poder tan externo, absoluto e irrevocable como el propuesto en

la obra hobbesiana constituía una afrenta al deseo natural de los humanos por la libertad y el reconocimiento de la validez de sus aspiraciones individuales. Si bien Hobbes intentó demostrar que la única libertad posible es la del ciudadano, esto es, la de quien ha renunciado a su propio criterio en pos del aseguramiento contra el miedo a la muerte violenta a manos de sus congéneres, los críticos no se dejaron convencer y argumentaron que la vida en el *Leviatán* era tan pobre y desagradable como la que supuestamente se vivía en el estado de naturaleza¹¹. Hegel, lector atento de Hobbes desde su juventud¹², comparte en buena medida esas críticas, si bien no —como proponían los liberales— en nombre de la preservación de los derechos pre-estatales de los individuos (mera arbitrariedad formal), sino, antes bien, por entender que la verdadera libertad se consume en el Estado plenamente desarrollado. Pues el Estado, cuando alcanza esa plenitud, no es otra cosa que pensamiento, o voluntad racional concretas, y esto es lo mismo que libertad realizada. Cuando se reconoce que nuestros deseos y necesidades más auténticos están contenidos en la ley del verdadero Estado, desaparece la exterioridad de los sujetos y la nueva intimidad así nacida garantiza el

¹⁰ Por ejemplo, la polémica afirmación de que “Lo que es racional es real, lo que es real es racional” (p. 14) o la definición de la filosofía como “su época captada por el pensamiento” (p. 15).

¹¹ Según la célebre línea del capítulo XIII: “(...) y la vida es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”. (Hobbes, 2019, p. 120).

¹² Sobre la lectura de Hobbes del joven Hegel se puede leer Ziep, 2011, p. 31-84.

compromiso de los ciudadanos en la defensa de su constitución.

Esta libertad *en* el Estado, en lugar de *contra* el Estado, es la razón de que éste sea nada menos que "(...) la realidad de la idea ética, el espíritu ético en tanto que voluntad revelada, clara a sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce y que ejecuta lo que sabe y en tanto que lo sabe." (Hegel, 2000, p. 217)

Puede ser la realidad de la idea ética porque, a diferencia nuevamente del modelo hobbesiano, su génesis no es mecánica y artificial sino orgánica, creciendo desde el suelo nutricio de los deseos y necesidades de los individuos, quienes, cuando el Estado se desarrolla correctamente (o, quizás, cuando así se desarrolle¹³), no pueden más que reconocerse en él. Y como la satisfacción de nuestras necesidades y deseos reales y profundos es el anhelo de felicidad al que los seres humanos han asociado con la figura del paraíso terrenal, la apoteosis del Estado se desprende con naturalidad para el autor alemán: "El Estado es voluntad divina como espíritu presente que se despliega en figura

real y organización de un mundo" (Hegel, 2000, p.112).

Ese Estado devenido en divinidad será capaz de generar reconocimiento y amor en los ciudadanos, bajo la especie del "patriotismo"¹⁴; a nadie se le habría ocurrido imaginar un patriotismo del Leviatán.

4. El asedio al Estado: marxismo, liberalismo, anarquismo.

El Estado convertido en Dios de los hombres tuvo un brevísimo reinado. Si bien después de Hegel hubo quienes, como Feuerbach, prolongaron el paso de este Dios sobre la Tierra¹⁵, sus días estaban contados. El asedio al Estado total hegeliano, y al Estado sin más en algunos casos, será sostenido desde tres posiciones principales: el marxismo, el liberalismo y el anarquismo. Revisar brevísimamente sus críticas es fundamental para empezar a comprender la situación del Estado en nuestra contemporaneidad.

¹³ El carácter dialéctico del pensamiento hegeliano, que aquí no pudimos exponer, implicaría la continua revisión de las concreciones estatales históricas, que siempre contendrían un momento de falsedad, el cual impulsaría el cambio en la historia en dirección, asintótica, hacia el Estado ideal. Cfr. Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba, Nagel, 1970, en particular el capítulo II, "Los fundamentos filosóficos de la política", pp. 31-54.

¹⁴ "Ese es el secreto del patriotismo de los ciudadanos, considerado desde ese punto de vista; conoce al Estado como su sustancia porque conservan sus esferas particulares, su legitimidad

y su autoridad, así como su prosperidad". (Hegel, 2000, p. 254).

¹⁵ "El Estado es la suma de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre. En el Estado, los hombres se representan y se completan unos a otros (...) soy abrazado por un ser universal, soy miembro de un todo. El Estado auténtico es el hombre sin límites, el hombre infinito, verdadero, acabado, divino. El Estado, y sólo él, es el hombre, el Estado es el hombre determinándose a sí mismo, el hombre referido a sí mismo, *el hombre absoluto* (...) El Estado es el Dios de los hombres, por eso pretende con justicia el atributo divino de la Majestad". (Feuerbach, 1979, p. 125).

Marx (y Engels): el Estado como instrumento de opresión

El lugar de Marx en esta micro-historia de la teoría del Estado es particularmente complejo. Porque la suya (o la de ellos, si no olvidamos a su camarada Engels) fue, de las tres críticas post-hegelianas del Estado señaladas, la que más estrechamente se vincula con la teoría de Hegel; porque, por otro lado, su nombre propio se confunde con el de una tradición vigorosa y conflictiva que sobre todo en el siglo XX marcó de manera indeleble no sólo la teoría (así, se habla de marxismo de la II y de la III Internacional, marxismo revisionista y ortodoxo, vulgar, burdo, dogmático) sino también la historia del mundo; y, fundamentalmente, porque existe un cierto consenso entre sus lectores respecto a la inexistencia de una teoría del Estado propiamente dicha en las obras marxianas. Conviene comenzar por este último rasgo.

Ya desde la década de 1960 la inexistencia de una apropiada teoría del Estado en Marx se había constituido en una suerte de lugar común, fundamentalmente en Althusser y sus discípulos (Althusser, 1980, pp. 219-232), pero también, desde una tradición diferente, en Norberto Bobbio (Bobbio, 1977). Por fortuna, como apunta el mismo Bobbio, esto no obsta a que:

(...) aun cuando después de la obra juvenil de crítica a la filosofía del derecho de Hegel no existe obra alguna de Marx que trate específicamente del problema del Estado, no hay texto del cual no se puedan extraer sobre

este mismo problema fragmentos relevantes y esclarecedores. (Bobbio, 2015, p. 936)

Marx parte de la lectura y la crítica de la teoría hegeliana, apuntando principalmente a la separación que Hegel establecía entre la sociedad civil y el Estado, en la que éste cifraba la clave de su estabilidad. Marx, por el contrario, veía en esta distancia el momento de falsedad de la construcción hegeliana (y, con él, de toda la tradición moderna de pensamiento político, desde Hobbes en adelante), dado que, en su mirada, tal separación volvía innecesariamente misteriosa la institución política magna. En este momento crítico de la teoría marxiana, el Estado no era sino un instrumento de la clase dominante en todas las épocas: "El Estado es la forma en que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en que se sintetiza toda la sociedad civil de una época" (Marx y Engels, 2014, p. 70).

Lejos de ser una entidad externa, ajena y enfrentada a la sociedad civil, el Estado es en Marx una superestructura de la propia sociedad, que es el lugar en el que se forjan en exclusiva las relaciones materiales de existencia (esto es, de producción y de apropiación de lo producido), el escenario de un perpetuo enfrentamiento entre clases sociales definidas por esas mismas relaciones. Este cuadro es representativo de todas las edades de la humanidad, pero fundamentalmente del período moderno, en el cual una clase, la burguesía, que ha logrado una hegemonía inédita, se aprovecha de la

mentada neutralidad del Estado para sus propios fines de lucro. Así, “El poder estatal moderno no es otra cosa que un comité que administra los negocios comunes de la clase burguesa, globalmente considerada” (Marx, 2012, p. 317).

Pero, si el Estado –en particular el moderno– es esa herramienta de opresión que Marx describe, se impone la pregunta sobre su legitimidad, que se adivina nula, pero sobre todo por su destino, que se pronostica oscuro. Cuando, en la evolución del capitalismo, la contradicción entre la creciente fuerza de producción y la proletarización general de la sociedad, que desbalancea el vínculo entre aquellas fuerzas y las relaciones de producción (las relaciones de clase), haga que gradualmente la clase oprimida tome cada vez mayor consciencia de la situación de injusticia y aún de irracionalidad en que la se encuentra sometida, la clase opresora estará condenada. El resultado, en algún momento indefinido en el futuro, será la abolición de la apropiación privada de los medios de producción y, con ella, la de las propias clases sociales. ¿Qué sucederá entonces con ese administrador de los negocios de la burguesía que era el Estado?:

Una vez desaparecidas en el curso de la evolución las diferencias de clases y concentrada toda la producción en las manos de los individuos asociados, el poder público pierde el carácter político. El poder político en sentido estricto es el poder organizado de una clase para la opresión de otra. (Marx, 2012, p. 337-338)

Sin clases no hay opresión, y sin opresión no hay necesidad de un brazo ejecutor de la dominación: el Estado, como lo conocimos, se extinguirá. Pero no lo hará sin antes experimentar una última transformación. En el período que mediará entre la destrucción del orden capitalista y el establecimiento definitivo del comunismo, cuando se dicte su carta de defunción, existirá, *horresco referens*, como dictadura:

Se plantea entonces la cuestión: ¿Qué transformaciones experimentará el Estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales quedarán en pie en esa sociedad que sean análogas a las funciones actuales del Estado? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente y no nos acercaremos ni un milímetro al verdadero problema por más que combinemos de mil maneras distintas la palabra pueblo con la palabra Estado. Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra. A éste le corresponde también un período político de transición cuyo Estado no puede ser sino *la dictadura revolucionaria del proletariado*. (Marx, 2012, p. 404)

Este último avatar del Estado devenido dictadura de la otrora clase oprimida será la antesala de su desaparición final. Cuánto durará esta última época de su vida es imposible de precisar. Y sobre esa dilación indefinida de la sentencia de la odiada máquina represora de la burguesía se cimentará la crítica anarquista del marxismo.

5. El anarquismo y la guerra al Estado-matadero

“La doctrina anarquista se resume en una sola palabra: libertad”

Sébastien Faure

La tradición de pensamiento y práctica anarquista es compleja, multicéfala y hasta contradictoria, lo cual resulta comprensible si se piensa en la etimología de la palabra “anarquía”, con su negativa a la autoridad, al poder, y su invitación a la autonomía: rara sería la unanimidad. Son múltiples las posiciones de pensamiento y acción políticas que se reconocen como anarquistas, si bien la crítica apunta a agruparlas en dos conjuntos, según entiendan la libertad a la que apuntan en sentido individualista –“anarquismo individualista” (Stirner)– o colectivo –“anarco socialismo” (Bakunin, Kropotkin). Hubo anarquistas cristianos, como Tolstói, e incluso, como veremos en la próxima sección, anarquistas liberales. Pero aún en esta extrema diversidad de posiciones, hay al menos dos convicciones que siempre estuvieron presentes y que justifican la afiliación de todas estas figuras al “anarquismo”: la celebración de la libertad y el odio al Estado.

Elegimos ilustrar el último credo anarquista con citas de obras del ruso Mijail Bakunin (1814-1876), por ser, casi con certeza, el pensador y activista más célebre e influyente

de la tradición anarquista. Camarada y rival de Marx, amigo de Proudhon (contra cuya *Filosofía de la miseria* Marx escribiera su *Miseria de la filosofía*), la vida de Bakunin fue novelesca, en constante movimiento de país en país, sufriendo persecuciones y confinamientos, que no detuvieron su infatigable capacidad organizativa ni su prolífica y desordenada producción teórica¹⁶.

¿Qué es el Estado para Bakunin? En su expresión más abreviada, el Estado “(...) es una abstracción que devora la vida del pueblo.” (Bakunin, 1994, T I, p. 256). Es un producto imaginario porque lo real es, antes bien, las relaciones materiales y morales de los sujetos en sociedad, mientras que, para la teoría política central de la Modernidad, el contractualismo, antes de la firma del contrato sólo existían individuos libres, pero no sociedades, que inventan el Estado para cuidarse entre sí y cuidar sus posesiones, cediéndole todo o al menos la mayor parte de sus poderes. Pero es una abstracción con efectos en extremo reales, y en extremo perversos:

Es evidente que todos los llamados intereses generales de la sociedad supuestamente representados por el Estado, que en realidad son sólo la negación general y permanente de los intereses positivos de las regiones, comunas, asociaciones, y de gran número de individuos subordinados al Estado, constituyen una abstracción, una ficción y una

¹⁶ Sobre su vida pueden verse los “Apuntes biográficos de Bakunin”, escritos por su amigo

James Guillaume, incluidos en Dolgoff, S., *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel, 2017, pp. 11-52.

falsedad, y que el Estado es como un gran matadero y un enorme cementerio, donde a la sombra y con el pretexto de esta abstracción todas las aspiraciones mejores y las fuerzas vivas de un país son mojigatadamente inmoladas y enterradas. (Bakunin, 1994, T I, p. 255)

El Estado no es otra cosa que un matadero, donde van a morir las energías, las ilusiones y los intereses de los más desprotegidos miembros de la humanidad. Nada de intereses generales, de neutralidad ni, sobre todo, de preocupación moral alguna por la suerte de la estofa más baja de seres humanos que lo habitan, la que siempre es la mayor parte. De Él, sólo pueden esperar lo peor: “El Estado implica violencia, opresión, explotación e injusticias erigidas en sistema y transformadas en fundamento de la sociedad. El estado nunca tuvo y nunca tendrá moralidad alguna” (Bakunin, 1994, T I, p. 279) Nunca y nunca; el pasado y el futuro confluyendo en la confirmación del carácter patológico de una institución que no debió existir y que es imperativo hacer que no siga existiendo. Pues:

Es por eso que la moral política ha sido en todo tiempo, no sólo extraña, sino absolutamente contraria a la moral humana. Esa contradicción es una consecuencia inevitable de su principio: no siendo el Estado más que una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de todo lo que, no siendo él mismo, se encuentra fuera de él, y cuando puede, sin peligro, lo viola. El

Estado es la negación de la humanidad. (Bakunin, 2000, p. 118)

Con Él no se puede negociar, no se lo puede –como aún quería Marx- tolerar provisoriamente por más transformado en dictadura del proletariado que pretenda estar. Sólo le cabe la destrucción.

6. Liberalismo: el Estado mínimo.

Si la multiplicidad de posiciones que evidenciaba la tradición de pensamiento anarquista sobre el Estado forzó a elegir un representante conspicuo (Bakunin) para ilustrarla, con el liberalismo la situación es aún más compleja. Esto se debe, en parte, a que aun cuando su período de auge y consolidación coincide tanto con el del marxismo como con el del anarquismo, ha sabido el liberalismo reconocer unos predecesores claramente identificables que se remontan, al menos, a la obra de John Locke a finales del siglo XVII, pasando por las de Montesquieu y Adam Smith, en el XVIII; y, en parte, a que existen al menos dos momentos en la historia de esta corriente de pensamiento, que evidencian diferencias específicas: el liberalismo clásico y el neoliberalismo contemporáneo. Por estas razones, nuevamente elegimos a un representante de esta corriente para centrar el análisis: el economista y filósofo austríaco Ludwig von Mises. Dado que su nombre, en comparación con los representantes de las demás corrientes expuestas, es mucho menos conocido, su elección demanda una brevísima justificación.

Nacido en Austria en 1881 y fallecido en EEUU en 1973, la obra de von Mises –en particular su obra temprana, entra la que se cuenta su *Liberalismo* de 1927, del cual citaremos– se sitúa temporalmente en un momento axial de la historia del pensamiento liberal, cuando se estaban gestando los rasgos de lo que en el futuro iba a llamarse “neoliberalismo”. Por su notable influencia en el desarrollo de esta variante, a su vez de tan extraordinaria importancia en la política de nuestros días, y a la vez por su cercanía temporal con el período de consumación del liberalismo clásico, entendemos que sus opiniones son representativas de lo que el liberalismo pensó sobre el Estado¹⁷.

¿Qué es el Estado en la perspectiva de von Mises?

Lo que denominamos Estado no es, a fin de cuentas, más que el aparato de coerción que obliga a las gentes a atenerse a las reglas de la vida comunitaria; Derecho, el cuerpo de normas sociales que estructuran el estado; y Gobierno, el conjunto de personas y organismos encargados de manejar aquel estatal organismo de coacción. (Von Mises, 1977, p. 55)

En las antípodas de la celebración hegeliana de la divinidad éticamente orientada, el Estado liberal no es más que coerción

organizada¹⁸. Así enunciados, sus atributos esenciales no parecen diferir demasiado de aquellos denunciados por el marxismo y, fundamentalmente, por el anarquismo. Pero, y a pesar de que con el tiempo se dará una asociación entre el liberalismo y la última de estas corrientes que alumbrará al “anarco-liberalismo”¹⁹, la distancia entre ellas es insalvable, y tanto anarquistas como liberales la han hecho notar. Von Mises apunta:

El liberalismo en nada se parece al anarquismo, ni, desde luego, comulga con sus principios. Sin un aparato de compulsión, evidentemente, peligraría la convivencia social; la amenaza de la fuerza, por desgracia, ha de gravitar constantemente sobre quienes pretenden alterar la cooperación pacífica de los seres humanos. El edificio social, en otro caso, queda a merced de cualquiera. Tiene que haber una institución investida de poder suficiente para controlar a los que no se muestran dispuestos a respetar la vida, la salud, la libertad y la propiedad de los demás, pugnando contra la propia existencia de la convivencia social. Tal es la precisa misión que el liberalismo asigna al estado: salvaguardarla propiedad, la libertad y la convivencia pacífica. (Von Mises, 1977, p. 56)²⁰

¹⁷ Von Mises tiene además un rol central en la historia del surgimiento del neoliberalismo que narra Foucault (2007, *passim*).

¹⁸ “El Estado es un aparato de compulsión y coerción (...) Cuanto el estado hace es siempre a base de fuerza y coerción”. (Von Mises, 1977, p. 77).

¹⁹ Sobre las bases teóricas del anarco-liberalismo ver Nozick, 2015.

²⁰ Tampoco los anarquistas admitían la potencial identificación de su odio al Estado con el liberal. Así Bakunin: “Esa clase tan numerosa y tan respetable no exigiría nada mejor que se le concediese el derecho o, más bien, el privilegio de la más completa anarquía; toda su economía

El Estado puede ser una máquina de violencia coercitiva, pero es, sin embargo, un mal absolutamente necesario, pues no somos los humanos capaces de respetar las reglas básicas de la convivencia sin amenazas de sanciones cuando no lo hagamos. La distancia entre las antropologías que están en la base de anarquistas y liberales es notable: liberados de la opresión, los humanos –para el anarquismo– darán lo mejor de sí, mientras que, según los liberales, se destrozarán entre sí.

Ahora bien, ¿cuáles son esas reglas elementales de la convivencia para el liberalismo? La salvaguarda de la vida, la libertad y, a la base todas ellas, de la propiedad privada. La función esencial y única del Estado debe ser, entonces, su protección. Cualquier otro atributo con el que se lo pretenda dotar tendrá consecuencias dañinas:

La acción gubernamental, en opinión del liberal, debe constreñirse a proteger la vida, la salud, la libertad y la propiedad privada individual contra todo asalto. Cuanto, además, haga el aparato estatal resulta nocivo desde un punto de vista social. Peor aún sería, desde luego, un estado que, por tanto, querer abarcar, dejara de amparar la propiedad privada, la libertad, la salud y la vida de los ciudadanos. (Von Mises, 1977, p. 71)

social, la base real de su existencia política, no tiene otra ley, como es sabido, que esa anarquía expresada en estas palabras tan célebres: “Laissez faire et laissez passer”. Pero no quiere esa anarquía más que para sí misma y sólo a

En resumen, dado que no somos ángeles, el Estado se torna en un mal necesario, al cual le conviene una única función: la protección de la propiedad privada, que se traducirá en libertad y bienestar para la mayoría. No debe extender su acción más allá de esa mínima función, pues es entonces cuando su tendencia natural al desborde origina todos los males y alienta su descripción, según la célebre línea de Nietzsche, como “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche, 2014, p. 62). Sin embargo, “El Estado no es ni frío ni caliente. Es un concepto abstracto, en cuyo nombre actúan específicas personas que constituyen los órganos de gobierno, lo que llamamos la administración, y se justifica por su objeto: la defensa de la sociedad.” (Von Mises, 1977, p. 77-78).

¿El Estado después del Estado?

La historia abreviada de algunos hitos del pensamiento sobre el Estado parece dibujar una parábola, con un momento ascendente que, a través de los tanteos iniciales en el Renacimiento italiano y su concreción en la doctrina hobbesiana del Estado-máquina, llega a su pico con la apoteosis hegeliana, para, casi inmediatamente, declinar en los ataques simultáneos de marxistas, anarquistas y liberales. Transcurrido más de un siglo de disputas alrededor de la legitimidad y de los atributos de nuestra

condición de que las masas, ‘demasiado ignorantes para disfrutarla sin abusar’, queden sometidas a la más severa disciplina del Estado”. (Bakunin, 2000, p. 86).

institución política magna, conviene aquí, al final de este repaso, reflexionar brevísimamente sobre la suerte del Estado en este presente convulsionado.

Para comprender la crisis de legitimidad que afecta al Estado desde hace ya algunas décadas, es preciso considerar, al menos, tres frentes que contribuyeron a erosionar su prestigio. Por una parte, tal como intentamos desarrollar en el último punto, el constante asedio intelectual que marxistas, anarquistas y, fundamentalmente, liberales, vienen sosteniendo desde hace ya un siglo y medio ha dejado huellas. Por otra parte, las desastrosas experiencias “estatistas” en la Alemania nazi y en la Unión Soviética poco hicieron para desmentir las críticas. Pero el desafío mayor que los Estados contemporáneos enfrentan desde hace más de medio siglo es el establecimiento y la consolidación de poderosas entidades transnacionales, tanto públicas (la Organización de las Naciones Unidas, la Corte de la Haya o la OTAN, entre muchas otras) o privadas, como las enormes empresas multinacionales, cuyos presupuestos superan muchas veces a los de los más grandes Estados. En ambos casos, la soberanía estatal –ese “alma artificial” del Estado, tal como quiso Hobbes (2019, p. 8)- ha resultado dañada, empequeñecida. Y esto

marca un punto de inflexión en la historia de la Modernidad, pues,

El concepto de soberanía, receptado completamente en el habla alemana recién en el siglo XVIII, sirvió por lo pronto para asignarle al príncipe la decisión última, en el ámbito legislativo, ejecutivo y también judicial, para generar un Estado moderno. (Conze, 2021, p. 133)

Si la conquista de la soberanía, es decir, la potestad sobre la decisión última (en particular en el uso de la violencia física²¹), fue la piedra de toque para reconocer al Estado moderno, su dilución en virtud de los tres frentes de asedio señalados constituye un hito en la propia historia de nuestra Modernidad. Si ya no podemos confiar en la institución que durante tres siglos dio la respuesta unánime a la pregunta sobre cómo vivir juntos, ¿cómo somos y cómo vamos a ser gobernados?

Para pensar la respuesta a esta pregunta, es indispensable no olvidar que se dieron también, en estos primeros años del siglo XXI, algunas experiencias que hablan de que el Estado, aún dañado, continúa ejerciendo un papel fundamental en nuestras experiencias políticas. Hubo, en primer término, experiencias “estatistas” exitosas (al menos según algunas evaluaciones) como la de los gobiernos progresistas de América Latina en la primera década del siglo (el “populismo”, según quienes, sobre todo desde la derecha,

²¹ Según la clásica definición de Max Weber: el Estado es “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el

monopolio de la violencia física legítima”. (Weber, 1998, p. 82).

fueron críticos del fenómeno), que devolvieron parte del prestigio perdido al Estado. Aún más importante para una potencial rehabilitación del rol del Estado fue su protagonismo absolutamente central durante la crisis planetaria por la pandemia de Covid 19. Sin ignorar la existencia de ruidosos pero minoritarios grupos que se opusieron a los programas de vacunación y a las medidas de distanciamiento social implantadas en todo el planeta, es indudable que la percepción de la necesidad de la acción estatal salió reforzada de esta experiencia histórica.

¿Fin de Estado? ¿Comienzo de una rehabilitación? Es imposible vislumbrar un futuro que, por definición, no existe. En este trabajo quisimos ofrecer las coordenadas principales para orientarnos cuando finalmente llegue.

Referencias

1. El Estado antes del Estado

- Bobbio, N., Mateucci, N. y Pasquino, G. (2105) *Diccionario de política*, México, Siglo XXI.
- Burckhardt, J. (2004) *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid, Akal.
- Cassirer, E. (1947) *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Conze, W. y Koselleck, R. (2021) Estado, en *El Concepto de Estado y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, p. 129-238.
- Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Akal, 2012.
- Koselleck, R. (2021) *El concepto de Estado y otros ensayos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Maquiavelo, N. (1992) *El príncipe*, Madrid, Cátedra.
- Séneca (2013) *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos.
- Skinner, Q. (2005) *El nacimiento del Estado*, Gorla.
- Ullman, W. (2013) *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel.

2. Un autómatas supremo: Hobbes y Estado moderno

- Hobbes, T. (1994) *Human Nature and De corpore politico*, Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2019) *Leviatán*, Colihue, 2019.
- Hobbes, T. (2010) *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Hydra.

- Hobbes, T. (2003) *Elementos de derecho natural y político*, Alianza.
- Samuel Mintz (2010 (1961)) *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2005), *El nacimiento del Estado*, Gorla.
- Skinner, Q. (2010) *Hobbes y la libertad republicana*, Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Sorrel, T. (ed) (1996) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press.
- Zarka, I. (1998) *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Herder.

3. La apoteosis del Estado: Hegel

- Fichte (1991), *El Estado comercial cerrado*, Tecnos.
- Hegel, G. F. W. (1978) "Primero programa de un sistema del idealismo alemán", en *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. (2015) *Lecciones de filosofía de la historia*, Gredos.
- Marcuse, H. (1997) *Razón y revolución*, Altaya.
- Otto M. (2012), *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*, Acantilado.
- Novalis, (2017) *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Akal, 2007.

Weil, E. (1970), *Hegel y el Estado*, Nagelkop, 1970.

Ziep, L. (2011), "La lucha por el reconocimiento: la relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena", *Estudios de filosofía*, n° 43, p. 31-84.

4. El asedio al Estado: marxismo, anarquismo, liberalismo Marx (y Engels): el Estado como instrumento de opresión

Feuerbach, L. (1979), "Necesidad de una reforma de la filosofía", *Diálogos* N° 14, p. 125-136.

Marx, K. (2012) *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras*, Gredos.

Marx, K. (2012) *Crítica del programa de Gotha*, en *Obras*, Gredos.

Marx, K.-Engels, F. (2015), *La ideología alemana*, Akal, 2015.

Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Nueva Visión.

Althusser, L. (1980), "Por fin la crisis del marxismo", en Rossanda, R. y otros, *Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias*, Laia, pp. 219-232.

Bobbio, N. (1977), "¿Existe una doctrina marxista del Estado?" en AA VV, *El marxismo y el Estado*, Avance, pp. 27-47.

Bobbio, N. (2015), "Marxismo" en Bobbio, N., Mateucci, N. y Pasquino, G., *Diccionario de política*, Siglo XXI, p. 936.

Ozollo, J. (2005), *Marx y el Estado*, Buenos Aires, Libronaura.

5. El anarquismo y la guerra al Estado-matadero

Bakunin, M. (1994), *Escritos de filosofía política*, Altaya.

Bakunin, M. (2000), *Dios y el Estado*, Terramar.

Dolhoff, S. (2017), *La anarquía según Bakunin*, Ariel.

Ferrer, Ch. (comp), (2006) *El lenguaje libertario*, Terramar.

6. Liberalismo: el Estado mínimo.

Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J.-Rawls, J. (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós.

Malcolm, N., (1996) "A summary biography of Hobbes", en Sorell, T., *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, pp. 19-20.

Nietzsche, F. (2014), *Así habló Zaratustra*, Gredos.

Nozick, R. (2015) *Estado, anarquía y utopía*, Innisfree.

Von Mises, L. (1977), *Liberalismo*, Unión Editorial.

Weber, M. (1998), *El político y el científico*, Alianza.

Carlos Balzi es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente se desempeña como profesor titular de Ética en la Licenciatura en Filosofía de la UNC y como director de su Doctorado en Filosofía. Además, dirige un proyecto de investigación sobre aspectos ético-políticos del fenómeno de las Inteligencias Artificiales.

Correo electrónico: cbalzi@unc.edu.ar

Feminismos



Aldana Cuello

Observatorio de políticas públicas. Gobierno de la Rioja

Macarena Mercado Mott

Universidad de Buenos Aires

Recibido: 6 de enero de 2023

Aceptado: 9 de enero de 2024

Resumen

El presente texto intenta ordenar y sistematizar, aunque sea a modo introductorio, el desarrollo del pensamiento y de la praxis feminista. Partimos del desafío de definir al feminismo y en el camino explicitamos dos cuestiones. En primer lugar, la necesidad de mencionarlo en plural: feminismos. En segundo lugar, la complejidad de dar una única y acabada definición al concepto de feminismo.

Exponemos cómo diversas pensadoras dentro y fuera de la academia, han abonado al pensamiento social y filosófico con conceptos y enfoques que hoy nos permiten analizar una realidad que reconocemos injusta y desigual y que pretendemos transformar. En ese camino, comprendemos que el entramado de conceptos como patriarcado, género, heteronorma, división sexual del trabajo, entre otros, tienen una historia y que lo mismo ocurre con los diversos feminismos.

Palabras clave: feminismos, movimientos feministas, género, patriarcado

Abstract

This text attempts to organize and systematize, even if as an introduction, the development of feminist thought and praxis. We start from the challenge of defining feminism and along the way we explain two questions. First of all, the need to mention it in the plural: feminisms. Secondly, the complexity of giving a single, complete definition to the concept of feminism.

We expose how various thinkers inside and outside the academy have contributed to social and philosophical thinking with concepts and approaches that today allow us to analyze a reality that we recognize as unfair and unequal and that we intend to transform. Along this path, we understand that the framework of concepts such as patriarchy, gender, heteronorm, sexual division of labor, among others, have a history and the same occurs with the various feminisms.

Keywords: feminisms, feminist movements, gender, patriarchy

1. Feminismo¹ y confusión ¿Qué es el feminismo?

La producción de conocimientos es un campo de lucha en el que las feministas intentan develar las relaciones de poder implicadas en las formas de comprensión e interpretación del mundo. Desde los feminismos se entiende que si el género, junto con otras categorías como la de raza o clase, constituyen el entramado social y lo organizan, entonces debe influir en los procesos de validación de los conocimientos. En otras palabras, si las ciencias excluyen a las mujeres, el conocimiento producido será uno que refuerce las jerarquías de género. Blazquez Graf (2010) dice que:

Las críticas feministas a la epistemología tradicional de las ciencias naturales y de las sociales muestran que esas teorías del conocimiento se basan en el punto de vista masculino del mundo, por lo que se enseña a observar sólo las características de los seres vivos o de los seres sociales que son de interés para los hombres, con una perspectiva androcéntrica y distante. (...) El feminismo ha mostrado cómo es que las

grandes teorías que proclaman la universalidad son parciales y se basan en normas masculinas, en lugar de ser representaciones inclusivas de toda la humanidad (p. 24).

Pensemos, por ejemplo, en los esfuerzos de Mary Wollstonecraft (2019)² por demostrar las inconsistencias del pensamiento ilustrado que buscaba igualdad, libertad y fraternidad con pretendida universalidad, pero excluyendo y diferenciando a las mujeres, como hace, por ejemplo, Rousseau (2000), que justifica la diferencia en la educación que deben recibir varones y mujeres, considerando que por su naturaleza las niñas obedecen y por tanto su educación debe inclinarse a complacer a los varones. En el libro V del *Emilio* escribe “El uno debe ser activo y fuerte, y el otro pasivo y débil. Es indispensable que el uno quiera y pueda, y es suficiente con que el otro oponga poca resistencia. Establecido este principio, se deduce que el destino especial de la mujer consiste en agradar al hombre”³ (p. 249).

¿Es viable analizar el poder y su operatividad excluyendo las relaciones de género? ¿Existe una jerarquía de género? ¿Es posible situarla

¹ En el desarrollo del texto podrán observar que por momentos utilizamos el término feminismo (en singular) y en otros momentos feminismos (en plural). Lo hacemos debido a que el objetivo del texto es definir el concepto de *feminismo*, no obstante, proponemos pensar en clave de que los diversos *feminismos* aportan distintos aspectos al concepto.

² Mary Wollstonecraft, Olympe de Gouges, Poullain de La Barre, Condorcet, entre otros, señalaban las incoherencias de los principios ilustrados de igualdad con pretendida universalidad que excluían a las mujeres. Alicia Puleo (1993) agrega sobre la polémica de los sexos en la ilustración que “Es necesario rastrear el origen del pensamiento ilustrado en el racionalismo del siglo que le precede. Si bien Descartes no trató en particular el tema del estatus ontológico de las mujeres, su dualismo de la sustancia y la excelencia que atribuía

al intelecto permitían suponer que éste, al ser independiente del cuerpo, era igual en hombres y mujeres”. De este modo, el argumento basado en la diferencia natural de los sexos perdía peso y era discutido en el seno mismo de la Ilustración.

³ El argumento que utiliza es el de la diferencia por naturaleza. Simone de Beauvoir (2015) aclara que la naturaleza no es inmutable, al igual que la realidad histórica, por tanto, los argumentos de la diferencia sexual para justificar la desigualdad de género son arbitrarios. Las mujeres no logran reafirmarse como sujetos porque el vínculo que tienen con los varones carece de reciprocidad lo que imposibilita descubrir la relatividad de la Alteridad. Las mujeres son alteridad absoluta en los vínculos que mantienen necesariamente con otros hombres.

históricamente? ¿Cómo se producen las violencias y las desigualdades? ¿Cuándo se produjeron los dispositivos de control y vigilancia sobre la sexualidad? ¿Qué relación tiene la opresión de género, raza y clase? ¿cómo funciona una política económica del sexo? ¿Es posible separar el género de las intersecciones políticas y culturales, de clase y de raza en las que se produce?

Por estas interpelaciones, dice Celia Amorós (2010), el feminismo tiene relevancia filosófica. El pensamiento feminista tiene su propia dinámica con tiempos especiales porque su objeto es el movimiento social al que pertenece e intenta teorizar. Vuelve sobre sí constantemente, por tanto, tiene una actividad reflexiva. Es, desde sus raíces, filosófico.

La filosofía, históricamente, ha sido delineada por un club restringido de varones blancos, heterosexuales y de clase alta que, pese a ser un grupo muy reducido, no ha escatimado en representarse, con voluntad universalizante. Resulta importante preguntarnos, en este punto, ¿qué lugar tuvieron y tienen las mujeres en la construcción histórica de filosofías que han sido diseñadas por varones y para varones? En otras palabras ¿qué lugar ocupamos en la comprensión e interpretación de las relaciones humanas y del mundo?

Amorós (2010) sostiene que existe una dialéctica entre filosofía y feminismo “porque

empieza a producirse un diálogo explícito entre filosofía y feminismo, si bien desequilibrado, obviamente, a favor de los filósofos varones quienes, pese a ser fervorosamente estudiados por las teóricas feministas, muy rara vez se dignan a ser sus interlocutores” (p. 11).

Además de filosófico, el feminismo es profundamente político porque a través de sus preguntas expone relaciones de poder invisibilizadas, desapercibidas o anuladas. Su crítica intercepta el campo epistémico de las ciencias y pone de manifiesto la relación indisoluble de saber y poder. Al mismo tiempo que, como veremos más adelante, lo personal se vuelve político; el feminismo lo politiza.

Entonces, preguntarnos cómo se configura el feminismo o los feminismos, no sólo es importante para la actividad académica, sino también para el accionar político. Como también es necesario que la definición de lo que es y no es feminismo sea planteada por feministas, contemplando las tensiones, consensos y disensos al interior del amplio campo feminista. Por lo tanto, exponemos a continuación una diversidad de formas de hacer, pensar y definir al feminismo a partir de sus protagonistas: las feministas⁴.

2. Y las feministas ¿dónde están?

La humanidad es un macho, escribe Simone De Beauvoir en 1949, y la mujer es siempre

⁴ Por el carácter introductorio del presente texto y por su extensión, algunas autoras -y sus obras- son incluidas y otras no. Señalaremos algunas lecturas para complementar a quienes aparecen en el texto y conocer otras perspectivas. Durante

los últimos años, la producción intelectual desde los feminismos se ha desarrollado al ritmo de la expiación internacional del movimiento feminista y resulta complejo incluir a todas esas producciones en esta oportunidad.

definida por varones a partir de su relación con ellos, no en sí misma o por sí misma sino en relación a ellos. De Beauvoir utiliza la conformación del sujeto existencialista y la categoría de *Situación* que restringe o concede libertades, desprendiéndose una jerarquía arbitraria que ubica culturalmente a las mujeres como *Otras*, sujetos de segunda clase frente a los varones en una relación que carece de reciprocidad y coarta a las mujeres la posibilidad de proyectarse.

Paul Preciado (2020) expresa que es común no conocer los orígenes de la palabra feminismo y señala que esto es un efecto del “borrado sistemático de los saberes subalternos sobre el cuerpo”. En los orígenes, el sujeto transformador del feminismo no es la mujer, es el cuerpo patológico, debido a que la definición de feminismo es inventada en 1871 por un especialista en tuberculosis, llamado Ferdinand-Valère Faneau de la Cour⁵.

De esta manera, la palabra feminismo surge en el discurso europeo del siglo XIX como un significante médico que no describe al movimiento de mujeres, sino a la feminización del cuerpo masculino tuberculoso. ¿Qué es el feminismo, entonces? Es una patología. Años más tarde, otro varón, Alexandre Dumas (hijo), utiliza el término para definir a aquellos

varones que acompañan las luchas sufragistas de las mujeres, señalando que estos atravesaban una feminización por encontrarse cercanos a estas mujeres que luchaban por sus derechos y que podrían sufrir consecuencias como las que padecen los enfermos de tuberculosis. La primera mujer en reivindicar el término feminismo es la sufragista Hubertine Auclert, en 1880⁶, cuando se apropia del mismo para hacer referencia a quienes, como ella, luchan por la igualdad entre mujeres y varones.

Offen y Ferrandis Garrayo (1991) cuentan que, a principio de los años setenta, cuando comenzaron a investigar la historia de las mujeres y de los movimientos de mujeres europeos, se definía a la feminista como a una persona que se adhería al feminismo. Entonces se preguntaron, pero ¿qué es el feminismo? A partir de una definición de un diccionario de la época, citan textualmente lo que decía: “una teoría y/o movimiento interesado en mejorar la posición de las mujeres por medios tales como la consecución de derechos políticos, legales o económicos iguales a los que disfrutaban los hombres”.

Actualmente, esa respuesta es limitada, la diversidad en las consignas que observamos en las movilizaciones feministas ha permeado

⁵ Escribe un tratado sobre los hombres enfermos de tuberculosis, explicando que tenían rasgos “infantiles y feministas”, como “el cabello fino, pestañas largas, piel blanca y blanda, barba escasa, genitales pequeños, mamas voluminosas”. Afirmaba que pierden los caracteres masculinos y sufren de feminización.

⁶ Si bien esa es la fecha registrada como la primera vez que una mujer se apropia del término feminismo, las reflexiones feministas ya tenían una presencia. El

ejemplo más conocido es la obra “Vindicación de los derechos de la mujer” de Mary Wollstonecraft, escrita en 1792, luego de escribir “Vindicación de los derechos del hombre” en 1791. En ese mismo año, 1791, Olympe de Gouges redactó la “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana”, parafraseando a la “Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano”, proclamada en 1789.

las aulas y los libros, y los reclamos van más allá de “los derechos de las mujeres”. No puede hablarse de una teoría feminista o de un concepto sobre feminismo, porque hoy las militancias y los enfoques son varios, distintos entre ellos, pero en diálogo o tensión permanente. Esa diversidad también refiere a los sujetos que participan de los movimientos: “la mujer”, en singular, ya no es la única protagonista.

Danila Suárez Tomé (2022), citando a Diana Maffia (2007), propone un camino en la definición, no del feminismo, sino del ser feminista. No nacemos mujeres, pero tampoco nacemos feministas, llegamos a serlo. Maffia cambia la pregunta de ¿qué es el feminismo? por aquella que se pregunta ¿qué significa ser feminista? Para la autora, ser feminista implica aceptar tres principios, uno descriptivo, uno prescriptivo y uno práctico.

El primer principio hace referencia a lo que sucede, es decir, a que en todas las sociedades las mujeres no son iguales a los varones. El segundo niega lo primero y considera que puede haber alternativa. El último, implica un compromiso en la acción para revertir aquello que negamos.

El feminismo o el ser feminista no tiene hoy un significado unívoco o una explicación que conforme a todes por igual. Como expresa Flores Garrillo (2011) feminismos se escribe en plural. Entonces, ¿nos incluye a todes?

En esa línea, Susy Shock cree que “el feminismo nos dio un montón de armas, la primera arma fue decir ‘no soy mujer, me construyo mujer’. Ya está, eso fue gigante.

Ahora, me parece que a partir de ahí nosotras fuimos más abrazadoras del feminismo que el feminismo de nosotras (por las travas y las trans). En el sentido práctico, el feminismo no nació pensándonos a nosotras, no nació pensando en la mujer joven latinoamericana o en la negra yanqui. Es un feminismo que nació de clases medias, letradas, blancas, entonces, lo que hacemos es una apropiación. Yo creo en feminismos, no en un feminismo” (2018, s/n).

Siguiendo lo planteado por Shock, ¿dónde nace ese feminismo del cual comenzamos a apropiarnos? Como mencionamos anteriormente, el término no nace de las luchas y conquistas de las mujeres organizadas. Sin embargo, son los movimientos y sus diversas formas y contenidos los que van estirando ese concepto que nace en Europa, pero que migra o se exilia, que viaja, que atraviesa fronteras y se instala incómodamente en territorios y contextos no hegemónicos.

3. Muchas olas ¿un solo mar?

Danila Suárez Tomé (2022) nos dice que “la periodización de la genealogía feminista depende mucho del lugar del planeta desde el que se la esté narrando” (p. s/n). Las olas feministas representan la narrativa hegemónica, y occidental, para situar históricamente al desarrollo de los feminismos. Incluso, la pregunta constante que se hacen militantes y académicas es ¿en qué ola estamos ahora?

Las olas feministas construyeron un imaginario de que primero vinieron unas, con sus banderas y reivindicaciones. Luego otras, después otras, más tarde otras. Según Chaparro (2022), citando a Varela (2019), la primera vez que se hace referencia al océano es en el trabajo de la feminista británica Millicent Garrett Fawcett (1847-1929), donde explica al feminismo como un movimiento no violento, sin armas ni barricadas; un movimiento pacífico como el “impulso silencioso e irresistible de la marea que sube”. Otro antecedente sobre la metáfora oceánica, es la de una feminista irlandesa Frances Power Cobbe (1822-1904), quien afirmaba que los movimientos sociales como el feminismo “se parecen a las mareas del océano, donde cada ola obedece a un ímpetu uniforme y lleva las aguas hacia adelante y hacia arriba de toda la costa”.

La sistematización de los movimientos feministas en olas no se institucionalizó hasta que, en los años sesenta, las feministas estadounidenses se autodenominan como Segunda Ola⁷. Su delimitación fue respecto a los movimientos que lucharon en Europa por los derechos políticos de las mujeres, resaltando los sesgos y limitaciones espacio-temporales. Así, al mismo tiempo que definían a estos como Primera Ola, se diferenciaban de su agenda política, resaltando el contexto

propio y sus problemáticas específicas como mujeres fuera de Europa.

Aún se mantienen debates sobre si la Primera Ola corresponde al feminismo ilustrado o al feminismo sufragista. Las posturas dependen, una vez más, desde dónde se reconstruye la historia del feminismo. En Europa se considera que el feminismo ilustrado es el inicio de la Primera Ola, en cambio, en Norteamérica, sería el movimiento sufragista el que da origen a esas mareas feministas.

En la genealogía feminista europea, los ideales de la Revolución francesa son los que habilitan la posibilidad de cuestionar la exclusión de las mujeres de los derechos civiles y políticos en la Declaración de los derechos del hombre de 1789. Como resistencia, Olympe de Gouges, escribe en 1791 *La declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* y un año después Mary Wollstonecraft publica *La vindicación de los derechos de la mujer*, escrito en el que Wollstonecraft criticó, con los mismos argumentos de la ilustración el privilegio del ejercicio masculino del poder sobre las mujeres.⁸

En la genealogía feminista norteamericana, la Primera Ola se caracteriza por las resistencias y luchas por los derechos políticos de las sufragistas, que reclamaban, entre otras cosas, el derecho al voto. Por lo que algunos eventos significativos de esta etapa son la

⁷ Suárez Tomé (2022) comenta que “el uso del término se remonta a 1968, cuando Martha Weinman Lear escribió un artículo para el Nex

York Times que se llamó “The Second Feminist Wave” (La Segunda Ola Feminista)” (s/n).

⁸ Una explicación más detallada puede encontrarse en Amorós, 2010, p. 23-29.

Declaración de Séneca Falls en 1848, protagonizada por Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton y firmada por 68 mujeres y 32 hombres; la primera *Convención Nacional de los Derechos de la Mujer en Worcester* en 1850 y el discurso de la feminista afroamericana y abolicionista Sojourner Truth. Aunque las olas se elevaban desde el norte, en el sur el mar también estaba en movimiento. Sufragistas en distintos países como Argentina⁹, Ecuador, Chile y Uruguay, desde las primeras décadas del siglo XX, luchaban por poner en la agenda de las organizaciones y de la sociedad, la necesidad de que sus derechos políticos debían ser reconocidos.

Como exponemos anteriormente, la historia del feminismo está en disputa incluso entre quienes desde el norte comenzaron a escribirla. Sin embargo, es la interpretación norteamericana la que se consolidó y difundió globalmente. Por lo que la Segunda Ola¹⁰ está marcada por lo que se conoce como feminismo radical que, en sintonía con las feministas materialistas de Europa, plantearon que el problema de la opresión de las mujeres tenía sus raíces en el patriarcado.

En esa línea, la popular frase *Lo personal es político* se vuelve la consigna principal de la llamada Segunda Ola feminista. Suelen atribuir esta frase a Carol Hanisch, quien escribió en los años setenta un ensayo donde exponía que el aborto, el cuidado de los/as niños/as, el trabajo doméstico y la violencia no eran temas personales sin importancia política. Si bien no escribe textualmente la frase, en su ensayo¹¹ sostiene: “Una de las primeras cosas que descubrimos en estos grupos es que los problemas personales son problemas políticos. No hay soluciones personales en este momento. Solo hay acción colectiva para una solución colectiva” (Hanisch, 1970). Kate Millet (1969) profundiza el planteo y afirma que “el sexo es una categoría impregnada de política”.

Aun en tensión por la determinación de los orígenes del feminismo, las europeas y norteamericanas, dialogaban desde la elaboración teórica y desde la praxis política. La obra *El segundo sexo*, de Simone De Beauvoir abre una nueva etapa en la teoría feminista junto con la de Betty Friedan¹² y Kate Millet¹³ en las que se definen conceptos importantes que permiten complejizar y problematizar las desigualdades y las

⁹Julieta Lanteri y Alicia Moreau de Justo fueron fundamentales para el sufragismo en Argentina. Sus intentos por conquistar los derechos políticos de las mujeres fueron la antesala del derecho al voto femenino otorgado en 1947, cuando la figura principal fue Eva Duarte. Otras, como Carolina Muzzilli, dedicaron sus días a luchar por mejoras en las condiciones laborales de las mujeres trabajadoras.

¹⁰ Algunas la definen como el Nuevo Feminismo (Susana Gamba, 2008) debido a que se entiende como el resurgimiento del feminismo luego de las dos Guerras Mundiales.

¹¹ El artículo “Lo personal es político”, escrito por Hanisch en 1969, fue publicado por primera vez en *Notes from the Second Year: Women’s Liberation* en 1970, y su título fue idea de las editoras Shulamith Firestone y Anne Koedt (Danila Suárez Tomé, 2020, p. 25).

¹² Betty Friedan publicó en 1963 *La mística de la feminidad*.

¹³ Kate Millet realiza un análisis político de la categoría de sexo en el libro *Política Sexual* publicado en 1969.

violencias que viven las mujeres dentro del sistema jerarquizado de género donde prima la dominación masculina.

Si bien existió un extenso desarrollo teórico durante la Segunda Ola, siempre el foco estuvo puesto en una realidad específica, delimitada en torno a la mujer -en singular- con determinadas características como ser blanca, ama de casa, madre, heterosexual y cisgénero. La llamada Tercera Ola rompe con esa homogeneización y con la idea de que movimiento feminista y movimiento de mujeres son sinónimos.

La diversidad tiñe la(s) ola(s), interpelando quién es el sujeto del feminismo y propone que no es único, ni universal, que quienes son afectadas por el sistema jerarquizado de género no son solo mujeres cisgénero y estira el concepto de feminismo, buscando incluir a todes. Sin embargo, las olas seguían subiendo desde los nortes y bajando hacia los sures, donde los procesos de reflexión teórica y organización política debían acomodarse en esa clasificación para ser parte de la historia del feminismo.

Una serie de acontecimientos, también situados en el norte global, como los movimientos Me Too, el Time's Up y la Women's March, junto a la "articulación de las demandas y las acciones virtuales, a través de foros, redes sociales y la utilización de hashtags" (Suárez Tomé, 2022, s/n) dan origen al llamado ciberfeminismo. Algunas feministas llegaron a considerar este momento como la llegada de una Cuarta Ola,

donde las tecnologías cobraron un papel fundamental en el desarrollo del feminismo.

También suele afirmarse que con la Huelga Internacional de Mujeres del año 2017 se dio inicio a una Nueva Ola, marcada por una agenda que vuelve a poner en el centro "el trabajo que realizan las mujeres en la sociedad capitalista contemporánea, esto es, el rol de las mujeres en el trabajo de reproducción social" (Paula Varela, 2020, p. 283). Desde esta mirada, la nueva etapa del feminismo, quizás la más contemporánea, que se abrió y aún vivenciamos, es más abarcativa que las primeras olas, pues contempla movilizaciones y producciones teóricas en diversas latitudes que se articulan incluso en una misma acción de protesta, en un mismo día al año: cada 8 de marzo en el Día Internacional de las Mujeres.

Chaparro (2022) cuestiona la universalización de la metáfora de las olas, debido a ciertas limitaciones, omisiones y sesgos que identifica. Si bien rescata la utilidad de la metáfora como recurso epistemológico, destaca que el preguntar: *¿en qué ola se encuentra determinado movimiento?* es una actitud eurocéntrica –nosotras diríamos anglocéntrica– pues no contempla la diversidad de contextos no hegemónicos en los que emergen y se desarrollan los distintos feminismos como sucede con los feminismos negros, indígenas, decoloniales y socialistas, entre otros.

4. “Se va a caer” ¿Feminismos contra qué?

Los estudios de género como categoría de análisis que se multiplicaron en los años 70' permitieron identificar que el problema de la opresión a las mujeres es estructural porque identifica al género como una organización social que impone un orden de poder asimétrico, que ubica y valora de manera desigual a unos cuerpos sobre otros. Al incorporar el género como categoría de análisis se descubre que las nociones o conceptos generalizados en masculino cambiaban al referirse a realidades diferentes respecto a lo femenino. Gayle Rubin (1986) escribe parafraseando a Marx: “¿Qué es una mujer? una hembra de la especie (...) sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejita de playboy, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones” (p.96). Esas relaciones aparecen en un sistema sexo/género que Rubin (1986) define como “Un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”. De esta manera, la dicotomía naturaleza/cultura es extrapolada al sexo/género para fundamentar que el género es cultural y por tanto es construido y construible.

Pero a medida que se expanden los estudios de género se intensifican los problemas en el interior de los mismos. Judith Butler se pregunta por las prácticas sexuales no

normativas y cómo estas desestabilizan al género como categoría de análisis puesto que el género, a partir de las prácticas que desacatan los mandatos, ya no se constituirá bajo las disposiciones del sistema binario sexo/género. Comienza a observarse al sexo y al cuerpo ya no como algo dado, ahistórico, sino como un elemento dinámico, cambiante, que no funciona fuera o contra del poder sino en su mismo ejercicio. Se evidencia que el género como categoría analítica no puede aislarse.

De esta manera, se involucra con otras categorías como las de raza y clase, permitiendo distinguir como enemigo a todo un sistema de producción de desigualdades que se retroalimentan entre sí y mantienen su funcionamiento. Respecto a esto, dice Judith Butler (2016) que “es imposible separar el género de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene” (p. 49).

Es común asumir que el feminismo y quienes son feministas tienen como enemigo principal a los varones. Expresiones como “el feminismo es el machismo al revés” reflejan ese pensamiento. Sin embargo, son incontables los esfuerzos por explicar que el enemigo principal es el patriarcado. Ya en 1970, Christine Delphy, escribe un ensayo que titula “El Enemigo Principal”¹⁴, buscando visibilizar la opresión de género, invisibilizada en ese entonces, incluso por los análisis más críticos como el marxismo. Delphy inaugura

¹⁴ En 1970, Christine Delphy publica su ensayo “El enemigo principal” (L'ennemi principal) en un

número especial de la revista francesa Partisans, que se llamó Libération des femmes. Année zero.

una corriente del Feminismo Materialista Frances, poniendo sobre la mesa categorías de análisis como modo de producción doméstico, explotación/opresión y clase social de sexo.

Hasta ese momento, el enemigo de todos/as los/as proletarios/as del mundo era el capitalismo. Lo que lleva a problematizar si las mujeres y disidencias tienen un solo enemigo contra el cual luchar o varios. Así, se observa que tanto el patriarcado como el capitalismo son sistemas de opresión y explotación que de forma articulada generan violencia y una de sus bases está en la división sexual del trabajo.

Lugones (2008) agrega el concepto de *Mujeres de Color*, tanto para mencionar a las que escriben críticamente respecto al feminismo hegemónico, como también a aquellas que son víctimas del Sistema Moderno / Colonial de Género. Propone abordar las violencias desde una interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad¹⁵ que permita comprender que las violencias y opresiones se entrelazan construyendo situaciones específicas de desigualdad, como puede ser el caso de una mujer trans género, negra, trabajadora que

vive en un país con altos niveles de pobreza o una mujer indígena, que vive de la agricultura familiar en territorios avasallados por un proyecto extractivista.

Rita Segato, quien también se inscribe dentro de los estudios de la colonialidad del poder¹⁶ y el saber, explica al patriarcado como un sistema político, no como una cultura. Para Segato, todas las culturas son patriarcales, y hasta la actualidad nos hemos encontrado en una prehistoria patriarcal, signada por la violencia y la desigualdad. Explica que el patriarcado representa una base para la *Dueñidad*, un orden donde unos pocos se adueñan del mundo, de la vida y la muerte, concentrando la riqueza y el poder.

En diálogo con lo que plantea Segato sobre el patriarcado como presente en diversas culturas, Paredes y Guzman¹⁷ (2014), sostienen que en América Latina se constituyó, a partir de la colonización, un entronque patriarcal. Una alianza de “complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios (...), una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra

¹⁵ El concepto de interseccionalidad surgió de la crítica feminista negra hacia las leyes antidiscriminación y fue acuñado en el marco de la teoría crítica de la raza por la jurista estadounidense Kimberlé Crenshaw en la década de 1980. Se trata de una herramienta teórica y metodológica que se usa para pensar la articulación estructural entre racismo, capitalismo y patriarcado como sistemas de poder. Para ampliar sobre perspectiva interseccional ver a Patricia Hill Collins, para quien la interseccionalidad implica una dualidad analítica, ya que debe abordar cuestiones tanto micro, como macro sociológicas.

¹⁶ Para profundizar sobre los estudios de colonialidad consultar: Anibal Quijano (1991) *Colonialidad y modernidad / racionalidad*; Edgardo Lander (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*; María Lugones (2008) *Colonialidad y género*.

¹⁷ Julieta Paredes y Andrea Guzman son feministas comunitarias. Para profundizar sobre Feminismo Comunitario consultar: Paredes, Julieta (2017) *El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio*. Cabnal, Lorena (2010) *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.

las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 83)¹⁸.

Una condición social que se conforma a partir de la llamada “penetración colonial”. Así, es que las feministas comunitarias como Paredes, Guzmán y Cabnal (2010, s/n), entienden al patriarcado como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”.

Galindo (2010) postula que para descolonizar es necesario despatriarcalizar, y agregamos que el proceso de colonización no solo fue contra los cuerpos y pueblos indígenas; la esclavitud de africanos/as fue otra forma en la que se desplegó la violencia colonial. Así, mujeres negras, como Angela Davis (2004) y Bell Hooks (1984), cuestionaron al feminismo hegemónico, definido como blanco y occidental, donde las feministas exigían salir de sus casas y tener los mismos trabajos que sus esposos y los mismos derechos que los varones.

Las autoras, desde el feminismo negro¹⁹, problematizan que las mujeres -y varones- afrodescendientes padecían de un racismo estructural que las empujó a trabajar a la par de los varones y a abortar para que sus

hijos/as no padezcan la esclavitud ni la explotación. En ese marco, Hooks cuestiona quién ocupa ese lugar de la mujer blanca, casada, con hijos, que consigue ingresar al mercado laboral, y responde que son las que no tienen hijos, ni esposo, ni hogar: las mujeres negras.

En América Latina, el feminismo negro tuvo su expansión en Brasil²⁰, donde las feministas negras tuvieron que dar dos discusiones, una al interior del movimiento feminista y otra en el movimiento negro, proponiendo “ennegrecer” la agenda feminista y “sexualizar” la del movimiento negro. Así, buscaban diversificar las concepciones y prácticas políticas en una doble perspectiva: afirmando a las mujeres negras como (nuevos) sujetos políticos y reivindicando el reconocimiento de las diferencias y desigualdades entre mujeres (Carneiro, 2003).

Las marxistas²¹, feministas marxistas y socialistas, denunciaron que ese feminismo además de blanco y occidental, era burgués, debido a que no planteaba la dimensión de clase y se olvidaba de las mujeres pobres, al mismo tiempo que no comprendía que la opresión de las mujeres trabajadoras se da en el marco de la explotación capitalista, de las cuales también son víctimas los varones que pertenecen a la clase obrera.

¹⁸ Para conocer otras perspectivas sobre feminismo indígena, colonización, matricidio, ver Moira Millán y Mujeres Originarias por el Buen Vivir. También se puede consultar la obra de Silvia Rivera Cusicanqui.

¹⁹ Sojourner Truth, fue la pionera del feminismo negro, cuando al pronunciar su célebre discurso “¿Acaso no soy una mujer?” durante la Convención de los Derechos

de la Mujer en Akron, Ohio, en 1851, articuló raza, género y clase, interpelando la categoría de mujer universal.

²⁰ Para ampliar lecturas sobre feminismo negro, consultar las obras de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Luiza Bairros, Beatriz Nascimento, Djamila Ribeiro.

²¹ Ver autoras Clara Zetkin, Alexandra Kollontai.

Además, pusieron en el centro del debate el papel del trabajo doméstico²² como una actividad que no solo produce comida y ropa limpia, sino que reproduce la fuerza de trabajo, principal mercancía, productora de todas las mercancías, en el modo de producción capitalista. Así el trabajo que hacen las mujeres que pertenecen a la clase que vive de su trabajo, ocupa el centro de las preocupaciones feministas que denuncian *“eso que llaman amor es trabajo no pago”*.

5. “Ahora que estamos juntas” ¿Feminismos para quién y para qué?

Si nos preguntamos sobre quiénes son nuestros enemigos, también debemos preguntarnos sobre quiénes son nuestros aliados. Arruzza, Bhattacharya y Fraser escriben un Manifiesto que nos convoca a pensar que un feminismo que excluya a las mayorías, no es feminismo. Por lo que las autoras proponen construir un feminismo del 99%²³, impulsar ese “otro” feminismo que incluye, que emerge del crisol de experiencias, prácticas y reflexiones teóricas y que propone una unión con otros movimientos. Es decir, el horizonte es un feminismo para las mayorías.

Un ejemplo de estas articulaciones de los diversos feminismos, incluso con otros movimientos, es la lucha por el derecho al aborto legal²⁴, donde la categoría mujer fue modificada por personas con capacidad de gestar, incluyendo a otras identidades, al mismo tiempo que la conquista del mencionado derecho representa recuperar el poder sobre los cuerpos, sobre el ejercicio libre de la sexualidad, sobre los destinos manifiestos de ser mujeres-madres.

Así, podemos observar cómo una lucha concreta disuelve el binarismo, tensiona la división sexual del trabajo, cuestiona el rol reproductivo de quienes tienen la capacidad de gestar y demuestra que, aun en la diversidad, los feminismos comparten una agenda política. La lucha por el derecho a la interrupción voluntaria de los embarazos no es el único ejemplo, otras luchas como las socio-ambientales de hoy y las antiesclavistas de ayer, entre otras, nos enseñan que el camino no es solas, ni divididas, ni sectarias. Entonces, ¿para qué tanto(s) feminismo(s)? Porque en el marco de las crisis actuales, como el desplome de los niveles de vida, los desastres ecológicos, las guerras, las expropiaciones de territorios, las migraciones

²² Del encuentro entre feministas y marxistas, emerge la Teoría de la Reproducción Social, donde el trabajo de las mujeres se pone en el centro para explicar su importancia social. Para profundizar estos debates pueden consultar: Arruzza (2010); Hartmann (1983). Iris Young (1992). La contradicción “capital-vida” ha sido teorizada desde distintos puntos de vista como el de las corrientes de la economía feminista de la ruptura de Amaia Pérez Orozco o de las feministas autonomistas como Silvia Federici.

²³ Cuando dicen “feminismo del 99%” hacen referencia a que el otro feminismo, el del 1% es el feminismo liberal, concentrado en el norte global, donde mujeres

privilegiadas buscan romper techos de cristal y ascender en el ámbito empresarial y en el ejército.

²⁴ En los últimos años, la llamada Marea Verde, tuvo lugar no solo en Argentina, sino en otros países de América Latina y el Caribe, donde la mayoría de los países no reconoce el derecho al aborto legal. Lo mismo ocurrió con la movilización del Ni Una Menos que se replicó en todas las provincias argentinas, pero también en los diversos países de la región, como también en articulación con organizaciones presentes en países de otros continentes como ocurrió con las feministas polacas, lo cual implicó la antesala del Primer Paro Internacional de 2017.

en masa, el racismo, la xenofobia y la abolición de derechos sociales y políticos, los feminismos son los que le hacen frente a todo, reclamando el reconocimiento y la redistribución (Fraser, 2006), procurando pasar del mundo que tenemos al mundo que soñamos.

Esos avances y tensiones, fueron observados y expuestos en este texto que busca esbozar una definición sobre feminismo, cómo se configura, no en uno sino en varios caminos y sentidos lo que cada uno de los movimientos feministas, en distintos contextos y momentos, aporta. La compleja tarea de definir qué es y qué no es el feminismo, no es un capítulo que se encuentre concluido, ni en este ni en otros tantos trabajos más.

Referencias

- Amorós, Celia (Ed). (2010). *Filosofía y feminismo*. Editorial Síntesis.
- Arruza, Cinzia (2010). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Editorial Crítica y Alternativa.
- Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy (2019). *Manifiesto por un feminismo del 99%*. Editorial Herder.
- Blazquez Graf, Norma (Ed.). (2010). Epistemologías feministas: Temas centrales. *En Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Editorial Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bell Hooks (1984). *Black Women: Shaping Feminist Theory*", *Feminist Theory from Margin to Centre*. South End Press.
- Butler, Judith (2016). *El género en disputa*. Editorial Paidós
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR - Las Segovias. URL: feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf (wordpress.com)
- Carneiro, Sueli. (2003). Mulheres em Movimento. *Estudos Avançados, Volumen 17*, p. 117-132.
- Chaparro, Amneris (2022). Las olas feministas ¿una metáfora innecesaria? *Korpus 21, Volumen 2 (4)*, p. 77-92. DOI <https://doi.org/10.22136/korpus21202284>
- De Beauvoir, Simone (2015). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- Delphy, Christine (1985 [1970]). "El enemigo principal", en *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. p. 11-28. Editorial LaSal.
- Flores Garrido, Natalia (14 de junio de 2011). *Feminismos, en plural*. Distintas Latitudes. URL Feminismos, en plural - Distintas Latitudes
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la sexualidad*. Vol. 1. Editorial Siglo Veintiuno.
- Fraser, Nancy y Honneth, Alex (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Editorial Morata
- Galindo, María (2010). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Editorial Mujeres Creando.
- Hartmann, Heidi (1983). El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo: hacia una unión más progresista. *Revista Teoría y Práctica*, N°12-13.
- Millet, Kate (1969). *Política Sexual*. Ediciones Cátedra.
- Lugones, María (2008) Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), p. 73-101. URL 05lugones.pdf (revistatabularasa.org)
- Offen, Karen y Ferrandis Garrayo, Marisa (1991) Definir el feminismo: un análisis histórico comparativo. *Historia Social*, (9), p. 103-135.
- Paredes, Julieta (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. CORPUS, Volumen 7 (1). DOI <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>

Preciado, B. Paul (2020). *Origen de la palabra feminismo [Vídeo]*. Youtube. (1814) Origen de la palabra feminismo. Paul B. Preciado - YouTube.

Puleo, Alicia (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Editorial Anthropos.

Rubin, Gayle (1986). *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*. Nueva Antropología.

Shock, Susy (2018). *Elijo la incomodidad de lo travesti para negociar con este mundo*. Revista Almagro. URL Revista Almagro - Susy Shock: "Elijo la incomodidad de lo travesti para negociar con este mundo" (almagrovevista.com.ar)

Suárez Tomé, Danila (2020). Lo personal es político en contexto. En Maffía, Diana (Ed.) *Intervenciones feministas para la igualdad y la justicia*. Editorial Jusbaire.

Suárez Tomé, Danila (2022). *Introducción a la teoría feminista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Editorial Nido de Vacas.

Varela, Paula (2021). La Nueva Ola Feminista y las luchas de las mujeres trabajadoras: ¿por qué luchamos? *Revista: O Social em Questao*. núm. 49, p. 283-302. URL La Nueva Ola Feminista y las luchas de las mujeres trabajadoras ¿Por qué luchamos? (redalyc.org)

Wollstonecraft, Mary (2020). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Istmo.

Young, Iris (1992). Marxismo y Feminismo: más allá del "matrimonio infeliz" (una crítica al sistema dual). *El Cielo por Asalto, Año II, N°4, Ot/Inv*.

Macarena Mercado Mott es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de La Rioja (UNLaR); Magister en Integración Contemporánea de América Latina por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA) y Magister en Estudios Sociales Agrarios por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). En la actualidad, es becaria doctoral en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del CONICET y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires UBA).

Correo electrónico:

macamermott@gmail.com

Iris Aldana Cuello es Licenciada en Filosofía. Se desempeña como gestora cultural. En la actualidad se encuentra cursado la Maestría en Diseño, gestión y dirección de proyectos de cooperación internacional. Además, es directora del Observatorio de Políticas Públicas del Gobierno de la provincia de La Rioja.

Correo electrónico: cuelloaldana@gmail.com

Filosofía



Livio Mattarollo

Universidad Nacional de La Plata

Recibido: 11 de noviembre de 2023

Aceptado: 3 de abril de 2024

Resumen

Una característica distintiva de la filosofía es preguntarse por sí misma y a sí misma, desde sí misma. Reflexiva por antonomasia, esta pregunta puede orientar distintos recorridos por la historia de la filosofía occidental, de acuerdo con los aspectos que cada perspectiva haya enfatizado. En este trabajo nos detendremos en tres concepciones distintas de la filosofía: la filosofía como pensamiento racional, la filosofía como cuidado de sí, y la filosofía como crítica y transformación. El objetivo del texto es identificar y analizar los sentidos de filosofía que aparecen a la base de estas concepciones tomando como referencia definiciones brindadas desde la filosofía griega clásica hasta la filosofía norteamericana. Desde allí, la intención última es señalar que la búsqueda de una única definición de filosofía parece una tarea condenada al fracaso desde el inicio, pero que, lejos de resultar desalentador, esto puede ser un punto de partida muy valioso para comprender que los distintos sentidos de filosofía tienen un enorme potencial en función de nuestros intereses teóricos, pero también prácticos y vitales.

Palabras clave: filosofía, razón, cuidado de sí, crítica

Abstract

A distinctive characteristic of philosophy is to ask about itself and to itself, from itself. This question, reflexive by definition, can guide different paths throughout the history of Western philosophy, according to the aspects emphasised by the different perspectives. In this paper we will focus on three different conceptions of philosophy: philosophy as rational thought, philosophy as care of the self, and philosophy as critique and transformation. The aim of the text is to identify and analyse the meanings of philosophy at the basis of each of these conceptions, taking into account different definitions provided from the ancient Greeks to philosophers of North America. From there, the ultimate goal is to point out that the search for a single definition of philosophy seems doomed to failure, but that, far from being discouraging, this can be a very valuable starting point for understanding that the different senses of philosophy have enormous potential regarding our theoretical, but also practical and vital interests.

Keywords: Philosophy, reason, care of the self, criticism

Introducción

Habitar la filosofía implica, tarde o temprano (y apostamos a que fuera más temprano que tarde), considerar una de las preguntas más complejas, pero a la vez más vitales para nuestros intereses: *¿qué es la filosofía?* En efecto, una particularidad de la filosofía es preguntar no sólo por aquello que nos rodea, por ideas como el bien, la justicia, el poder o el amor, o por nuestro lugar en el mundo, sino también preguntarse por sí misma y a sí misma desde sí misma, esto es, avanzar hacia una *consideración filosófica acerca de la propia filosofía*. En esa tarea reflexiva las cuestiones y problematizaciones se multiplican: ¿es la filosofía un conjunto de ideas, doctrinas o sistema de conceptos? ¿O es una actividad y una manera determinada de ejercer el pensamiento? ¿Se define por su objeto, es decir, por aquello en lo que se enfoca? ¿O más bien por su método y por las características del pensar al que da lugar? ¿Proporciona algún conocimiento particular o es, como ha sido planteado en innumerables oportunidades, la base general en la que se apoyan las disciplinas o ciencias especiales? ¿Podríamos pensar a la filosofía como una combinación de estos aspectos? Y, por otro lado, ¿qué esperamos de la filosofía? ¿Qué queremos de la filosofía? ¿Por qué hemos de filosofar?

Esta serie de preguntas, apenas esbozadas, bastan para dar cuenta de las dificultades que debemos afrontar. Rápidamente podemos advertir y anticipar las diferencias que se siguen de concebir a la filosofía como “aquello

que han dicho o dicen filósofos/as”, es decir, como la historia de la filosofía reconocida por el *canon* tradicional, o bien como un tipo de práctica intelectual crítica dedicada a la identificación de supuestos, desnaturalización de lo dado, análisis de discurso y elaboración de resoluciones situadas que se actualizan cada vez y que podría aplicarse a múltiples objetos, o bien como una serie de temas o problemas relativamente más definidos para los cuales no parece haber respuestas evidentes.

No obstante esta variedad de posiciones, muchos/as filósofos/as han forjado respuestas a aquella pregunta, en algunos casos con pretensión de resolver el asunto de forma definitiva. Por nuestra parte, abordaremos las cuestiones recién señaladas a sabiendas de que las respuestas serán parciales, provisionales o profundamente discutibles y siempre con la intención de incentivar antes que de clausurar el pensamiento. Con este objetivo, en primer lugar, revisaremos algunas definiciones de ciertos filósofos considerados “clásicos” en la historia occidental de la disciplina, desde sus presuntos orígenes en la Grecia antigua hasta la Modernidad europea, a efectos de considerar el sentido de filosofía como *teoría* o *pensamiento racional*. En segundo lugar, nos detendremos en aquellas concepciones de la filosofía que subrayan el aspecto práctico de la reflexión y que abren camino a una noción clave: el *cuidado de sí*. En tercer lugar, haremos referencia a algunas posiciones contemporáneas como las de Karl

Marx y John Dewey -perspectivas que, en algunos casos, retoman ideas planteadas por los clásicos y las resignifican mediante nuevas interpretaciones- con el objetivo de abordar otros sentidos de filosofía, esta vez como *crítica* y *transformación*. Bajo este mismo paraguas recuperaremos también ciertas ideas de Enrique Dussel, representante de la “Filosofía de la liberación” y crítico de las conceptualizaciones tradicionales de la filosofía, todo ello en favor de retomar una perspectiva latinoamericanista y cuestionadora de las visiones hegemónicas. Finalmente, retomaremos las líneas centrales del capítulo para dejar abiertas las puertas a la discusión y a las renovadas preguntas que, esperamos, logre originar.

La filosofía como teoría o “pensamiento racional”: el relato clásico

Una forma trillada pero relativamente efectiva de acercarse a las preguntas que nos ocupan es retomar la etimología de la palabra *filosofía*. El vocablo φιλοσοφία / *philosophia*, de origen griego, significa literalmente “amor a la sabiduría”. En principio, esta construcción no aclara mucho el asunto pues, como mínimo, deberíamos precisar qué es la sabiduría y cómo se entiende el “amor a”. No obstante, al menos permite advertir que la filosofía podría entenderse como una relación

de búsqueda antes que de posesión de la sabiduría. Así, habría una oposición originaria entre el amante del saber / *philósophos* y el sabio / *sophós*, en la medida en que el primero renueva constantemente su búsqueda de la sabiduría mientras que el segundo la posee (o cree poseerla) y por tanto no la buscaría más. En este sentido, el griego Heráclito de Éfeso (504-470 A. C.) afirma que “[e]s necesario que los filósofos se informen sobre muchísimas cosas” (Fragmento XXXV) mientras que ya en la contemporaneidad el filósofo alemán Karl Jaspers sostiene que “[f]ilosofía quiere decir: ir de camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.” (Jaspers, 2000, p. 11).

Debido al origen del término “filosofía”, se suele considerar que la disciplina nació en Grecia. Más aún, hay quienes afirman que allí alcanzó su punto cúlmine y que toda la historia de la filosofía occidental posterior no es más que una “nota a pie de página” de las obras de los clásicos griegos. El surgimiento de la filosofía se situaría en el camino transitado por los griegos desde las explicaciones mitológicas (*mythos*), relativas al nacimiento del mundo y a las historias de los dioses, hacia las explicaciones racionales (*logos*) de aquello que nos rodea y sobre todo de aquello que nos asombra.¹ La pregunta fundamental

¹ De acuerdo con Jaspers, la filosofía tiene un origen múltiple dado por (i) el asombro ante el cosmos, asombro que nos impulsa a conocer por el saber mismo, sin otra necesidad que satisfacer; (ii) la duda, pues nuestras fuentes del conocimiento resultan contradictorias, nos llevan a

aporías y nos exigen que agudicemos el trabajo filosófico; y (iii) la conciencia de las situaciones límites y fundamentales de nuestra existencia, aquellas de las que no podemos salir pero tampoco podemos modificar (la muerte, la culpa),

que parece haber puesto en marcha este tránsito es la pregunta por la naturaleza (*physis*), tanto en lo que refiere a su *origen* - asunto que obliga al pensamiento a ir “más allá” de la apariencia sensorial- como a la comprensión de lo que existe de hecho (Jaeger, 2001, p. 155 y ss.). Así, el acta de nacimiento de la filosofía estaría signada por la elaboración de explicaciones *teóricas*, en términos de causas o principios originarios y consecuencias o bien de axiomas, derivaciones y conclusiones, siempre bajo el influjo de lo que nos distinguiría como seres humanos: la Razón.²

En el contexto de la filosofía griega antigua, y a riesgos de operar una simplificación grosera, hay tres figuras que se destacan de forma rutilante: Sócrates (470-399 A.C.), Aristocles de Atenas o Platón (428-348 A.C.) y Aristóteles (384-322 A.C.). Comencemos por Sócrates y su modo dialógico y *mayéutico* de hacer filosofía, al que podemos acceder gracias a los testimonios y reconstrucciones de Jenofonte, pero sobre todo de Platón. El punto de partida de Sócrates es reconocer que no cree saber lo que no sabe -o, en su expresión más frecuente, que “sabe que no sabe”- para desde allí interrogar a quienes efectivamente creen saber sobre diversas materias o asuntos. Con bastante ironía, por

cierto, Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor y encamina el diálogo hacia una contraposición clave: mientras que él sabe que no sabe, sus interlocutores ignoran su ignorancia. Sólo después de un esfuerzo (y seguramente varias penas) estos últimos logran advertir que su “saber” no es sino una mera opinión tal que, llevada a sus consecuencias lógicas, conduce a un camino sin salida o *aporía*. Ahora bien, el trabajo socrático no termina aquí pues el intercambio de preguntas y respuestas permite a los interlocutores encontrar dentro de sí y dar a luz a la verdad acerca de aquellos asuntos, materias o ideas en cuestión. Precisamente por esto Sócrates se define como un *tábano*, pues con sus preguntas inquieta y molesta a todos quienes cómodamente creían saber, pero también como un *partero*, vale decir, como alguien que mediante esas preguntas ayuda al nacimiento de ideas.³

Ahora bien, aquí hay un punto fundamental: el tipo de conocimiento involucrado en este quehacer filosófico es una suerte de comprensión, visión o intuición plena e inmediata del “ojo del alma” que arroja una revelación directa de las ideas en general y del bien en particular. Por su parte, la idea de bien a la que refiere Sócrates no es una conceptualización que pueda variar de

dando lugar a la pregunta por la conducta del ser humano. Jaspers(2000)..

² Por supuesto, este relato del paso de las explicaciones mitológicas a las explicaciones racionales resulta bastante esquemático y presupone que ambos tipos de explicaciones se excluyen mutuamente, cosa que no necesariamente sucede en el caso de los filósofos

griegos. (Jaeger, 2001, p. 150-153). En este mismo capítulo veremos otra crítica a este relato, planteada desde la Filosofía de la liberación.

³ De hecho, la palabra “mayéutica”, que caracteriza a la forma socrática de filosofar, proviene del griego *maieutiké*, cuya raíz *maia* quiere decir “partera”.

persona en persona o de época en época sino más bien un tipo de entidad cuya existencia es objetiva, inmutable y universalmente verdadera. En suma, el conocimiento filosófico es una captación *teórica* de este tipo de verdades, captación que toma la forma de *contemplación* (aunque, como veremos luego, en el caso de Sócrates adquiere otros matices que lo vinculan con una concepción práctica de la filosofía).

Consideremos ahora algunas nociones de Platón, principal discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, acerca de la propia filosofía. En el diálogo *Banquete* hay varios discursos muy pertinentes al tema que nos ocupa. Por un lado, encontramos la caracterización hecha por Diotima de Eros (en quien puede reconocerse al filósofo en general y a Sócrates en particular) como aquel que está “entre el sabio y el ignorante” pues no conoce (como sí lo hacen los dioses y los sabios, razón por la cual no buscan la sabiduría) ni es ignorante, es decir, no cree ser sabio. Así, en la medida en que Eros (o el filósofo) es amante de lo bello y la sabiduría es la cosa más bella, entonces el filósofo es necesariamente amante de la sabiduría y siempre estará en camino de la sabiduría aunque no pueda alcanzarla (Platón, *Banquete*, 201d-204b).⁴ Por otro lado, encontramos la caracterización que hace Alcibiades de Sócrates, quien representa el

sentido de la filosofía como amor y búsqueda de la sabiduría, es decir, aquel que tiene desapego e incluso cierto rechazo por los bienes materiales -la riqueza o la belleza de los cuerpos-, que ante la dificultad de los asuntos no desiste sino que continúa investigando y que encarna la verdadera virtud como fuente de la Belleza *en sí* (215a-223b). Así, nos dice Pierre Hadot, un reconocido estudioso de la filosofía griega clásica: “[l]a filosofía pues, según el *Banquete*, no es la sabiduría, sino un modo de vida y un discurso determinados por la idea de sabiduría. Con el *Banquete*, la etimología de la palabra *philosophia*, ‘el amor, el deseo de la sabiduría’, se vuelve pues el programa mismo de la filosofía.” (Hadot 1998, p. 59).⁵

Hemos mencionado al pasar un aspecto central de la filosofía platónica: la postulación de un mundo constituido por Ideas en sí [*eidos*] eternas, inmutables y trascendentes, de las cuales el mundo sensible y corruptible no sería más que una copia o una participación. Un clásico ejemplo es la comparación entre dos objetos aparentemente iguales que por distintos motivos pueden dejar de serlo (por ejemplo, dos palos de igual madera, tamaño, longitud, color, etc. de los cuales a uno se le hace un corte, o que no resulten *exactamente* iguales) y la idea de *igualdad*, idéntica a sí misma de forma permanente.⁶ Además, Platón postula

⁴ En la referencia incluimos la numeración o paginación tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

⁵ Sobre la caracterización de Sócrates, ver *Banquete*, 201d-204b y 215a-223b (Platón 2008, p. 122-129 y 152-170).

⁶ Con respecto a la teoría platónica de las ideas, una de las mejores formas de introducirse es la

que a cada uno de estos órdenes de ser, mundo de Ideas inteligibles y mundo de cosas sensibles (que presentan, a su vez, algunas distinciones o segmentos a su interior) le corresponde un determinado modo general de conocimiento: la ciencia o conocimiento propiamente dicho [*episteme*] para el caso del primero y la opinión [*doxa*] para el caso del segundo. ¿Cómo se vincula esto con el sentido de filosofía? Pues bien, en *República* Platón afirma que “[...] el espíritu filosófico [...] eleva nuestras miradas hacia las cosas de lo alto, en vez de volverlas, como hacemos indebidamente, a las cosas de aquí abajo.” (527b). Así, el filósofo será el que aprehenda teórica o intelectualmente las Ideas y, entre ellas, la del Bien, principio y fundamento de todo el ámbito inteligible y sensible. Esto le dará un conocimiento supremo, un saber verdadero que tiene por objeto lo eterno, inmutable e incorruptible.

En este apretado paso por la filosofía griega nuestra última referencia es Aristóteles, principal discípulo de Platón y precursor de numerosas disciplinas hoy consideradas científicas. Si bien, al igual que para el caso de su maestro, sintetizar el sentido de filosofía de Aristóteles queda por fuera del alcance de estas páginas, resulta importante señalar que Aristóteles define a la filosofía por el objeto al

que se orienta. Así, en *Metafísica* leemos que “Acertadamente se llama a la filosofía ciencia de la verdad. [...] No podemos conocer la verdad si prescindimos de la causa.” (993b 20-24).⁷ Este fragmento incluye dos cuestiones centrales: el objeto de la filosofía es la verdad y su modalidad es el conocimiento de las causas. Veamos con un poco más de detalle a qué refiere Aristóteles: si bien reconoce la polisemia del verbo *ser* (de allí su famosa frase “la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos”, pues no es lo mismo utilizar el verbo *ser* para referirse, por ejemplo, a un sustantivo, a una cualidad o a una relación), postula la idea de que estas diversas significaciones de ‘lo que es’ presentan una unidad en virtud de su referencia común a algo *uno*: la entidad (*ousía*). En términos bien generales, la *ousía* es el sustrato de las determinaciones que le otorgamos a un objeto, a modo de predicado (por ejemplo, cualidades), de forma que podría equipararse con la esencia de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí y que a cada cosa la constituye en su ser.

Todo este rodeo es importante porque la unidad de referencia posibilita la unidad de un conocimiento. Así, leemos con Aristóteles que

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que,

alegoría de la caverna del propio Platón en *República*, 514a-518b (Platón 2007a, p. 439-445). También puede verse el introductorio pero detallado trabajo de Armstrong, A. (2007). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba, Cap. V, pp. 80-92.

⁷ Como en el caso de Platón, las obras de Aristóteles también tienen una paginación

específica, debida al filólogo August Immanuel Bekker: un número, la letra a o la letra b y otro número, que se refieren respectivamente al número de página de la edición de Bekker del texto griego, a la columna de la página (una página estándar de la edición de Bekker tiene exactamente dos columnas) y el número de línea (el total de líneas suele oscilar entre 20 y 40).

por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es [...] ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades (*Metafísica*. 1003b 16-19).⁸

Desde aquí podemos afirmar que para Aristóteles la filosofía (al menos en su sentido de ontología, del estudio de “lo que es”) se orienta al estudio de la esencia de las cosas, pero, más acertadamente aún, al estudio de aquello que hace que las cosas *sean*: “lo que es, en tanto que algo que es”.

Si consideramos los sentidos de filosofía señalados hasta el momento, podemos notar un sutil pero importante cambio de la expresión “amor a la sabiduría”. Desde Sócrates hasta Aristóteles, pasando por Platón, parece que la noción de filosofía se aleja cada vez más de su carácter de búsqueda y se acerca al conocimiento

“positivo”, es decir a la “sabiduría”, ya sea como contemplación de verdades eternas e inmutables o como elucidación de los primeros principios que regulan el cosmos en su totalidad (compárese las caracterizaciones del filósofo que aparece en *Banquete* y en *República* de Platón). Este tránsito explicaría, al menos en parte, una idea generalmente aceptada por la cual la filosofía sería una disciplina abstracta y teórica -no en vano el mismo Aristóteles se encargó de distinguir entre conocimiento técnico / productivo, práctico y teórico, siendo este último el propiamente filosófico y el más importante en orden jerárquico. También explicaría otra idea arraigada, a saber: que la filosofía se lleva adelante principalmente de manera individual por pensadores completamente despreocupados de lo que sucede alrededor. El derrotero de la historia de la filosofía canónica occidental parece confirmar la identificación progresiva de la filosofía con la sabiduría y, además, la idea de que la filosofía es un tipo de saber que (i) se distingue de las ciencias, aunque está relacionada con ellas; y (ii) tiene una función específica con respecto a las ciencias, función que le otorga una posición privilegiada en el *corpus* del saber, por ejemplo en la consideración del conocimiento filosófico como *fundamento* de

⁸ Hay una interesante discusión acerca de si el objeto último de la filosofía es la entidad, en la interpretación ontológica, o el ente separado / primer motor inmóvil, en la interpretación metafísica o teológica. De hecho, Aristóteles señala que “[...] si existe una ousía inmóvil, la ciencia que la estudia será anterior a la física, y

será la filosofía primera y se ocupará de la totalidad por el hecho de ser primera.” (*Metafísica*, 1026a 30). Para profundizar sobre este punto y los distintos objetos de estudio de la filosofía según Aristóteles, ver Calvo Martínez (1994). Introducción, en Aristóteles (1994). *Metafísica*, Madrid: Gredos, pp. 34-52.

las ciencias (Nudler 2010, p. 24 y ss.). Ya en la Modernidad europea (aproximadamente, entre los siglos XVI y XIX) nadie como René Descartes para ilustrar dicha concepción:

Esta palabra “filosofía” significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber. [...] para que este conocimiento sea tal, es necesario que sea deducido de las primeras causas, de suerte que, para intentar adquirirlo, a lo cual se denomina filosofar, es preciso comenzar por la investigación de las primeras causas, es decir, de los Principios. (Descartes 1995, pp. 7-8).

En este marco, una de las pretensiones más urgentes para Descartes es encontrar un punto de partida firme e indudable a partir del cual construir el “edificio” del conocimiento filosófico y luego científico. Así, tras poner en duda las fuentes del conocimiento, es decir los sentidos y la razón, Descartes llega al *cogito*, la primera afirmación indubitable: “pienso, luego existo”. Esta verdad es conocida por intuición, por una captación intelectual directa o inmediata realizada por una “mente atenta”, y en cuanto presenta *claridad y distinción* resulta efectivamente indudable. Dicho de otra manera, el *cogito* cartesiano no se deriva

de premisas ordenadas en forma de silogismo, como podría ser “todo lo que piensa, existe; yo pienso, por lo tanto...” sino que es una *proposición simple y autoevidente*. Sobra decir que la filosofía de Descartes no se reduce a la intuición indicada. Sin embargo, esta primera verdad es fundamental porque a partir de ella se desarrolla un sistema filosófico que deduce nuevas conclusiones y que obtiene verdades cada vez más complejas como la existencia del propio Dios y del mundo exterior. Además -y esto es vital para nuestros intereses- permite comprender por qué Descartes ejemplifica (y tal vez sea su caso paradigmático) el sentido de filosofía como discurso racional.⁹

A esta concepción de Descartes podría sumarse, por ejemplo, la del filósofo alemán Immanuel Kant, para quien la filosofía debe emprender un examen minucioso de la razón en cuanto facultad y debe explicar las condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento. Esta tarea se comprende en toda su magnitud a la luz de la confianza que depositan los filósofos de la Ilustración en la capacidad de explicación y transformación hacia el progreso guiado por la Razón. En palabras de Kant, “(...) filosofía es la ciencia de la referencia de todo conocimiento a los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el

⁹ Para profundizar sobre este punto, recomendamos leer al propio Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, especialmente la primera y la segunda [hay varias ediciones, por ejemplo Descartes, R. (1964). *Meditaciones*

Metafísicas. Buenos Aires: Aguilar, pp. 45-63). Sobre la naturaleza del *cogito*, puede verse Manzo, S. (2001). Una introducción al estudio de las *Meditaciones Metafísicas* de René Descartes. En Moran, J. (Comp.). *Por el camino de la filosofía*. La Plata: de la Campana, pp. 23-38.

legislador de la razón humana.” (Kant 2009, p. 850).¹⁰ En concreto, Kant se propone responder cuatro preguntas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es dado esperar del mundo? y finalmente ¿qué es el ser humano? La mencionada tarea de evaluación, en algún sentido previa a las preguntas señaladas, hace que la filosofía tenga, para Kant, un profundo sentido de autocrítica orientada a determinar los alcances y límites de la razón para no caer en el error de dirigirnos a objetos de conocimiento que no somos capaces de aprehender.

Por lo dicho hasta aquí, la filosofía parece adquirir un carácter distintivamente teórico, sea que apunte al conocimiento de verdades eternas e inmutables, de los primeros principios que estructuran todo el conocimiento o de sus propias condiciones de conocimiento. En ese sentido, la conjunción entre el tipo de conocimiento y el objeto al que se orienta haría de la filosofía una disciplina bastante alejada de nuestras tareas cotidianas, pero también de asuntos de orden moral, político e incluso estético. En la próxima sección volveremos sobre nuestros pasos hasta la figura de Sócrates y desde allí avanzaremos en otra concepción de filosofía que, si bien no se contrapone a lo ya señalado, acentúa la dimensión práctica de la reflexión y permite poner el énfasis en la tarea del *cuidado de sí*.

La filosofía como *cuidado de sí*

De acuerdo con Sócrates, el objeto de la búsqueda filosófica es la idea del bien y, más allá de que la captación de dicha idea es de carácter teórico, el hecho de que se busque la idea del bien (y no, por ejemplo, la verdad) habilita otra interpretación respecto del sentido de filosofía: alcanzar la virtud y, en consecuencia, obrar correctamente. Es así que para Sócrates el asunto fundamental de la filosofía es el de *saber vivir*, esto es, el del valor de la acción y la intención moral que depende de la elección y del compromiso de cada quien. Si seguimos la explicación de Armstrong (2007, pp. 56-58), desde la perspectiva socrática el verdadero fin del ser humano y su actividad suprema es la salud y bienestar del alma, comprendida como “[...] personalidad intelectual y moral, como agente responsable del conocer y del buen o mal obrar”. En suma, si la búsqueda filosófica es la búsqueda de la virtud, medio indispensable para actuar bien, entonces la tarea de la filosofía puede ser evaluar nuestros deseos e intenciones a fin de determinar qué debemos preferir y orientar nuestras vidas con voluntad de hacer el bien. Así, en la defensa de Sócrates frente a las acusaciones de corromper a los jóvenes e introducir falsos dioses en la *polis*, acusaciones que a la postre le costarían la vida (pues Sócrates optó por el

¹⁰ Sobre este punto puede verse María José Solé (2017). Aproximación a las ideas centrales de la

era de la Ilustración. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Eds.) (2017). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial, pp. 196-200.

castigo de beber cicuta en vez de exiliarse), podemos leer lo siguiente:

En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadirlos, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible [...]. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándolos, persuadiéndolos y reprochándoles uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. (Platón, *Apología de Sócrates*, 30a-31a).

Aquí hay otra consideración igualmente importante: la evaluación que propone Sócrates no es meramente individual e introspectiva, sino que siempre se hace con los demás, participando en conversaciones y actividades comunes, reconociéndose en el espacio público y asumiendo una forma de ver el mundo y de conducirnos en la vida. Dicho de otro modo, el *cuidado de sí*, tarea central de la filosofía, es siempre cuidado de y con los/as otros/as. De hecho, Sócrates participa activamente en la vida política de Atenas y realza el valor de sus leyes (incluso prefirió respetar las leyes justas de la ciudad antes que escapar frente a la condena injusta de los hombres, como se relata muy bellamente en

el diálogo *Critón*). En sus palabras, el mayor bien “[...] es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de las demás cosas sobre las cuales me oís conversar cuando me examino a mí mismo y a los demás [...] una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre.” (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a).

Como nos recuerda Michel Foucault (1926-1984) en sus clases sobre “Hermenéutica del Sujeto” dictadas entre 1981 y 1982, la idea de *conócete a tí mismo*, que parece seguirse del planteo socrático de que una vida sin examen no merece ser vivida, es para los griegos parte de un *dictum* más integral que se identifica en la referida defensa de Sócrates: *ocúpate de tí mismo*. Esta actitud de *épiméleia* o cuidado es para Foucault (1994, p. 33) “[...] el principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento helénico, griego y romano” e implica básicamente (i) una actitud general, vale decir, un modo de vincularse con el mundo y con los/as otros/as; (ii) un modo de vincularse con sí mismo en tanto requiere redireccionar la mirada y la atención desde el exterior hacia sí mismo; (iii) una forma de comportarse o serie de acciones por medio de las cuales el sí mismo se transfigura y se purifica -piénsese por ejemplo en prácticas de meditación, examen de conciencia, concentración, retiro o *anacoresis* y endurecimiento o resistencia al dolor, etc. En pocas palabras, el *cuidado de sí* es un modo de ser en el que confluyen actitudes, prácticas y formas de reflexión.

Esta idea de *cuidado de sí* sugiere un sentido de filosofía mucho más vinculado con el conocimiento práctico que con el conocimiento teórico. Además, involucra una dimensión *colectiva* y *vital* de la práctica filosófica. De acuerdo con el ya citado Pierre Hadot, las construcciones teóricas de las distintas escuelas filosóficas se inscriben siempre en una determinada manera de ver el mundo, pero sobre todo en una determinada manera de vivir. Así, nos dice Hadot, “[...] el discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. [...] esta decisión y esta elección jamás se hacen en soledad: nunca hay ni filosofía ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir [...]” (1998, p. 13). Bajo esta caracterización, Sócrates resulta el filósofo por excelencia, alguien que está “[...] fuera del mundo y en el mundo, trascendiendo a los hombres y a las cosas por su exigencia moral y el compromiso que implica, mezclado a los hombres y a las cosas, porque no puede haber verdadera filosofía sino en lo cotidiano.” (Hadot 1998, p. 50).

En este orden, y volviendo a la interpretación de Foucault, la espiritualidad constituye un elemento indispensable para comprender cabalmente el sentido griego de la filosofía: “Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si

denominamos a todo esto filosofía, creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.” (Foucault 1994, p. 38). Aquí hay un punto clave, a saber: dicho acceso a la verdad sólo puede darse si hay un trabajo de *ascesis*/purificación del sujeto mediante las prácticas ya mencionadas, al tiempo que la verdad no es simplemente una “recompensa” por el acto de conocer, sino que “[...] ilumina al sujeto, le proporciona la tranquilidad del espíritu.” (Foucault 1994, p. 39).

Esta concepción de la filosofía asociada al cuidado de sí tal vez encuentre algún resabio en la expresión de uso corriente “tener una filosofía de vida”. Sin embargo, hemos visto ya que la historia canónica de la disciplina muestra que en la Modernidad la filosofía quedó identificada casi exclusivamente con la sabiduría mientras que la espiritualidad quedó escindida de la verdad. En otros términos, de acuerdo con Foucault, la Modernidad (y especialmente Descartes) “dio vuelta” la relación entre cuidado de sí y conocimiento de sí, restándole importancia al primero y entronizando al segundo como punto de apoyo para la sabiduría filosófica. El *cogito cartesiano* inaugura una tradición para la cual es el conocimiento y particularmente el conocimiento de las primeras causas y principios, vg. la filosofía tal como la define Descartes, lo que permite tener acceso a lo verdadero. Con todo, hacia el siglo XIX, pero

especialmente el siglo XX, este sentido de filosofía ha sido fuertemente cuestionado o, al menos, modificado. En la próxima sección haremos un salto cronológico importante y nos concentraremos en algunas concepciones de filosofía contemporánea que se alejan de la noción de “sabiduría” y que abren un panorama muy interesante para nuestros intereses.

La filosofía como crítica y transformación

Hemos indicado en la Introducción que la filosofía también puede comprenderse en términos de *crítica y transformación*. En muchos casos, esto implica una diferencia con el sentido práctico de la filosofía, pero también y sobre todo una crítica radical al carácter especulativo del pensamiento filosófico (v.g. la idea de que la filosofía busca el saber *por el saber mismo*, sin ninguna vinculación con necesidades concretas) como a sus objetos de interés (v.g. Ideas, esencias, Dios, la Razón, es decir, objetos del orden de lo Absoluto). Nadie mejor que el filósofo alemán Theodor W. Adorno para expresar este nuevo *ethos* filosófico: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.” (1994, p. 73). Despojadas de las pretensiones de totalidad, muchas corrientes filosóficas contemporáneas se han abocado a nuevas tareas o actividades, entre las cuales destacaremos tres: la filosofía como *praxis*, la

filosofía como crítica de la cultura y la filosofía de la liberación.

La filosofía como praxis

Si bien no es posible y ni siquiera deseable comparar cuán críticas han sido las distintas concepciones de filosofía de los siglos XIX y XX para con su tradición, sin dudas una referencia indispensable es Karl Marx (1818-1883). Marx plantea un fuerte cuestionamiento a las filosofías idealistas en general, pero especialmente al idealismo de la gran figura europea del siglo XVIII y XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Este tipo de filosofías, en cierto sentido ideológicas, diría Marx, *invierten* el orden de explicación en la medida en que parten de consideraciones muy abstractas y desde allí pretenden dar cuenta de lo que nos sucede en el plano concreto (por ejemplo, y dicho muy brevemente, para Hegel la historia material de los pueblos es el despliegue de un principio intelectual denominado Espíritu Absoluto, despliegue que tiene etapas sucesivas y necesarias en función del cumplimiento de una finalidad, la autoconciencia de libertad). Por el contrario, para Marx el punto de partida debe ser la actividad productiva del ser humano en sus relaciones políticas y sociales determinadas, es decir, cómo actúan y producen materialmente bajo determinados límites, premisas y condiciones que resultan independientes de su voluntad:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al

cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan [...] se parte del hombre que realmente actúa [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (Marx y Engels 2014, p. 21).

Teniendo en cuenta esta declaración de principios, que en buena medida logra sintetizar la concepción materialista de la historia, la pregunta fundamental es la pregunta por las condiciones de la actividad productiva en tiempos de Marx, vale decir, en las primeras fases del capitalismo. Con el avance de la revolución científica e industrial la característica definitoria del capitalismo es la “explotación del hombre por el hombre”. El proletariado, aquel que debe vender su fuerza de trabajo en el mercado por el sustento mínimo que le permita reproducir sus condiciones de vida, es explotado por el burgués, aquel que es propietario de los medios de producción y se apropia del plusvalor dado por el tiempo de trabajo del proletariado. En un texto de inigualable profundidad filosófica titulado “El trabajo alienado” y publicado recién en 1932 en la compilación *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx señala que en las condiciones de explotación y pauperización extrema el trabajador está alienado, deshumanizado, *fuera de sí*. Esto implica (i) que el producto de su trabajo se le enfrenta como algo ajeno y hostil, (ii) que la actividad

de trabajar es impuesta, forzada, (iii) que, si la actividad de trabajar es la actividad esencial del ser humano, el trabajador no se realiza como tal sino que se está alienado respecto de su ser genérico; y finalmente (iv) que los demás trabajadores no son pares sino potencial competencia por la supervivencia, de modo que cada trabajador está alienado respecto de los otros trabajadores -de la misma manera que está alienado respecto de sí. Dado que estas condiciones son consecuencia, pero a su vez causa de las relaciones de propiedad en la estructura económica básica del modo de producción capitalista, la única vía de solución es para Marx la vía revolucionaria, es decir, la abolición de la propiedad privada y con ello el advenimiento de una sociedad sin clases y sin explotación.¹¹

¿Qué tiene que ver este diagnóstico y propuesta con el tema que nos ocupa? Pues bien, en una de sus (muchas) afirmaciones (muy) potentes, la Tesis XI sobre Feuerbach, Marx nos dice que “[l]os filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (Marx 2014, p. 502). Encontramos aquí una idea que estructura todo el pensamiento de Marx: la filosofía es parte constitutiva de la *praxis revolucionaria*, entendiendo por praxis una actividad orientada a la transformación de un objeto como fin trazado por el ser humano en cuanto ser consciente y actuante, de modo

¹¹ Aún con sus complejidades teóricas, “El trabajo alienado” es una recomendación de lectura

inmejorable: Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue, pp. 104-121.

que vincula en una unidad indisoluble actividad subjetiva con transformación objetiva. En este sentido, explica el mexicano Adolfo Sánchez Vázquez,

la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social (1977, p. 64).

Así concebida, la filosofía de la praxis es una búsqueda de transformación de las condiciones imperantes y tiene como tarea irrenunciable “[...] desenmascarar, arrojar luz sobre la autoalienación humana y con ello crear las bases para deshacer, revolucionariamente, las condiciones que lleven al hombre a su deshumanización [y además] propiciar un cambio real de la conciencia de los hombres [...] transformando las condiciones materiales que dan lugar a esa conciencia.” (Busdygan y Udi 2017, p. 262-263). El objeto de la filosofía de la praxis es, entonces, el ser constituido por la actividad humana real. No obstante, su novedad más interesante radica en no tomar al mundo como un objeto a contemplar o ni siquiera como un objeto en cambio permanente sino en asumir una relación de transformación con el mundo. En este sentido, si bien toda filosofía tiene

efectos prácticos, por ejemplo, para legitimar cierto estado de cosas, la filosofía de la praxis sintetiza conocimiento y acción en favor de la emancipación del proletariado y con ello de toda la humanidad. Dicho de otro modo, se toma a sí misma como parte de la praxis en su totalidad, es decir, cumpliendo la función práctica de contribuir a la transformación del mundo y deviniendo filosofía de la revolución. Es por ello que, retomando a Sánchez Vázquez, la filosofía de la praxis constituye una *nueva práctica de la filosofía* (1977, p. 66).

La filosofía como crítica de la cultura

La *praxis* no agota el sentido de filosofía como crítica y transformación. El filósofo estadounidense John Dewey (1859-1952) también considera que la filosofía es ante todo una tarea crítica. Sin embargo, Dewey orienta el trabajo de crítica hacia las condiciones, relaciones y consecuencias de nuestras creencias, bienes y valores con el objetivo de redefinir a estos últimos como el resultado de una acción inteligente y de orientar a la filosofía a las realidades profunda y totalmente humanas, es decir, morales.

Avancemos un poco por esta senda. Dewey sostiene que las tradiciones griega y moderna han hecho de la filosofía una disciplina abstracta y arbitraria, cuyo objeto de reflexión se considera “real en sí y por sí”. Esto constituye para nuestro autor *la* falacia de la filosofía, llevada adelante en tres grandes pasos: adoptar un criterio de preferencia selectiva respecto de lo real o del Ser por

excelencia, ocultar la efectiva elección de tal criterio y finalmente desacreditar a la experiencia como fuente del conocimiento filosófico, la misma experiencia de la que lo obtuvieron. Sin embargo, luego de la revolución científico-experimental de la Modernidad y, especialmente, de la teoría de la evolución de Darwin y Wallace, la filosofía debería dejar atrás la búsqueda de esencias, principios o certezas trascendentes e inmutables y debería concentrarse en las condiciones y consecuencias de nuestras ideas y valores en la experiencia concreta.

Así, el punto de partida de la filosofía serán nuestros deseos, sentimientos, intereses y necesidades que se estiman en principio como un bien directo como, por ejemplo, la acumulación de riquezas. Sin embargo, estos bienes directos pueden tornarse indeseables por sus consecuencias a mediano plazo, de modo que surge la pregunta por si aquello que valoramos de hecho resulta *valioso* o digno de ser valorado. Podemos pensar, entonces, lo siguiente: ¿es valiosa la acumulación de riquezas desmedida, dado que trae como consecuencia profundas inequidades en la distribución de riquezas o una exacerbación del extractivismo de los recursos naturales? La reflexión crítica es entonces el

pensamiento que va “detrás” de la existencia directa del objeto valorado hasta sus condiciones y consecuencias a fines de incorporar la inteligencia a la acción y convertir los bienes naturales y casuales —cuyas condiciones y efectos son desconocidos— en bienes válidos para el pensamiento, justos para la conducta y refinados para la estimación. Esto implica una evaluación de valores, es decir, la consideración de aquello que de hecho valoramos a la luz de sus consecuencias previstas y de los posibles conflictos que puedan mantener con otros valores.

Dadas estas consideraciones, la filosofía aparece estrechamente vinculada a la dimensión cultural de la sociedad pues solo ubicando los conceptos y los valores en las prácticas sociales y culturales es posible iniciar su evaluación.¹² Dicho de otro modo, los bienes concretos de la ciencia, el arte y la vida social son los materiales básicos de la filosofía como valoración crítica y, según indica Dewey en *Filosofía in-moderna* y *Filosofía moderna* ninguno de esos materiales pueden tomarse como insumos para la reflexión de forma aislada sino siempre en un contexto o matriz compleja e inclusiva (Dewey 2015, p. 16). En este sentido, para Dewey la

¹² Para Dewey la filosofía siempre presentó vínculos con el aspecto cultural de las sociedades pues en su origen tuvo como tarea justificar desde un punto de vista racional las creencias aceptadas y las costumbres tradicionales. En tren de esa justificación, la filosofía exacerbó los signos de razonamiento riguroso y de la demostración rígida al punto de tornarse “[...] una exhibición de terminología complicada, de lógica sutilizadora, de falsa devoción a las formas simplemente externas

de la demostración completa y minuciosa” y de arrogarse “[...] la función de demostrar la existencia de una realidad trascendente, absoluta o íntima, y de descubrir al hombre la naturaleza y las características de esa realidad última y más elevada.” (Dewey 1993, p. 56 y 58). Para profundizar en esta interpretación sobre el origen de la filosofía, puede verse Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Madrid: Planeta-Agostini, pp. 41-61.

filosofía comienza con el proceso “en marcha” de la experiencia cotidiana. Por supuesto, estos contextos generan sus propios juicios críticos, y en esos términos también proceden a la crítica (por ejemplo, criticar una conducta desde el punto de vista de alguna ley o costumbre aceptados). No obstante, prosigue Dewey, la filosofía adquiere una especificidad extra: analiza las condiciones, relaciones y consecuencias de los propios criterios con la finalidad de explicitar los valores que los fundamentan y someterlos a una ulterior valoración y elección para dar lugar a valores y creencias que resulten de un proceso reflexivo y no de la mera costumbre, tradición o intereses de clase.

Es por ello que para Dewey la tarea de la filosofía presente y futura es poner claridad en las ideas de los hombres acerca de sus pugnas y conflictos sociales, morales y políticos de su propio tiempo. Esa especificidad hace de la filosofía un persistente intento de identificar, valorar y modificar las creencias básicas de la cultura, es decir, rastrear sus condiciones de aparición, considerar su compatibilidad con las demás creencias y proyectar nuevas posibilidades. En este orden, la filosofía cobra el sentido de *crítica de las críticas* y, además, se instituye como una actividad de evidente carácter práctico pues considera e introduce nuevos significados y órdenes para nuestras elecciones y compromisos básicos. Es por ello que la filosofía así comprendida parece operar un movimiento doble: análisis y crítica, por un lado, y (re)construcción de respuestas y

situaciones, por el otro. En palabras de Dewey, “[...] la filosofía no es ni puede ser nada más que esta operación y función crítica vuelta consciente de sí y de lo que implica, ejercida deliberada y sistemáticamente.” (1948, p. 328). Así, en la medida en que toma como punto de partida las creencias, bienes y valores, pero a la vez requiere de las ciencias particulares para considerar las causas y consecuencias de dichas creencias y valores, esta idea de filosofía “[e]s una versión del viejo dicho de que la filosofía es el amor a la sabiduría, de la sabiduría que no es conocimiento pero que sin embargo no puede existir sin el conocimiento.” (Dewey, 1948, p. 332). Ahora bien, este proceso no estará acabado hasta tanto las reflexiones o teorizaciones abstractas no resulten aplicadas nuevamente en aquel curso de experiencia cotidiano, el que motivó las reflexiones, para tornarlo más significativo, explicitar sus conexiones y enriquecerlas mediante la consideración filosófica.

Hasta aquí hemos realizado un breve y posiblemente sesgado recorrido por algunos hitos de la filosofía contemporánea occidental. Por fuera han quedado muchas versiones y concepciones de la filosofía, desde aquella planteada por Ludwig Wittgenstein en términos de “aclaración lógica del pensamiento”, pasando por la definición de Michel Foucault de la filosofía como “diagnóstico del presente” hasta la idea de Gilles Deleuze y Félix Guattari por la cual la filosofía es el “arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.” En términos generales

todas estas posiciones son herederas, directa o indirectamente, de modo más o menos crítico, de aquella concepción clásica por la cual la filosofía representa el pensamiento racional. Sin embargo, y retomamos brevemente a Foucault, esta concepción de filosofía debe mucho a la separación marcada entre filosofía y espiritualidad propia de la Modernidad. En este contexto, y como hemos señalado en otra oportunidad, se abre la pregunta por la delimitación entre el campo filosófico y la espiritualidad, por las mixturas que configuran los márgenes de la filosofía y debajo de todo ello, por el pretendido carácter irracional de lo espiritual, religioso y mítico (Intagliata y Mattarollo, 2023). Si recordamos, además, que el relato clásico identifica el nacimiento de la filosofía con el traspaso de las explicaciones mitológicas a las explicaciones racionales -presuponiendo, claro está, que las explicaciones mitológicas no son racionales-, se nos presenta una tarea fundamental: revisar la relación entre filosofía y mito. Esta será una tarea importante para la crítica al discurso hegemónico planteada por la filosofía de la liberación nuestroamericana, sobre la que nos concentraremos en la siguiente subsección.

La filosofía de la liberación y la crítica al discurso heleno-europeo-logocéntrico

En cuanto corriente de pensamiento relativamente definida, y más allá de que sus antecedentes pueden rastrearse siglos atrás, las filosofías de la liberación surgen a fines de la década de 1960 en América Latina y tienen

como objetivo elaborar una auténtica filosofía desde nuestro continente, es decir, una filosofía que se asuma latinoamericana y que fuera capaz de contribuir a la superación de la dominación y dependencia estructural (avalada por el academicismo predominante). En este sentido,

[s]e trata pues de enraizar la reflexión filosófica en una toma de posición ético-política en favor de los sectores oprimidos, vistos como portadores de la novedad histórica. [...] La tarea entonces es construir un pensar (filosofar) propio. Y no alcanza con replegarse hacia Latinoamérica. Es necesario superar o trascender la filosofía europea porque en ese marco categorial se encuentran las razones profundas de la dependencia. [...] Se trata entonces de una crítica entendida como des-trucción, como un des-montar o des-armar críticamente el marco categorial moderno occidental, para avanzar en la consolidación de una matriz de pensamiento propio desde la que podamos elaborar *nuestros* problemas (cuestiones), los del mundo periférico oprimido a causa de las desigualdades estructurales que genera la globalización hegemónica (Fontana 2021, p. 38-40).

Desde el punto de vista histórico, la filosofía de la liberación tiene dos referencias inmediatas centrales: el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, quienes se vieron envueltos en una muy interesante polémica acerca de la posibilidad de forjar una filosofía

auténticamente nuestro-americana.¹³ No obstante, es en nuestro país donde la Filosofía de la liberación cobra mayor fuerza y desarrollo, de la mano de Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Juan Scanonne, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Hugo Asmann, Carlos Cullen y Enrique Dussel.

Sin perjuicio de los enormes aportes de cada quien, tal vez Dussel constituya la figura más representativa de esta corriente.¹⁴ En lo que sigue, y a la luz de aquella consideración de la filosofía de la liberación como tarea de desmontar, nos dedicaremos a algunos aspectos básicos de su complejo y extenso pensamiento filosófico (materializado en sus más de 50 libros y 400 artículos), en particular a su reinterpretación del vínculo entre filosofía y mito pero también al sentido que le otorga a una auténtica filosofía de la liberación. Para ello, haremos un breve rodeo hacia las críticas de Dussel al “relato” o mito (en sentido crítico, distinto del que veremos más adelante) de la Modernidad.

En la lectura de Dussel, la Modernidad presenta una ambivalencia en tanto propone un concepto emancipador racional, por un lado, pero incluye una justificación y legitimación irracional de la violencia y la dominación, por el otro. En efecto, a partir de

la conquista de América, la Modernidad europea opera un movimiento doble: se confronta con la alteridad, con *lo Otro*; lo violenta, lo vence, lo domina y lo extermina, definiéndose a sí misma como un *ego-conquiro* [“yo conquisto”, histórica y fenomenológicamente precedente al *ego cogito* / “yo pienso” de Descartes] pero, a la vez, no des-cubre a lo Otro como Otro sino que lo en-cubre, lo subsume a *lo Mismo*, a sus categorías interpretativas, a aquello que Europa ya siempre fue. Así, los pensadores europeos -desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Descartes, Kant y Hegel, pero también Lévinas, quien ha ejercido una influencia filosófica notoria sobre Dussel y su idea de alteridad- han construido un sentido de Totalidad que no es sino parcialidad pues, como señala Dussel, nunca han pensado que *lo Otro* pudiera ser americano, asiático, africano, indio, mujer o disidencia, es decir, *alteridad radical*.

Una de las estrategias más caras a la Modernidad frente a la alteridad ha sido legitimarse como portadora de un progreso que, en última instancia, es beneficioso para lo Otro. Así, la Modernidad logra justificar la violencia y dominación sobre el inocente, declarándolo culpable de su pretendida inferioridad o atraso y atribuyéndose un rol

¹³ Al respecto, pueden verse las fuentes de la discusión: Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: siglo XXI, y Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

¹⁴ Un análisis del recorrido y de las influencias filosóficas de Dussel son temas que exceden por

mucho las pretensiones de este capítulo. Al respecto, puede verse Marquínez A. G. (1995). Enrique Dussel. Filósofo de la liberación latinoamericana. En Dussel, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, pp. 11-58.

necesario en el proceso de racionalización de lo Otro. En este marco, señala Dussel, “[l]a ‘civilización’, la ‘modernización’ inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas ‘primitivas’, pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro (1994, p. 52).

Llegamos así al punto que nos ocupa: ¿cuán “irracionales” son las explicaciones míticas, tradicionalmente opuestas a las filosóficas? Para Dussel, en todo lugar la humanidad se ha planteado núcleos problemáticos universales compuestos por preguntas fundamentales como aquellas por la totalidad de lo real, la subjetividad, la moralidad, entre otras. Frente a estas preguntas se han desarrollado distintas narrativas racionales en la medida en que *dan razones* para interpretar y explicar los fenómenos que aparecen en esos núcleos problemáticos. Así, “[l]a producción de mitos fue el primer tipo *racional* de interpretación o explicación del entorno real” (Dussel 2009, p. 15).

Estos mitos otorgan sentido a la vida de los pueblos y les permiten interpretar los momentos significativos de su existencia. Ahora bien, de forma paralela, señala Dussel, algunas culturas han logrado imponerse a otras debido a su predominio *político, económico y militar*, predominio que se tradujo también en dominación cultural y en supresión de unos mitos por otros. Así, como señala agudamente Intagliata, “[...] sería interesante repensar la centralidad de las filosofías griega (en la antigüedad) y europea (en la modernidad y contemporaneidad), junto con

sus problemáticas y estilos, a la luz de estas ideas.” (Intagliata y Mattarollo, 2023). ¿No podrá ser el relato sobre el pasaje del *mythos* al *logos* como origen de la filosofía parte de la legitimación de dominación europea? Veamos qué dice Dussel al respecto:

Se nos tiene acostumbrados, en referencia a dicho pasaje (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos enseguida en cuestión), de ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple desde una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad (Dussel, 2009, pp. 17).

Estos diversos grados de racionalidad y la consolidación de categorías filosóficas otorgarían nuevos modos de precisión, claridad semántica, fuerza conclusiva de la argumentación. En este sentido, Dussel sugiere que el pensamiento con categorías filosóficas representa cierto sentido de progreso pues fijan el contenido de los conceptos. Sin embargo, añade inmediatamente, reportan una pérdida de la multiplicidad de sentidos propios de los mitos, sentidos que pueden ser redescubiertos en distintos contextos y tiempos. En sus palabras, “[e]l discurso racional unívoco o con *categorías filosóficas*, que de alguna manera puede definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en *precisión*, pero pierde en *sugestión* de sentido” (Dussel 2009, p. 16).

Junto con estas afirmaciones, Dussel observa otro punto fundamental: *todas* las culturas urbanas del Neolítico han transitado ese proceso de constitución de términos o palabras con significación precisa en cuanto resultado de una elaboración metódica, es decir, de constitución de categorías filosóficas -siempre en torno a aquellos núcleos problemáticos universales. Valga la insistencia en *todas* las culturas: esto incluye Egipto, India, China, Mesoamérica y los Andes. La consecuencia que extrae Dussel resulta de suma importancia:

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. [...] La filosofía del Oriente o de Amerindia sería filosofía en sentido amplio; la de Grecia, en sentido estricto. Se confunde el origen de la filosofía europea (que puede en parte situarse en Grecia) con el de la filosofía mundial, que tiene diversas ramificaciones, tantas como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue siguiendo linealmente la secuencia "filosofía griega, medieval latina y moderna europea". Pero el periplo histórico real fue muy diferente. [...]

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera muy inicial, otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica. El discurso filosófico no destruye el mito. (Dussel, 2009, pp. 18-19).

Entonces, si la filosofía no nace en Grecia y si el discurso filosófico racional no destruye al mitológico, ¿cómo pudo instalarse esa idea y, más importante aún, ¿cómo puede revertirse esa situación? Para Dussel, la dominación europea por vías del colonialismo y las fases sucesivas del capitalismo incluye, hemos dicho, un aspecto cultural, aspecto que produce un ocultamiento y distorsión de la historia de la filosofía sintetizados en el helenocentrismo, el eurocentrismo y el logocentrismo. La forma de resolver esta distorsión será avanzar hacia un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no occidentales con la filosofía europeo-norteamericana. Y aquí reaparece el sentido de la Filosofía de la liberación como aquella que parte de las alteridades negadas o suprimidas, que reconoce en su sufrimiento "el" tema de la filosofía latinoamericana y que *deja ser* al Otro. Esa revelación del Otro implica un posicionamiento de apertura y aceptación, es decir, una elección y un compromiso moral que se expresa fundamentalmente en una actitud orientada a evitar toda tendencia a la subordinación y a la inclusión en alguna totalidad que por definición le será ajena. Así, el *saber oír*

resulta una condición necesaria para el *saber interpretar* la revelación del Otro desde el Otro y para, finalmente, el *saber servir* (Dussel, 1974, p. 182 y ss.). En este contexto se forja una diferencia fundamental con el relato filosófico tradicional: quien filosofa, ahora, será definida ante todo como una persona éticamente justa y buena, comprometida con una praxis de liberación de la alteridad oprimida adecuada a nuestra realidad y necesidad.

Conclusiones

Quizás no sea necesario aclararlo, pero nada de lo dicho aquí pretende instituirse como palabra final. Al contrario, esperamos que estas páginas funcionen como puntos de apoyo para la lectura de las fuentes consignadas y sobre todo como puntos de partida para reflexiones dentro y fuera del aula. Por otro lado, son muchas las preguntas que podrían incluirse en este recorrido, como, por ejemplo, qué concepción de filosofía han planteado las filósofas a lo largo de la historia y cómo se diferencia de las concepciones tradicionales androcéntricas (al respecto, recomendamos enfáticamente la lectura del capítulo "Feminismos" en este mismo volumen). Sin embargo, llegados a este punto intentaremos dejar asentadas algunas conclusiones sobre la pregunta por *qué es la filosofía* -o mejor dicho "in-conclusiones", como señalan Busdygan y Adan (2017, p. 48). Ubicada frente a sí misma y desde sí misma, la filosofía ha dado múltiples opciones para caracterizar su objeto, su tarea y su sentido.

Es por ello que intentar brindar una *única* definición de filosofía es una tarea condenada al fracaso desde el inicio. Esto no debe desalentarnos; al contrario, es un punto de partida muy valioso para comprender que los distintos sentidos de filosofía tienen mucho potencial en función de nuestros diversos intereses de corte más teórico, pero también de nuestros intereses prácticos y vitales pues, como intentamos señalar, qué entendemos por filosofía deriva de pero también repercute en nuestras decisiones, valores y formas de conducirnos por la vida. Es así que el interrogante que orienta estas páginas no sólo se resiste a una única respuesta sino a respuestas dadas de una vez y para siempre. De este modo, la filosofía resulta dinámica, abierta y múltiple, razón por la cual se pregunta por sí misma a sí misma una y otra vez.

Referencias

- Adorno, T. W. (1994). Actualidad de la filosofía. En *Actualidad de la filosofía*, Altaya, pp. 73-102.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*, Gredos.
- Busdygan, D. y Adán, A. (2017). Filosofía acerca de la filosofía. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. UNQ Editorial, pp. 15-69.
- Busdygan, D. y Udi, J. (2017). Reflexiones filosófico-políticas en torno al capitalismo. En Busdygan, D. y Ginóbilli, S. (Comps.). *Ideas y perspectivas filosóficas*. Bernal: UNQ Editorial, pp. 247-304.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1995). *Principios de Filosofía*. Gredos.
- Descartes, R. (2007). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.
- Dewey, J. (1948). *Experiencia y naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. Planeta-Agostini.
- Dewey, J. (2012). *Unmodern philosophy and modern philosophy* (P. Deen, Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. UMSA / Plural Editores.
- Dussel, E. (2009). Introducción. En E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI Editores y CREFAL, pp. 15-20.
- Fontana, J. M. (2021). Para descolonizar el discurso filosófico: la analéctica de Enrique Dussel. En Asprella, E., Liaudat, S. y Parra, F. (Comps.). *Filosofar desde Nuestra América*. Edulp, pp. 38-47.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. de La Piqueta.
- Intagliata, M. y Mattarollo, L. (2023) El qué, el quién y el cómo de la filosofía. En Lufrano, A., Mattarollo, L. y Salinas, G. (Comps.). *El aula abierta*. Edulp.
- Jaeger, W. (2001) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (2000 (1949)). *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Marx, K. (2010). El trabajo alienado. En *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue, pp. 104-121.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*. Akal, pp. 499-502.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Nudler, O. (2010). Los problemas de la filosofía de la filosofía. En Nudler, O. (Ed). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* Vol. 31. CSIC / Trotta, pp. 19-48.
- Platón (2007a). *República*. Eudeba.
- Platón (2007b). *Apología de Sócrates*. Losada.

Platón (2008). *Banquete*. del Nuevo Extremo / Gredos.

Sánchez Vázquez, A. (1977). La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía. *Cuadernos Políticos* 12. Editorial Era, pp. 64-68.

Corresponden a lo citado en el cuerpo del texto. Las referencias bibliográficas comentadas en notas al pie cuentan con los datos de edición

Livio Mattarollo es Licenciado, Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Ha sido becario doctoral y post-doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, UNLP/CONICET). Actualmente es miembro del Grupo de Estudios Pragmatistas y profesor en el Taller de Tesis de la Maestría en Filosofía (UNQ), en la cátedra de Teoría de la Argumentación (FaHCE, UNLP) y en el Colegio Nacional (UNLP). Ha sido compilador de los libros *El conocimiento como práctica* (Publicaciones FaHCE, 2014) y *El aula abierta* (Edulp, 2023).

Correo electrónico:
livio.mattarollo@nacio.unlp.edu.ar

Agradecimientos

En la sección “La filosofía de la liberación y la crítica al discurso heleno-europeo-logocéntrico” recupero algunas ideas trabajadas en “El qué, el quién y el cómo de la filosofía” (*El aula abierta*. La Plata: Edulp, 2023). Agradezco a Mariana Intagliata, co-autora de ese capítulo, por permitirme retomar y avanzar sobre las ideas que allí aparecen.

Nación



Guillermo J. Vázquez
Universidad Nacional de Córdoba

Enviado: 10 de octubre de 2023

Aceptado: 2 de abril de 2024

Resumen

El texto presenta sintéticamente una cartografía de la idea de “nación” como concepto clave de la modernidad política. A través de la referencia crítica a algunos textos clásicos sobre el tema como los de E. Renan, B. Anderson y E. Hobsbawm, se señalan algunos de los problemas más persistentes en el pensamiento político sobre la nación, particularmente: a) su nacimiento a partir de los Estados modernos; b) la discusión con el marxismo; c) su vínculo con las ideas anticolonialistas. A su vez, se establecen algunas novedades que la teoría y la praxis latinoamericana trajeron recientemente al concepto, como la idea de plurinacionalidad.

Palabras clave: nación, pueblo, marxismo, modernidad, plurinacionalidad

Abstract

The text synthetically presents a cartography of the idea of “nation” as a key concept of political modernity. Through critical reference to some classic texts on the subject such as those by E. Renan, B. Anderson and E. Hobsbawm, some of the most persistent problems in political thought about the nation are pointed out, particularly: a) its birth from modern States; b) the discussion with Marxism; c) its link with anti-colonial ideas. At the same time, some novelties that Latin American theory and praxis recently brought to the concept are established, such as the idea of plurinationality.

Keywords: nation, people, marxism, modernity, plurinationality

Introducción

Como señala Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*, su libro sobre la idea de nación –al que volveremos varias veces–, una teoría acabada acerca del nacionalismo es claramente escasa. Agregamos que ello no sucede tanto en el campo político, sino más bien en el académico, ya sea desde la filosofía política, la teoría política o la ciencia política.

Pues una posible división de teóricos políticos, enmarca a un grupo que fue protagonista político de su época. En la izquierda los ejemplos son muchos: Lenin, Trotsky, el Che Guevara, Mao, el propio Perón, dejaron obras de un rigor diverso (y dispar) aunque atendibles en todos los casos juntamente con un conjunto de decisiones políticas, estructuras históricas, concreciones en instituciones y movimientos

prácticos que completan y dan elementos novedosos para su análisis.

Sucede lo que con el término *populismo* –ya estudiado por Ernesto Laclau en el capítulo de *La razón populista* sobre las conceptualizaciones previas a su libro–: la variabilidad, la ambigüedad y la indeterminación del término, tan plural en su asunción por parte de los actores políticos que la defienden, hacen que sea escasa su teorización, como algo que escapa al concepto. Es decir, *nación* suele ubicarse como una anomalía.

Joseph De Maistre en sus *Consideraciones sobre Francia* (1990), ironiza al respecto de las dificultades de definición: “Nación: gran palabra extremadamente cómoda, ya que con ella se hace lo que se quiere”. Sin embargo, a diferencia de la ironía contrarrevolucionaria de De Maistre, será preciso más bien pensar desde la *incomodidad* de la palabra nación. No tanto por su amplitud, por su plurivocidad, sino sobre todo por el recorrido histórico, por las apropiaciones y las derivas políticas, incluso en nuestro presente. *Nación* ha sido uno de los modos de la exclusión, del llamado a la pureza racial, de la obligación al matrimonio endogámico y patriarcal, y un largo etcétera que sigue interpelando el término en su dificultad de revisión.

El italiano Alessandro Campi (2006) menciona –con justicia– la falta de buena reputación de la palabra. Con justicia, decimos, porque el autor italiano piensa y escribe en una geografía

donde su historia más reciente (la del siglo XX) ha ensalzado la nación como una de las razones de exterminios y limpiezas étnicas; y en su actualidad (la Europa del siglo XXI) como abuso de los partidos filofascistas para rechazar la inmigración y volver a llamar a purezas raciales, ahora bajo el utilitarismo de la “ocupación del trabajo” que correspondería a los europeos de nacimiento.

I. Nación: entre la antigüedad y la modernidad

El latín refiere como *natío* a los lazos parentales (nacimiento, etc.), vinculados con el *gens*: los clanes familiares y el vínculo sanguíneo. Alessandro Campi hace un recorrido, partiendo de los múltiples modos de enunciar el símil a la nación en lenguas, tiempos y geografías diversas, que van desde los tiempos bíblicos (el Israel como pueblo elegido), pasando por Grecia y Roma, su herencia medieval y la deriva moderna con sus debates teóricos más precisos. (Patria también integra esas raíces, como *tierra de los padres*.)

En general, la nación como categoría se ha dado como oposición de un imperio universal, como el del Imperio Romano; también en la Edad Media el nacionalismo orientó la lealtad hacia el Estado nacional incipiente de entonces antes que al señor feudal. En estos casos tanto como en la mayoría que le sucedieron en épocas posteriores, como vemos, la nación va asociada también a una cierta idea de resistencia, de contrapoder.

A diferencia de esta visión más amplia y extendida a lo largo de la historia, la particularidad que sostiene Benedict Anderson –junto con otro marxista británico, Eric Hobsbawm (2000) –, es que la idea de nación y el sostenimiento del nacionalismo, son un fenómeno esencialmente *moderno*. Ello por varias razones, desde el (y ante, es decir como respuesta a) el ocaso de las comunidades religiosas y los reinos dinásticos desde el siglo XVIII.

Será tras la Revolución Francesa que los términos *pueblo*, *Volk*, *peuple*, *common people*, dejan de tener un sentido peyorativo y exclusivamente acotado a los sectores socialmente más bajos, y pasa a tener un carácter de legitimidad universal. La nación ya no es más un particularismo gentilicio, sino que empieza a ampliarse inclusivamente, para contener no a un sector puntual sino a la totalidad, a todos los habitantes de un país. “la nación tiende cada vez más a coincidir simbólica y físicamente con el pueblo” (Campi, 2006, p. 129).

A fines del siglo XVIII, hay una versión alemana y romántica del concepto, de la mano del romanticismo alemán de Goethe, Herder y otros (que también incluye a Hegel en Filosofía): una unidad orgánica y solidaria compuesta por individuos unidos por la lengua, la historia y la cultura, con fisonomía espiritual única e irreductible. En ese mismo tiempo histórico, y de la mano de la primera gran Revolución, se erige

una versión francesa, asociada al concepto jurídico-político de ciudadanía, donde la igualdad no era de súbditos pasivos sino de derechos que pueden realizarse solo bajo su amparo.

En el primer apogeo del capitalismo decimonónico, donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, la crisis general de la religión y los estamentos tradicionales, el nacionalismo responde a esta crisis. No solo un misticismo abstracto, sino una realidad históricamente concreta, arraigada y profunda. Será allí donde se produzca una unidad –práctica y teórica– entre Estado y nación; es decir, entre el concepto *Estado*, pero también el Estado concreto con su soberanía, territorio y población; y la *nación* como conjunto de símbolos y valores que otorgan un fundamento histórico desde el pasado hacia el futuro. El Estado otorga a la nación un marco normativo e institucional con los elementos básicos (desde la escolaridad hasta las fuerzas armadas) que puedan transmitir y defender esos símbolos y valores.

En muchas circunstancias, el vínculo entre Estado y nación es más complejo y problemático: naciones que han perdido su antigua forma estatal –caso judíos antes de la creación del Estado de Israel actual, los armenios, kurdos, etc.–; naciones divididas o repartidas en más de un Estado –los pueblos árabes–; o Estados que abarcan más de una nacionalidad, es decir, fenómenos de Estados

plurinacionales. Hugo Chumbita habla de una “vocación de Estado” (Chumbita, 2008, p. 493) como modo de reconocer a las naciones. Es decir, una voluntad de constituirse como Estado-nación en forma independiente.

II. Marxismo y nación

El marxismo de Marx y Engels en general confrontó la concepción nacionalista vinculada a los Estados, como un artificio ideológico que encubría la dominación de clase, y la justificaba. Sostenían este concepto sobre todo en relación a las burguesías nacionales, y contrapusieron esas lealtades nacionales a la solidaridad internacional (y universal) del proletariado. Hay que leer esto críticamente con las posiciones, en general, a favor del colonialismo de este marxismo originario del siglo XIX, como el caso del establecimiento de Inglaterra sobre India y el repudio al anticolonialismo que Marx y Engels propiciaron por ejemplo en este caso. Esto no fue del todo así en el marxismo del siglo XX: el leninismo reconoció la legitimidad histórica de las luchas nacionales contra el imperialismo, y la experiencia de los países comunistas en general no alteró lo esencial de la vigencia del Estado-nación; procesos políticos revolucionario-socialistas del Tercer Mundo, de relevancia histórica innegable, como Vietnam, China o Cuba, fueron calificados como *nacional-comunismo* y lograron imponer una lectura particular, circunscribiendo sus circunstancias culturales e históricas

particulares, como parte fundamental de su proceso político.

En ese sentido, la necesidad de atención por parte del marxismo a la cuestión nacional ha sido señalada en muchas oportunidades, como por ejemplo por Cornelius Castoriadis, quien en su clásico texto sobre crítica al marxismo, el primer volumen de *La institución imaginaria de la sociedad*, sostiene que: “La nación (de la que nos gustaría que un marxista que no fuese Stalin nos explicara, más allá de los accidentes de su constitución histórica, las *funciones* reales desde el triunfo del capitalismo industrial) desempeña hoy en día este papel, cumple esta función de identificación, mediante esta referencia triplemente imaginaria a una ‘historia común’ –triplamente, ya que esta historia no es más que pasado, que no es tan común y que, finalmente, lo que de ella se sabe y lo que sirve de soporte a esta identificación colectivizante en la conciencia de las gentes es en gran parte mítico. este imaginario de la nación se muestra, sin embargo, más sólido que todas las realidades, como lo mostraron dos guerras mundiales y la supervivencia de los nacionalismos. Los ‘marxistas’ de hoy, que creen eliminar todo esto diciendo simplemente ‘el nacionalismo es una mistificación’, se mistifican evidentemente ellos mismos. (...) Que una mistificación tenga unos efectos tan masiva y terriblemente reales, que se muestre mucho más fuerte que todas las fuerzas ‘reales’

(...) este es el problema” (Castoriadis, 1993, p. 257).

III. Comunidad e imaginación

El libro del británico Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (Anderson, 1993), publicado originalmente en 1983, fue uno de los primeros libros escritos desde el marxismo, con una interesante combinación de datos históricos y teoría política, en pensar la idea de nación sin sostenerla desde prejuicios reduccionistas o como un fenómeno anómalo y misticador. Allí sostiene una definición de nación como una “comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. En su explicación, Anderson avanza en una lógica analítica sobre los términos que usa, que traen una cierta novedad a la teoría política. Dice que la comunidad es *imaginada* porque “aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1993, p. 23). El texto de Anderson (contra otros teóricos clásicos como Ernest Gellner) tiene una ventaja muy propicia para pensar la nación: no desprecia la “invención” como mera “fabricación”, ni asiente una “falsedad” en esa invención, sino más bien una “imaginación” y “creación”. Plantea el problema teórico –en el que Gellner cae– si se da a entender que

existen comunidades “verdaderas” que pueden yuxtaponerse con ventaja a las naciones.

Sobre los términos *limitada* y *soberana* que le imprime a la comunidad imaginada, Anderson explica que la nación se imagina limitada “porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad. Los nacionalistas más mesiánicos no sueñan con que habrá un día en que todos los miembros de la humanidad se unirán a su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar los cristianos, por ejemplo, en un planeta enteramente cristiano” (Anderson, 1993, p. 23).

Y sobre su carácter *soberano* recuerda que el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Habiendo llegado a la madurez en una etapa de la historia humana en la que incluso los más devotos fieles de cualquier religión universal afrontaban sin poder evitarlo el *pluralismo* vivo de tales religiones entre las pretensiones ontológicas de cada fe y la extensión territorial, las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano.

Por último, se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad

y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación “se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. En última instancia, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas” (Anderson, 1993, p. 25).

Anderson estrecha la idea de la lengua no con la oralidad, sino con la imprenta: una lengua es la posibilidad de su continuidad escrita, de su reproducción para la enseñanza, la publicación de ideas, la industria cultural.

La posibilidad de imaginar a la nación sólo surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, entraron en crisis y no pudieron seguir explicándose e influyendo en la mentalidad humana. La primera de estas concepciones en crisis, para Anderson, es la idea de que una lengua escrita particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica, precisamente porque era una parte inseparable de esa verdad. Fue esta idea la que creó las grandes hermandades transcontinentales del cristianismo, el islam y todas las demás. La segunda idea: la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor y bajo centros elevados, sobre todo monarcas que eran personas diferentes de los demás seres humanos y gobernaban mediante alguna forma de derecho divino. Las lealtades

humanas eran necesariamente jerárquicas y centrípetas porque el gobernante, como la escritura sagrada, era un nudo de acceso al ser y algo inherente a él. La tercera idea tiene que ver con la temporalidad: la cosmología y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del mundo y el del hombre eran idénticos en esencia. Combinadas, estas ideas arraigaban firmemente las vidas humanas a la naturaleza misma de las cosas, dando cierto sentido a las fatalidades de la existencia de todos los días (sobre todo la muerte, la pérdida y la servidumbre), y ofreciendo, en diversas formas, la redención de tales fatalidades.

Estas certezas vinculadas estrechamente entre sí fueron declinando lenta y desigualmente, primero en Europa occidental y luego en otras partes, bajo el efecto del cambio económico, los descubrimientos (sociales y científicos) y el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una división entre la cosmología y la historia. No es sorprendente así que se haya comenzado a buscar, por decirlo así, una nueva forma de unión de la comunidad, el poder y el tiempo, dotada de sentido (Anderson, 1993, p. 62).

Anderson sostiene que, a fines del siglo XVIII, con las primeras independencias hispanoamericanas y los fenómenos que le anteceden, se consolida un tipo de organización nacionalista que no se explica ni por la crítica ilustrada a los *anciens régimes* ni por el interés económico o el liberalismo: la separación de las

periferias de las metrópolis es un punto fundamental en la consolidación del nacionalismo como forma política. Son los movimientos de liberación nacional en América los que se sustentan sobre particularidades que generan una idea de comunidad deseada, *imaginada*, en el medio del proceso de su conformación, y no cuando ya estaba resuelta. La idea de nación formaba parte de su proyección, no su punto de llegada.

IV. La pregunta de Renan

El ensayista francés Ernest Renán dictó una conferencia en la Sorbona, en 1882, que sigue siendo uno de los ensayos más provocadores a la vez que minuciosos –incluso en su brevedad– en defensa de la idea de nación. Se tituló “¿Qué es una nación?”, y hasta nuestros días sigue siendo discutido, incluso en Argentina (Vernik 2004 y 2018).

Destacaremos algunas ideas esenciales de Renan en ese texto. En primer lugar, su intención de romper con el racismo vinculándose a la nación; una nación es cualquier cosa menos pureza, biología, origen idéntico. A propósito de Francia dice “no existen en Francia diez familias que pudiesen proporcionar pruebas de un origen franco, e inclusive se trataría de una prueba defectuosa por esencia, debido a los miles de cruzamientos desconocidos que pueden descomponer todos los sistemas de los genealogistas” (Renan, 1947, p. 28). Corre principios etnográficos de

las naciones modernas, aunque es consciente de que eso se intenta instalar desde diversos sectores, incluso autoproclamados nacionalistas. “La historia humana difiere en forma absoluta de la zoología”, dice, un poco irónicamente, aunque remarcando las disciplinas que construyen esos sentidos. En ese sentido, como afirma Foucault al estudiar la genealogía en Nietzsche, el tránsito hacia los árboles genealógicos del pasado está poblado de “invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas”. El historiador argentino Félix Luna, en su libro sobre *Alvear*, dirá –en consonancia con Renan– que “es absurdo hablar de aristocracia en la Argentina. En las grandes familias porteñas basta trepar un poco el árbol genealógico para topar con el abuelo contrabandista o bolichero. Y las viejas cepas del interior, que a través de los antepasados conquistadores entroncan con linajes españoles han padecido tantos siglos de oscuridad y pobreza que su lustre perdió el brillo y sólo les queda una hidalguía de gotera, un procerato municipal”. Ya en uno de los últimos capítulos de su libro, Benedict Anderson sostiene que no hay una raíz común, ni menos una derivación directa, entre el nacionalismo y fenómenos como el antisemitismo o el racismo. La biologización de la nación está arraigada en ideas contrarias a las de imaginación: “Los sueños del racismo tienen efectivamente su origen en ideologías de clase más que en la de nación: sobre todo en las pretensiones de

divinidad de los gobernantes y de sangre 'azul' o 'blanca' y la 'crianza' entre las aristocracias. No es sorprendente así que el padre putativo del racismo moderno no sea algún nacionalista pequeñoburgués sino Joseph Arthur, conde de Gobineau. Ni que, en general, el racismo y el antisemitismo no se manifiesten a través de las fronteras nacionales sino dentro de ellas. En otras palabras, no justifican tanto las guerras extranjeras como la represión y la dominación internas" (Anderson, 1993, p. 210).

En segundo lugar, corre a otros unificadores posibles de esa idea de nación que persigue: ni la raza, ni una lengua, ni los intereses comunes, la religión, la geografía o las necesidades militares bastan para su conformación. Hay en la nación, un principio *espiritual* para la concepción de Renan. La temporalidad de la nación une pasado y presente: la misma está basada en un legado de recuerdos, tanto como en el consentimiento actual, el deseo de vivir en común, la voluntad de continuar haciendo valer la herencia indivisa que se ha recibido. No hay nación sin un culto de los antepasados: "un pasado heroico, grandes hombres, la gloria... haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía" (Renan, 1947, p. 40). Y el sufrimiento común más que la alegría común. Pero Renan también menciona una necesidad respecto del pasado que no es solo su recuerdo: son los olvidos en común los que conforman la nación. Como el Nietzsche de la segunda intempestiva, "Sobre utilidad y

perjuicio de la historia para la vida", Renan sostiene que olvidar es tan importante como recordar; que todo presente se conforma también de olvidos, y ahí el trabajo de una nación es relevante. Esa idea en común tiene que ser "plebiscitada" –en un término democrático usado expresamente por Renan– todos los días. Esto es un esfuerzo político, no metafísico: se deriva de una pluralidad de naciones algo deseable y necesario para que el mundo no tenga "más que una ley y un amo". Hay en la idea de nación una preocupación por la muerte y por la inmortalidad –que no está en el marxismo ni en el liberalismo. Renan hablará del ánimo de "morir por la nación" que no anima otros conceptos políticos. En el marxismo en tanto Marx ya habló de las generaciones pasadas como una opresión del cerebro de los vivos que, como una pesadilla, generaba más problemas que soluciones para el futuro revolucionario. En el liberalismo, una vez muerto el individuo –su horizonte de razonamiento y centro de su política–, todo lo que vendría después es superstición y colectivismo. Lo que describe Anderson con gran claridad: "El hecho de morir por la patria, que de ordinario nadie escoge, supone una grandeza moral que no puede tener el hecho de morir por el Partido Laborista, la Asociación Médica Norteamericana, o quizá incluso Amnistía Internacional, porque todos éstos son organismos a los que nos podemos afiliar o renunciar a voluntad" (Anderson, 1993, p. 203).

Más allá de los panteones y los héroes pasados, lo cierto es que hay una idea intergeneracional bien amplia en la nación: no solo se trata de generaciones que ya no están vivas, sino incluso de aquellas generaciones futuras que todavía no nacieron.

V. Plurinacionalidad como propuesta innovadora

Una interesante novedad ha sido la Constitución Política del Estado de Bolivia, resultante de un proceso político y constituyente durante el gobierno de Evo Morales y Álvaro García Linera, aprobada en el año 2009. Allí se instituye un término novedoso que rompe con la concepción unitaria de la nación como estructurante espiritual y cultural del Estado, pasando a ser muchas naciones en un solo Estado: *plurinacional*.

Dicha Constitución, modélica y estudiada en otros procesos de reivindicación plurinacional y autonomista (como el de Cataluña o el País Vasco en España), sostiene en su Preámbulo que: “El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de

soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”.

Como podemos observar, hay una idea de un pasado en común, acontecimientos reivindicados como parte del basamento para construir el Estado (que es *uno solo*) presente y además un cuaderno de navegación hacia el futuro: hay una idea *plurinacional* que sigue defendiendo las potencialidades culturales y unificadoras de la nación como venimos entendiéndola, pero buscando deliberadamente evitar cualquier concepción que desconozca la preexistencia y pluralidad de naciones originarias en el territorio boliviano.

Esta concepción se expone en el esquema institucional que se propone. Por ejemplo, en sus primeros dos artículos:

“Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.”

Y en el Artículo 2: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley”. Es decir que, como se sostiene en el artículo tercero, la nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

En diversas instituciones (obligatoriedad de bilingüismo con lenguas originarias, coexistencia de distintos cánones jurídicos, etc.) se busca llevar adelante una idea de la pluralidad de naciones con elementos comunes

y diversos al mismo tiempo, incluso con temporalidades diversas¹.

VI. Nación y pueblo

Por último, es necesario mencionar que la idea de nación no contiene en sí misma necesariamente una idea popular, de las clases bajas, de los sectores postergados y oprimidos. Para dar un ejemplo cercano, en la Argentina del siglo XIX –y extensivamente también en la del XX–, las élites dirigentes construyeron una idea de nación, con su proyecto estatal respectivo: la generación del 80 es un caso paradigmático de esa construcción de una nación excluyente y elitizada, a distancia de la generación de mayo (San Martín, Belgrano, Moreno) que sí había pensado en un proyecto más inclusivo, incluso con los pueblos originarios locales. El autor que bien vio esta diferencia, fue el marxismo italiano Antonio Gramsci, no en vano uno de los más retomados por las teorías de la nación en la Argentina del siglo XX. En sus cuadernos de la cárcel había escrito que: “En Italia el término nacional tiene un significado muy restringido ideológicamente y en ningún caso coincide con popular, porque en este país los intelectuales están alejados del pueblo, es decir de la nación, y en cambio se encuentran ligados a una tradición de casta que no ha sido rota nunca por un fuerte movimiento

¹ Para un análisis más pormenorizado del proceso plurinacional boliviano, recomendamos la compilación de Bonetto e Irusta, 2016.

político nacional-popular desde abajo” (Gramsci, 1976, p. 125).

Benedict Anderson sostiene que el tipo de nacionalismo de clases altas, sustentados en la idea excluyente de nación –tanto para el enemigo interno y subalterno, como para el extranjero amenazante– surge como respuesta a una nación imaginada desde abajo: “el nacionalismo oficial fue típicamente una respuesta de grupos dinásticos y aristocráticos —clases altas— amenazados por el nacionalismo vernáculo popular. El racismo colonial fue un elemento importante de esa concepción del ‘Imperio’ que trataba de combinar la legitimidad dinástica con la comunidad nacional” (Anderson, 1993, p. 211). Una idea anticolonial (es decir hacia afuera de sus fronteras) y antioligárquica (es decir, hacia dentro de esas mismas fronteras) de nación se ha erigido en el siglo XX, e incluso en el XXI en América Latina como una de las formas políticas más representativas y estables de lo que podría denominarse un “campo nacional-popular” en la concepción político-histórica. Ese camino sigue teniendo un recorrido, con apogeos y caídas, que hace necesario volver siempre a repensar la nación sin esencializar su contenido, sino más bien hacia una integración entre diversas tradiciones, sus temporalidades y su proyección como idea futura.

Referencias

- Anderson, B. (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE.
- Bonetto, M. e Irusta, S. (2016) *Del Estado nacional al Estado plurinacional*, Eduvim.
- Campi, A. (2006) *Nación. Léxico de política*, Nueva Visión, 2006.
- Castoriadis, C. (1993) *La institución imaginaria de la sociedad. T1: Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets.
- Chumbita, H. (2008) "Nación" en el *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, T. Di Tella, H. Chumbita, S. Gamba y P. Gajardo, Emecé.
- Gramsci, A. (1976) *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos Editor.
- Hobsbawm, E. (2000) *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica.
- Renan, E. (1947) *¿Qué es una nación?*, Elevación.
- Vernik, E. (comp.) (2004) *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada*, Prometeo.
- Vernik, E. (comp.) (2018) *Actualidad de la nación. Materia y memoria de la vida popular*, UNGS.

Guillermo Vázquez es Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) Se desempeña como docente e investigador en la Facultades de Ciencias Sociales, en la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC) y en la Maestría en Derecho y Argumentación. Ha compilado la Obra Reunida de Deodoro Roca y el debate Tosco-Rucci, entre otras.

Correo electrónico: gvazquez@unc.edu.ar

Poder



Oscar Madoery
Universidad Nacional de Rosario

Recibido: 9 de diciembre de 2023

Aceptado: 27 de marzo de 2024

Resumen

El presente artículo se centra en el tema del poder. Aborda diez cuestiones relativas a este concepto que obviamente no agotan su tratamiento, pero ofrecen una perspectiva amplia acerca de lo que implica el poder en el mundo social y político. Se analiza cómo el poder se presenta en la vida social, su contribución a configurar y potenciar asimetrías sociales, su fuerza en el ordenamiento social, su tendencia concentradora y su permanente búsqueda de legitimación, su capacidad de incidir sobre el tiempo social y de resignificar los espacios relacionales, su fuerza para configurar diferentes mundos sociales, así como su potencialidad para animar procesos liberacionistas y prácticas de organización comunitaria en la realidad latinoamericana.

Palabras clave: poder, asimetrías, colonialidad, organización, liberación

Abstract

This article focuses on the topic of power. It addresses ten issues related to this concept that obviously do not exhaust its treatment, but offer a broad perspective on what power implies in the social and political world. It analyzes how power is presented in social life, its contribution to configuring and enhancing social asymmetries, its strength in social order, its concentrating tendency and its permanent search for legitimation, its capacity to influence social time and to re-signify the relational spaces, their strength to configure different social worlds, as well as their potential to encourage liberationist processes and community organization practices in the Latin American reality.

Keywords: power, asymmetries, coloniality, organization, liberation

Introducción

El presente artículo se centra en el tema del poder. Aborda diez cuestiones relativas a este concepto que obviamente no agotan su tratamiento, pero ofrecen una perspectiva amplia acerca de lo que implica el poder en el mundo social y político. Tener presente la dimensión del poder resulta indispensable al momento de pensar la política, ya que estamos en presencia de una noción ampliamente trabajada, debatida, abierta,

polémica y permanentemente utilizada para interpretar y/o justificar múltiples fenómenos propios de la vida social y política a lo largo de la historia.

En el artículo se analiza cómo el poder está presente de múltiples maneras en la vida social, se remarca que, al ser producto de relaciones sociales, necesariamente se nutre de las asimetrías que contribuye a provocar. Asimismo, se reconoce que como fuerza social tiende a disciplinar la sociedad, a

aumentar su concentración al tiempo que busca aceptación y legitimación. El poder como fuerza histórica influye sobre las dimensiones temporales y espaciales de la vida humana y social, reacomodando momentos, historias y otorgando sentidos diversos a los lugares. De este modo, a partir de relaciones de poder diversas, se construyen mundos sociales simultáneos superpuestos en la realidad social y política. Por último, se destaca que el poder también se puede presentar como fuerza liberadora, a partir de la movilización popular y la organización comunitaria.

A lo largo del escrito se repasan autores y referentes ineludibles sobre el tema del poder, así como otros tratadistas que ofrecen miradas sugerentes, aunque sin ninguna pretensión de exhaustividad. Estas reflexiones permanecen abiertas y muchas otras preocupaciones sobre el poder quedan pendientes, por ello el artículo no propone una conclusión, sino que se presenta como una propuesta abierta en el camino de un debate central para las ciencias sociales en general y la ciencia política en particular.

1. El poder está presente de múltiples maneras en la vida social

Existen numerosas formas de aproximarse al significado de la palabra poder. Desde el campo de la física, el poder es el equivalente a una fuerza, a una cantidad de energía aplicada a una cosa para que haga algo o deje de hacerlo. En el campo de las ciencias sociales, al poder se lo asocia con múltiples

situaciones, tanto con la libertad como con la coerción, con la autoridad como con la participación, con la violencia institucional como con la acción común, con la justicia como con la arbitrariedad (Han, 2016), con la dominación como con la liberación. El poder es el componente fundamental de los estudios políticos y se presenta como autoridad personal e institucional, como jerarquía social, como capacidad de organización y movilización, como relación de fuerzas, como amenaza coercitiva o represiva, etc.

En su raíz etimológica, el poder designa la capacidad o la potestad para hacer algo. La palabra proviene del latín *potēre*, y este a su vez de *posse*, que significa ser capaz. Como tal, puede funcionar como sustantivo o como verbo. Como sustantivo, puede significar el dominio, imperio, facultad o jurisdicción que tiene alguien para ordenar algo. Como verbo, designa el hecho de tener la facultad o la capacidad o disposición de hacer algo. Max Weber sostenía que el poder es "...la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad" (Weber, 2008, p. 686).

Según Montbrun (2010), el poder expresa aquella posibilidad de imponer la voluntad propia a los demás por cuestiones de edad, sexo, filiación, cualidades personales, posesión de recursos escasos, producción y apropiación de información o conocimientos, desempeño de posiciones institucionales y otras, que se ejerce a través de algún medio

específico, que puede ser la fuerza, el conocimiento, la riqueza, el dogma o cualquier factor que sirva para impulsar o constreñir a otros a hacer lo que en otras circunstancias no harían.

Cuando se piensa en los fundamentos del poder se suele señalar que en todo orden social se expresan modos de relación humana y cultural, modos de reproducción económica y laboral y modos de regulación institucional y legal. En cada uno ellos se manifiestan relaciones de poder y se erigen organizaciones y pautas para ejercer y administrar dicho poder. Por ello, dentro de una sociedad es usual distinguir el poder económico, el poder político y el poder ideológico. Son campos identificables pero interrelacionados, ya que lo material, lo organizacional y lo simbólico se entremezclan y condicionan mutuamente en la realidad social y política de una sociedad determinada. En palabras de Vilas (2013, p. 30), la configuración de las relaciones de poder en un ámbito de la vida social no es neutra respecto de la configuración de esas relaciones en los otros ámbitos mencionados.

El poder económico se basa en la desigual distribución y apropiación de recursos, bienes y servicios necesarios para la reproducción de la vida. El poder político se asienta principalmente en la institucionalidad del estado y en la acción pública capaz de producir cambios en las estructuras sociales. El poder ideológico se refiere a la persuasión de las ideas y en su capacidad para influenciar comportamientos humanos. Sobre esas

cuestiones giran los debates históricos y contemporáneos acerca del poder y sus manifestaciones, con posturas enfáticas y contrapuntos notorios que señalan el mayor peso de uno u otro de esos campos.

El poder también puede ser interpretado como algo sistémico, como una dimensión que va más allá de las relaciones interpersonales y grupales. Marx planteaba que el poder deriva de las relaciones sociales de producción y configura un fenómeno sistémico o estructural que se reproduce e internaliza dentro del tejido social o del sistema de relaciones sociales. Por tanto, la división en económico, político e ideológico resulta analítica y no necesariamente derivada de la naturaleza de las cosas.

Michael Foucault se preocupaba por las formas como se ejerce el poder, las tecnologías y procedimientos mediante los que opera ese poder y las consecuencias y efectos que se derivan de ello. Su aporte permite entender al poder no como una institución, como algo localizado en el aparato del Estado, una estructura o una fuerza de la que disponen algunos, sino como dispositivos y prácticas que configuran una trama social más compleja. El poder se constituye socialmente porque presupone siempre a más de un individuo para realizarse y las relaciones de poder pueden estructurar el campo de otras acciones posibles. Incluso son crecientes las referencias al poder comunicacional que controla las subjetividades, que logra centrarse y operar mecanismos de acción e interpretación social

que lo convierten en un poder organizado, voraz y despótico, como ya anticipaba José Pablo Feinmann (2008).

También se suele dotar al poder de un sentido vinculado a la dominación de unos sobre otros o, en el mejor de los casos, como una hegemonía que le adosa a la dominación la aceptación social de determinado estado de cosas. Antonio Gramsci fue quien prestó especial atención al papel de esas mediaciones en la política moderna y en especial al conjunto de procesos institucionales y simbólicos mediante los cuales un grupo o clase social transforma su dominación económica en hegemonía, en conducción intelectual del conjunto de la sociedad. Hannah Arendt, por su parte, sostenía que el poder sólo puede ser realmente efectivo si incluye el consentimiento de los gobernados. Es que, para perdurar y expandirse, se requiere de algún tipo de organización e institucionalización que otorgue respaldo político a ese poder.

2. El poder es una relación social que se nutre de las asimetrías

Vilas (2013) sostiene que el poder es esa particular relación social en cuya virtud una persona o un grupo de personas obligan o inducen a otra u otras a ejecutar determinadas acciones o a abstenerse de ellas, usualmente bajo algún tipo de condicionamiento o amenaza. El poder implica una asimetría en las relaciones sociales, una desigualdad que pone en juego un dominio o una capacidad de

unos sobre otros. Este es un punto claro: si hay poder, hay desigualdad y se necesitan contrapoderes para equiparar las relaciones sociales. El poder establecido se mantiene cuando se controlan las preguntas más que las respuestas políticas; y los procesos de cambio se inician cuando se interroga al poder, cuestionando una situación de subordinación, de injusticia o de negación. Interrogar al poder es introducir preguntas molestas; Helder Cámara solía graficar esto expresando que, en su acción sacerdotal, cuando le daba de comer a un pobre lo llamaron santo, pero cuando preguntaba por qué había pobres, lo llamaban comunista. Esta última no era la pregunta permitida, era una pregunta que los poderosos intentaban sofocar para reducir el juego político a una realidad inmodificable en términos materiales y simbólicos. Quienes detentan el poder sobre una sociedad suelen presentar los conflictos sociales como anomalías, grietas o alteraciones en el clima de convivencia social donde debe primar la concordia.

Aparece aquí un vínculo directo entre poder y política que abre la posibilidad de encontrar otros alcances a diferentes cuestiones, cuando se busca ir más allá de respuestas técnicas y se piensa en términos de modos particulares de organizar y ejercer el poder político. Por ejemplo, en los debates sobre el desarrollo latinoamericano, suele expresarse que la palabra adquiere un carácter controversial según como sea entendido. Si se considera al desarrollo sólo como un proceso económico, explicado por

argumentos técnicos y estadísticos respecto a variables macroeconómicas, el desarrollo es una cuestión propia de perfiles profesionales que detentan esos conocimientos y expresan lenguajes apropiados. En cambio, si se parte del postulado que entiende al desarrollo como una categoría política (Madoery, 2016), la discusión remite a relaciones de fuerzas sociales, a proyectos políticos en tensión, a prioridades de gobierno y a modificación de estructuras materiales y prácticas simbólicas predominantes en una sociedad.

Desde una perspectiva política surgen preguntas que cuestionan que el desarrollo esté pensado en el que debería ser su punto de llegada (sustentable, humano) y no desde su punto de partida: sociedades atravesadas por carencias extremas y desigualdades obscenas. Revertir esa perspectiva sólo es posible desde una praxis que interroge permanentemente a los poderes reales y permita enfrentar situaciones históricas y presentes de explotación humana, de insustentabilidad social y ambiental en modelos productivos, de atropello institucional por parte de sectores corporativos, de desprecio y ofensa cultural hacia aquellos que siguen envueltos en situaciones de marginación. El quiebre político es necesario para reconocer que el desarrollo también y fundamentalmente es acción reparadora, es conciencia colectiva recreada a partir de prácticas de organización y movilización popular que interrogan permanentemente las fuerzas concentradas y excluyentes; es consolidar estados protagónicos que

traduzcan energías sociales en realidades efectivas y requiere construir proyectos colectivos que, en el contexto de las contradicciones sociales, corran los límites de lo posible y lo imaginable.

3. El poder es una fuerza que pretende disciplinar la sociedad

El poder tiende a disciplinar e incluso a destruir factores de identificación social. En el seno del denominado capitalismo informacional o cognitivo que está signado por la presencia determinante de las tecnologías y la información digitales, se configura un poder que se expande globalmente, que ocupa la centralidad en la creación de sentidos de realidad, que condiciona las subjetividades. Impone una cultura global sin dioses, sin sangre y sin suelo dice Han (2018); destruye memorias, legados y vínculos para configurar individualidades autocentradas y unidas por las lógicas de consumo. Institucionalmente, logra instalar formaciones predatorias (Sassen, 2015), que imponen lógicas de despojo amparadas, incluso, por mecanismos legales e institucionales que operan al interior de los países y en el sistema global.

Sin embargo, esta cuestión de la eliminación de atributos de identidad social y grupal atribuibles a la globalización neoliberal no es nueva. En América Latina, África y Asia hace tiempo que se reflexiona en términos de la colonialidad del poder, para analizar la relación entre imperios y colonias, para demostrar que el surgimiento de códigos

universales, en campos como la geografía y la historia, está basado en la correspondencia entre la autoridad colonial que los universaliza, por un lado, y la subordinación de los colonizados, por el otro. En ello siempre operan justificaciones culturales que precedieron o sucedieron a la conquista fáctica de territorios, para lograr que el poder colonizador consiga moldear a partir de su perspectiva la memoria, el entorno, la lengua, la cultura y hasta la ontología del nativo. Por lo que la alternativa a la conjunción de cultura, identidad e historia propuesta desde el imperio sólo puede proceder de las colonias, donde voces como las de Aimé Cesaire o Frantz Fanon introdujeron el clamor nativo para refutar o anular la perspectiva dominadora (Edward Said, 2009, p. 39 y ss). La importancia de esas y otras voces será retomada por los autores decoloniales latinoamericanos.

A los territorios coloniales se les formulan propuestas ex-céntricas, apartadas de su centro. Si se los cataloga históricamente como “descubiertos”, “bárbaros”, “subdesarrollados”, “incorregibles”, se abona la posibilidad de naturalizar la inexistencia de un pensamiento y un estilo propio. Autores como Jauretche, Dussel o Quijano, entre otros, han demostrado que, desde el *encubrimiento de América*, la principal tensión americana se da en términos de superioridad-inferioridad. El imperium bajo el ropaje colonial, neocolonial, liberal o neoliberal, ha negado la existencia de un otro que pueda ser

reconocido como válido, como alteridad sustantiva.

La matriz colonial de poder (Quijano, 2000), trasciende al colonialismo y por ende sobrevive luego de los procesos independentistas de América del siglo XIX, presenta una fuerte impronta cultural, donde consagra la superioridad de una parte sobre la otra: blanco-no blanco, hombre mujer, capital-trabajo, razón-pasión, Europa (ampliada)-América (circunscripta a su parte latina). La idea de Occidente es el centro del sistema de representación del mundo moderno, que fundamenta todas esas dicotomías. “The West and the Rest”, denominó Stuart Hall (2007) a este paradigma de organización social. En efecto, la matriz colonial de poder se asienta sobre una estructura compleja de niveles entrelazados: control de la economía, de la autoridad, de la naturaleza y de los recursos naturales, del género y la sexualidad, de la subjetividad y del conocimiento. Funciona como una red de creencias sobre las que actúa y se racionaliza la acción (Mignolo, 2010). Son dominaciones ancladas en estructuras materiales de la economía, en leyes y códigos de Estado, en reglamentos burocráticos, en planes de estudio académicos, en proyectos de investigación científica, en consumos culturales, en el discurso sobre el otro, en la subjetividad (Said, 2009).

Se configura entonces una geopolítica de centros y periferias, como una división ontológica entre las culturas: por un lado, la racionalidad, la creatividad, la disciplina, el

pensamiento abstracto; por el otro, el mito, la superstición, lo espontáneo, lo imitativo (Castro Gómez, 2007, p. 26). Para este eurocentrismo el todo tiene absoluta primacía sobre las partes, hay una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de cada uno de sus componentes. Cada espacio, sea local, nacional, regional es receptor de tendencias modernizadoras, en un proceso de convergencia global. Pero esto no da lugar a la coexistencia espacial de formas diferentes de entender la cultura, la sociedad, la economía y el estado. Por ello, cada territorio no se presenta como un componente autónomo dentro de un rompecabezas global, sino como un engranaje dentro de un sistema de poder basado en relaciones estructurales, institucionales, epistémicas, raciales, clasistas y de género. Son sistemas-territorios desequilibrados, desiguales, en el marco del sistema-mundo de dominación que va mutando desde formas liberales clásicas o esquemas neoliberales contemporáneos¹.

4. El poder es una fuerza que tiende a la concentración

El poder librado a su propia voluntad tiende a la concentración, a la acumulación sin límites, a la eliminación de barreras y restricciones. Para Hobbes la sociedad construye el sistema político y lo dota de poder para contrarrestar el miedo a la violencia y el conflicto. El Estado se constituye y legitima en su exclusivo monopolio de la violencia, como pirámide del

poder y la autoridad. Los principales debates que giran en torno al poder político buscan controlar o regular esta tendencia, donde la división institucional de poderes representa un componente republicano fundamental. Para la ciencia política, se trata del conjunto de autoridades que ejercen el poder político en un Estado, dividido en poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial. Este esquema plantea la creación de ámbitos institucionales que mutuamente se controlen y limiten para sostener la estabilidad integral del Estado.

En este sentido, los poderes públicos poseen la potestad para ejercer de forma legítima las atribuciones que les confiere la constitución y su objetivo es asegurar la convivencia social mediante la implementación del orden a través de una autoridad. En algunas constituciones nacionales se incorporan otros poderes con la intención de otorgar un protagonismo directo a los sectores populares de la sociedad y avanzar sobre la matriz liberal de representación, como en el caso de la República Bolivariana de Venezuela, cuya Constitución aprobada en 1999 define al Poder Público Nacional organizado en cinco ramas: ejecutiva, legislativa, judicial, ciudadano y electoral.

También existen poderes fácticos dentro de una sociedad, aquellos que ostentan de hecho una incidencia social determinante por su fuerza comunicacional, por su predominio económico, por capacidad de movilización

¹ Una ampliación de estos temas se encuentra en Madoery (2020).

social, por su fuerza desestabilizadora, por su poder de fuego, por el control estratégico de ciertos recursos, u otros argumentos. Poseen la capacidad para influir y ejercer presión sobre las decisiones del poder político. Numerosas instituciones y organizaciones sociales operan como poderes fácticos, a través de mecanismos legales o ilegales al interior de una sociedad determinada.

De manera que el estudio de la política tiene como uno de sus capítulos centrales la indagación de los esfuerzos de las personas y los grupos con el fin de alcanzar y ejercer su poder y oponerse al de otros individuos y organizaciones. El estudio del poder político siempre revela la existencia de contrapoderes, de competiciones y resistencias y la multiplicidad de situaciones de oposición, conflicto, antagonismo y lucha entre poderes institucionales y fácticos dentro de una sociedad.

En efecto, la relación entre poder y política remite al orden vigente en una sociedad y a las posibilidades de transformación social. En el terreno teórico, la política se recupera cuando se ubica en su centro la cuestión del poder; y en el terreno práctico, la lucha contra los poderes establecidos abre el camino de las transformaciones democráticas y populares. Vilas afirma que transformar la pluralidad social y la dispersión de conductas e intereses en una unidad políticamente organizada, implica la construcción de una matriz política que admita la legitimidad de los conflictos de poder y asuma la factibilidad de su procesamiento sin destruir la unidad del

conjunto. Ello requiere ver a ese otro como un igual político, con derecho a promover proyectos de poder diferentes. El poder político construye al otro como sujeto de derechos. Ese conflicto de poder que asoma, no se resuelve por la pura deliberación racional, también se puede recurrir al despliegue de fuerza, aunque no supone eliminar material, legal o simbólicamente a los antagonistas. “El enfrentamiento político es enfrentamiento de proyectos de organización y conducción del conjunto social” (Vilas, 2013, p. 148). De manera que la identidad políticamente relevante deriva de los proyectos de ordenación y conducción de la sociedad y no de atributos -sociológicos o étnico-culturales como la clase, la etnia, el género, etc.

Pero en tiempos neoliberales, los problemas de la política en torno al poder se incrementan. El neoliberalismo representa un orden civilizatorio, algo mucho más profundo que un conjunto de recetas económicas; no es la consecuencia necesaria del avance tecnológico ni el resultado lógico del desarrollo de los mercados, sino la expresión contemporánea de un sistema mundo de jerarquías y exclusiones exacerbadas, de un capitalismo tan globalizado como ilimitado. Opera tanto en el plano internacional, nacional, local y a nivel de sociedades e individuos.

Existe aquí un problema político porque desde los centros de poder globales, se desvalorizan y deslegitiman las acciones y las instituciones de aquellos países que formulan

reivindicaciones soberanas y que defienden formas propias y autonómicas, considerándolas marginales, populistas o autoritarias, condenadas a quedar fuera de un mundo donde ya no hay fronteras. De este modo, se profundizan las jerarquías espaciales propias de la modernidad/colonialidad.

Pero existe además un problema teórico: la neutralización cultural y simbólica en aras de un escenario único global descarta formas de pensar y modalidades locales de organizar la vida: sus construcciones comunes y sus experiencias democráticas se destiñen y sus habitantes se alejan de los caminos propios. Múltiples dispositivos actúan en la estructura psíquica de las personas, sobre sus gustos, sus deseos, sus preferencias, afectando anclajes, convirtiendo obligaciones ciudadanas en cargas morales, interrumpiendo acuerdos sociales en nombre de un esfuerzo que siempre es individual, modificando parámetros comunes y abonando la búsqueda del éxito a cualquier precio. También se atacan sistemáticamente los lazos de inserción, los factores de inclusión y ciudadanía, los derechos humanos efectivos y la cultura como campo ético-comunitario, para que los registros de las personas ya no estén guiados por una memoria y una herencia que provea solidaridades y responsabilidades. Por el contrario, se promueven subjetividades atrapadas en mandatos de rendimiento y goce, e idearios de libertad donde todo depende del esfuerzo individual, de la

voluntad y méritos propios. Si ya no se trata de construir una sociedad mejor desde lo común, todo límite, toda regulación es concebida como restricción y no como regla de comportamiento social. Se contribuye así a resquebrajar la trama solidaria, provocando nuevas fricciones y rupturas sociales.

En esa misma línea, la construcción comunicacional de sentido busca que la democracia no seduzca, sino que escandalice, al vincularla con la corrupción, la insensibilidad de los dirigentes, el oportunismo, al tiempo que se combate todo aquello que la fortalece: el compromiso, la militancia, la movilización popular. La decisión, propia de grupos motivados que luchan por sus derechos, cede paso a la opinión, propia de individuos que operan en base a una masa positiva de datos que no los compromete (Han, 2016), y que recurren permanentemente a lenguajes amables que muchas veces no son otra cosa que la clausura de planteos opuestos a un pensamiento único de vocación universal. El neoliberalismo necesita sujetos desorientados, sin contorno ni lazos; apáticos, esto es despreocupados e insensibles; interpretados por voces mediáticas que explican la realidad; representados, porque la participación y el protagonismo son peligrosos; atemorizados, demandantes de referentes que provean seguridad y encabecen cruzadas contra la corrupción y los *cepos*; endeudados, para poder acceder a todas las oportunidades del mercado. De este modo, lo que satisface aspiraciones

individuales es el capitalismo y no la democracia.

Pero, a su vez, ese capitalismo neoliberal es el escenario de la frustración individual y social, de la consagración de la exclusión, del fin de la utopía del tiempo redentor para millones de descartados sociales. Personas conscientes que en el futuro no llegará el progreso, sino la confirmación de estar fuera de la sociedad, encerrados en sus mundos de vida que coexisten espacialmente con la sociedad visible, positiva, pero habitando sus márgenes, revolviendo sus desechos. Esto es una producción radical de subjetividad desde un poder absoluto.

5. Quienes detentan poder buscan aceptación

Si de un lado el poder implica preeminencia, del otro implica obediencia, que se ampara en la convicción de la legitimidad del mandato, en la conveniencia en consentirlo, en la percepción de una amenaza en caso de desobediencia o directamente en el puro acatamiento forzado. (Montbrun, 2010). La legitimidad ha sido entendida genéricamente como la coherencia entre las decisiones de poder y el sistema de valores de los que deben obedecerlas. El poder busca reconocimiento, aceptación, incluso adulación, a través de múltiples mecanismos que disimulen y limiten el uso de la fuerza por parte de la autoridad.

La noción de hegemonía es la que aparece en el lenguaje social y político para referir a situaciones donde la coerción se muestra

revestida de consenso, cuanto la dirección cultural y moral de una sociedad contribuye a un convencimiento social que va más allá de la dominación. Se trata de algo que va más allá de establecer ideas aceptadas y compartidas, ya que la conducción hegemónica se alcanza a través del despliegue de un arco amplio de prácticas, instrumentos y organizaciones. Medios de comunicación masiva, sistema educativo, prédicas religiosas, producción literaria, deportes, música, son algunos de los espacios de lucha por la producción de sentidos y significados y su aceptación por amplios sectores de la sociedad (Vilas, 2013, p. 182).

Perry Anderson (1987) sostiene que un sistema hegemónico de poder se define por el grado de consenso que obtienen de las masas populares a las que domina, y la consiguiente reducción en la cantidad de coerción necesaria para reprimirlas. Sus mecanismos de control para asegurar ese consenso residen en una red ramificada de instituciones culturales (escuelas, iglesia, partidos, asociaciones, etc.) que manipulan a las masas explotadas a través de un conjunto de ideologías transmitidas por los intelectuales, generando una subordinación pasiva. La dominación burguesa se fortalece, además, por la adhesión de clases secundarias aliadas, conformando un compacto bloque social bajo la dirección política de la clase dominante (Giacaglia, 2002).

Antonio Gramsci es el autor ineludible en este tema ya que incorpora bajo el concepto de

hegemonía una dinámica compleja del poder que excede la ideología o las concepciones del mundo que detentan los sujetos sociales y considera elementos materiales, el rol de las instituciones y del estado, así como la dinámica general de lo social. Profundizar al estudio de la hegemonía desde Gramsci, permite comprender la sociedad y su transformación, ya que el concepto refiere tanto a la forma histórica de la dominación burguesa, a la guerra de posiciones dentro de la estructura estatal, como a la dirección política, moral e intelectual del conjunto social (Waiman, 2022). La hegemonía es una relación social que atraviesa distintas dimensiones: parte de una base material ligada a la posición de las clases en la estructura y se realiza en las superestructuras, a través de una concepción del mundo que encarna la visión general y expresa los intereses del grupo dirigente pero de forma universalizada, al tiempo que se plasma de formas diversas en el sentido común, en las prácticas cotidianas y, en su momento más desarrollado, en un tipo particular de Estado (Varesi, 2015, p. 11).

Otra cuestión novedosa en la concepción gramsciana de hegemonía es el papel que le otorga a la ideología, no como un sistema de ideas, ni como falsa conciencia de los actores sociales, sino como un todo orgánico y relacional encarnado en aparatos e instituciones, aquello que articula fuerzas

históricas dispersas y fragmentadas y configura un “bloque histórico”. Desde la teoría gramsciana de la hegemonía la política puede ser concebida como articulación y lucha política, protagonizada por una compleja trama de sujetos históricos (Giacaglia, 2002)².

6. El poder reacomoda el tiempo

El control sobre la medición y la asignación del tiempo para a ser fundamental para el ejercicio del poder (Vilas, 2013, p. 199). La permanencia en el tiempo del ejercicio de la fuerza y de la obediencia hace posible la conversión de la supremacía fáctica en dominación política y la transformación del poder en derecho. Para ello, tiene que haber algún tipo de respuesta a necesidades, demandas y expectativas de la población. Existe una construcción social del tiempo, donde su conceptualización y medición obedecen a diferencias sociales y culturales. También existe una construcción política del tiempo, que establece secuencias, memorias y ritmos de la acción social. Pensemos en el tiempo de duración de la jornada laboral o de la escolaridad, en el tiempo del servicio militar, en el tiempo medido en años de aportes y años de vida para acceder al derecho a la jubilación, en el tiempo otorgado al derecho a la maternidad y la paternidad, en el tiempo requerido para la movilización hacia los lugares de trabajo, en el tiempo preservado

² La fuente de las ideas gramscianas de hegemonía y bloque histórico se encuentra en Gramsci (1972) y Gramsci (1998).

para las creencias religiosas, en los feriados asignados a determinados hechos o personas.

En la realidad social, también se presenta una pluralidad de tiempos en función de actores, momentos, perspectivas, preferencias, tecnologías disponibles, y a la coexistencia heterogénea entre ellos, el tiempo vertiginoso del financiero, el tiempo parsimonioso del aldeano, el presente continuo del marginado, etc.

La cuestión del tiempo no ha sido interpretada siempre de la misma manera. Una serie de procesos explican un notable cambio histórico a partir de la era moderna, ya que en las culturas premodernas el tiempo estaba vinculado siempre a indicadores socioespaciales y naturales. En aquellas sociedades, el lugar como asentamiento geográfico de la vida social coincidía con el espacio porque las actividades sociales estaban marcadas por la *presencia*. El tiempo transcurría subordinado al espacio o, mejor dicho, tiempo y espacio eran modelados según la situación de cada lugar; cada localidad tenía el control de fijar su propio marco de horario y el territorio de un país integraba una serie discontinua de temporalidades, cada una de ellas con su idiosincrasia regional y local (Ortiz, 2014, p. 82). Con la invención y posterior difusión del reloj mecánico, se consigue organizar socialmente el tiempo y separarlo de su referencia con el espacio. Esto no obedeció sólo a un avance técnico, sino que fueron necesarias decisiones políticas para integrar

espacios heterogéneos en una misma totalidad: primero, una convención que estableciera un parámetro único en la forma de establecer la hora y, luego, la distribución universal de esa medida para unificar los horarios. Ambos requisitos se cumplieron entre fines del siglo XIX y principios del XX, y con ello se organizó la jornada laboral, se unificaron lapsos para la logística y el transporte, para el intercambio comercial, para las comunicaciones, para fijar el funcionamiento de las administraciones, etc. En esa separación de espacio y tiempo, éste pasó a ser la dimensión social decisiva porque lo moderno en su linealidad contribuía a organizar el pasado y el futuro de todos los pueblos en un mismo marco global para la experiencia humana (Ortiz, 2014).

Prioridad del tiempo como argumento de cambio e ideal civilizatorio, ha sido la combinación que permite aún hoy, calificar como adelantados o atrasados a los diferentes lugares y ordenar el mundo moderno desde esa lógica. El futuro podía anticiparse gracias a las dinámicas progresivas propias de una cultura que se presentaba como superior, cuyo motor capitalista se reivindicaba capaz de sacar a los lugares del atraso, de su corsé de restricciones, quebrando barreras regionales, disolviendo autonomías, despojando tradiciones culturales. A partir de ese mandato, se encontrarían retrasados aquellos territorios carentes de occidente, desprovistos de sus valores, de sus instituciones, de sus mercados. En ese sentido, las apelaciones de

las últimas décadas al fin de la historia niegan la posibilidad de un futuro distinto a la repetición del presente, la imposibilidad de cambio en el estado de cosas y la resignación de aquellas víctimas del orden social vigente. El uso de las nociones temporales permite justificar las relaciones de poder existentes. Las concepciones del tiempo cimentan culturalmente el entendimiento acerca de la sociedad y las estructuras de poder que nos rodean, muestra el peso que éstas detentan dentro de las relaciones interpersonales, las relaciones entre grupos sociales y las relaciones entre naciones y grupos de naciones, dice Gabriela Vargas Cetina (2017). La relación entre poder y tiempo ofrece matices. Si se acepta que el tiempo es circular, se asume que las historias cíclicamente se repiten ya que en la circularidad no hay comienzo ni fin, sino una secuencia infinita. Si se entiende que el tiempo es lineal, se considera que hay inicio y fin de los tiempos, que se marcha hacia delante y que el pasado anuncia y prepara el futuro. Si se cree que el tiempo se representa en forma irregular, se acepta que hay hechos o circunstancias que irrumpen en un momento dado y cambian el rumbo; son quiebres que rompen el tiempo histórico y provocan giros que cambian el sentido de las cosas. Un sentido de poder subyace a cada concepción: la noción del tiempo lineal y acumulativa resulta funcional a la especulación reinante en el mundo contemporáneo y a la idea del fin de la historia propia del triunfo del capitalismo de fines del siglo XX. También resulta funcional a

la ilusión de un progreso que indefectiblemente llegará en algún momento. La concepción cíclica del tiempo somete a la realidad a lo inexorable de lo que se repetirá, abonando el supuesto de la inevitabilidad donde muy poco se puede cambiar. Pero también resulta ordenadora para aquellas culturas que respetan los ciclos y las señales de la naturaleza y acomodan la vida social según esas señales. La percepción quebrada permite alentar los cambios de rumbo, ya que nada es irreversible ni inexorable y alimenta las expectativas de transformación social y política (Cirigliano, 2008, p. 20 y ss).

Otras voces insisten en señalar que el tiempo lineal y progresivo está fundamentalmente cargados de relaciones de dominación. Massey (2007), desde la geografía, afirma que dar prioridad al tiempo lineal permite fijar como adelantadas o atrasadas a las sociedades, anulando diferencias espaciales para unificarlas en una línea histórica. Los instrumentos temporales sirven para presentar la diferencia como una forma de distancia y lejanía. Esto es similar a lo planteado por Fabian (2019 p. 194), desde la antropología, cuando sostiene que esta conceptualización del tiempo es la razón epistemológica y moral por la cual la antropología se alió a la empresa colonial: las sociedades expansivas, agresivas y opresivas que necesitaban espacio para ocupar, también requerían el tiempo para adaptar los esquemas de una historia de sentido único: progreso, desarrollo, modernidad (y sus imágenes especulares negativas:

estancamiento, subdesarrollo, tradición). La geopolítica tiene sus bases ideológicas en la crono-política, ya que ni el espacio ni el tiempo políticos son recursos naturales, sino instrumentos de poder interpretados ideológicamente. Ocupar un espacio “vacío”, subutilizado y no desarrollado para el bien común de la humanidad, así como apelar al “tiempo público” para señalar que el tiempo interpersonal, intergrupar, e internacional está allí para ser ocupado y medido, son ficciones creadas desde alguna lógica de poder.

7. El poder otorga sentido a los espacios

Pensar la relación entre la política y el espacio no es un tema nuevo ya que son numerosos los antecedentes que se pueden apreciar en la historia del pensamiento político. Aristóteles hablaba del lugar como primer bien común, Maquiavelo planteaba la necesidad de situar al Estado en un espacio dentro del que es posible aspirar a la virtud, Tocqueville sostenía que de acuerdo con el soporte físico los hombres podían construir allí la sociedad sobre fundamentos nuevos, para Montesquieu el espacio determinaba conductas humanas, Weber puso énfasis en la raíz territorial de toda relación política (Cairo, 2013, p. 772 y ss).

Pero esa concordancia entre política y espacio se fue debilitando paulatinamente cuando otros temas pasaron a ocupar el centro de las polémicas políticas. Delgado (2003) dice de la Geografía algo que en cierto sentido puede ser aplicado también a la Ciencia Política: que el espacio dejó de

interesarse como objeto de reflexión y pasó a ser considerado como un contenedor, con existencia absoluta e independiente de los fenómenos contenidos en él; se trataba de describir lo que ocurría en una superficie sin reflexionar sobre ella. Milton Santos decía que la Geografía había llegado a ser una disciplina “viuda del espacio”, tal vez ocurrió lo mismo con las Ciencias Sociales en general. En tiempo de globalización se potencia esa metáfora de la desterritorialización donde prevalece una cultura internacional distante de raíces nacionales, regionales o locales, que deviene creadora de “no lugares” (Augé, 2014); de redes que no son partes espaciales sino nodos interconectados por flujos específicos y la transmisión incesante de datos. Pero que todo sea desterritorialización es un mito (Haesbaert, 2011), porque en simultáneo se expresan fenómenos combinados de reterritorialización a escala nacional, regional, local, urbana y aparecen imágenes de espacios que hacen palpable la diversidad: lugares conectados -sin dudas- con partes de lo global a través de tecnologías o pautas de consumo, pero que transitan lo cotidiano desde temporalidades propias y territorialidades específicas. En el continente americano esas figuras dibujan diversas cartografías rurales, campesinas, indígenas, periurbanas, barriales e incluso metropolitanas. De modo que la globalización también representa la vuelta a escena de lo espacial, que ya no se muestra acotado a los marcos del Estado Nación sino diseminado en variados ámbitos territoriales.

Las relaciones entre espacio y sociedad no tienen un rostro único, son diversos, disputados, cambiantes, fértiles. Dinámicas que valen tanto para la escala más distante como para la más cercana. En ellas el espacio necesita ser percibido como mucho más que mera superficie, más bien como una realidad relacional abierta a políticas que provocan geografías desiguales. Si el tiempo expresa la duración de los cambios, el espacio manifiesta la extensión de las multiplicidades. Massey (2007) sostiene que anular esto en aras de un mundo uniforme permite eludir desafíos tanto éticos como políticos vinculados a aceptar a otros en su singularidad y convivir con ellos. Evadir lo espacial de los análisis políticos no es inocente, por el contrario, incorporarlo representa una esperanza frente al engaño y la falsedad de lo global, como afirma Milton Santos (1994). Si el tiempo es dimensión fecunda de transformación, el espacio es *dimensión ética de compromiso*.

Numerosos alcances ofrecen los procesos sociales vistos en sus espacialidades ya que los poderes se ubican, construyen geografías de centros y periferias, ordenan desde algún lugar. Este tema no es algo menor, nunca lo fue y menos aún en tiempos de desconexiones y reapropiaciones, de una escena mundial que desterritorializa economías, que borra fronteras, que desgravita culturas y ciudadanías. Porque el poder necesita neutralizar los espacios sociales subalternos como condición de dominación o imposición, quitarle aquello que hace diferente y auténtico a un lugar, para

alinearlos a sus pautas de reproducción. Esto no es un invento del neoliberalismo, en todo caso el escenario internacional contemporáneo pretende llevar tal exigencia a su máxima profundidad, la de aplanar la tierra y forjar un imaginario de un mundo hiperconectado al que todos accedemos en una hipotética igualdad de condiciones.

Para lograr colocarse por encima de las particularidades de cada sociedad, un orden social de dominación necesita invalidar la dimensión espacial, adueñarse del tiempo y calificar los lugares como subdesarrollados, en vías de modernización, colocarlos fuera de la historia o -en el mejor de los casos- en la sala de espera. El peligro concomitante a este proceso geopolítico es su aceptación y reproducción acrítica como sentido común o pauta natural indiscutible. Si los pueblos americanos son bárbaros o incorregibles, si sus economías son extractivas, si sus democracias son de baja intensidad, si sus estados son autoritarios y fallidos, en definitiva, si los define una ausencia, una imperfección, una falla, la invitación es a imitar antes que a crear. El esfuerzo principal está orientado a asimilar los patrones de aquellos lugares que “están mejor”, antes que reflexionar a partir de la propia condición.

Claro que esto puede verse de otra manera cuando aparecen con toda su fuerza aproximaciones que ofrecen una referencia geográfica, cuando se recupera el espacio de interacción, el lugar, la región, el territorio. Estas palabras no son sinónimos, aunque forman parte de un lenguaje que incorpora al

suelo significados y proyecciones, que describe los lugares no como piezas sueltas de un rompecabezas mundial sino como expresiones de dinámicas sociales y políticas asentadas, de relaciones de fuerzas temporales y espaciales cimentadas, cristalizadas e institucionalizadas, pero también en constante ebullición.

El territorio es un concepto político que implica sociabilidades en tensión, temporalidades que cambian, espacialidades que condicionan, que se crean y se apropian. No hay política sin territorio, sin disputas territoriales. La política es geopolítica y el carácter terrestre resulta un ordenador de la actividad política. En tiempos de interconexiones múltiples y sociedades de la información, esta afirmación puede resultar obsoleta, propia de otra época. Sin embargo, lo reticular no elimina lo territorial, sino que lo complementa y, en todo caso, permite rejerarquizar los espacios en función de su rol nodal o aleatorio en las redes digitales.

Cada lugar está centrado, está estructurado a partir de fuerzas centrípetas. El lugar tiene como rasgo principal que atrae hacia sí mismo y permite interpretar la ubicación como un acontecimiento del poder. Poder también puede significar emplazamiento y esto es válido para los poderes dominantes como para los resistentes, de manera que las diferentes realidades expresan lógicas de imposición, pero también de desobediencia. De hecho, a los espacios que se oponen al poder centralizador, se los desubica, convirtiéndolos en espacios marginales, o se los desvaloriza. El poder depende del espacio,

ninguna lógica de poder está desubicada: ni la ocupación soberana del suelo, propia del espacio estatal; pero tampoco la ocupación económica del suelo, propia del espacio productivo, ni la ocupación digital del suelo propia del espacio tecnológico; menos aún la ocupación telúrica del suelo, propia del espacio cultural. Son campos de lo social y lo político, que al ser contemplados permiten concebir al territorio como sistema, y evitar la tentación reduccionista de concebirlo sólo como mero reflejo de fuerzas exógenas (globalismo) o como mera expresión de iniciativas endógenas (localismo). Es reconocer la conformación histórica y actual de los territorios en base a diversas lógicas de poder en tensión.

8. Las relaciones de poder construyen mundos sociales

Los puntos de vista sociales no son neutrales sino definidos por algún interés. Cada realidad manifiesta luchas de sentidos, esfuerzos por reconocer diversidades; por registrar límites, posibilidades y preferencias de diferente tipo; por asumir que se sigue luchando por la tierra y por el hábitat; que se denomina a las personas y los bienes de acuerdo con su origen, que se derrama sangre por defender una patria, un suelo. Que lo global no tiene que ser exclusivamente dominante, también puede convertirse en ámbito de consolidación de aspiraciones comunes; que lo nacional no es algo declinante, por el contrario, también puede ser ámbito de protección y garantía de derechos irrenunciables; y que lo local no es

estrictamente limitante, también puede ser expresión de valores comunitarios y amparos sociales. La realidad se configura en torno a mundos sociales diversos que coexisten geográficamente en diferentes lugares.

Esa lectura abre una serie de reflexiones acerca de la realidad social de nuestros países. Un mapa no necesariamente es el reflejo de algo objetivo sino una reflexión direccionada a mostrar determinadas cosas. Por ejemplo, mostrar cómo el orden social del capital produce y reproduce tanto desigualdades sociales como desequilibrios territoriales y que éstos se expresan entre países, regiones, ciudades, al interior de éstas, en zonas rurales, entre metrópoli y colonia, entre capital e interior, entre barrios privados y villas de emergencia. Que coexisten geografías de consagración y geografías de anulación en el planeta, en los países, en las regiones, en las ciudades.

En cada lugar específico puede no existir aquella sociedad civil formal constituida por individuos racionales, libres e iguales que piensa la teoría política, sino mundos sociales contradictorios, superpuestos en un mismo espacio geográfico, que se vinculan entre sí de muchas maneras, complementándose o eliminándose. Diversas realidades socioespaciales atravesadas por lógicas generales, pero también propias.

El poder es institucional, pero también material, es formal pero también informal, es jerárquico, pero también consensual, se apoya en el rango, en el temor, en la fuerza, pero también en la confianza y en la

contención. La política en su cotidianidad se presenta como relación entre mundos sociales, que coexisten en un mismo territorio, que socializan de manera diferente y no necesariamente armonizan. La sociedad liberal moderna con sus atributos formales por alcanzar ha sido declarada como imposible en muchos territorios de América, a partir de realidades y disputas que no necesariamente están contenidas en los marcos institucionales de los estados nacionales. La política pública propia del gobierno y las instituciones del estado no resulta siempre suficiente para contener los temas sociales en una región tan desigual y desequilibrada; y necesita ser complementada con la política territorial, que es el ámbito prioritario de la acción popular y comunitaria.

En América operan fronteras antagónicas propias de una sociedad dividida en clases e intereses contradictorios, pero también honduras ontológicas que pretenden justificar condiciones de exclusión de vastos grupos humanos. Por lo que las propuestas desde los poderes imperiales, coloniales y/o dictatoriales han expresado preferentemente genocidios, negaciones, exclusiones, antes que aceptaciones e inclusiones. Pero también operan amparos y cuidados, legados para preservar como condición de vida que compromete a un grupo con lo común: una cultura, un ambiente, una historia, una comunidad.

Las relaciones sociales en el interior de grupos sociales específicos son fundamentales en el estudio concreto de las

mediaciones y las representaciones de poder; permiten observar la dominación y explotación no solo de clases sino de agrupamientos en los espacios metropolitanos y en los coloniales, en los internacionales y en los locales. Pero también permiten corroborar que la realidad social no está constituida sólo por mundos sociales atravesados por poderes dominantes, avasallantes destructores, negativos, sino también por fuerzas de redistribución y de reconocimiento, construcción y liberación.

9. El poder también es liberación

Enrique Dussel presenta una interpretación novedosa sobre el poder político. Para este autor el pensamiento de Occidente contiene una determinada lógica que sustenta el origen de la exclusión y la dominación. Critica la noción predominante de poder político, ya que no vale para una política de principios, normativamente justa, que contribuya a la reproducción de la vida humana. El antecedente histórico de la concepción negativa del poder es la invasión y conquista de Amerindia desde 1492, cuando el conquistador europeo tuvo la experiencia egocéntrica de sentirse amo y señor del nuevo mundo al que imponer su voluntad de poder y no tener que negociar conforme con él. Como consecuencia, las metrópolis europeas organizaron un mundo colonial asimétrico, en el que se estableció como relación humana la dominación, la opresión y la explotación (Guerra Narbona 2015).

Para Dussel, este tipo de relación entre un sujeto poderoso y otro impotente fue la que se interpretó como la definición propia y natural del poder político hasta el momento presente; si la dominación tiene como fundamento la voluntad de poder de una determinada comunidad (la occidental) que se ha impuesto al resto de comunidades como la única válida, una política de la liberación necesita presentar una concepción positiva del poder político, como obediencia al pueblo que sirva para la realización de la dignidad humana. Como el ser humano es originariamente comunitario, las comunidades que se encuentran acosadas por la muerte, por la extinción, deben continuamente tener una ancestral tendencia y un instinto a querer permanecer en la vida. El poder político deviene voluntad de vivir (Dussel 2006, p. 23).

En este camino, nuestro autor advierte que la única sede del ejercicio del poder es un pueblo. La soberanía tiene al pueblo como sujeto actor y no al Estado. El Estado es un aparato obediencial del pueblo y representante del pueblo, elegido por él, y que debe crear además una participación institucional que el Estado moderno aún no ha creado. La lucha y resistencia de los pueblos oprimidos en su afán por defender sus derechos, expresa ese poder positivo que se apoyaba en el amor y respeto a la vida y dignidad de los más pobres, explotados y excluidos del mundo, de todos aquellos que no cuentan políticamente para el sistema político hegemónico y que son sacrificados en

beneficio de los intereses particulares de la cultura hegemónica, dominante.

Sin embargo, concebir el poder desde la exterioridad del orden político hegemónico requiere transformaciones con las que levantar un sistema político más prometedor: en primer lugar, recuperar los principios de liberación que guiaron y guiarán normativamente a los diversos movimientos populares a luchar contra aquellos regímenes ilegítimos y corruptos; en segundo lugar, la praxis de liberación como ejercicio estratégico y organizado del pueblo dirigido contra el orden dominador, con el fin de crear una nueva hegemonía; en tercer lugar, las transformaciones de las instituciones políticas corruptas en otras que hagan posible la vida digna de los excluidos y oprimidos.

Una idea central en Dussel es que las revoluciones no tienen por qué concebirse como meros ejercicios violentos, sino como el acto de defender la vida que está siendo negada y reprimida cruelmente por un determinado orden político. Es, por tanto, una cuestión de amor hacia el pueblo, de solidaridad y de responsabilidad por aquellos seres humanos que están siendo tratados con total desprecio, antes que un sentimiento de odio y destrucción. Por lo tanto, la convocatoria a la construcción del poder popular necesita ir mucho más allá de determinadas fronteras sociológicas, demográficas o económicas, y unificarse en un proyecto político que se construye a partir de lo que es común (Vilas, 2013). Esa construcción de poder en clave del pueblo.

En un registro ético comunitario, Dussel advierte que resulta esencial para una ética de la liberación lograr comprender con claridad la situación desde dónde parte la praxis de liberación misma (Dussel 2016, p. 37 y ss). Todo sistema de prácticas vigentes establece esas prácticas como buenas y configura un sistema moral vigente, por ende, quien cumple dicho sistema en sus prácticas, sus normas, sus valores, sus virtudes, sus leyes, es un hombre bueno, justo, meritorio. Si ese sistema de prácticas está basado en una dominación, ésta se transforma en el fundamento de la realidad. La inversión de esa situación comienza desde la ruptura que realiza aquel que puede escuchar la voz del otro para tener conciencia ética. Si lo propio del orden social es el dominar, el ejercer el poder, la praxis ética es exactamente lo contrario. Pero se trata de una praxis comunitaria, reconstituida a partir de la relación persona-persona, como cara a cara en el amor. No se trata solo de la buena voluntad de una persona, sino de una «comunidad» que tiene consistencia real, empírica, sociológica. Que crece lentamente, por el cara a cara cotidiano, sencillo, paciente, ético, fiel. Su método no es el de dominación, ni el que el sistema vigente indica como bueno, sino que se rige por lo que el pobre reclama, por las necesidades del oprimido, por la lucha contra la dominación, las estructuras, las relaciones establecidas.

Si el poder dominador es relacional, el poder liberador también lo es. Pero protagonizado por el pueblo en su comunidad. La lucha de

poder no sólo es *contra* sino *para* engendrar la posibilidad de otro mundo y de otra vida. Auto centrarse, buscar permanentemente el propio centro, el núcleo ético mítico (Kusch, 2012; Cullen, 2017) de una cultura configura un proceso liberador, siempre y cuando el cuestionamiento a las totalidades jerárquicas no habilite relativismos que, por enfatizar la fragmentación, la heterogeneidad y la pluralidad, renuncien a proyectos colectivos de transformación social.

10. El poder popular se nutre de organización comunitaria

Auat (2011, p. 23 y ss) sostiene que el concepto de sociedad civil merece valoraciones contradictorias y que aplicado a nuestra realidad puede constituir un obstáculo epistemológico para pensar más allá de las instituciones clásicas. En el amplio campo de lo social existen prácticas de ciudadanía no vinculadas necesariamente al Estado ni a partidos políticos que pueden ser tomadas como fuentes regeneradoras de lo político. Son prácticas deliberativas y decisorias en común sobre lo público que se dan en grupos de cercanía que construyen otro vínculo político. Pero ese pluralismo de las comunidades presenta el riesgo de la fragmentación y dispersión de sentidos, frente al monopolio interpretativo de las clases hegemónicas y de los medios de comunicación masiva. Ante esto, el autor propone que el comunitarismo de las relaciones intracomunitarias tiene que ser complementado por un contractualismo en las

relaciones intercomunitarias, para lograr incidir efectivamente en las decisiones que configuran el mundo en el que esas comunidades viven. Una extensión de mediaciones institucionales que permita reconocer el poder que se genera desde abajo y convertirlo en poder político democratizado. En cada espacio de militancia se intentan revertir relaciones desiguales, pero esas acciones adquieren naturaleza política sólo cuando se articulan con otras acciones similares de los otros espacios estructurales, de manera estable y continuada en el tiempo, y no aislada o esporádicamente.

De este modo, la fuerza de combinar el enfoque territorial con el institucional radica en ofrecer otro eje de análisis donde lo estatal se presenta *ampliado* en diferentes ámbitos: comunitario (organizaciones libres del pueblo), subnacional (urbano o regional), nacional (estado integral), supranacional (patria grande), y donde lo social es visto como mundos complejos, contradictorios y no necesariamente como sociedades en abstracto. La idea de lo estatal parte de las instituciones y sus políticas, siempre lo que ordena es la capacidad institucional. La idea de lo territorial parte de los sujetos y sus relaciones, siempre lo que organiza es el modo de habitar. Para la mirada territorial es la trama de relaciones sociales y políticas la que cuenta, no sólo la política pública institucionalizada. El pueblo reproduce su vida con sus propias lógicas y en función de las formas como la política pública les llega a los territorios. La institucionalidad se estira con la

mirada territorial, ya que no es sólo con la política pública y las leyes del estado como se contiene la desigualdad y la exclusión, sino que requiere ser complementada con la política comunitaria como ámbito prioritario de la acción popular.

Es sabido que la construcción de poder ha requerido históricamente generar articulaciones contingentes con pretensiones hegemónicas para regular y conducir relaciones sociales que tensionan permanentemente en función de intereses, ideologías, expectativas, etc. Una dimensión central de lo político como capacidad para conducir política, económica y culturalmente al conjunto social. Pero al incorporar la horizontalidad en la que transcurre la vida cotidiana de las mayorías populares, se inauguran otros múltiples espacios políticos: es ese estar en comunidad para enfrentar las carencias, son esas conformaciones colectivas agrupadas en torno a algún tipo de vínculo, a múltiples necesidades que focalizan en otros actores territoriales menos ligados a los sectores dirigentes cupulares sectoriales e institucionales.

No estamos hablando de una sociedad civil de ciudadanos incorporados al esquema de derechos y salvaguardias, al pleno funcionamiento social e institucional de nuestros países; no necesariamente es así en situaciones concretas de nuestra región. Estamos hablando de sectores populares que reproducen su vida mediante aciertos, mediante búsquedas sin garantías, aunque muchas veces aferrándose a un vitalismo

respetuoso de valores y legados. La confrontación entre opciones políticas basadas en intereses contradictorios no explica todo el campo político; expone la siempre presente frontera antagónica entre clases, necesidades e intereses disímiles, pero que en la realidad americana se complementa con ese abismo cultural hacia los negados y despreciados. América está atravesada por antagonismos constituyentes, algunos estructurales, otros ideológicos, otros ontológicos.

De allí que la otra política no trata sólo de acumular poder para construir una contrahegemonía, sino simplemente de vivir aferrándose a vínculos y cuidados comunitarios. Este es el alcance real del mirar y actuar desde las comunidades, desde los pueblos, desde los territorios. Si la política pública se plasma desde las instituciones del estado y desde las iniciativas de los gobiernos, el poder popular se plasma en las organizaciones libres del pueblo, desde abajo hacia arriba. Dicho poder se potencia cuando es reconocida y apoyada desde acciones institucionales, cuando para la política pública los pobres dejan de estar en la sala de espera; sin embargo, la política pública no puede crear poder popular comunitario porque ésta es genuinamente tal cuando es construida desde abajo. Las organizaciones del pueblo son libres por su autonomía, porque no son digitadas ni por el estado ni por el gobierno de turno.

Una política popular sin apoyo de la política pública puede afirmarse autónomamente,

despreñándose de las lógicas públicas predominantes en un intento por generar alternativas al sistema imperante; o puede correr el riesgo de debilitarse por falta de sustento. Más allá de los múltiples desenlaces que se pueden dar, la vitalidad de las políticas populares en la región reclama ampliar nuestros horizontes de comprensión y de acción. Poder popular implica un posicionamiento y una práctica desde un problema concreto, desde actores situados que expresan capacidad de organización y voluntad colectiva.

La idea de comunidad no quita la contradicción en su interior y menos aún en relación con otras comunidades, incluye la unidad y la diferencia ya que lo común corresponde a una generalización de características, relaciones y sujetos tanto sinérgicos como contradictorios. Al interior de cada una ellas existen luchas constantes, no son organizaciones monolíticas, pero con su debilitamiento se destruyen los lazos comunes; las comunidades reales impiden reducir el análisis a sumas o estratificaciones de individuos en la sociedad civil o de ciudadanos frente al estado: refieren a otro tipo de unidades como las vecinales, las asociaciones formales e informales. Pueden ser congregaciones de solidaridad, de intereses, de identidades no cristalizadas sino abiertas a relaciones que dan lugar al conflicto, pero que se preservan de la violencia.

La comunidad extiende la democracia a través de actitudes y solidaridades militantes desde

los barrios marginados, desde las aldeas indígenas y campesinas, desde los consejos de fábrica, desde los agrupamientos de oficios y profesiones, desde las ferias populares. Construye desde economías solidarias hasta juntas de buen gobierno, pasando por alfabetizaciones populares (González Casanova, 2000, p. 17), e identifica los rostros y los intereses de las oligarquías locales, nacionales, internacionales contra las que luchan.

La comunidad es ese espacio de lazos y afectos que no está capturado por la rentabilidad de mercado ni por la cooptación partidaria; en todo caso convive y se mezcla con esas lógicas en la familia, en el barrio, en la escuela, en el club, en el sindicato, en la iglesia, en el merendero, en la plaza. Tampoco es la sociedad civil como vínculo formal de ciudadanos libres e iguales. La comunidad tiene sus propias fronteras producto de un alcance territorial donde se asientan sus relaciones y surgen sus soluciones. Es un espacio fundante de lo social y de lo político donde subyace el pueblo no como una esencia anterior al hecho social, sino como un nosotros/as/es caracterizado por una historia y un habitar, donde es posible garantizar el gobierno del pueblo y para el pueblo, a través de una democracia protagónica. Para contribuir a eliminar desigualdades obscenas en la sociedad. Se ocupan de recrear cultura, de fortalecer vínculos, de fomentar lógicas de sostén y contención, de crear un hábitat propio para quienes conviven en un territorio común, de

articular con el gobierno cuando éste se ocupa de temas de empleo, violencia de género, seguridad, educación, salud. Funcionan como espacios situados en los márgenes de la sociedad formal cuando responden a la exclusión con políticas de amparo y de cuidado del otro (organizaciones barriales); desde su propio centro cuando luchan por el derecho al hábitat o por el derecho al trabajo. Son la representación de colectivos específicos de trabajadores, de mujeres, de jóvenes, artistas, educadores que protagonizan reivindicaciones y transformaciones.

Por eso la política tiene que servir para organizar la comunidad y esto vale tanto para la política pública como para la política popular. La primera para reconocer, proteger y resguardar la organización popular; la segunda para fortalecer la organización nacional desde las bases de la sociedad. En ese encuentro entre lo que viene desde abajo y lo que viene desde arriba, se podrá recrear ese estado integral que ha sido propio de las más ricas experiencias transformadoras regionales, ese estado de justicia social que sigue siendo un expediente inconcluso.

Gobierno para las mayorías sin organización popular es administración sin pueblo. Organizaciones de base sin gobierno es pueblo sin conducción. Sin organización popular el gobierno queda a merced de los poderosos. Juntos pueblo y gobierno pueden crear ese otro poder que mejore la atención de lo público y revitalice el valor de lo común.

Referencias

- Anderson, P. (1987), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI.
- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*, Waldhuter editores.
- Augé, M. (2014). *El antropólogo y el mundo global*. Editorial Siglo XXI. Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo.
- Cairo, H. (2013). *Espacio y Política: Por una Teoría Política Situada*. Datos - Revista de Ciências Sociais, vol. 56, núm. 4, enero-, 2013, pp. 769-802.
- Castro Gómez, S. y R. Grosfoguel (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores.
- Cirigliano, G. (2008) *Proyecto Umbral, Resignificar el pasado para conquistar el futuro*, G1 SA.
- Cullen, C. (2017). *Reflexiones desde nuestra América*. Editorial Las Cuarenta.
- Dussel, E (2016) *Ética Comunitaria*, Fundación Editorial El perro y la rana.
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Plural Editores.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Editorial Siglo XXI.
- Espósito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu Editores.
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*, Ediciones Uniandes.
- Feinmann, J. (2009). *La filosofía y el barro de la historia*, ed. Planeta.
- Foucault, M. (1996). *Microfísica del Poder*, Ed. de la Piqueta
- Giacaglia, M. (2002) Hegemonía. Concepto clave para pensar la política, *Tópicos*, núm. 10, pp. 151-159.
- González Casanova, P. (2000). *Comunidad: la dialéctica del espacio*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Instituto de Investigaciones Sociales.
- Gramsci, A. (1972) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1998) *Cartas desde la cárcel*, Nueva Visión.
- Guerra Narbona, I. (2015). *El problema del poder político desde la perspectiva de la Política de la Liberación de Enrique Dussel*. Tesis doctoral de la Universidad de Sevilla, Facultad de Filosofía.
- Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multi-territorialidad*. Siglo XXI.
- Han, B. (2016). *Sobre el poder*. Editorial Herder.
- Han, B. (2018). *Hiperculturalidad*. Editorial Herder.
- Kusch, R. (2012a). *Geocultura del hombre americano*. Editorial Fundación Ross.

- Kusch, R. (2012b). *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*. Editorial Fundación Ross.
- Labourdette, S. (2007) Relaciones sociales y poder. *Revista Orientación y Sociedad*, Vol. 7 Argentina. pp.17-38.
- Madoery, O. (2020). *Espacios de la Política*, Fundación Ross, UNR editora.
- Marx, K. (1973). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Estudio.
- Massey, D. (2007). *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio*. Universidad Central de Venezuela.
- Massey, D. (2007) *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio*. Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo.
- Montbrun, A. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de “poder”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 9, N° 25, 2010
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América latina Papeles de Trabajo N°19-junio, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.
- Said, E. (2009). «Cultura, identidad e historia». En Gerhart Schröder, Helga Breuninger (compiladores.). *Teoría de la Cultura. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica
- Santillana Andraca, A. (2005), El poder y sus expresiones. *Revista Andamios*. Año 1, número 2, junio, pp. 227-239.
- Santos, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-Tau.
- Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*. Katz Editores.
- Varesi, G. (2015) *Hegemonía y lucha política en Gramsci: selección de textos / Antonio Gramsci; compilado por Gastón Ángel Varesi ; - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Luxemburg.*
- Vargas Cetina, G. (2017). *Tiempo y poder. La antropología del tiempo*. www.juridicas.unam.mx
- Vilas, Carlos (2013) *El poder y la política. El contrapunto entre razón y pasiones*. Biblos.
- Waiman, J. (2022). Los sentidos de la hegemonía: itinerarios del concepto en los textos gramscianos. *Pléyade 29, revista de humanidades y ciencias sociales*, NÚMERO 29.
- Weber, M. (2008). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Ed. FCE.

Oscar Madoery es Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política. Se desempeña como profesor e investigador en la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Además, es director del Doctorado en Ciencia Política de la UNR.

Correo electrónico: oscarmadoery@gmail.com

Política



Eduardo Rinesi

Universidad Nacional de General Sarmiento

Recibido: 11 de noviembre de 2023

Aceptado: 23 de abril de 2024

Resumen

En la medida en que reconocemos que “la política” se refiere al orden de lo común y que es transversal a nuestras vidas, se vuelve necesario aclarar algunas cuestiones fundamentales: ¿Qué es la política? ¿Dónde está y cómo se caracteriza? ¿Cómo podemos reconocer la dimensión política de nuestras relaciones, en nuestras sociedades contemporáneas? El propósito del texto es ofrecer algunos elementos para responder a estas preguntas haciendo hincapié en distintas visiones sobre el asunto, desde aquella que identifica como principios constitutivos de la política al conflicto y al poder hasta aquellas que contraponen el sentido de la política como actividad de administración o gestión de un cierto orden y el sentido de la política como la acción a través de la cual son revisados, impugnados, e incluso subvertidos, los cimientos mismos de ese orden. Estas conceptualizaciones, y algunas otras que vienen en auxilio, permiten finalmente señalar el carácter contingente de la política, es decir, el hecho de que la política siempre está por hacerse.

Palabras clave: política, sociedad, conflicto, poder

Abstract

Insofar as we acknowledge that “politics” makes reference to what is common and that it pervades our whole lives, some crucial questions arise: what is politics? Where is it and how could it be characterized? How could we identify the political dimension of our relationships, within contemporary societies? The aim of the article is to offer some elements in order to answer these questions highlighting different perspectives about the topic, from that which claims that power and conflict are the main constitutive elements of politics to that which opposes the idea of politics as administering some kind of order to the idea of politics as a certain type of action that questions, contests and subverts the grounds of such order. These viewpoints, and some complementary ones, are of the most importance to establish that politics is contingent, that is, that politics is always on the making.

Keywords: politics, society, conflict, power

La palabra “política” tiene origen griego. Proviene de polis, que suele traducirse como “ciudad”. Por supuesto, la “ciudad” de la que aquí se trata no es un dato de la geografía ni de la urbanística, no es un lugar ni un conjunto de

edificios. Es mucho más: es el espacio en el que los hombres pueden realizarse cabalmente como hombres, realizar su *naturaleza* humana. Es importante esta palabrita, “naturaleza”, de la que deriva el adverbio *naturalmente*, que son

expresiones, ambas, que encontramos en la gran filosofía política de los griegos del siglo IV antes de Cristo, y sobre todo del mayor de sus cultores, Aristóteles, quien en su libro *Política* indica que el hombre es un animal “naturalmente político”. Un *zoon politikón* (así se dice en griego): un animal, un bicho, político *por naturaleza*.

Estas expresiones, “naturaleza”, “naturalmente”, a nosotros pueden confundirnos un poco, porque una de las muchas cosas que han sucedido en todos los siglos que pasaron desde que Aristóteles escribió estos pareceres es que nuestra idea sobre la naturaleza y sobre lo natural ha cambiado mucho. De hecho, cuando desde el siglo XVII (desde Hobbes, para indicar al pensador posiblemente más influyente, en estos temas, de ese siglo tan interesante), pasando por el XVIII (digamos: por Rousseau) y llegando al XIX o al XX (pensemos por ejemplo en Freud) decimos o escribimos o leemos “naturaleza”, tendemos a mirar *hacia atrás*. Hacia un tiempo antes del tiempo, hacia un estado antes del Estado, hacia un conjunto de impulsos, pasiones, instintos propios de lo humano y que la cultura, la sociedad, la vida política reglada, tienen que reprimir, sofocar, dejar atrás para poder empezar su propia jornada. Toda la tradición contractualista pensó al contrato como la figura que permitía pensar el pasaje de un “estado natural”, o “de naturaleza”, a un estado de vida social civilizada

(Hobbes lo festejaría, Rousseau lo condenaría: aquí es lo de menos), el psicoanálisis nos enseñó que nos convertimos en sujetos de la vida posible con otros y entre otros porque aprendemos a reprimir nuestros insociables impulsos naturales, primitivos, anteriores a ese conjunto de capas de represión que constituyen la cultura. Como sea, y para resumir: desde hace varios siglos, cuando decimos “naturaleza”, “por naturaleza”, “naturalmente”, giramos la cabeza y miramos para atrás.

Los griegos no. Los griegos decían “naturaleza”, “por naturaleza”, “naturalmente” (“el hombre es un animal *naturalmente* político”) y extendían el índice apuntando hacia adelante. La naturaleza, para los antiguos griegos, no era ese lugar o ese estado o esa situación (histórica, hipotética, conjetural: no importa) de la que “se venía”, sino el impulso que, contenido en nuestra propia esencia o la propia esencia de las cosas, señalaba el sentido en el que debía desenvolverse nuestra vida o la vida de las cosas. Su *destino*, si quisiéramos decirlo así, sin privarnos de observar, como ya se lo ha hecho muchas veces, que “sentido” y “destino” son anagramas perfectos. Así, para los antiguos griegos, la naturaleza de la semilla no remite a su pasado ni es un nombre para su condición actual, sino que es el impulso que la conduce a convertirse en árbol. La naturaleza del niño no es el lugar de donde el niño “viene” ni las características actuales que presenta el niño, sino el movimiento que lo conduce a

convertirse en hombre. Y la naturaleza del hombre no es ningún “estado” anterior a su vida con los otros ni el conjunto de pasiones que habitaban su alma antes de verse ésta disciplinada por la comprensión de la necesidad de vivir con ellos, sino el impulso que lo conduce a realizarse, a realizar el conjunto de potencialidades contenidas en su esencia... ¿con quiénes?: con esos mismos otros; ¿cómo?: por medio del lenguaje, de la discusión, de la argumentación; ¿dónde?: en la ciudad, en la *polis*, a través del ejercicio de la actividad a la que por lo tanto se da el nombre de *política*.

Esta idea de que la política es la actividad a través de la cual se realiza la naturaleza de los hombres todavía nos interesa e incluso nos conmueve. Pero por supuesto que hace mucho tiempo que está muy lejos de ser la que mejor expresa nuestro propio modo de pensar las cosas. Precisamente porque el tipo de comprensión sobre nuestra “naturaleza” que se ha extendido en nuestras tradiciones teóricas y filosóficas ha hecho mucho menos hincapié en nuestros impulsos a la cooperación y a la construcción con los otros de un destino compartido que en nuestros instintos agresivos y en nuestra disposición a defender a sangre y fuego nuestros intereses y nuestros designios, la política se nos presenta más bien como una práctica o un conjunto de prácticas *contrarias* a esa nuestra naturaleza y destinada a evitar que la misma, mucho más agresiva y belicosa que

amable y bienintencionada, imponga su tono destructivo a nuestra relación con los demás y a nuestra vida junto a ellos. Hacemos política para evitar matarnos. Hacemos política para no hacernos la guerra. Hacemos política en busca de una forma de conducir los asuntos comunes de un determinado grupo, o las relaciones entre grupos diferentes, que nos permita gozar de los beneficios de la paz, de cierta pautada y reglamentada armonía en nuestras relaciones, y realizar así, pacíficamente, nuestras vidas. Que necesitan de la política, sí, porque sin ella serían muy difíciles o estarían todo el tiempo en riesgo, pero que no se realizan a través de su ejercicio, sino en otros lados, muy lejos de allí: en los ámbitos de la vida familiar, de la vida productiva, de la vida social, que la política, en todo caso, tiene la misión de permitir que se desarrollen pacíficamente y sin grandes sobresaltos.

Así, la política se ha vuelto una actividad específica en el concierto del conjunto de actividades que se desarrollan en la sociedad. Hay gente que se dedica a fabricar zapatos, gente que se dedica a cultivar la tierra, gente que se dedica a dictar clases o a tomarlas, y gente que se dedica a “hacer política”. La política como actividad, entonces, y no ya como *la* actividad. La política como el conjunto de prácticas que se desarrollan en un ámbito específico de la vida social. En una “esfera” definida de esa vida colectiva, dirán algunos sociólogos, en un específico “subsistema” del

gran “sistema social”, dirán otros. Como sustantivos, “políticos” o “políticas” empiezan a ser, entonces, los individuos que participan de las actividades que se desarrollan en esa esfera o en ese subsistema: las presidentas, los ministros, las senadoras y los diputados, las gobernadoras y los intendentes, y las candidatas y los aspirantes a ocupar esos lugares, o quienes “hacen política” (llevan adelante esa específica actividad que lleva el nombre de “política”) en el interior de instituciones que a veces la toleran o incluso la reclaman: universidades, clubes de fútbol, sindicatos. Como adjetivos, “políticos” o “políticas” empiezan a calificar ciertas prácticas (las que llevan adelante los políticos y las políticas), ciertos discursos (los que pronuncian los políticos y las políticas), las acciones que tienen que ver con el gobierno de la cosa pública, con la conducción o la gestión de las instituciones del Estado, con el intento de ocupar un lugar en esas instituciones, con la vocación por imponer una cierta orientación a las decisiones que se toman en ellas o en relación con ellas. La palabra “política” conserva de su viejo origen griego el sentido de referencia a lo común, pero ese “común” no se piensa ahora como un lugar de realización y dignificación de la vida humana, sino como un orden complejo y lleno de problemas que debe ser adecuadamente administrado a través de un tipo específico de prácticas, con el auxilio de

un tipo específico de saberes y por un tipo específico de sujetos.

Por supuesto, esto es insuficiente por donde se lo mire. Si algo nos enseñaron los grandes movimientos de mujeres y los feminismos contemporáneos es que incluso en zonas donde se desarrolla nuestra vida a gran distancia de las instituciones del Estado o de la vida que solemos llamar “pública” *hay* política. Que son políticas las relaciones familiares, las relaciones de pareja, las relaciones íntimas. Que hay política en los modos en los que se organizan las cosas en la casa, que es política la relación entre los padres y los hijos. Que hay política en los modos de usar el lenguaje en el que hablamos y con el que escribimos. Este último (lo digo de paso) es un campo enorme e interesantísimo de exploraciones y de discusiones de gran actualidad y enorme importancia. En este mismo texto no he seguido hasta aquí, ni seguiré hasta que terminemos, una única línea de conducta sobre el particular: algunas veces cedí o concedí al universal masculino “hombre” (que por otro lado es en ocasiones el único que tiene sentido utilizar cuando se describe el funcionamiento de sociedades, o de los pensamientos producidos en el marco de sociedades, donde los únicos hombres que “contaban” –volveremos enseguida, de la mano de un importante filósofo francés contemporáneo, sobre esta idea de “lo que cuenta” y de lo que *no* cuenta en la cuenta siempre fallada, siempre fallida, del poder– eran

los varones), otras veces alterné con toda intención masculinos y femeninos, con plena conciencia de que así enrarecía una frase que acaso hubiera sido más fácil de leer si no me hubiera hecho el gracioso, pero también para llamar la atención sobre todo lo que de ideológico (es decir, de naturalizador de relaciones de poder) hay siempre en esas fáciles habitualidades.

Pero decíamos, entonces: que hay política en las relaciones familiares, que hay política en nuestros modos de uso del lenguaje. Agregaría también lo que hoy sabemos de sobra: que hay política en las relaciones pedagógicas que se desarrollan en el interior de las instituciones educativas, de las aulas. Que hay política en las relaciones entre un médico o una médica y su paciente. Que hay política en las prácticas de la que está hecha la vida de las religiones, sus prácticas y sus ritos (Pierre Legendre ha estudiado el lugar de la práctica medieval de la confesión en la forja misma del modo de funcionar de las instituciones y de la sociedad en los siglos que siguieron) Que hay política o que *puede* haber política, incluso más allá o más acá de cualquier forma de organización más o menos institucionalizada, entre los trabajadores de una institución o de una empresa. Que hay política (lo hemos aprendido bien, en todo el mundo, en este último par de años en los que la pandemia de covid-19 nos mostró uno de los rostros más temibles, una de las consecuencias más funestas de los

desequilibrios medioambientales que todos los que saben dicen que están en la base de estas pestes) en las decisiones de los agricultores sobre qué cultivar o cómo fumigar, de los criadores de cerdos sobre cómo alimentarlos, de las grandes empresas multinacionales dedicadas a la agroindustria sobre qué venderles a los unos y a los otros... Y podríamos seguir un rato largo: es de hecho improbable que haya alguna esfera de la actividad humana en la que no pueda haber, en la que incluso no haya con mucha frecuencia, *política*. La política no concierne solamente a las prácticas de regulación y de gobierno de la vida colectiva: al Estado y a sus instituciones. Está por todas partes.

Lo cual, por supuesto, no deja de plantearnos un problema. Porque si la política está por todas partes, si –para decirlo como a veces lo decimos– “todo es político”, entonces tenemos que hacer una de dos cosas: o tirar la palabra “política” al tacho de la basura, porque, si “todo es político”, ¿qué sentido tiene conservar la propia palabra, que no dejaría de nombrar a ningún ámbito de la acción humana?, o bien, más razonablemente, tratar de precisar su significado a fin de poder determinar *qué es exactamente lo político de todas esas cosas que decimos que son o que pueden ser políticas*. ¿Qué específica *dimensión* de nuestras prácticas y de nuestras relaciones (familiares, íntimas, educativas, económicas, religiosas, culturales) es la que puede

calificarse como *política*, y qué es lo que nos permitiría identificar esa dimensión de todas las otras que pueden convivir con ella? ¿Dónde está lo político (qué es la política) de nuestra sexualidad, de nuestra pedagogía, de nuestra religiosidad? ¿Qué es la política, más en general, cuando dejamos de considerarla un destino o un lugar de realización de los hombres (de los ciudadanos varones: las mujeres, los niños, los esclavos, los extranjeros y los idiotas no eran, en la antigua Grecia en la que estamos pensando, plenamente hombres, o eran hombres *privados* –¿privados de qué?: pues precisamente de humanidad plena, porque estaban privados y privadas de la capacidad para realizar esa humanidad por medio de las relaciones con los otros, mediadas por el lenguaje, en el espacio público de la ciudad–) y empezamos a considerarla una *dimensión* posible de todas las esferas de nuestras vidas? ¿Qué es, dónde está, cómo reconocemos la política, o la dimensión política de nuestras relaciones, en nuestras sociedades contemporáneas?

Aquí podemos traer en nuestro auxilio una idea que atraviesa la obra de un importante filósofo francés de la segunda mitad del siglo XX, Claude Lefort, que a cierta altura de un precioso librito sobre la *Historia de la revolución francesa* de Michelet señala (pero insisto con que esta idea está por todas partes en su obra) que la política tiene lo que él llama dos “principios constitutivos”. Es decir: que hay política porque

–y cuando– hay dos cosas. ¿Qué dos cosas? Una: el conflicto. La otra: el poder. Hay política porque, y cuando, hay conflicto y hay poder. Gesto provocador, el de este gran lector de Maquiavelo que era Lefort, porque la verdad es que estas dos palabritas, y las dos cosas que estas palabritas nombran, tienen bastante “mala fama” en nuestro lenguaje político corriente y en los modos en los que en general pensamos las cosas vinculadas con la vida colectiva. En efecto: en general no nos gusta el conflicto, o nos parece que sería mejor que no lo hubiera, y cuando un conflicto estalla en nuestra vida colectiva tendemos a suponer que eso se debe a que algo está funcionando mal, a que alguien tiene un carácter podrido o a que no se activó debidamente el mecanismo que, de haber funcionado como debía, nos habría evitado ese indeseable sobresalto. Del mismo modo, en general no nos gusta el poder, y menos todavía nos gustan los que lo detentan (que nos caen mal, que nos parecen odiosos, que sospechamos que son unos ambiciosos que tienden a enamorarse de ese poder que tienen) o quienes lo procuran (que sospechamos que solo lo procuran para usufructuar de los modos más inaceptables). Al conflicto y al poder tendemos a ponernos del lado de las cosas malas de la política y de la historia, y hete aquí que viene Lefort a decirnos que sin ellos no habría ni la una ni la otra. Resuena detrás de esta idea (y por eso lo mencioné recién) el pensamiento del gran

Maquiavelo. Quien no solo pensaba que el conflicto era inevitable en cualquier sociedad donde convivieran clases sociales enfrentadas (pero también –podemos agregar nosotros, tratando de amplificar los alcances de la enseñanza del secretario florentino– grupos étnicos opuestos, géneros en lucha: pienso aquí en las enseñanzas de Angela Davis en su muy importante *Mujeres, raza y clase*, donde estudia las formas de interseccionalidad y sobredeterminación recíproca entre estos diferentes ejes de separación y lucha en la sociedad norteamericana), sino que pensaba además que ese conflicto era bueno. Que era beneficioso para la sociedad y para la libertad, porque promovía el cambio de las situaciones que lo habían originado y obligaba a diseñar mejores leyes. Maquiavelo estudió los conflictos entre los patricios y los plebeyos en la historia de la antigua Roma a través del relato que de ellos había hecho Tito Livio, y concluye que esos conflictos, lejos de representar un problema o una causa de penuria para la vida política de ese pueblo, están en el origen de las buenas leyes y de los altos grados de libertad que la caracterizaron. Se equivocan –dice– quienes ven en los conflictos entre los ricos y los pobres la causa de la decadencia de los romanos, porque esa es en realidad la causa de su grandeza, de su gloria y de su libertad. Lo que hace Maquiavelo es muy osado: saca al conflicto de la zona maldita de la vida política de los pueblos para convertirlo en su verdadero

corazón. El conflicto no solo es inevitable, sino que además es bueno, y hace mejores, más grandes y más libres las repúblicas.

Ahora bien: si en una sociedad cualquiera hubiera conflictos y *solo* hubiera conflictos, no habría allí política ni habría nada: todos terminaríamos destrozándonos unos a otros y la vida en sociedad se convertiría en un páramo en menos tiempo que el que llevaría contarlo. En el siglo XVII, el ya mencionado Hobbes vio esto con mucha claridad, e imaginó una situación de “guerra de todos contra todos” si todos diéramos rienda suelta a los impulsos naturales que nos habitan, que habitan o constituyen lo que él llamó –lo veíamos más arriba– “la condición *natural*” de los seres humanos. Por eso, y *contra* eso, Hobbes postuló que era necesario que los hombres pactaran entre sí crear a una especie de Dios mortal, el Estado, el –como lo llamaba metafóricamente– Leviatán, y rendirle escrupulosa obediencia. El Leviatán, en efecto, tenía que tener sobre todo el mundo un poder omnímodo, colosal, suficiente para que nadie pensara en la alternativa de desobedecerlo, porque era solo en la temerosa obediencia a ese monstruo de creación humana que la vida en común era posible. Un siglo antes que Hobbes, el joven publicista francés Étienne de la Boétie había escrito un potente *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria* que explicaba que solo porque los hombres obedecían era que el que gobernaba (el rey, el “Uno”, lo

llamaba de la Boétie) podía ejercer su poder, e invitaba entonces a simplemente *dejar* de obedecer como única condición para conquistar la libertad. Hobbes, a quien la libertad le parecía un bien menos valioso que la vida, tenía la misma idea sobre la relación entre el poder y la obediencia, pero, en lugar de sugerir la vía del “Preferiría no hacerlo” que propiciaba el buen Étienne, indicaba el camino contrario de la sumisión para que la vida en sociedad fuera posible.

El poder, entonces, complementario del conflicto, se presenta como *el otro* “principio constitutivo” de la política, porque es solo gracias a él y a su ejercicio que el conflicto no se lleva puesto todo y que la vida en común puede ser posible. La política existe porque existen los conflictos y porque existe el poder. Es lo que, en un lenguaje no tan distinto del que aquí estamos usando, indica el politólogo argentino Carlos María Vilas en un libro del más alto interés: Política –escribe Vilas– “es la actividad práctica que se desarrolla cuando el procesamiento o la resolución del conflicto sobre el modo de organización del conjunto social, o la transacción de las diferencias al respecto, requieren del ejercicio del poder”. Podría uno observar que esa definición de Vilas nos devuelve a un modo de pensar la política asociado al funcionamiento o al “modo de organización”, como él dice, del “conjunto social”: de la vida de la *polis*, cuando nosotros habíamos un poco más arriba intentado sugerir

que no era solo en relación con ese modo de organización de la comunidad política en su conjunto que podía hablarse de política. Ciertamente, pero no solo eso no le quita a lo que dice Vilas nada de interés (ni nada de posibilidad de ser trasladado sin ninguna pérdida a cualquier ámbito más limitado o reducido: el propio Vilas propone en este sentido una distinción entre la “gran política” que tiene por objeto la organización de los Estados y gobiernos y la “pequeña política” de las acciones cotidianas en el interior de organizaciones más pequeñas), sino que la verdad es que en general, cuando hablamos de “política”, sigue siendo a esa “gran política” (que, como la pequeña, tiene que ver con el conflicto y tiene que ver con el poder) que solemos referirnos.

Más importante que esto me resulta otro asunto que aparece señalado en el muy buen libro de Vilas y que tenemos que traer aquí a nuestra discusión. Vilas observa, de manera menos entusiasta que descriptiva, que toda sociedad está atravesada inevitablemente por distintos vectores de conflicto. Primero, porque la propia pluralidad social genera –dice– una diversidad de objetivos; después, porque frente a cada situación en la que hay que decidir se abre siempre un conjunto diverso de respuestas posibles. Ahora: para que la convivencia humana sea posible, pacífica y duradera, la pluralidad de objetivos, intereses, perspectivas y recursos que le es propia requiere que sean preservados –lo cito– “un principio de orden y

unidad de propósito, aceptado por todos por encima de las diferencias particulares”, y que debe imponerse a través de la persuasión y de la discusión de ideas, y, si no lo es, por medio del uso de la fuerza. De eso, dice Vilas, se encarga la política. De organizar la sociedad. Es decir, de “regular comportamientos, asignar recursos y competencias, acotar la conflictividad inherente a la vida social, de acuerdo con un ordenamiento común”. Aparece pues aquí una nueva categoría para considerar, que es la de *orden*. El poder se aplica a la tarea de procesar los conflictos (más que de “resolverlos”, lo que muchas veces no es posible: por suerte, no hay “solución final” para nuestros problemas) para evitar que su dinámica afecte la organización y el *orden* de la sociedad. La tarea de la política es, en cierto sentido, conjurar el peligro del desorden y permitir, de esta manera, que la vida colectiva pueda continuar.

Por supuesto, la cuestión puede plantearse (y muchas veces, en efecto, se ha planteado) de otro modo: no pensando la política como la tarea de construcción o de sostenimiento de un *orden* en medio de los conflictos y las convulsiones que sacuden todo el tiempo la vida de toda sociedad, sino, justo al revés, como la actividad (la acción o el conjunto de acciones) a través de la cual ese orden que organiza la vida de una sociedad es sacudido o conmocionado. Impugnado y obligado a redefinir sus propias coordenadas. Como la

acción o el conjunto de acciones, entonces, a través de las cuales un actor o un determinado conjunto de actores “toma la palabra” para denunciar la injusta distribución de los favores de ese mismo orden, y logra a través de ese expediente que algo en la propia organización de las partes que componen la totalidad social. Uso la expresión que acabo de entrecomillar pensando en el precioso título de un libro que Michel de Certeau escribió hace unos cuantos años para tratar de dar cuenta de los avatares del movimiento estudiantil francés de mayo de 1968. *La toma de la palabra*, se titula, en efecto, ese libro, y se trata de una expresión de lo más interesante, por varias razones convergentes, asociadas a los tres distintos usos que solemos hacer de ella. A las tres distintas cosas que decimos cuando decimos que alguien “toma la palabra”.

En primer lugar, cuando decimos que alguien toma la palabra decimos que se pone a hablar. Tomar la palabra es ponerse a hablar. “Toma la palabra el señor senador por la provincia de Catamarca”. *Ponerse a hablar*, qué duda, es una acción ciertamente política, o por lo menos tiene la posibilidad de serlo, en la medida en la que eso que se va a decir pueda tener algún efecto sobre el orden de la sociedad, sobre la organización de la vida colectiva. Y no cabe duda de que en ese sentido la muchachada francesa de 1968 “tomó la palabra”: estaba callada, porque los estudiantes suelen estar callados. *Tienen* que estar callados, para que

hablen, a ellos y en lugar de ellos, sus profesores. Lo que pasó en 1968 es que esos profesores habían entrado en una zona de sospecha. Que los estudiantes empezaban a desconfiar de que fuera (por lo menos solamente) en las aulas y de la teoría que tuvieran que aprender las lecciones que importaban. Por cierto, uso a propósito la palabra “lección”: pienso en un libro muy importante, *La lección de Althusser*, sobre estas cosas que aquí estoy contando muy rápidamente. Su autor es un filósofo sobre el que enseguida vamos a decir un par de cosas, Jacques Rancière, y Althusser era uno de esos maestros impugnados por el insolente movimiento de los estudiantes que estamos comentando. La lección de *La lección de Althusser* era que de Althusser ya no había grandes lecciones que tomar.

En segundo lugar, la expresión “la toma de la palabra” tiene (en todas partes, pero en Francia, por supuesto, mucho más) un segundo significado más o menos evidente. En Francia tuvo lugar a fin del siglo XVIII la gran revolución que funda su historia republicana contemporánea, y esa revolución había tenido su momento central en el episodio de la toma de la prisión de la Bastilla, de “la toma de la Bastilla”, como la conocemos, que es una expresión ciertamente muy interesante. No es poco relevante que ciento treinta años después, *otra* gran revolución de izquierda de la historia, la rusa, que ciertamente se pensó sobre el

modelo y el telón de fondo de la francesa, también tuviera su episodio central en una toma, en la toma de *otro* edificio: el Palacio de Invierno, emblema del poder político de la Rusia de los zares. Vale decir que en esas dos revoluciones “clásicas” la alteración del orden de cosas que los revolucionarios venían a cambiar se identificaba con la toma de sendos *edificios*, de sendos espacios físicos cargados de simbología y en los que parecía concentrarse todo el poder que se quería derrocar. Tomados los edificios, caía un sistema. Hoy ya nadie piensa eso, y ya no mucha gente pensaba eso cuando los estudiantes parisinos salieron a las calles y “tomaron la palabra” en el 68.

En relación con ese episodio, la expresión “tomar la palabra” indica pues que lo que tenían que “tomar” quienes querían llevar adelante un cambio radical de las cosas en la segunda mitad del siglo XX no era ningún lugar físico, ninguna “plaza”, ningún predio: las cosas habían cambiado mucho, y ahora el poder (que el pensamiento político más renovador de aquellos años, justamente en Francia, empezaba a sugerir que no “residía” en ningún lugar, sino que más bien “circulaba”, “funcionaba” sin asientos fijos) estaba más asociado a la fuerza de las palabras y de los símbolos que a lo inexpugnable de las paredes o los portones de ninguna prisión y de ningún monumento. (Estamos indicando aquí muy rápido un conjunto de asuntos del más alto

interés, y que sin duda son más complicados que esto. De hecho, ocho décadas después de la Revolución Francesa y cinco antes de la rusa, otra revolución, que se conoció como “La Comuna de París” y tuvo lugar en esa ciudad en 1871, nos enseñó que muchas veces los monumentos pueden ser, ellos mismos, los símbolos más poderosos y eficaces de un cierto orden, y que nunca es gratuito el ejercicio de impugnarlos. Horacio González ha escrito sobre esto páginas extraordinarias, que se indican en la bibliografía y a las que remitimos con el mayor entusiasmo, pero que nos llevaría lejos de nuestro asunto considerar aquí con más detalle.)

Pero hay todavía un tercer sentido en el que usamos con frecuencia la expresión “tomar la palabra”, y es el sentido que le damos cuando un amigo a quien encontramos casualmente por la calle nos dice al despedirse, por ejemplo: “Bueno, un día de estos combinamos y te venís a casa a comer un asadito”, y nosotros, ni lentos ni perezosos, le respondemos: “Dale: *te tomo la palabra*”. ¿Qué quiere decir, ahí, “te tomo la palabra”? Quiere decir algo muy importante para nuestro tema, que es la política. Quiere decir que la palabra es una cosa seria y que no se puede usar irresponsablemente. Y que si decimos que un día de estos vamos a invitar a alguien a un asado el otro *puede tomarnos en serio, puede tomarnos la palabra, puede asumir con toda seriedad la promesa implícita en nuestra frase dicha tal vez con descuido o al*

desgaire y puede hacérsela cumplir. “Tomar la palabra”, en este sentido, es el reverso perfecto de “Dar” la palabra. “Te doy mi palabra”: te prometo. “Te tomo la palabra”: te voy a hacer cumplir esa promesa. Estamos en el corazón del pensamiento contemporáneo sobre la política, uno de cuyos asuntos sin duda muy relevantes es el conjunto de relaciones que se tramam en este juego de promesas dadas y recibidas (viene enseguida el nombre de la gran filósofa alemana Hannah Arendt, por ejemplo), de palabras empeñadas y tomadas: de esa materia está hecha la vida misma de nuestras sociedades.

Lo que nos va acercando a lo que quería plantear aquí, en diálogo con (o de manera complementaria a) la idea que leíamos hace un momento en el libro de Carlos María Vilas de que la política es la actividad que procura, por medio del ejercicio del poder, el establecimiento o el sostenimiento del orden en una sociedad surcada por los conflictos. Junto, entonces, al conflicto, el poder –decíamos– aparece como un componente fundamental de la política. Pero aquí hay que dar un pasito. Porque si el poder es un elemento fundamental de la política, una herramienta necesaria para esa actividad de “ordenar la sociedad” de la que nos habla Vilas, ese poder no puede funcionar con éxito, no puede conseguir sus objetivos y sostenerse a lo largo del tiempo si no está extendido entre aquellos y aquellas sobre quienes se ejerce la creencia en su legitimidad. Esto es: si quienes

tienen que *obedecer* a ese poder no están convencidos de que es *justo* que ese poder se ejerza sobre ellos. A esa creencia en la justicia del poder que se ejerce sobre nosotros y al que obedecemos, y gracias al cual, en efecto, la sociedad goza de orden y de organización, una larga tradición, a la cabeza de la cual hay que ubicar el nombre del gran sociólogo alemán Max Weber, la ha llamado “legitimidad”.

Y se trata de un asunto fundamental. El puro y pelado poder que puede surgir de la diferencia de fuerzas físicas o de recursos económicos o de poder de fuego entre dos individuos, dos grupos o dos naciones puede, por supuesto, tener todo tipo de consecuencias y generar todo tipo de efectos, pero no construirá relaciones duraderas ni permitirá la organización de un orden capaz de sostenerse en el tiempo si aquellos que deben obedecer a ese poder no consideran a ese poder *legítimo*, no creen que *está bien* que quien lo detenta mande sobre ellos y que ellos lo obedezcan. Y lo que aquí querríamos indicar es que una de las razones por las que en general tendemos a considerar legítimo el poder que se ejerce sobre nosotros, a suponer que está bien que ese poder se ejerza y que nosotros le prestemos obediencia, es que existe en la base de la justificación de ese poder algo que podríamos ubicar en ese terreno de las *promesas* de las que hablábamos recién: algo del orden de una promesa, explícita o tácita, que funciona como contrapartida de esa obediencia que a cambio se nos exige que

prestemos al poder que sostiene el orden en el que podemos esperar que esa promesa sea cumplida.

En el caso de las sociedades occidentales modernas, esa promesa es la de una libertad y una igualdad que el sistema que nació (hablábamos hace un momento de la Revolución Francesa) levantándolas como banderas tendría que cumplir frente a nosotros, y que justifican que nosotros le prestemos a los poderes que garantizan el funcionamiento de ese sistema la obediencia que ese sistema necesita para funcionar. Pero la verdad es que después, en nuestras vidas, muchas veces no gozamos de esa libertad y de esa igualdad sobre las que se sostiene la ideología que nos reclama obedecer a los poderes que sostienen el sistema que debería garantizarnoslas, y que con demasiada frecuencia *no* nos las garantiza. O no nos las garantiza *a todos*. O a todos *por igual*. Todos somos libres, pero algunos son más libres que otros. Todos somos iguales, pero algunos son más iguales que otros, según la conocida frase de Orwell en *Rebelión en la granja*. En la formulación de un autor que ya hemos mencionado y en el que prometimos detenernos con mayor cuidado, Jacques Rancière: entre las partes que componen una comunidad política hay siempre alguna o algunas que *no tienen* parte, que no son *tenidas en cuenta*, que “no cuentan”, digamos así, en la cuenta siempre fallida, siempre fallada, del poder.

Lo que es otro modo de decir: que todo orden se sostiene sobre una ideología que tiene que realizar más promesas que las que después puede cumplir. Y que por lo tanto puede ocurrir, y a menudo ocurre, que esa “parte de los sin parte”, que esa parte de aquellos y aquellas a quienes no les han sido cumplidas las promesas sobre las que podía sostenerse la legitimidad del poder al que están obligados y obligadas a obedecer, un buen día *tomen la palabra*. Tomen la palabra: le digan al sistema, y a los poderes que sostienen la vigencia y el funcionamiento del sistema: “Te tomo la palabra: me prometiste libertad y no la tengo, o la tengo en mucha menor medida que los miembros de las otras partes del mismo sistema, me prometiste igualdad y soy el último orejón del tarro, me prometiste posibilidades de realización y de autonomía y vivo dependiendo de los caprichos de quienes me dominan y me humillan. Te tomo la palabra: dame lo que me corresponde”. Le tomen la palabra, entonces, al sistema y al poder, *y se pongan a hablar*. O a actuar. Y aquí lo que nos interesa, lo que nos permite establecer un contrapunto con la idea de que la política es la aplicación del poder en pos de resolver los conflictos que atraviesan una sociedad y garantizar en ella el orden: Rancière llama *política* exactamente a esa acción de la parte de los sin parte de *tomar la palabra* y de impugnar al sistema, al orden, que no ha sabido estar a la altura de lo que prometía a todos, pero no garantizaba más que a algunos.

¿Quiénes constituyen esa “parte de los sin parte”? Ningún grupo en particular: no estamos en el terreno de la sociología, sino en el de la política, aunque es evidente que tienden a formar parte o a ser candidatos a formar parte de esa parte de los sin parte de una sociedad sus grupos más desfavorecidos, más agraviados. Rancière toma un lindísimo ejemplo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo para mostrar un levantamiento de los plebeyos contra la prepotencia de los patricios, en la antigua Roma, como un ejemplo de reclamo de ser “tenidos en cuenta”, como un ejercicio de “toma de la palabra” que pateó el tablero de una cierta forma de organización de las distintas “partes” que componían el todo de la sociedad y obligó a los poderosos a renegociar con los rebeldes la propia organización de ese orden que se había visto sacudido, trastocado. *A ese tipo de trastocamiento (de los que podemos encontrar a lo largo de la historia incontables ejemplos en tantísimas “tomas de la palabra” de grupos oprimidos, de obreros, de mujeres, de razas y de naciones enteras) da Rancière el nombre de política*. ¿Y a lo otro? ¿Al ejercicio del poder para que la cosa funcione? ¿A la organización rutinaria y cotidiana de la vida de una sociedad compleja para que la misma pueda desarrollarse por los pacíficos carriles de la ley y el orden? ¿A la búsqueda de resolver antes de que estallen los múltiples focos de conflicto que contiene toda sociedad está repleta? A ese

conjunto de actividades, a las que solemos dar el nombre de *política*, Rancière las llama, más prosaicamente, *policía*.

Así, tendríamos un conjunto de actividades de organización de las cosas, de sostenimiento del sistema, de funcionamiento del orden, que Rancière llama “policía”, y que deberíamos ubicar dentro del terreno de las *instituciones*, y, como “del otro lado”, por así decir, de esas instituciones, en necesario diálogo con ellas y *tomándole la palabra* a sus promesas, pero para mostrar que esas promesas no están siendo cumplidas y que es necesario barajar y dar de nuevo, unas *acciones* que realizan los sujetos que, agraviados por un orden que no cumple con ellos sus promesas, que no los tiene en cuenta, buscan y reclaman ser contados, contar. A esa búsqueda y a ese reclamo, a las *acciones* a través de las cuales se expresa y se materializa esa búsqueda y ese reclamo, Rancière les da el nombre de *política*. Así, la política, para Rancière, no es una actividad corriente de la vida de nuestras sociedades, ni menos que menos lo que hacen todos los días “los políticos” y “las políticas”. La política es más bien algo que, a veces (y ni siquiera *muchas* veces), *acontece*, irrumpe, sacude la escena y obliga a revisar la cuenta de las partes, la organización misma del todo de la comunidad. Subrayamos la palabra “acontece” para llamar la atención sobre la cercanía de este pensamiento con el de otro filósofo francés contemporáneo, Alain Badiou, sobre el

“acontecimiento” como categoría fundamental para pensar la política. Podríamos también, en una terminología más cercana a la del muy influyente pensador italiano Antonio Negri, indicar que la política, en esta perspectiva, aparece asociada a la capacidad *instituyente* o a la potencia *constituyente* de nuevas situaciones, por oposición a los poderes *instituidos* o *constituidos* (que no serían del orden de la política, sino de la administración o de la gestión) de la sociedad.

Queda sin embargo la duda acerca de si es fructífero perseverar sobre esta dicotomía que aquí estamos presentando, y que posiblemente simplifique una dinámica que es mucho más compleja, y que supone todo tipo de entrelazamientos entre estos dos momentos – digamos– “polares” de las instituciones de un lado, y de la acción del otro. Es lo que sugiere en un libro muy interesante, *Metáforas de la política*, el sociólogo argentino Emilio de Ípola. Podemos pues empezar citando *in extenso* un pasaje fundamental en la presentación de la idea que desarrolla de Ípola en ese libro, que nos permitirá de paso volver sobre algunas cosas que hemos dicho, sistematizarlas, y tratar finalmente de redondear una perspectiva sobre la política más compleja y matizada que la que surge de la contraposición que acabamos de sugerir. Escribe de Ípola:

La política puede ser concebida, *o bien* como un “subsistema” dotado de funciones predeterminadas –en particular, la

“autorregulación” de lo social— o como una superestructura del edificio social, con causas y efectos también predeterminados, *o bien* como la dimensión de contingencia inherente a lo social, como su dimensión de apertura, que posibilita la intervención eficaz de la decisión individual y colectiva sobre el mundo social y, en particular, que permite, dadas ciertas circunstancias, el cuestionamiento del principio estructurante de una sociedad, de su pacto social fundamental, ya para reafirmarlo, ya para subvertirlo e instituir un nuevo orden. Importa precisar de inmediato que la mencionada disyunción no pretende en modo alguno ser excluyente (en realidad, sería teóricamente catastrófico si lo pretendiera). (2001, p. 9)

O bien... o bien... Veamos primero la primera de las dos cláusulas de esta contraposición *no* excluyente que nos presenta de Ípola. Dentro de ella, a su vez, aparecen dos posibilidades: la de pensar la política como un subsistema del gran sistema social, como tiende a hacerlo la sociología funcionalista norteamericana, y la de pensar la política como la superestructura de una estructura que la reclama para funcionar, como tiende a hacerlo la tradición marxista. Se trata, evidentemente, de dos perspectivas muy diferentes, pero ambas tienen algo en común: en ambas lo que cabe esperar de lo que ocurra en el subsistema, la esfera o el “nivel” (en la metáfora marxista del “edificio”) de la política viene *predeterminado* por un conjunto de fuerzas que solicitan de ella cierta tarea que la

política tiene que cumplir: la autorregulación de la vida colectiva en uno de los casos, la reproducción y legitimación del orden social estructurado por un determinado modo de producción material de esa vida colectiva en el otro. Las dos formas de pensar las cosas, la historia, la relación entre los distintos ámbitos de la vida social en general y las funciones propias de la política en particular son muy distintas, en muchos puntos perfectamente opuestas, pero las dos coinciden en el punto que le interesa a de Ípola y que nos interesa a nosotros en este momento de nuestra discusión: las dos piensan a la política como una parte de un todo que la excede y que le dicta su misión y su sentido, y por eso las dos pueden converger en la representación de la política en el marco de una de las dos grandes metáforas a las que alude el título del libro que estamos comentando: la del *sistema*, que como dice de Ípola cuando la presenta, y como se desprende también de cuanto hemos venido diciendo hasta acá, evoca siempre la idea, fundamental en la historia del pensamiento político, de *orden*. La política del lado del orden: primera metáfora, primera posibilidad.

Si ahora nos desplazamos a la segunda cláusula del “O bien... o bien...” que estamos considerando, lo que tenemos ahí es otra cosa: no la idea de que la política es la actividad que se desarrolla en un ámbito específico con una misión preestablecida, sino la de que todo orden social, que se sostiene siempre sobre un

principio estructurante que no siempre conocemos y que no necesariamente se declara ante nosotros, es insanablemente contingente, es decir, no reposa sobre ninguna inevitabilidad histórica ni sobre ningún principio trascendente, no responde a la voluntad de los dioses ni de las leyes inefables de la historia y por lo tanto puede ser cuestionado y sacudido en sus cimientos y en las formas en las que se organiza, por medio de la acción, y que la política es el nombre de esa acción capaz de visibilizar, cuestionar y eventualmente subvertir las bases sobre las que se sostiene el orden en el que vivimos. Aquí la política aparece dotada de un sentido “fuerte”, dice de Ípola, por oposición al sentido “débil” de las otras alternativas que consideramos, porque no se piensa en el interior de ningún límite, como un “subsistema” de un sistema que la abarca ni como un “nivel” de un edificio en la que tiene una tarea específica que cumplir, sino sin límite en absoluto, en la medida en que se piensa como la acción que puede poner en cuestión la organización misma del todo social.

La distinción que formula aquí de Ípola tiene un evidente parentesco con la que algunos autores franceses contemporáneos han establecido entre lo que ellos prefieren nombrar, para que la distinción sea más nítida, con *dos* palabras, o con *dos* expresiones diferentes: *la política* (que equivale a lo que de Ípola llama la política “en sentido débil”: la política como actividad de administración o gestión de un cierto orden, y

acaso a algo así como lo que Rancière llama, como vimos, “policía”) y *lo político* (que equivale a lo que de Ípola llama la política “en sentido fuerte” y Rancière “la política” a secas: la política como el nombre de la acción a través de la cual son revisados, impugnados, eventualmente subvertidos, los cimientos mismos de ese orden), pero tiene la ventaja de elegir *no* nombrar esas dos cosas con palabras diferentes, sino con la misma, porque como veremos lo que de Ípola quiere señalar es que la tensión entre estos dos momentos o entre estas dos posibilidades en nuestras representaciones habituales sobre la política no es el resultado de que no hayamos definido bien el significado de las palabras, sino que es el resultado de una tensión que es constitutiva de la política misma. Pues bien: si cuando se piensa del lado del sistema la política se deja atrapar por la primera de las dos metáforas que de Ípola examina, la del orden, cuando se piensa del lado de la acción de cuestionamiento de ese orden la política ingresa a la zona recortada por la segunda de esas dos metáforas, que es la que permite pensar esa acción en su forma más radical, más terminante, más definitiva: la metáfora de la política como revolución.

Así, la política parece que puede pensarse, o que alude a una cierta cantidad de prácticas y de discusiones que se inscriben entre dos posiciones polares que la circunscriben: la del orden y la de la acción, la del sistema y la de la

revolución. Pero atención a esto que dice de Ípola, y que ya íbamos adelantando nosotros que iba a decir: no piensa adecuadamente la política “ni aquel que la considera exclusivamente como un subsistema con funciones limitadas y predefinidas en la sociedad o el sistema social, ni tampoco aquel que la concibe únicamente como el momento de crisis del edificio social y de su pacto constitutivo” (de Ípola 2001, p. 12). El libro que estamos comentando fue escrito en 2001: de Ípola no podía imaginarse, pero ya podía evidentemente intuir, la importancia que tendrían estas consideraciones suyas en relación con el adecuado análisis de los acontecimientos que entonces se estaban incubando y que se producirían en el país en el mes de diciembre de ese mismo año. Cuando se produjo en el país, en efecto, lo que a falta de mejor nombre ha pasado a la historia como “el estallido del 19 y 20 de diciembre” de ese año 2001, la discusión teórica sobre la política permitió contraponer, en la Argentina, quienes, no importa si a favor o en contra de ese movimiento, lo consideraron esencialmente “antipolítico”, porque identificaban la política con el orden y las instituciones que a través del mismo se impugnaban, y quienes, no importa si a favor o en contra, lo consideraron potentemente “político” porque identificaban la política con esa acción de impugnación. De Ípola, anticipándose a esas discusiones, parece reprocharles sus simplificaciones a unos y otros

cuando escribe, resumiendo su posición sobre la utilidad de las dos metáforas del orden y de la revolución: “Solo de quien osa emprender la ardua travesía del laberinto que ambas metáforas dibujan en el dominio huidizo e irrepresentable de lo social cabe pensar que efectivamente piensa la política” (de Ípola 2001, p. 12).

Ni solo institución, pues, ni solo revolución, aunque *las dos* palabras son muy interesantes y, si se las considera con la atención debida, contienen en ellas mismas (en su misma carne, en su misma materialidad), toda la tensión que aquí estamos tratando de presentar. Lo que nos obliga quizás a reformular este “Ni... ni...” para reescribir lo que acabamos de decir de esta manera: ni solo institución, en el sentido muy acotado de esta palabra en que ella sirve para designar apenas el momento de sedimentación del movimiento, de detención de la historia y de reificación de las relaciones que en su agitación esa historia pudo propiciar, ni solo revolución en el sentido muy estrecho de esta otra palabra en el que ella sirve apenas para nombrar ese momento de trastrocamiento de las cosas en su pura inmanencia y en el puro presente de su realización. Porque la verdad es que ninguna de esas dos palabras quiere decir en realidad *solamente* eso que en el modo en que las venimos usando dicen: como tantísimas otras palabras que se parecen a ellas en el hecho de que terminan con la sílaba “ción”, la palabra “institución” y la palabra “revolución” nombran,

más que un momento, o *además* de un momento, *un movimiento*, un desplazamiento entre dos puntos. Busquemos esas dos palabras, o cualesquier otra con esta característica de terminar en esta sílaba tan interesante, “ción”, en el diccionario, y habremos de encontrarnos con algo parecido a esto: “Acción y efecto de...”. Construcción: acción y efecto de construir. Composición: acción y efecto de componer. Institución: acción y efecto de instituir. Revolución: acción y efecto de revolucionar. Es muy interesante esta fórmula, “acción y efecto de”, con la que los diccionarios nos informan el complejo y dinámico significado de estas palabras. Con una consideración sobre este asunto, que nos confirmará el interés de la perspectiva con la que de Ípola aborda la discusión de este problema de la política y de los mejores modos de pensarla, vamos a terminar estas páginas que le hemos dedicado.

Construcción: acción y efecto de construir. Cuando la palabra es utilizada para indicar la *acción* de construir, puede ser reemplazada sin ninguna pérdida por un verbo. “La construcción de mi casa me llevará tres años” se dice también, y quiere decir lo mismo, “Construir mi casa me llevará tres años”. Ahora bien: cuando los tres años pasaron, yo construí mi casa, quedó preciosa, y un buen día paso por la vereda de enfrente con un amigo y se la muestro, estiro el brazo, señalo con el índice y le digo: “Mirá qué linda construcción”. Ahí

“construcción” no es, evidentemente, reemplazable por “construir”, no es reemplazable por un verbo, porque no indica la *acción* que tuve que empeñar para construir mi casa, sino el resultado sedimentado, cosificado, *reificado* (son todas estas palabras de la gran sociología alemana de la segunda mitad del siglo XIX) de esa acción: el *efecto*, como dice el diccionario, de haberla construido en el pasado. Casi llama la atención que dos cosas tan distintas como la acción, la actividad o el conjunto de actividades de levantar una casa, y la casa terminada que le muestro años después a mi amigo, puedan designarse con una misma palabra, puesto que se trata de dos cosas radicalmente diferentes, enteramente heterogéneas. ¿No deberíamos más bien inventar una palabra para nombrar una cosa y otra para nombrar la otra, como hacen quienes distinguen la política de la policía, o lo político de la política, como si no fueran los dos términos o los dos polos entre los que se despliega un movimiento interminable?

Composición: acción y efecto de componer. Cuando un amigo nuestro, músico, nos dice “A mí lo que me gusta es la composición, ¿viste?, no tanto la interpretación”, nosotros podemos reemplazar las dos palabras por los respectivos verbos que les corresponden, porque lo que esas palabras indican son la *acción* de componer o la *acción* de interpretar: “A mí lo que me gusta es componer, ¿viste?, no tanto interpretar”. Ahora: cuando nuestro amigo, al

que le gusta componer, termina la tarea de componer, pongamos, una sinfonía, o un bolero, toca entusiasmado el timbre de nuestra casa y nos trae, con los ojos llenos de lágrimas de orgullo y de contento, un papel pentagramado lleno de chirimbolos blancos y negros y de redondas y de cuadradas y de corcheas y semicorcheas y de de fusas y de semifusas y nos dice: “Mirá qué linda composición que me salió”. Y ahí está claro que composición no es reemplazable por el verbo *componer*, porque ahí “lo que salió” no es la acción de la que salió, sino el resultado, el *efecto*, de esa acción. Es el efecto de la acción de componer. Es la acción de componer objetivada, sedimentada, convertida en su propio resultado. De nuevo: ¿es sensato nombrar con la misma palabra dos cosas tan distintas como la acción de componer y el resultado de haber compuesto, como una actividad y un objeto, como un verbo y un sustantivo? ¿No podríamos, no deberíamos, en aras de la claridad y la comprensibilidad de lo que decimos cuando hablamos, nombrar esas dos cosas con dos palabras diferentes?

Pues bien: no, no deberíamos. No deberíamos, porque sería no percibir la íntima conexión que existe entre esos dos momentos de la relación que nombramos con esas palabras que aquí estamos discutiendo. No es verdad que la acción de construir la casa es una cosa y la casa construida es otra que nada debe a la primera. El que construye la casa, el que lleva

adelante la acción de construir la casa, lo hace siguiendo un modelo, probablemente un plano, en todo caso: una idea de la casa construida que esos ladrillos que está acomodando uno arriba de otro va a ser cuando su acción esté terminada (igual, por cierto, que el compositor “oye” en su cabeza, antes de que sus manos vuelquen en el pentagrama, la melodía que está por componer o componiendo). La construcción, la casa construida, de algún modo precede a la acción de construirla. Que por otro lado no desaparece de la casa construida después de que terminé de construirla, me di un baño y me puse a habitarla. Todavía años después recorro los pasillos de esa casa que hice con mis manos y recuerdo el esfuerzo que me dio levantar esa columna, que no se me chingara esa pared, que quedara derecha esa ventana, todavía me recuerdo pintando esa puerta o ese cielo raso...: la acción de construir la casa (la construcción de la casa) habita la casa construida (la construcción) para siempre, y no ciertamente no termina en el momento en que termina.

Lo mismo pasa con las palabras más sonoramente *políticas* que aquí estamos estudiando. *Institución*: la institución de algo es la acción de instituir ese algo. La institución simbólica de la sociedad, pongamos, para citar un título célebre de Cornelius Castoriadis. La institución de un principio o de un valor o de una idea. La institución de tal modo de gobernar o de decir. “Estamos instituyendo una nueva

forma de hacer las cosas en esta provincia”. Institución: acción de instituir. Pero esa acción de instituir se *realiza* y se completa cuando termina sedimentándose en una institución entendida no ahora como una acción, sino como el resultado de haber instituido algo en el pasado. “Toda novedad tiende a inevitarse en costumbre”, escribe Borges en un texto extraordinario. Toda institución de algo, toda acción de instituir alguna cosa, tiende a inevitarse, a consagrarse, a consolidarse, a sedimentarse, en ese algo, en esa cosa convertida ella misma en una institución cuyo fundamento (dijimos: contingente, no trascendente ni sobrenatural ni transhistórico) es esa misma acción de haberla instituido, que quién sabe si el día de mañana no querrá ser revisada por otros, no motivará un movimiento de renovación de las cosas que quiera instituir un orden nuevo.

Revolución: la revolución de algo (pongamos: de una sociedad) es la acción de darla vuelta, de ponerla patas para arriba, de subvertir sus fundamentos y ponerla a funcionar sobre otras bases. La palabra es muy vieja, y su historia muy interesante. Proviene del campo de la astrología, donde designa el movimiento en redondo (precisamente: la vuelta) que dan los cuerpos celestes alrededor de un punto. La revolución, por ejemplo, de los satélites alrededor de los planetas, o de los planetas alrededor del sol. Durante mucho tiempo la palabra revolución (que se usaba en el lenguaje

político –que usaba Hobbes, por ejemplo, bien avanzada la segunda mitad del siglo XVII– para indicar que una situación –pongamos: la vida política en Inglaterra– había dado una vuelta entera hasta volver al mismo punto del que había partido) tendría solo ese sentido en el lenguaje político que conocemos. Fue en realidad recién en el siglo XVIII, de la mano de las filosofías de la historia asociadas a la idea de *progreso* de las cosas en el tiempo, y no de vuelta siempre al mismo punto de partida, que la palabra, manteniendo su sentido de vuelta o de re-vuelta, pasó a indicar ese específico tipo de revueltas que un grupo social podía operar en la sociedad que lo oprimía o lo asfixiaba para transformarla por completa. Ese es el sentido en que hoy usamos la palabra revolución para indicar la acción de cambiar las cosas en la historia de una sociedad.

Pero además de ser la acción de revolucionar la sociedad, la palabra *revolución* indica el efecto de haber llevado adelante con éxito esa acción: de haber revolucionado la sociedad e instalado en lugar del que tenía un sistema de gobierno, una forma de organización, un tipo de gestión de la cosa pública diferente. Es en ese sentido que en Cuba pueden celebrarse los cuarenta, los cincuenta, los sesenta años de “revolución”, lo que no significa los cuarenta, cincuenta o sesenta años de ocurrida una acción o unas acciones sepultadas en ese pasado ya a esta altura tan lejano, sino los cuarenta, cincuenta o sesenta años de vigencia del gobierno que

resultó de esas acciones, en el que esas acciones se encuentran, por así decir, objetivadas, sedimentadas, cristalizadas: hechas sistema. Igual que la palabra “institución” no nombra solo el resultado del movimiento que la instituyó, sino ese movimiento mismo, así también, simétricamente, la palabra “revolución” no nombra solo el movimiento que trastocó una vez un cierto orden institución, sino el resultado, el efecto, bajo la forma de un cierto sistema de organización de las cosas, de ese trastocamiento ocurrido en el pasado. Raymundo Gleyzer, enorme documentalista argentino desaparecido durante la última dictadura, presentó de manera muy dramática esa tensión sobre la que aquí estamos dando vuelta en su film *La revolución congelada*, que parece un oxímoron o un chiste, pero que no dice otra cosa que lo que aquí estamos diciendo: que el fuego de la acción (¿no sabían algo de eso, al final, los viejos maestros Hegel y Weber?: ¿no es sobre el telón de fondo de las grandes ideas de estos dos enormes pensadores que seguimos tratando de forjar las nuestras?) no es nunca más que una parte del movimiento complejo de la historia.

Con lo que tal vez podamos terminar. No porque hayamos llegado a ningún lugar, sino porque hemos descubierto que no hay ningún lugar al que llegar. Que la política no es el nombre de una acción esplendorosa que ilumina como un rayo un momento en la historia de las

sociedades para perderse después en el recuerdo o solo poder ser añorada o esperada candorosamente como se esperan los milagros, y que tampoco es el nombre del conjunto de prácticas que llevan adelante unos señores y unas señoras a los que damos el nombre de políticos y de políticas, que se ocupan de la gestión de la vida de las comunidades en las que vivimos y que querrían seguramente que la tranquilidad que de ese modo consiguen para esa comunidad no se viera perturbada por los sonidos de la furia que cada tanto la interrumpen para señalar que hay una parte que no estaba siendo contada, que la cuenta estaba mal, que había un conjunto de demandas o de deseos o de expectativas que nadie estaba atendiendo y cuya atención requería volver a pensar todo de nuevo. No hay política ni pensamiento posible sobre la política sin la comprensión de que el movimiento de la sociedad tiene que encontrar un cauce en la gestión adecuada de los conflictos que la habitan y tensionan. Tampoco hay política ni pensamiento posible sobre la política sin la comprensión de que las coordenadas sobre las que se levanta ese modo o cualquier modo (siempre contingente, siempre uno entre también posibles) de gestionar la vida de una sociedad tiene que ser todo el tiempo pensado en la legitimidad de sus fundamentos siempre contingentes y en la ausencia de ningún fundamento de otro tipo, que es lo que la persistente capacidad de revolver y subvertir las

cosas que tienen las luchas de los ciudadanos,
los grupos y los pueblos no cesa de
enseñarnos.

Referencias

- Arendt, H. (1993) *La condición humana* (trad.: Ramón Gil Novales), Paidós.
- Aristóteles (2005) *Política* (trad.: María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo), Losada.
- Badiou, A. (1999) *El ser y el acontecimiento*, Manantial.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad* (trad.: Marco Aurelio Galmarini), Tusquets.
- Davis, A. (2004) *Mujeres, raza y clase* (trad.: Ana Varela Mateos), Akal.
- De Certeau, M. (1995) *La toma de la palabra y otros escritos*, Universidad Iberoamericana – ITESO.
- De Ípola, E. (2001) *Metáforas de la política*, Homo Sapiens.
- De la Boétie, É. (2014) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (trad.: Alejandra González), Colihue.
- Freud, S. (2003), *Tótem y tabú T. 2*, en sus *Obras completas* (trad.: Luis López-Ballesteros), Biblioteca Nueva.
- González, H. (2006), *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*, Gorla.
- Hobbes (2018), *Leviatán* (estudio preliminar y trad.: Carlos Balzi), Colihue.
- Lefort, Cl. (1981) *¿Permanece lo teológico político?*, Hachette.
- Legendre, P. (1979) *El amor del censor: ensayo sobre el orden dogmático* (trad.: Marta Giacomino), Anagrama.
- Maquiavelo, N. (1996) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad.: Ana Martínez Arancón), Alianza.
- Negri, A. (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufi.
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía* (trad.: Horacio Pons), Nueva Visión.
- Rancière, J. (1975) *La lección de Althusser* (trad.: Irene M. Agoff de Ramos), Galerna.
- Rousseau, J. J. (2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de desigualdad entre los hombres* (trad.: Vera Waksman), Prometeo.
- Vilas, C. M. (2013) *El poder y la política. El contrapunto entre razones y pasiones*, Biblos.
- Weber, M. (2002) *Economía y sociedad* (trad.: José Medina Echavarría y otros), FCE.

Eduardo Rinesi es politólogo y filósofo. Se desempeña como profesor titular de Política en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), de la que fue rector entre 2010 y 2014 y donde actualmente dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política.

Correo electrónico:
erinesi@campus.ungs.edu.ar

Pautas de Presentación para Autores

Los artículos enviados deben ser inéditos y suponen la obligación del autor de no mandarlo, simultáneamente, a otra revista. Pueden ser informe de investigación, revisión teórica, reseña o entrevista.

Para enviar los artículos es conveniente registrarse en la página web, en la pestaña "Login", a través del siguiente link: <https://revistaelectronica.unlar.edu.ar/index.php/agoraunlar/login>

Por cualquier inquietud, el mail de la revista es: agora@unlar.edu.ar

Una vez enviado, el artículo es revisado por el Comité Editorial, para verificar el cumplimiento de las Pautas de Presentación, el mismo se reserva el derecho de realizar modificaciones menores de edición. Luego es evaluado por dos especialistas en el Área de Conocimiento. De cualquiera de estas instancias puede surgir la necesidad de devolver el artículo al autor para su corrección.

1- FORMATO DEL TEXTO

Formato: Documento Word. Tamaño de página A4, con 2,5 cm en los cuatro márgenes.

Letra Arial 11, con interlineado doble, sin sangría y alineación izquierda

Numeración consecutiva en la parte inferior central de la página

Portada: Título en español y en inglés

Resumen: hasta 250 palabras, en español y en inglés. (Arial 10, interlineado simple)

Palabras clave: Describen un contenido específico de una disciplina. Hasta cinco, en

español y en inglés. (Arial 10, interlineado simple)

Área del conocimiento: El autor especifica el área del conocimiento

Sección: Especificar a qué sección va dirigido el trabajo, por ejemplo: Artículos de investigación o Revisión Teórica, Artículos de Tesis, Producción Artística, etc.

Cuerpo del manuscrito: Introducción, Metodología, Resultados y Discusión.

Para destacar una palabra o una idea se utiliza cursiva; nunca comillas, subrayado o negrita.

Los neologismos o palabras en lengua extranjera se consignan en cursiva

El texto debe estar redactado utilizando un lenguaje respetuoso e incluyente

Extensión (máxima)

- Artículos de Investigación o Revisión Teórica: 25 páginas
- Artículos de Tesis: 20 páginas
- Producción Literaria: 10 páginas por poema o texto narrativo
- Crítica Literaria: 20 páginas
- Producción artística: 10 páginas
- Reseña: 10 páginas
- Entrevista: 10 páginas

2- CITAS Y REFERENCIAS

Estilo básico de las Normas APA 7ta. Ed.

a- Citas

Citas de menos de 40 palabras basadas en el autor: Apellido (año) afirma: "cita" (p. xx).

Citas de menos de 40 palabras basadas en el texto: "cita" (Apellido, año, p. xx)

Citas de más de 40 palabras basadas en el autor

Apellido (año) afirma:

Texto de la cita con sangría de un punto y letra Arial 10, sin comillas. (p. xx)

Citas de más de 40 palabras basadas en el texto

Texto de la cita con sangría de un punto y letra Arial 10, sin comillas. (Apellido, año, p. xx)

Paráfrasis basada en el autor

Apellido (año) refiere que

Paráfrasis basada en el texto

Texto de la cita (Apellido, año).

Citas en idioma distinto

Por normas de Cortesía con Lector, si el artículo incluye citas en un idioma distinto al utilizado en el texto, el mismo presentará también su traducción.

b- Referencias

Las Referencias van al final, ordenadas alfabéticamente y con sangría francesa

Libro

Apellido, A. A. (año). *Título en cursiva*, Editorial.

Si tiene varios autores, se separan por comas y el ultimo se separa por la letra 'y'.

El año de la primera edición de la obra deberá ir entre corchetes: Ejemplo: ([1984] 2004)

Capítulo de un libro

Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (año). Título del capítulo. En A. A. Apellido. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx), Editorial

Artículo Científico

Apellido, A. A., Apellido, B. B., y Apellido, C. C. (año). Título del artículo. *Nombre de la revista, volumen*(número), xx-xx (páginas, sin pp adelante).

Artículo de Revista Impresa

Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista. Volumen(Número), xx-xx (páginas, sin pp adelante).

Artículo de Revista on line

Apellido, A. A. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista. Volumen(Número), xx-xx (páginas, sin pp adelante). Disponible en [www.....](#)

Referencias Especiales

Diferenciar el tipo de material citado agregando un subtítulo en las referencias: Partituras, etc.

Partituras

Apellido, inicial del nombre (Año). Título.
Ciudad: Editorial

Grabaciones

Apellido, inicial del nombre(Año). Título. Sello.
Soporte.

Se pueden incluir: compositor, otros intérpretes, lugar

Pintura, escultura o fotografía

a) Si se consultó la obra:

Apellido, inicial del nombre. Título de la obra.
Fecha. Composición. Institución donde se encuentra la obra, ciudad.

Puede agregar la colección a la que pertenece o señalar si es una colección privada.

b) Si se consultó la foto de una obra:

Apellido, A. A. Título de la obra. Fecha.
Composición. Institución donde se encuentra la obra, ciudad. En A. A. Apellido. (año) *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial

Catálogos de muestras

Apellido, inicial del nombre. Año. Artista.
Ciudad: Museo

Espectáculo en vivo

(Ópera, concierto, teatro, danza)

Título. Nombre y apellido del autor. Nombre y apellido del director, actor o intérprete. Nombre del teatro o escenario, ciudad. Fecha. Tipo de espectáculo (ópera, concierto, teatro, danza).

Si la cita se refiere a una persona involucrada, se comienza la Referencia con el nombre de ésta

Citas de Cuentos o Poemas: Siguen la misma composición que Capítulo de Libro

3- RECURSOS VISUALES

- Niveles de títulos

- Nivel 1: Arial 12. Centrado. Negrita
- Nivel 2: Alineación izquierda Negrita (Continúa Arial 11, como en el cuerpo del texto)
- Nivel 3: Sangría de 5 puntos. Negrita. Con punto final
- Nivel 4: Sangría de 5 puntos Negrita cursiva. Con punto final
- Nivel 5: Sangría de 5 puntos. Cursiva con punto final

- **Notas al pie** (En lo posible, las mismas deben ser evitadas)

Extensión: no más de tres líneas. Se usarán, únicamente, para ampliar o agregar información.

- Fragmentos del discurso del entrevistado o texto de fuentes primarias y secundarias

Sangría de 1 punto. Identificación del entrevistado con las siglas correspondientes o identificación de la fuente. Fragmento en letra Arial 10, cursiva, sin comillas.

- **Tablas y cuadros:** Con interlineado sencillo. Numeración correlativa con números arábigos. Se hace referencia a ellas desde el texto (Tabla 1). Cada tabla tiene su propio título en la parte superior, del siguiente modo: la palabra tabla y su correspondiente número en negrita, el título con mayúscula inicial solamente y en cursiva. Ej: **Tabla 1.** *Título*
Si corresponde citar la **Fuente**, la misma se incorpora en la parte inferior.

- **Figuras.** Las imágenes (fotos, diagramas, gráficos, dibujos, etc.) se designan como Figura. Numeración correlativa con números arábigos y se referencian desde el texto (Figura 1). Cada Figura tiene su título en la parte inferior, así: la palabra Figura y su correspondiente número en negrita, el título con mayúscula inicial solamente y en cursiva. Ej: **Figura 1.** *Título.*

En archivos de imágenes (JPG, GIFF, etc.), de buena calidad. Cantidad: 6 por artículo

- Pies de fotos | epígrafes

Estos se utilizan para obra artística o partitura del siguiente modo:

Obra artística:

Figura 1. *Título de la obra*, año entre paréntesis, nombre y apellido del autor.

Partitura:

Figura 1. *Título de la partitura*, año entre paréntesis, nombre y apellido del autor.
Aclaraciones.

También podrá indicarse el tema o el contenido que se refleja en la partitura.

Toda situación no contemplada aquí, se resuelve en base al criterio de Cortesía con el Lector

Contenidos

Editorial

A modo de presentación: enseñar filosofía
José Jatuff

Ciudadanía
Sebastián Torres

Conflicto: concepto para armar
Elsa Ponce

Consenso
Diego Ocampo

Cultura política
Alejandro Auat

Democracia
Federico E. López

Derecho
Daniel Busdygan

Estado
Carlos Balzi

Feminismos
Aldana Cuello y Macarena Mercado Mott

Filosofía
Livio Mattarollo

Nación
Guillermo J. Vázquez

Oscar Madoery

Política
Eduardo Rinesi