DICCIONARIO DE JUSTICIA

CARLOS PEREDA (editor)

JULIETA MARCONE,
MARÍA TERESA MUÑOZ,
SERGIO ORTIZ LEROUX
(coordinadores editoriales)

siglo veintiuno editores

ÍNDICE

Prólogo

acción afirmativa
argumentación jurídica
autonomía
autoridad
autoritarismo

bien común
bienestar
bioética

capital social
ciudadanía
comunidad
comunitarismo
conflicto
congreso
consecuencialismo
constitución
constitución procesal
constitucionalismo
convención
cooperación
corporativismo
corrupción
cosmopolitismo
cultura
cultura de la legalidad

democracia
democracia constitucional
democracia deliberativa
democracia participativa
democracia representativa
deontologismo
derecho
derechos humanos
derecho subjetivo
desigualdad
desobediencia civil
dignidad
discriminación

eficacia
egoísmo
enajenación
equidad
espacio público
estado
estado constitucional
estado de derecho
exilio

feminismo
fraternidad

garantismo
gobernabilidad
gobierno
guerra justa

identidad
igualdad
imparcialidad
impunidad

indigenismo
indignados
individualismo
ingreso ciudadano universal
instituciones
interpretación
iusnaturalismo

juicio político
justicia
justicia distributiva
justicia local
justicia restaurativa
justicia social
justicia transicional
justiciabilidad

laicidad
legalidad
ley
liberación
liberalismo
libertad
libertarismo

mal
marxismo
memoria histórica
mercado
minorías
moral
movimientos sociales
multiculturalismo

narcotráfico
neoliberalismo

norma
normativismo

opinión pública

partidos políticos
paternalismo
patrimonialismo
paz
perdón
persona
pluralismo
pobreza
poder
política
políticas públicas
populismo
poscolonialismo
positivismo jurídico
principios

razón
reconciliación
reconocimiento
república
republicanismo
responsabilidad internacional
responsabilidad política
revolución

soberanía
socialismo
sociedad civil
solidaridad
suerte

terrorismo
testigo
testimonio
tolerancia
totalitarismo
tradición
transparencia

utilitarismo
utopía

validez
vida buena
violencia
virtudes cívicas

Índice de autores

criminología
y
derecho

DICCIONARIO DE JUSTICIA

por

CARLOS PEREDA
editor

JULIETA MARCONE, MARÍA TERESA MUÑOZ y SERGIO ORTIZ LEROUX
coordinadores editoriales

ÁLVARO ARAGÓN RIVERA, JULIO BELTRÁN MIRANDA,
VÍCTOR HUGO MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ARTURO SANTILLANA ANDRACA
Y ÁNGEL SERMEÑO QUEZADA
consejo asesor

siglo veintiuno editores

grupo editorial siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial
LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

JC578
D55
2017 *Diccionario de justicia* / por Carlos Pereda Failache, editor ; Julieta Marcone, María Teresa Muñoz y Sergio Ortiz Leroux, coordinadores editoriales ; Álvaro Aragón Rivera [y otros 4], consejo asesor. – México : Siglo XXI Editores, 2016.

1 recurso digital. – (Criminología y derecho)

ISBN 978-607-03-0855-0

1. Justicia – Diccionarios. 2. Derecho – Filosofía – Diccionarios I. Pereda Failache, Carlos, editor. II. Marcone, Julieta, editor. III. Muñoz, María Teresa, editor. IV. Ortiz Leroux, Sergio, editor. V. Aragón Rivera, Álvaro, asesor VI. ser.

Este diccionario fue desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación Científica Básica sep-Conacyt: "Los límites de la confianza: justicia, derecho y cultura cívica", núm. 134051, encabezado por el doctor Carlos Pereda.

primera edición, 2017
© siglo xxi editores, s. a de c. v.

isbn 978-607-03-0855-0

prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio.

PRÓLOGO

DE CÓMO CUIDAR, DESCUIDAR Y NO CUIDAR A LA JUSTICIA

En las más diversas situaciones –desde las más íntimas a las más públicas– no conviene desatender esa advertencia (que, entre nosotros, de un modo u otro tanto ha sido recomendada por pensadores como Andrés Bello o Carlos Vaz Ferreira): *Ten cuidado con las palabras*. Después de todo, haciendo uso de palabras recorremos la vida, bien o mal, y más si se trata de palabras cuyos usos prácticos, morales, legales o políticos las han vuelto tan dramáticas como "justicia". Porque no cabe la menor duda: "justicia" no es sólo una palabra de uso común, sino una palabra dramática.

En efecto, no es raro que apenas se la introduce en una conversación, o incluso en la disquisición científica más teórica, tarde o temprano nos pongamos a discutir y, más temprano que tarde los ánimos se acaloren. En algún momento ya no se escucha. Sólo se repite la propia posición y se grita, si es que no se insulta. No es difícil explicar por qué. Con palabras como "justicia" o, más bien, con los conceptos que construimos con sus usos y con otros con que se vincula, no sólo hacemos referencia a sociedades y personas, también las defendemos o atacamos, a menudo con pasión. Así, a partir de conceptos como éstos articulamos el mundo social y sus formaciones (por ejemplo, predicamos de sociedades y personas que son justas o injustas o, al menos, en algunos aspectos justas y, en otros, injustas). Esas evaluaciones –correctas o incorrectas– tienen consecuencias en nuestros modos de creer, desear, sentir, actuar: al usar estos conceptos no sólo juzgamos, sino que también nos damos fuerza o asustamos, nos alegramos o angustiamos, nos aturdimos o consolamos.

De ahí la importancia de atender las ramificaciones a menudo intrincadas del concepto subdeterminado de justicia y de otros conceptos con que se interrelaciona y, así, de contribuir a cuidar a la justicia. Pero, ¿de dónde proviene esa importancia?

CONFLICTIVA FAMILIA DE CONCEPTOS SUBDETERMINADOS DE JUSTICIA

Sospecho que la pregunta anterior acerca de la importancia de cuidar un valor generalmente tan apreciado como la justicia es, en general, más fingida que real. Pero lo es aún más en las "repúblicas llorosas" –la expresión es de José Martí– de América Latina, en donde la justicia desde hace siglos –tanto en la vida pública como en la privada– ha sido, a la vez, la gran ausente y la gran esperada. De ahí que un diccionario de conceptos morales, legales y políticos en torno a la justicia "escrito en América Latina" no necesita justificación. (Precisar que se trata de un diccionario "escrito en América Latina", sólo informa que sus autores son latinoamericanos, con sus peculiares experiencias, anhelos y fantasmas, pero no que escriban teniendo en cuenta preponderantemente la producción teórica latinoamericana o que escriban sobre América Latina.)

Más inquieta, sin embargo, la expresión "conflictiva familia de conceptos subdeterminados de justicia". Porque ¿qué se entiende por "conceptos subdeterminados"? Como sucede al usar palabras dramáticas, cuando atribuimos justicia o algún grado de justicia a una sociedad o a una persona, o a un aspecto de una sociedad o de una persona…, aunque a veces su uso resulte más o menos claro, apenas se examinan tales atribuciones, con frecuencia se descubre que necesitan determinarse más, mucho más. Hasta no es raro descubrir que estamos ante conceptos en extremo subdeterminados. Entre otras causas, en la tradición abundan las ambigüedades, que también se encuentran presentes en el decir de cada día. Por ejemplo, solemos aludir a una atribución personal del concepto de justicia si se lo usa en oraciones como "sospecho que se trata de una persona justa" o "un acto justo como ése era el que todas y todos esperábamos". En cambio, nos topamos con una atribución

social en oraciones como "hace tiempo ignoramos lo que podría ser un orden social justo" o "Ese Estado no es justo". Con el propósito de eliminar presuntas ambigüedades como éstas, se señala: ambas predicaciones –la personal y la social– tienen poco o nada que ver la una con la otra; relacionarlas sólo produce confusión. No obstante, mucho se ha discrepado acerca de si frente a esta relación o a otras análogas estamos frente a una confusión o no.

Por eso, comenzaré por tener en cuenta cómo desde la Antigüedad ya se discrepaba con quienes rechazaban las relaciones entre las atribuciones personales y sociales de justicia. El propósito de estos apuntes iniciales es, entonces, esbozar –aunque no sea más que a muy, muy grandes rasgos– una vaga historia no sólo de cómo se ha determinado al concepto de justicia sino, más ambiciosamente –¿demasiado ambiciosamente?– de cómo se ha cuidado, descuidado y no cuidado a la justicia.

LA JUSTICIA EN LOS ANTIGUOS; POR EJEMPLO, EN PLATÓN

En el libro IV de *La República* Platón considera que la justicia es tanto una virtud de las personas –o, más precisamente, del alma– como una virtud de los Estados y del orden social que instauran. Así, al proponer ambas virtudes como isomórficas, Platón no duda –para decirlo en un vocabulario que le es ajeno– en psicologizar la política y, en el mismo movimiento totalizador, en politizar la psicología. ¿Cuáles son sus argumentos? Cada objeto y cada ser vivo tiene su virtud; ésta consiste en la excelencia del operar de su función. La virtud de un cuchillo reside en cortar adecuadamente; la virtud de los ojos en hacernos ver, y un ojo será tanto más virtuoso cuanto vea mejor. De manera análoga, tanto el alma de cada persona como los Estados poseen sus correspondientes funciones. Según Platón, cuando éstas operan con excelencia, operan con virtud.

Platón distingue tres partes del alma que pueden reconstruirse como las partes funcionales o *agentes interiores* que nos motivan a actuar. El agente interior "razón" busca conocimiento y, por eso, su virtud es la sabiduría que permite conocer; en Platón el genuino

conocimiento es el conocimiento de las *Ideas* –o en una mejor traducción, aunque más enigmática, de las *Formas*–. El agente interior "apetitos" busca la satisfacción de los deseos corporales; de ahí que su virtud sea la temperancia que consiste en el dominio de sí que pone límites a la tendencia al exceso de las diversas inclinaciones. El agente interior que tal vez podamos reconstruir –bastante libremente– con la palabra "autoconciencia" (*thumos*) busca el reconocimiento; su virtud es el coraje tanto para reflexionar sobre sí y arriesgarse a conocerse, como a enfrentarse al peligro.

A su vez, con una división tripartita análoga, según Platón es posible reconstruir las clases sociales o *agentes exteriores* que conforman las sociedades y los Estados. El agente exterior "clase gobernante" se ocupa de la planeación y dirección general del Estado, y su virtud es la sabiduría. El agente exterior "clase trabajadora" consiste en los ciudadanos encargados de producir los bienes materiales que precisa el Estado para sobrevivir, y su virtud es la temperancia. El agente exterior "clase militar" se encarga de defender la independencia del Estado, por lo que su virtud es la valentía capaz tanto de evaluar lo que es un peligro y lo que no lo es –quién es amigo y quién es enemigo–, como de hacer frente a los enemigos.

Urge ya preguntar: además de las funciones que cumplen esas virtudes, ¿cuál es el aporte de la virtud de la justicia para las personas y los Estados? Según Platón, tanto en ese micro Estado que es el alma humana como en esa macro alma que es el Estado, la justicia es la *otra* virtud. O, si se prefiere: es una *meta*-virtud. Pues la virtud de la justicia no sólo acompaña, sino que también vigila el funcionamiento de las demás virtudes. Así, cuando éstas dejan de funcionar correctamente, y se producen desgarramientos entre los agentes interiores o exteriores, se debe intervenir con justicia. De este modo, la justicia es la virtud que busca armonizar tendencias disruptivas en las almas y en los Estados. Por consiguiente, los trabajos de la justicia consisten en establecer mediaciones: mediar para armonizar lo diferente –razón, cuerpo, autoconciencia– y mediar para unificar la multiplicidad –multiplicidad de personas, de grupos, de recursos naturales y artificiales–. Si se

tiene éxito con las mediaciones y se consigue la armonización, la justicia permite mantener el alma y el Estado como *todos bien ordenados*. Previsiblemente, cuando esas estructuras se descomponen hay desorden por doquier: caos psíquico que destruye a las personas, caos social que destruye las sociedades. La virtud de la justicia tiene que impedir que las funciones de los diversos componentes del alma y del Estado entren en conflicto o se confundan produciendo guerras civiles interiores o exteriores. De acuerdo con estas observaciones no sorprenderá, pues, que a partir de Platón pueden reconstruirse como sigue dos principios de la justicia social:

1]Actuar con justicia social implica regir la estructura básica de la sociedad con el principio de subordinación de los intereses de las personas y de los diversos grupos sociales al bien común o principio de la primacía del bien común.
2]Actuar con justicia social implica regir la estructura básica de la sociedad con el principio de la división natural del trabajo.

En Platón la justificación de ambos principios descansa en la ontología, esto es, en cómo es, según Platón, la realidad. Así, más allá de las apariencias –más allá de quienes habitamos la caverna de sombras pasajeras y engañosas que es este mundo– existe un Orden. La buena vida de cada persona y de cada grupo de personas consiste en descubrir el lugar que le corresponde en ese Orden: en encontrar su "lugar natural". Una vez que se *sabe* de ese lugar, las personas, si resisten las tentaciones de abandonarlo y carecen de debilidad de la voluntad, se encuentran en paz consigo mismas y felices, y los Estados se desarrollan y florecen.

Claramente, el método de Platón para obtener los principios de justicia es epistémico. La acción justa sólo puede respaldarse en el saber –o, más bien, en los saberes– de aquellos expertos que son capaces de aprehender la *Idea* –o *Forma*– de la justicia. Por eso, actuar con justicia implica regir tanto el alma como la sociedad de acuerdo con *los saberes que implica la Idea de Justicia.* Por ejemplo, es preciso saber cuál es el bien común que hay que preferir a los

bienes particulares. A su vez, el principio de diferenciación de funciones implica discernir qué funciones debe realizar cada clase social (por ejemplo, la clase trabajadora debe obtener los bienes materiales, la clase gobernante debe planificar la economía). También los saberes de la *Idea* de la justicia deben incluir cómo aplicar tales saberes; la felicidad tanto personal como social depende de esa aplicación. (Por supuesto, en Platón estos saberes de la justicia, como los saberes de cualquier *Idea*, no son relativos a ningún contexto social o personal; obviamente no son relativos a las costumbres de una región o a las preferencias de un individuo. Así, respecto de la justicia –y en general en relación con todo valor o virtud– nadie se encuentra más lejos que Platón del relativismo, sea o no multiculturalista: la validez de valores y virtudes es independiente del espacio y del tiempo.)

Me apresuro a puntualizar que considero que *La República* es un libro repleto de buenas y de malas enseñanzas acerca de cómo cuidar la justicia, y entre las malas enseñanzas abundan algunas atroces. Sin embargo, sólo me detengo todavía un momento a indicar unas pocas de las complejas huellas que a lo largo de los siglos ha dejado este modo inmensamente influyente de cuidar la justicia –y, a menudo, tal vez de radicalmente descuidarla o no cuidarla–.

HERENCIAS PLATÓNICAS O, EN ALGUNA MEDIDA, PLATONIZANTES

Como en relación con los otros valores morales, legales y políticos, respecto de la justicia las relaciones entre los tiempos modernos y el mundo antiguo son de complejas rupturas y de no menos complejas continuidades en el teorizar y en el actuar. Por supuesto, las teorías de Platón se encuentran lejos de agotar lo que cree y anhela el mundo antiguo en torno a la justicia y, en general, en torno a los valores. No obstante, no sólo su voz se escucha en las más diversas tradiciones, sino que tener en cuenta la radicalidad de esa voz ayuda a subrayar continuidades y rupturas con propuestas sobre la justicia de los tiempos modernos.

Por ejemplo, es posible defender la primacía del bien común, como lo hacen muchos movimientos de tendencia "comunitarista" –para usar una etiqueta abusiva–. Sin embargo, no hay que olvidar: los "comunitarismos" de los tiempos modernos han sido moral, legal y políticamente a veces conservadores y, otras, revolucionarios. Por consiguiente, tales "comunitarismos" a veces han respaldado versiones del otro principio platónico, el de la división *natural* del trabajo. En cambio, otras veces lo han rechazado pues este segundo principio elimina la movilidad social: implica una diferencia que *fija* los talentos y las habilidades de las personas y las condena a formar parte de una de las clases –trabajadora, gobernante o militar– *para siempre*. Por otra parte, no pocas veces a lo largo de la historia se ha retomado el método de formular o descubrir estos principios –la propuesta acerca de conocer la justicia como se conoce cualquier otra clase natural– bajo banderas tan diversas, y en ocasiones opuestas, como el "derecho natural", el "realismo metafísico" y hasta –de modo algo oscuro ¿o perverso?– como "teología política". Así, se han retenido alguno, o algunos, de los motivos platónicos no sólo sin comprometerse con los otros, sino incluso atacándolos.

Por desgracia, estos apresurados apuntes iniciales no son el lugar para proseguir enumerando los diversos movimientos teóricos y prácticos que se desarrollan con algún tipo de continuidad con herencias platónicas o platonizantes. En cambio, recojo ya movimientos de franca ruptura. En particular interesa atender aquellos que se subsumen bajo las banderas de la Ilustración. En líneas muy, muy generales comienzo por agruparlos en dos direcciones. Si no me equivoco, lo que se piensa acerca de cómo cuidar, descuidar o no cuidar a la justicia a comienzos del siglo XXI, de manera directa o indirecta, en alguna medida se origina en estos dos tipos de argumentaciones opuestas.

LAS ARGUMENTACIONES ILUSTRADAS QUE ELIMINAN O REDUCEN LAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RAZÓN PRÁCTICA Y, EN GENERAL, LAS CONSIDERACIONES NORMATIVAS

Una fuerte tendencia de los tiempos modernos –que toma fuerza a partir del siglo XIX pero que viene de antes y aún es vigente–, aconseja que si procuramos investigar con seriedad, esto es, de acuerdo con procedimientos racionales, es preciso adoptar en exclusiva el punto de vista de la tercera persona tal como se lo entiende –o se postula que se lo entiende– en las ciencias naturales. A partir de premisas como éstas, también se razona que las ciencias sociales tienen que modelarse según el modelo de las ciencias naturales. De esta manera, se busca *eliminar* las consideraciones de justicia o *reducirlas* a consideraciones no normativas. En general, se busca *eliminar* o *reducir* los valores morales, legales y políticos como objetos de una consideración racional seria. Así, en ocasiones se concluye que algunas –sólo algunas– de las tareas que eran propias de las argumentaciones –¿o pseudoargumentaciones?– morales, legales y políticas deben ser retomadas por investigaciones en ciencias sociales en lo posible naturalizadas. ¿Cómo es esto?

Se conoce: a partir de no pocas versiones del positivismo lógico moderno, pero no sólo, algunas propuestas eliminacionistas de la razón práctica han sido extremadamente influyentes en la teoría, aunque también en muchos planes para actuar. Esas propuestas eliminacionistas o propuestas sobre la irracionalidad de todo fin último y, por lo tanto, sobre la irracionalidad de cualquier concepto de justicia sostienen la equivalencia racional de todos los fines y, así, de toda normatividad, cualquiera sea el contenido que ésta pueda tener. Como consecuencia se afirma que los planes de vida más básicos por los que la gente actúa de esta u otra manera responden a preferencias y decisiones privadas, productos de deseos, emociones o intereses de individuos acerca de los cuales no es posible argumentar. Declarar que salvar la vida de un inocente es un acto justo tiene, pues, el mismo valor cognoscitivo que exclamar la interjección "¡ay!"; a saber, no tiene valor cognoscitivo alguno. Así, la primera declaración se puede respaldar en último término tan poco racionalmente como declarar: "torturar a una persona es un acto justo". (De esta manera se razona, por ejemplo, en muchas teorías emotivistas de los valores.) Por lo tanto, partiendo de estas premisas, las únicas consideraciones sobre la justicia que se pueden

llevar a cabo sin abandonar la esfera de lo racionalmente posible, consisten en "describir hechos sociales", y a partir de esos "hechos", calcular cuáles son los medios "más justos" en el sentido de "más adecuados para alcanzar ciertos fines", repito, cualquiera que sea el contenido de éstos. Dicho de otra manera: sólo es posible indagar y discutir racionalmente sobre medios o fines subordinados, no sobre fines últimos. Así, en el esquema de acción "medio-fin", los fines últimos son parte de una caja negra inescrutable. La razón en las ciencias sociales, la razón en general, sólo puede ser razón instrumental.

Las propuestas reduccionistas son diferentes de las propuesta eliminacionistas, aunque comparten la misma supresión de la razón práctica. En este segundo tipo de reflexiones ya no se declara la irracionalidad de todo fin último, sino que se procura razonar una propuesta sobre el carácter natural de todo fin último. Cierta manera de comprender la teoría de la evolución de las especies nos descubriría el contenido de tales fines, por ejemplo, el contenido de lo que hay que entender por justicia. Pero según otras tradiciones de pensamiento, también nos podrían descubrir ese contenido teorías naturalizadas de la historia y de la sociedad –que fuesen algo así como casos particulares de la teoría de la evolución–.

Sugerí que ambas propuestas –repito: muy influyentes en el quehacer de las ciencias sociales a partir del siglo XIX– tienen propiedades comunes ya que consideran que los fines últimos son dados, sea por las preferencias de los individuos, sea por la teoría de la evolución o por teorías naturalizadas de la historia o de la sociedad. En las propuestas eliminacionistas este carácter de dado vuelve a los fines últimos racionalmente inescrutables; en las propuestas reduccionistas tales fines son objeto de conocimiento como en las tradiciones platónicas o platonizantes; sin embargo, a diferencia del conocimiento platónico, se trata de conocimientos tan naturalizados como los conocimientos que se obtienen a partir de cualquier investigación científica en ciencias naturales.

Como consecuencia, estas propuestas vuelven superfluos los trabajos normativos de la razón práctica y su punto de vista de la primera persona en tanto que agente que razona. Por lo tanto,

directa o indirectamente se elimina la posibilidad de que los agentes tengan algún poder. Así, se declara sin sentido, o se consideran ilusorias y profundamente falaces, las deliberaciones, por ejemplo, acerca de cuidar la justicia.

Creo que no exagero si afirmo que todas las direcciones en que se ha trabajado en ciencias sociales y, en general, que todas las teorías sobre la práctica individual o social que se han expuesto desde mitad del siglo XIX – desde las más conservadoras a las más revolucionarias– han tenido versiones influyentes que se dejan reconstruir como propuestas eliminacionistas o reduccionistas para descuidar o enfáticamente no cuidar la justicia. (Las teorías de la tecnocracia y de la llamada "ingeniería social" –elaboradas a partir de ciertas formas de entender el liberalismo–, no pocas veces implican propuestas eliminacionistas de valores como la justicia. A su vez, los denominados "marxismos cientificistas" fueron teorías reduccionistas de tal razón. Entre otros, vale la pena volver a nombrar un representante ya olvidado de esas reducciones, pero que en su momento su moda causó furor, al menos en América Latina. L. Althusser observa –con retórica implacable pero sin argumentos– que el concepto de justicia se reduce por completo al concepto de justeza: hacer justicia es ajustar la política de un movimiento social a los fines dados por la teoría científica de la historia, de manera análoga al mecánico que ajusta un auto teniendo en cuenta las leyes de la física.)

Sin embargo, dentro de la misma Ilustración, en lo que puede considerarse la otra tradición, se desarrollan argumentos de rompimiento radical tanto con el cuidado de la justicia por parte de la tradición platónica, como con su descuido o no cuidado en las argumentaciones que eliminan o reducen las consideraciones normativas. Por eso, de nuevo con la rapidez que exigen estos apuntes, paso a revisar los contrastes, al menos entre dos maneras de cuidar –¿mal y bien?– la justicia: la de la tradición platónica ya brevemente apuntada y la de la tradición kantiana.

EL ARGUMENTO ILUSTRADO DE KANT ACERCA DEL PODER DE LOS AGENTES Y EL INCESANTE RECOMENZAR DE LAS REFLEXIONES SOBRE LA JUSTICIA EN LOS TIEMPOS MODERNOS

En contra del *principio de la primacía del bien común,* Kant defiende como un imperativo –literalmente– *categórico* tratar a cada persona como un "fin en sí". Las personas no deben usarse como medios para alcanzar otros fines, ni siquiera en aras de alcanzar el bien común o la máxima felicidad posible, pues poseen ciertos derechos que no se deben violar en ninguna situación. Éste es el principio de justicia en cuanto *principio de la primacía de los derechos humanos*. De ahí que ocuparse con la justicia sea, en la tradición que inicia Kant, ante todo ocuparse con lo que a lo largo del siglo XX se ha defendido con vehemencia como tales derechos. De esta manera, los derechos de cada persona, los derechos humanos, introducen algo más que fuertes límites: son barreras que el Estado, las iniciativas privadas o los movimientos sociales no deben franquear incluso en nombre de bienes sociales muy apreciables (una mayor seguridad ciudadana, progreso económico, mayor felicidad para el mayor número de personas, éxito de cierto país en una guerra,…). Por lo tanto, según el *principio de la primacía de los derechos,* la no instrumentalización de las personas forma parte de lo moral, legal y políticamente no negociable.

A su vez, el *principio de la división natural del trabajo* tan presente no sólo en las tradiciones platónicas o platonizantes y, por lo tanto, ese fijar de antemano las obligaciones de cada clase social (gobernantes, el aparato militar, los ciudadanos o cualquier otra diferenciación que se proponga), desaparece en la tradición kantiana. El sujeto moral, legal y político básico pasa a ser *cualquier persona que en tanto agente no puede abandonar el punto de vista de la primera persona que razona y actúa.* Precisamente, se trata del plebeyo *cualquiera:* el ciudadano común y corriente, más allá de su oficio y del lugar que esa persona ocasionalmente ocupa en una estructura social. Así, en esta tradición se subraya que las personas más allá de ser –o más bien, de actuar como– soldados, abogadas, agricultores o médicas son, ante todo, personas. Al respecto, en la

Fundamentación de la metafísica de las costumbres de 1785, Kant formula la célebre primera fórmula del imperativo categórico de cualquier moral como sigue: *Actúa según la máxima de una acción que cualquiera pueda querer como una acción universal*. De ahí que, de acuerdo con este imperativo, cuando evaluamos una acción como justa o injusta no importa que esa acción la haya llevado a cabo una mujer o un hombre de gobierno, una obrera o un campesino. La evaluamos según un principio de justicia en cuanto *principio de universalidad* que rige para *cualquier* persona.

Por otra parte, en contra del método de conocimiento no natural de la justicia, muchas teorías de la modernidad introducen el contractualismo. Al menos a partir de Hobbes se postula un estado de naturaleza en el que, como se carece de todo orden moral, legal o político, rige la guerra de todos contra todos. Así, cualquier mujer u hombre en esta miserable condición pronto concluye que estaría mejor si se acordase algún orden moral, legal y político. En la oración anterior hay que subrayar las palabras "si se acordase", pues la justificación última de la autoridad política –y de sus consecuentes derechos y obligaciones–, descansa para el contractualismo en lo que la gente está "dispuesta a acordar": en el consentimiento recíproco de los miembros de una sociedad. Por supuesto, expresiones como "estado de naturaleza" y "contrato social" aluden a ficciones o, si se prefiere, a situaciones contrafácticas. No obstante, tal contrato hipotético provee de herramientas para evaluar la legitimación de un Estado y sus leyes. Los principios de justicia no se descubren, pues, mediante el conocimiento de una *Idea* no natural como en Platón; tampoco se obtienen conociendo un concepto naturalizado de justicia –suponiendo que tiene sentido postular la existencia de tal concepto–, sino que resultan de un conocimiento alcanzado en un acuerdo bajo ciertas condiciones o *principio del conocimiento de la justicia en una situación hipotética*.

Notoriamente reconstrucciones ilustradas de la razón práctica como la de Kant –o como las de Rousseau…– provocaron varias de las mayores teorizaciones morales, legales y políticas sobre la justicia de los tiempos modernos. Y, de un modo u otro, estas reflexiones en ningún momento desaparecieron del horizonte de estos tiempos. No

obstante, como ya se señaló, a partir del siglo XIX y en gran parte del siglo XX, reconstrucciones de la razón práctica como éstas, más que convivir con las propuestas *eliminacionistas* o *reduccionistas* de la justicia, en gran medida resultaron provisoriamente sepultadas por los quehaceres de las ciencias sociales practicadas según el paradigma "meramente describir y explicar". Esta situación no duró por mucho tiempo. En el último tercio del siglo XX se regresó la mirada hacia el *argumento acerca del poder del agente* y, así, al *punto de vista de la razón práctica*. A veces este regreso fue provocado por la insatisfacción teórica creciente que produjeron la mayoría de los intentos de eliminación o de reducción de las consideraciones normativas. Pero también varios acontecimientos sociales contribuyeron a este regreso. (Por ejemplo, la destrucción de no pocas esperanzas a partir de los conocimientos que hemos adquirido al irse precisando las dimensiones criminales de algunas catástrofes sociales del siglo XX: el conocimiento de las atrocidades del nazismo, de los campos stalinistas, de las dictaduras militares de América Latina…).

Procurando aprender de estas catástrofes, y en contra de las versiones cientificistas del marxismo, en las tradiciones socialistas surgió la necesidad práctica y teórica de reflexionar sobre la normatividad que debe regir las acciones. Respecto de estas tareas, me limito a recordar el nombre más influyente en esa variante de inspiración –en sus comienzos– marxista que fue, que es, la Escuela de Fráncfort: Jürgen Habermas. Pero también en la tradición –tan peculiar– de la filosofía francesa, pensadores como Jacques Rancière con su defensa de la democracia, o Alain Badiou con su insistencia en el carácter innovador del acontecimiento, han roto con cualquier resabio de esos determinismos que difundió la "ciencia ficción" althusseriana. A su vez, en las teorías liberales –en contra del "*rational choice*" y de algunas versiones del utilitarismo–, también se sintió la necesidad de revalorar la razón práctica. Me detengo todavía un momento, de nuevo con la rapidez que –¿mal?– aconsejan los apresurados apuntes de un prólogo, en la más influyente de estas revaloraciones.

John Rawls publicó su libro más famoso en 1971, y a partir de entonces propuso varias correcciones y rectificaciones. En gran parte las dejaré de lado para concentrarme en su propuesta inicial. (Algunas de esas rectificaciones se incluyen en varias de las entradas de este diccionario.) Como Platón, pero con un diseño social opuesto al de Platón, Rawls considera que, cuando se trata de cuidar la justicia social, el lugar a atender es la estructura básica de la sociedad. Tal estructura consiste en el conjunto de instituciones sociales, políticas y económicas y, como consecuencia, en los modos en que esas instituciones asignan los derechos fundamentales y distribuyen los beneficios y las cargas sociales. La distribución de esos bienes primarios debe ser el resultado de la aplicación de los principios de la justicia.

Sin embargo, a diferencia de Platón, Rawls –como gran parte de la tradición ilustrada–, no supone un método *de conocimiento no natural* para aproximarse a tales principios, sino ese método que ya se adelantó *de conocimiento natural de los principios de justicia basado en el acuerdo mutuo bajo ciertas condiciones hipotéticas*. Claramente Rawls recupera este método de las teorías contractualistas ya aludidas. No obstante, los agentes que postula Rawls para elegir los principios de justicia no son los temerosos –¿y tenebrosos?– habitantes del estado de naturaleza de Hobbes, ni los nostálgicos ciudadanos de Rousseau, sino agentes interesados en ponerse acuerdo en los beneficios de la cooperación. ¿A partir de qué principios de justicia están dispuestos esos agentes a llevar a cabo su cooperar? Rawls propone una "posición original" para elegir tales principios. Esta posición es el resultado de un experimento mental que consiste en imaginar agentes libres e iguales pero que sólo disponen de información selectiva. (En la versión de 1971 que comento se agrega que los ciudadanos deben estar motivados por el propio interés; en versiones subsecuentes Rawls hace referencia, de manera más amplia, a la motivación propia de "ciudadanos razonables".)

Es decisivo para la independencia lógica del método de Rawls que en la posición originaria quienes elijan los principios de justicia dispongan de "información selectiva". Por ejemplo, se dispone de conocimientos generales acerca de la naturaleza de las personas y de las realidades empíricas de la vida social, incluida alguna información sociológica sobre las condiciones de la cooperación social. Sin embargo, en esa posición se sitúa a la vez a los agentes detrás de un "velo de la ignorancia". Ese velo impide que los agentes conozcan qué posición precisa ocuparán en la vida social. Así, esos agentes ignoran circunstancias tales como su situación económica, política o religiosa; tampoco conocen sus talentos, habilidades, salud, género, apariencia, origen étnico o religioso. (Supongamos el comprensible interés o, más bien, la razonabilidad en preferir que la ciudad que habitamos disponga de barrios hermosos y seguros; por eso, detrás del velo de la ignorancia se supone que ningún agente racional se atreverá a elegir una ciudad llena de barrios miserables e inseguros. Supongamos el menos comprensible interés, pero frecuente a lo largo de la historia, de favorecer a gente con el mismo color de piel que uno, con la misma orientación sexual que uno, con la misma religión que uno; detrás del velo de la ignorancia ese interés se descubre como suicida porque nadie sabe qué color de piel tiene, ni qué orientación sexual, ni qué religión.)

Se asume, pues, que quienes eligen los principios de justicia detrás del "velo de la ignorancia" son suficientemente razonables para no tomar riesgos que es posible que acaben arruinado sus vidas. Según Rawls, los principios correctos de la justicia social para construir las instituciones básicas de la sociedad que determinarán la distribución de beneficios y cargas de la cooperación en una sociedad bien ordenada se deben elegir en una situación hipotética que tenga las características de la posición originaria (de la posición "detrás del velo de la ignorancia"). En tal posición, se supone que los agentes eligen como primer principio para cuidar la justicia lo siguiente:

1]Cada persona tiene un derecho igual al más amplio sistema de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertades

para todos.

En la tradición platónica –y a veces de manera no abierta, pero tácita–, se defienden versiones de algún tipo de estratificación social fijo o más o menos estable (clases sociales, pues, *esenciales o relativamente esenciales*). En cambio, se supone que los agentes razonables detrás del "velo de la ignorancia", para proseguir cuidando a la justicia, eligen un segundo principio según el cual

2]Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: *a*] tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y *b*] estar adscritos a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.

El principio 1] tiene, en Rawls, primacía léxica y, por eso, debe aplicarse antes del principio 2]. Se puede resumir esta teoría de la justicia en dos pasos. Primer paso: se debe maximizar el sistema de libertades básicas hasta hacerlas compatibles con su igual distribución para todos. Segundo paso: se acepta la distribución desigual de los bienes cuando ésta tiene el efecto de maximizar los bienes de los peor favorecidos.

Pero he aquí algunas dudas o preguntas –¿o críticas?–. No hay que desatender que en 1] se alude a un "*sistema* de libertades", y con razón, porque apenas pronunciamos la palabra "libertad" de inmediato vienen a la mente diversos tipos de libertades: libertad de pensamiento, libertad de expresión…; cada una de las cuales no puede comprenderse ni ejercerse por separado. Más todavía, el sentido y la práctica de cada tipo de libertad dependen de cómo se especifican las otras. Pero, ¿cuáles son las libertades que deben formar parte de ese "sistema"? Junto a las libertades como la libertad de pensamiento y de expresión, dependiendo de la historia de cada una de las sociedades poco a poco se agregan la libertad de movimiento, la libertad de ocupación, la libertad para hacer contratos, la libertad de comercio, la libertad de portar armas… ¿En qué momento y con qué criterios se cierra el "sistema básico de las

libertades"? ¿Acaso hay criterios aculturales y ahistóricos para hacerlo? Supongamos que los hay. Incluso disponiendo de esos criterios, la palabra "sistema" sugiere una falsa armonía entre las diversas libertades, cualquiera que sea su número. "Falsa armonía": los diversos tipos de libertad –incluso los ejemplos más paradigmáticos de libertad–, suelen entrar en conflicto los unos con los otros o con otros bienes. Por ejemplo, si se considera que la libertad de expresión no debe tener ninguna restricción, habrá conflictos si se sucumbe en algún lenguaje de odio que, por ejemplo, incite al racismo, o al sexismo, o meramente a la injuria. Por eso, como no podemos entender el sentido y la práctica de cada tipo de libertad sin remitirnos a los otros tipos –y a cómo la realización de cada tipo de libertad favorece o impide la realización en alguna medida de las otras libertades–, pareciera que se confirma la sospecha con que comencé estos apuntes: estamos ante una *conflictiva familia de conceptos subdeterminados no sólo de libertad, sino, en general, de justicia.*

Se responderá: no es ésta una dificultad grave. De situación en situación habrá que ponderar, equilibrar…, por ejemplo, unas libertades en relación con las otras; después de todo un símbolo común de la justicia es la balanza. Sin embargo, ésta puede resultar una dificultad grave según el *tipo de teoría* que se construye, pues en su versión de 1971, Rawls indica que su teoría procura ser una "geometría moral". No obstante, para ponderar y equilibrar las libertades (y algo análogo se puede decir tal vez de otros bienes de la familia de la justicia como el respeto a las personas, a la seguridad ciudadana, a la salud…) ¿acaso no se necesita –para recoger el parecer de Pascal– más que un espíritu de geometría, un espíritu de fineza para, en las cambiantes situaciones de la historia, aplicar con discernimiento lo que el mismo Rawls considera una "teoría ideal"? Tal vez el Rawls posterior a 1971 se hace cargo de esta objeción cuando subraya la importancia de una teoría de la razón pública.

Tampoco han faltado ataques al *contenido mismo de los principios de justicia y a su metodología para justificarlos*. Rawls pide que nos imaginemos a nosotros mismos en la posición original. Así,

si investigamos los principios que *cualquier persona* que argumentase de manera sistemática adoptaría, descubriremos lo que es objetivamente justo. Pero imaginemos gente tan diferente como Platón, Santo Tomás, Inocencio III, Jefferson, Marx, Simón Bolivar, Zapata,… situándose en la posición originaria e investigando los principios que adoptaría *cualquier persona* que reflexionase sistemáticamente. Por ejemplo, de seguro Platón –¿y otros integrantes de la lista?– no se decidirían en la posición originaria por los principios que propone Rawls. Sería extraño aducir que, por ejemplo, Platón no era suficientemente razonable como para poder decidir de manera correcta en la posición originaria. Tal vez se generalice el señalamiento anterior con un ataque como: sólo se elige en la posición originaria como primer principio de la justicia un principio de libertad *si* se predetermina una sociedad que desconoce los profundos lazos que cada persona tiene con su cultura y con sus conciudadanos. Acaso se observe: sin esos lazos tal vez para muchas culturas o, al menos, para mucha gente, la vida no tiene sentido.

Quizá se responda a estas observaciones con un contraargumento como: después de su propuesta fuertemente kantiana –fuertemente trascendental– de 1971, Rawls no ambiciona una teoría de la justicia para todo lugar y todo tiempo, sino que desarrolla una teoría de la justicia sólo para las "sociedades liberales". Pero en esta respuesta ¿qué se entiende por "sociedades liberales"? ¿Sólo se trata de aquellas en las que rigen los dos principios rawlsianos de justicia? Frente a esta restricción, tal vez se objete: Rawls presupone de antemano los principios de justicia que declara que se justifican en la posición originaria. Pero, si se toma en serio la última afirmación, ¿no salen sobrando el dramatismo de la posición originaria y la posición misma?

De nuevo: no cabe la menor duda de que se pueden seguir ofreciendo argumentos y contraargumentos en torno a principios de justicia como los de Rawls, los de Kant, los de Platón u otros. Sin embargo, en estos apuntes iniciales ya es tiempo de regresar otra vez a las advertencias –a estas alturas en expansión– que aparecen en quienes sienten la necesidad de cuidar la justicia. En efecto, creo

que conviene extender todavía un poco más el horizonte de preocupaciones y arriesgarse –¿de manera demasiado aventurera?– a advertir:

Cuando cuides la justicia, ten cuidado de no dejarte intoxicar por hábitos solidificados de reflexión porque tal vez se puedan llevar a cabo tales cuidados desde más perspectivas de las que a menudo sospechas

¿A qué nos podemos referir con tal advertencia o, más bien, enigmático consejo? Por diferentes que sean –y lo son en extremo– las concepciones para cuidar la justicia de pensadores antiguos como Platón, por un lado y, por otro, esa compleja tradición contractualista de los modernos que va de Hobbes a Rawls y a tantas otras y otros, podemos indicar que en estas posiciones –sin excluir concepciones como el republicanismo– se discute *en niveles muy altos de abstracción* acerca de lo que hay que considerar la normatividad de una sociedad justa. En consecuencia, argumentando acerca de lo que debe ser, en general, una sociedad bien ordenada, se construyen "utopías razonables". Podemos denominar a esta importantísima y heterogénea manera de cuidar la justicia como las *vías positivas* de cuidarla. No obstante, desde la más remota Antigüedad existen también otras maneras de cuidar la justicia. ¿A qué me refiero?

LAS VÍAS NEGATIVAS

Por ejemplo, en *otras* tradiciones que también buscan cuidar la justicia –¿de manera no menos razonable e ilustrada que la anterior?–, se parte de *propuestas que de antemano renuncian a grados altos de abstracción*. Así, se comienza por recoger diversas experiencias de injusticias relativamente situadas y los deseos, creencias y emociones que estas experiencias provocan en primeras y en segundas personas del singular o del plural. Son reportes acerca de sufrimientos en ocasiones difícilmente soportables que en

muchos lugares del mundo no dejan de repetirse sin el menor tapujo: niñas y niños despedazados, gente arrojada en campos de exterminio, mujeres violadas y vendidas, obreros tratados como esclavos… De esta manera, procesos tales de deshumanización convierten a cada jornada en un martirio que no cesa: que incluso parece que nunca dejará de cesar hasta la muerte. Para cuidar la justicia se parte, entonces, de recoger con la mayor minucia posible experiencias de injusticias más o menos concretas *qua* injusticias. Luego se procurará explorar, no la injusticia en general, sino esas injusticias particulares, aunque en ocasiones también el *tipo* o los *tipos* a que corresponden tales injusticias. En estos casos tal vez no se excluya investigar las condiciones sociales (políticas, económicas, culturales…) que hacen posible y hasta probables tales injusticias. Previsiblemente puede llamarse a esta manera de cuidar la justicia –que parte de los impactos bien concretos y los estragos no menos concretos de su ausencia– como la *vías negativas* de teorizar sobre la justicia.

En tales *vías* la atención busca focalizarse para *nombrar* y *describir* las situaciones de dominación que se tienen enfrente con el propósito de despertar indignación y *rechazarlas*. (Cuidado: no hay que concebir ese "tener enfrente" de manera demasiado estrecha, demasiado literal.) Pero, de hecho ¿cómo se podría llevar a cabo tal teorizar? Entre otros, he aquí tres ejemplos característicos y bien conocidos desde la Antigüedad de cuidar la justicia y de teorizar sobre ella a partir de *vías negativas.* Se trata

–de escuchar los testimonios de víctimas;
–de examinar la no poca literatura, o artes plásticas, o películas, o *performances,…* que construyen, por ejemplo, historias o caricaturas o llamados de alerta… en las que se inventan o recrean catástrofes sociales, por ejemplo, situaciones de explotación y de violencia; y
–de cierta manera de trabajar en ciencias sociales (en historia, antropología, sociología, economía…) que no excluye las discusiones normativas.

En relación con el primer tipo de estas posibles *vías negativas* hay que tener en cuenta seriamente testimonios de víctimas hay que detener los discursos provenientes del Estado y su continuación en los medios masivos de comunicación. Incluso hay que interrumpir las propias emociones y las propias palabras. ¿Con qué propósito? Se trata de escuchar el dolor que nos es ajeno y de atender las catástrofes a que se hace referencia. Pero no pocas veces tales testimonios remiten a experiencias que, quienes no las han padecido, son incapaces siquiera de imaginar. Al respecto, tengamos presente la escucha a sobrevivientes de una violación o de un secuestro o, para poner un caso extremo, de un campo de exterminio. Esa escucha se lleva a cabo *desde fuera* de tales situaciones de horror. ¿Qué hacer, pues? Entre otros, hay dos obstáculos opuestos que introduce este "desde fuera" para aprehender esos testimonios. Por un lado, se deben evitar las explicaciones fáciles de esas vivencias que, al subsumirlas en mapas cognoscitivos generales –"sobrevivientes de tal o cual catástrofe"…–, acaban por diluir su densa singularidad, y hasta impiden la genuina atención. Se debe escuchar, pues, la palabra de las víctima no sólo con respeto, sino con entrega. Sin embargo, por otro lado, respecto de estas escuchas hay todavía un obstáculo opuesto que franquear. A menudo se acusa como una forma de consuelo –y hasta de intentar normalizar lo traumáticamente anormal por excelencia–, reflexionar sobre la enormidad de estos traumas. Acaso se juzga como algo todavía peor ofrecer explicaciones complejas (políticas, económicas, culturales,…) que los ubican como fragmentos de ciertas historias, entre otras historias. Considero que este invocar retóricas del silencio y de lo no representable –que no comprometen a nada– más bien insulta a las víctimas. Porque no hay que confundir mirar de frente las injusticias, investigarlas y asumir responsabilidades con consolarse. Más bien, el consuelo y, sobre todo, la trivialización, con la consecuente parálisis de toda acción, resultan de asumir políticas de lo inefable.

Respecto del segundo tipo de posibles *vías negativas* de teorizar sobre la justicia en estos apuntes me limito a la literatura. Es bien conocido que, desde los tiempos más remotos, por ejemplo, en la

épica, a la vez que se escenifican injusticias bien particulares, se invita también, por ejemplo, a compadecerse y protestar; así, junto a las narraciones de hazañas, es raro que se pase por alto el terrible dolor que desparraman, por ejemplo, los imperios y sus efectos, la guerra, los exilios, el hambre. En las más diversas tradiciones, las grandes tragedias han proseguido esa cirugía de los desmanes del poder y la locura de los poderosos. Y la comedia y la farsa no han dejado de ridiculizar su arrogancia, junto con sus pretendidas glorias. De esta manera, se busca sensibilizarnos para que podamos *percibir en detalle* lo que las estructuras sociales injustas procuran encubrir con esforzada vehemencia, y no pocas veces con éxito. Observaciones análogas pueden realizarse respecto de las otras artes.

Un tercer tipo característico de *vía negativa* de cuidar la justicia –cada vez más importante en los tiempos modernos– lo ofrecen las ciencias sociales cuando éstas no sucumben al paradigma "meramente describir y explicar". Se conoce: uno de los antecedentes de la constitución de las ciencias sociales fueron los moralistas franceses de los siglos XVII y XVIII con su crítica, aguda y atinada, a los hábitos hipócritas y las costumbres represoras de la corte. No es casual que en Francia estas ciencias nacieran con el nombre de "*sciences morales*". De hecho, en no pocas investigaciones han hecho honor a ese nombre. Por ejemplo, estas ciencias han analizado con minucia diversas clases de discriminación, explotación y desmantelamiento de la vida pública. O, en tradiciones distintas pero convergentes, bajo banderas como "crítica de la ideología" o "crítica de la industria cultural", en no pocas investigaciones sociales se han reconstruido fantasías que sabotean a las personas y las sumen en pánicos y deseos alucinantes que acaban siendo suicidas. Por supuesto, respecto de este tercer tipo de *vía negativa* es decisivo no desatender los ya mencionados programas en ciencias sociales para *eliminar* o *reducir* las consideraciones sobre la razón práctica y, en general, las consideraciones normativas. (Por ejemplo, esos estudios antropológicos que describen los indígenas hambrientos del Amazonas, que lo han perdido todo y sólo esperan la muerte

hacinados en campos que se parecen a campos de refugiados, como un paisaje más de Brasil.)

De seguro, se preguntará ya: ¿acaso no podemos, y debemos, construir a partir de estos y otros materiales análogos que proporcionan las *vías negativas* una *teoría de la injusticia* paralela, y con grados tan alto de abstracción, como las *teorías de la justicia* que se han ofrecido, por ejemplo, de Platón a Rawls? Para comenzar a explorar un poco la respuesta negativa doy –¿demasiado precipitadamente?– las siguientes razones, muy tentativas por cierto. En primer lugar, parecería que, para que tuviese alguna utilidad, una teoría de la injusticia tendría que ser algo específicamente diferente de una simple teoría de la no justicia, esto es, de una teoría parasitaria que indicase, en el mismo nivel de abstracción que una teoría de la justicia, el incumplimiento de uno o varios de sus principios. Por eso, si una teoría de la injusticia aspira a no resultar meramente una teoría parasitaria de la no justicia, tal teoría sustantiva de la injusticia tendría que ser, en segundo lugar, una teoría no formal, sino material. Sin embargo, en tercer lugar, no hay algo así como *la* injusticia sustantiva, material, sino *innumerables* y muy diferentes injusticias, e incluso muy diferentes tipos de injusticias concretas. No exagero cuando uso el adjetivo "innumerables"; a cada paso, en cada lugar, en cada tiempo, descubrimos formas inéditas y, a menudo, insospechadas de injusticia.

Por otro parte, quiero subrayar todavía que respecto de las *vías negativas* de cuidar a la justicia no he dejado de usar la palabra "teorización". En efecto, estas *vías* no tienen por qué castigarse limitándose a sólo narrar ejemplos de injusticias y nada más, evitando, pues, todo grado de abstracción reflexiva. No se castiga de este modo, por ejemplo, Luis Villoro en su libro *Los retos de la sociedad por venir*. Tampoco lo hacen las numerosas teorizaciones feministas y poscoloniales.

Inevitablemente se insistirá: ¿cuáles son las relaciones, si es que las hay, entre una teoría altamente abstracta de la justicia y las complejas teorizaciones históricas –sociales, genealógicas…– con diversos niveles de concreción acerca de las muchas y diversas

injusticias? Por ejemplo, ¿el segundo tipo de teorización sustituye o, más bien, complementa al primer tipo? ¿O acaso sale sobrando esa segunda serie de tareas y, para cuidar la justicia, basta con una teoría que formule principios de justicia altamente abstractos?

POSIBLES CONTRIBUCIONES DE ESTE DICCIONARIO PARA CUIDAR LA JUSTICIA (Y HASTA PARA AYUDAR A RESPONDER O, AL MENOS, A COMENZAR A RESPONDER LAS INQUIETUDES ANTERIORES)

Si no me equivoco, algo se ha respaldado la propuesta de que, en relación con los conceptos de la familia de la justicia, estamos ante conceptos subdeterminados y, así, cuando se quiere determinar uno de estos conceptos, se nos remite a otros. Por ejemplo, a partir de un principio de justicia como el de la primacía del bien común, la libertad personal se convierte en un bien relativo o, en algunos casos, deja de ser un bien; así, en contra de la tradición kantiana, en la tradición platónica la libertad tiende a no ser una virtud ni de las personas ni del orden político justo, pues se razona que la libertad –como posibilidad de elegir el propio plan de vida y como derecho de *cualquiera* a participar en la conducción de los asuntos públicos– conduce en las personas a desgarramientos, digamos, entre entendimiento y afectos, y en los Estados promueve el desorden y la anarquía.

Cada uno de los conceptos de la familia de la justicia depende, pues, de cómo se especifican otros valores sociales y personales –como la libertad, la igualdad, el orden social, la anarquía, la fraternidad en la que tanto han insistido algunas teorías republicanas…–. *Precisamente*, esos diversos tipos de bienes o de males de la vida moral, legal y política que determinan los conceptos subdeterminados de la justicia y, a la vez, son determinados por estos conceptos *son los contenidos que recogen las entradas de este diccionario*.

Sin embargo, repito que no estamos sólo ante conceptos subdeterminados, sino –como se acaba de aludir en relación con la libertad– también ante conceptos en conflicto normativamente. De

ahí que cada vez que se consulte un diccionario como éste no sólo se contribuye a posiblemente *determinar* los conceptos –en este caso, de la conflictiva familia de la justicia–, sino también a posiblemente *desestabilizarlos*. No obstante, ¿por qué debemos saludar ambas tareas como fecundas, como alimentos positivos de la reflexión? Para responder, daré un rodeo tomando en cuenta algunas consideraciones generales sobre los diccionarios.

SOBRE LOS MUCHOS DICCIONARIOS
Y AQUELLOS QUE EN PARTICULAR CUIDAN MILITANTEMENTE A CIERTOS CONCEPTOS

Los diccionarios son libros que se fabrican especialmente para cuidar los usos de las palabras y, así, a los conceptos y, así, a los objetos, sucesos o prácticas que se recogen con tales conceptos; por ejemplo, en este caso, la justicia, las acciones justas e injustas, las imparticiones institucionales de justicia... Pero disponemos de varios tipos de diccionarios. O tal vez haya que afirmar, con mayor precisión, que los diversos diccionarios se encuentran en algún lugar del continuo entre dos extremos: un polo informativo con aspiraciones de neutralidad valorativa y un interesado polo interpretativo que, de antemano, renuncia a tales aspiraciones para cuidar los conceptos desde diversas perspectivas.

Los diccionarios lexicográficos, que caracterizan los usos de una palabra en la propia lengua, o que ofrecen equivalentes de esos usos en otra lengua, o muchas enciclopedias, procuran aproximarse al polo neutralmente informativo. En cambio, las entradas de un diccionario como éste a menudo se sitúan –y estos rápidos apuntes iniciales no son una excepción– en diversos grados de cercanía con el polo interpretativo. Por eso, ninguna de las entradas de este diccionario ofrece, ni pretende ofrecer, una definición en sentido estricto con aspiraciones de neutralidad valorativa –y menos con aspiraciones de lo definitivo y lo absoluto–. Por el contrario, de caso en caso se proponen caracterizaciones desde puntos de vista *bien interesados* sobre los conceptos atendidos. Además, esos puntos de

vista suelen variar en cada una de las entradas. Sin embargo, ¿no produce esta situación mera confusión y hasta caos?

No se olvide: a diferencia de la mayoría de los libros, esos cuidadores de palabras que son los diccionarios no se leen a partir de la primera página y se continúa leyendo de manera continua como se hace, por ejemplo, con una novela. En efecto: estrictamente, no se *lee* un diccionario, sino que de vez en cuando se lo *consulta*. Respecto de diccionarios del tipo de este diccionario de la justicia se espera que en cada una de las entradas se contribuya a *determinar* un concepto en la familia de conceptos subdeterminados de la justicia. Pero también se espera que, por ejemplo, contraponiendo entradas de inspiración platónica con entradas de inspiración kantiana, o aristotélica, o marxista…, o a partir de *vías negativas* de teorizar sobre la justicia, también se *desestabilicen* –al menos provisoriamente– fragmentos de la familia de conceptos de la justicia: que por algunos momentos se los reevalúe y hasta se los ponga en cuestión.

Ésta no es ninguna experiencia rara cuando reflexionamos, si nos atrevemos a indagar y a discutir genuinamente y, por lo tanto, a desobedecer la regla: *Siempre es bueno más de lo mismo.* Porque si se hace un uso poroso de la razón, en el ir y venir de los argumentos y contraargumentos, ese determinar y desestabilizar conceptos sucede todo el tiempo. Casi diría que no hay argumentación que valga la pena en la que, al menos en varias de sus fases, no aparezcan o, al menos, se esbocen, o insinúen un poco, propuestas sea de nuevas determinaciones conceptuales, sea de nuevas desestabilizaciones.

Agrego todavía: no es un secreto que las entradas de este diccionario son capaces de llevar a cabo esas determinaciones y desestabilizaciones conceptuales sobre la familia de conceptos de la justicia porque estamos ante productos de *diferentes memorias* tanto teóricas como prácticas. De ahí que cualquiera que sea la manera discontinua cómo se lo consulte, este diccionario contiene memorias, no por subdeterminadas y conflictivas, menos educadoras: memorias del pasado y del presente de teorizaciones sobre la justicia, pero también memorias de injusticias bien

concretas del pasado y del presente. Cuando se habla de memoria a veces viene a la mente la imagen del espejo, porque las memorias tienen algo de espejos que nos confirman y hasta nos determinan. Sin embargo, en ocasiones las memorias también se comportan como ventanas. Espero que muchas entradas de este diccionario puedan contribuir a alguna de esas funciones y, así, directa o indirectamente, ayuden en alguna medida a cuidar la justicia.

CARLOS PEREDA

A

acción afirmativa

La búsqueda de la justicia es una de las preocupaciones fundamentales de las instancias de los Estados, y en ese marco se pretende la incorporación de todos los miembros de la sociedad para participar de los beneficios generados por tales Estados. Se aspira a construir acciones positivas incluyentes que promuevan estrategias varias para el alcance de dicha justicia y entre esos programas se hallan las políticas de acción afirmativa, que son utilizadas en diversos escenarios públicos, como universidades y espacios políticos, a modo de cuotas de inclusión. Estas acciones dan preferencia a las minorías para promover su presencia y participación en los diferentes ámbitos públicos –históricamente excluidos– y buscan compensar y corregir los daños generados en el pasado –principalmente por discriminaciones en contra de las minorías raciales–, entre ellas, las mujeres, los discapacitados, los indígenas y otros grupos históricamente desaventajados. De este modo, la pretendida equidad que se vincula al ámbito de la justicia fue lo que motivó a un grupo de países a transitar de las políticas de la igualdad de trato a las de igualdad de oportunidades, para promover acciones afirmativas desde ahí.

Para los apologistas de este programa, es insuficiente la legislación que busca la cancelación de la discriminación en los diversos campos tales como la educación, empleo y participación

política; por ello, se requieren de manera urgente y temporal estas acciones que intentan una mayor equidad.

La expresión "acción afirmativa" se usó en Estados Unidos y en Gran Bretaña, y en el resto de Europa fue conocida como acción positiva. Este término tuvo sus orígenes en el Acta Wagner de 1935, apoyada por Franklin D. Roosevelt y propuesta por el senador Richard F. Wagner. Esta ley emanó del derecho laboral y se relacionó con los reclamos y protestas de los grupos minoritarios, principalmente afroamericanos sumados a movimientos de contestación social. Éstos recayeron en lo que es el derecho antidiscriminatorio.

Más tarde en 1955, el paradigmático evento de Rosa Louise Parks –en la ciudad de Montgomery, se negó a ceder su lugar a un viajero blanco en un autobús– detonó serias y fuertes protestas. A partir de ahí, esta acción afirmativa se propuso como política pública en el ánimo de generar equidad.

Con John F. Kennedy, en 1961, se exigió la señalada adopción de las medidas de integración de minorías, y en 1963 se hizo la Propuesta del Acta de Derechos Civiles impulsada por él mismo. Ahí se reconoció la imperiosa necesidad de hacer de la acción afirmativa una política de Estado que ayudara a conformar al país en tanto comunidad democrática. Con ese Acta, se buscaba permitir el acceso a los puestos de trabajo a todos los ciudadanos, sin distingo del color de piel.

En 1965, con Lyndon B. Johnson, la presidencia de Estados Unidos consideró ilegal la discriminación de las minorías según sea por raza, color, religión o por el origen nacional. En 1967, se enmienda tal Orden del Ejecutivo y se incluye la discriminación sexual (Barrère, 2003: 3). La acción afirmativa tuvo un enorme impacto en las universidades, las cuales intentaban incorporar a las minorías raciales, y esto se logró gracias a los apoyos y a la financiación pública con que fueron favorecidas dichas universidades. En Estados Unidos, esta política se entendió como una de las medidas para compensar o corregir una discriminación presente o pasada, y para impedir que se repitiera en el futuro. Se buscaba la integración tanto en el mercado de trabajo como en las

instituciones, así como la igualdad de oportunidades para todos, puesto que hay quienes no se incorporan debido a la exclusión histórica recurrente y estructural. En las acciones afirmativas, se da un trato preferencial en ciertas actividades de carácter cívico, privado o político, hacia quienes han estado persistentemente discriminados.

Algunos resultados de esta política de la acción afirmativa demostraron –en Estados Unidos durante los años setenta– una situación en la que más que nunca, la población estudiantil negra formó parte de las filas universitarias. Esto suscitó también fuertes críticas, principalmente de solicitantes blancos rechazados que obtenían puntajes más altos que los estudiantes de las minorías admitidos en esas universidades. Y estos casos llegaron hasta la Suprema Corte de Justicia, como el de una estudiante de la Universidad de California en Davis. El juicio de la Corte fue confuso, porque, por un lado, señaló que el uso de cuotas violaba la Décimo Cuarta Enmienda de la Constitución, por lo que la alumna debería ser admitida, pero al mismo tiempo los jueces afirmaban que era constitucionalmente aceptable considerar la acción afirmativa en los temas de admisiones por cuestiones de raza.

La apuesta de este programa se vincula con la integración e inclusión y con el principio de igualdad de oportunidades para quienes sistemáticamente han sido excluidos. El caso de las mujeres trabajadoras busca defenderse de las discriminaciones recurrentes, por lo que se propone en la legislación norteamericana, lo que se conoció como ERA (Equal Rights Amendment), en 1972 y se discutió hasta 1982. Sin embargo, al abocarse a los empleos del gobierno, y esto unido a los prejuicios conservadores antifeministas y a las ideologizaciones, las propuestas para esta Enmienda fenecieron (Mansbridge, 1986: 1-8 y 39). Con ello se buscaba generar una igualdad en las oportunidades para las mujeres, un intento de cambio de los papeles de las mujeres en el trabajo, en la casa y en la sociedad que habría de haberse reflejado en sus salarios.

En México, esta acción afirmativa ha sido implementada de manera principal en la vida política y partidista –mediante el establecimiento de cuotas electorales– a partir de las pretensiones

iniciales de incorporación de las mujeres en la escena político-electoral. Así, México cuenta con un sistema de cuotas desde 2002, respaldado por el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales. En él, está la justificación debida a la subrepresentación de las mujeres en cargos de toma de decisión política. Esto ha impulsado de manera significativa la participación y el reconocimiento de la equidad de las mujeres que las legislaciones han ido reivindicando ante la heredada deuda de exclusión, no lo es en el caso de los indígenas, ante los cuales las instituciones políticas y educativas quedan en deuda.

Los cambios en las legislaciones han sido capaces de transformar de manera decisiva las formas de vida en la sociedad, y esto ha redundado de manera indefectible en variadas consecuencias en lo social y en las estructuras culturales tradicionales que han mantenido a las mujeres en la marginación política. Su presencia muestra la participación tan necesaria para la realización de los procesos democráticos. Desde ahí se van generando cambios en la construcción cultural y poco a poco incorporan y desarrollan capacidades de comprensión y de sensibilización. El andamiaje de carácter jurídico generado desde el ámbito legislativo que se ha construido en los últimos quince años en México ha servido para transformar los contextos socioculturales y políticos. Con ello, podrán desmantelarse aquellas estructuras que reproducen y continúan generando desigualdad.

Apelar a la acción afirmativa obliga a considerar que los recursos preferenciales son transitorios y podrán abandonarse gradualmente cuando se hayan cambiado las percepciones socioculturales y se lleven a cabo con respeto las funciones que propician la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos, en cuanto a la raza y al género principalmente, pero pensando siempre en que no puede ser una medida permanente. Por tal motivo, el principio de acción afirmativa propicia que las medidas de inclusión sean vistas como excepción a un principio de igualdad. Es posible cuestionar la acción afirmativa al establecer las políticas de admisiones, por ejemplo, a las universidades o de las cuotas de mujeres en las cámaras legislativas, dado que violan las constituciones que exigen y

garantizan la protección igual. Con independencia de esta cuestión constitucional y si nos enfocamos directamente en la cuestión moral, podría preguntarse si es injusto considerar la raza, la etnicidad o el género como factores para contratar trabajadores o trabajadoras o admitir estudiantes en las universidades (Sandel, 2009: 169). En realidad, las razones para justificar lo anterior se ubican principalmente en el argumento compensatorio y en el de la diversidad. En el caso del primero, es un remedio ante los daños y males del pasado, y la idea es dar preferencia a quienes han sido protagonistas de una historia de discriminación que los ha ubicado en un sitio de desventajas injustas. Se busca distribuir el beneficio o la inclusión de modo que se compensen las injusticias pasadas. Este argumento tiene un reto enorme, porque los críticos señalan que aquellos a los que se beneficia no son necesariamente aquellos que han sufrido, y entre aquellos que pagan la compensación, sólo algunos son responsables por los daños que han sido rectificados (Sandel, 2009: 170).

Como puede verse, el tema de la acción afirmativa es complejo, porque con ella se aplican criterios determinados desde alguna razón, principalmente una responsabilidad colectiva histórica y heredada. Esto constituye un problema, ya que la compensación de la acción afirmativa depende de un concepto altamente complejo, como ocurre con la responsabilidad colectiva. La pregunta sobre qué habría de hacerse llega hasta donde hay responsabilidad moral para rectificar daños o males cometidos por generaciones previas. Esta cuestión es relevante, pero complicada y rebasa los límites de este escrito.

En cuanto a la razón de promoción de la diversidad, tiene que ver con la búsqueda de una meta comunal y democrática que implica el avance social, puesto que se vincula con el bien común y con la riqueza que existe en la conformación de las diversas perspectivas humanas. La acción afirmativa permite a los desaventajados ocupar posiciones de liderazgo en las esferas públicas y privadas, lo cual es una contribución y apoyo a la realización del bien común apoyándose en la igualdad, como lo señaló en 2001 la ONU.

Ahora bien, los argumentos sobre la pluralidad y el beneficio comunal son percibidos por los críticos de la acción afirmativa como no necesariamente provechosos, pues consideran que en vez de forjar una sociedad plural o reducir los prejuicios y desigualdades, a la larga dañarán la autoestima de las personas que buscan oportunidades, como los estudiantes minoritarios o las mujeres. Para ellos, esto hará crecer la conciencia racial y de género en ambos lados, incrementando las tensiones y provocando resentimiento entre los grupos a los que les son quitadas las oportunidades ganadas justamente. Como puede advertirse, los criterios para generar la acción afirmativa suelen pensarse como injustos al ponerlos en desventaja competitiva. Los críticos también consideran que no necesariamente es injusta esta acción afirmativa; sin embargo, piensan que, lejos que alcanzar la meta perseguida, provocan más mal que bien. No obstante, los efectos que podemos anotar en torno de las acciones afirmativas muestran que han servido como recurso real para la incorporación de los históricamente excluidos de las oportunidades.

La reflexión sobre si la acción afirmativa viola los derechos puede tener dos perspectivas: la utilitarista, cuya preocupación será evaluar los beneficios finales, y por el otro, los casos de los liberales kantianos o rawlsianos que consideran que los derechos no pueden ser ignorados; si cualquier acción viola los derechos de alguien, tal acción es injusta. En su obra *Una teoría de la justicia*, John Rawls señala líneas fundamentales y defiende que pueden llevarse a cabo procedimientos diferenciados en favor de quienes están en situaciones menos aventajadas en la sociedad, para con ello lograr la igualdad (Rawls, 1999: 63-77). Ésta es la argumentación del principio rawlsiano de la diferencia que acepta situaciones compensatorias que resultan ser necesarias para lograr la igualdad y para enmendar las desigualdades sociales. Sin embargo, estos asertos no quedaron sin respuestas y Thomas Nagel (1973: 348-363) las discutió, reflexionando sobre la discriminación compensatoria y la acción afirmativa frente al consenso. Se ha aceptado de manera generalizada que la discriminación debe ser rechazada, pero considera que algunas instituciones públicas pueden

mantener criterios de cuotas para las universidades que dan cuenta de la discriminación inversa. Evidentemente, la discriminación explícita no es aceptable, pero porque aun con su rechazo persiste en ciertos grupos; por ello, pueden aceptarse medidas compensatorias. Nagel alza el debate en el que las opiniones y argumentos se dividen.

Por su parte y desde la filosofía del derecho, Ronald Dworkin sostiene que la acción afirmativa no viola los derechos de las personas y defiende que la inclusión siempre involucra criterios de admisión que están fuera del nuestro control. Esto depende según el ámbito en el que estemos; es decir, de acuerdo con Dworkin, serán los criterios que deben prevalecer. En el ámbito universitario, los criterios de este tipo deberán ser considerados de manera única y no principal y tales criterios no son cuestión de merecimiento moral. La acción afirmativa no incluye esos prejuicios, sino que afirma que dada la importancia de la promoción de la diversidad de ser indígena, mujer, negro o hispano en Estados Unidos, puede ser socialmente una característica o rasgo útil (Dworkin, 1977: 327). Éste fue el reclamo en el caso Hopwood, estudiante rechazada en la escuela de Leyes,[1] de la Universidad de Texas, o de Allen Bakke, quien tuvo notas más destacadas que los estudiantes minoritarios y quedó fuera de la universidad. El rechazo de Hopwood, según Dworkin, no tiene fuerza moral porque no se señala en la Escuela de Leyes que ella sea inferior o que la minoría de estudiantes admitidos merecieran alguna ventaja que ella no tenía. Por ende, esto no podía señalarse como injusticia, lo que muestra la existencia de cuotas de integración para generar balances, no por prejuicios de ningún tipo; para defender una comunidad integral que sirva al bien común, es una cuestión de utilidad social. Sin embargo, los reclamos de los opositores a este principio de acción afirmativa continúan hoy día, como evidencia el caso de Abigail Fisher, quien en octubre de 2012 emprendió un juicio contra la Universidad de Texas en Austin, que considera a la raza como uno de los criterios de admisión. Su argumento fue que la raza y la etnicidad no deberían de ser consideradas en las admisiones (la suya, en 2008), porque violaban

la Cláusula de Igual Protección de la 14ª Enmienda y esto contradecía a la Constitución que apela a la igualdad. Según ella, fue la raza lo que le quitó la oportunidad de ser admitida en la citada universidad,[2] ya que era caucásica. La sentencia favorable volvió a remover las críticas y los argumentos en favor y en contra de la acción afirmativa.

Por los reclamos hechos desde los casos de los setenta, este proceso fue conocido como "discriminación positiva": se dará preferencia a aquel candidato o candidata que forme parte del grupo infrarrepresentado y que posea las aptitudes suficientes. Ahora bien, es relevante señalar que la acción afirmativa viene a ser una excepción a un derecho obtenido. La justificación de la discriminación positiva radica en la igualdad, una igualdad que se ha de conseguir a mediano y a largo plazo. De ahí surge la pregunta sobre si ésta satisface el principio de igualdad, dado que éste exige tratar a las personas como iguales (Dworkin, 1984: 332). Hay una evidente discriminación que es positiva –o inversa– (Dworkin, 1984: 327) al considerarse valiosa, necesaria y justa. Es una diferenciación en el trato, debido a que existen condiciones relevantes en relación con los efectos de las normas. Este trato diferenciado busca compensar injusticias o desigualdades históricas que no se corregirían por medio de la igualdad de oportunidades. Es posible decir que la igualdad sí está en la discriminación positiva; sin embargo, se trata de la igualdad visualizada a futuro. A los defensores de la acción afirmativa les parece que esta denominación de discriminación positiva es errónea, porque alude a un tipo de injusticia al diferenciar en un derecho igualitarista y porque rompe con el principio de igualdad de oportunidades basado en presupuestos de mérito y capacidad. Es imperativo pugnar sin descanso por erradicar las desigualdades estructurales de ciertos grupos para alcanzar el momento en que esta acción afirmativa no sea necesaria.

Como puede verse, la consideración de la acción afirmativa ha sido y es controvertida, y quienes se oponen a ella insisten en que socava uno de los máximos valores contemporáneos –como la

igualdad de oportunidades–, aunque lo que se busca con tal acción es precisamente esa igualdad para todos y con ello lograr una sociedad incluyente y justa.

BIBLIOGRAFÍA. Atienza, M. (1996), "Un comentario al caso Kalanke", en *Doxa,* núm. 19, pp. 95-102; Barrère, M. Á. (2003), "La acción positiva: análisis del concepto y propuestas de revisión", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho,* núm. 9, Universidad de Valencia, pp. 135-164; Dworkin, R. (1984), *Los derechos en serio,* Barcelona, Ariel; Dworkin, R. (1977), "Why Bakke has no case, USA", en *The New York Review of Books,* núm. 24, noviembre, 10; Mansbridge, J. J. (1986), *Why We Lost the Era,* Chicago, University of Chicago Press; Nagel, T. (1973), "Equal treatment and compensatory discrimination", en *Philosophy & Public Affairs*, Nueva Jersey, Princeton University Press, vol. 2, núm. 4, pp. 348-363, <www.jstor.org/stable/2265013/>; Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice. Revisited Edition.* Cambridge, Belknap Harvard; Rodríguez Z. J. (2004), *Una idea teórica de la no discriminación*, Biblioteca Investigaciones Jurídicas, UNAM, <www.juridicas.unam.mx/libros/5/2312/7.pfd>; Sandel, M. S. (2009), *Justice. What´s the Right Thing to Do,* Nueva York, Ferrar, Straus and Giroux; Sierra Hernaiz, E. (2000), "Las medidas de acción positiva en la reciente doctrina del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas", en *Revista de Derecho Social,* núm. 12, pp. 121-136; Sunstein, C. R. (1993), *After the Rights Revolution. Reconceiving the Regulatory State,* Cambridge, Harvard University Press.

[DORA ELVIRA GARCÍA]

argumentación jurídica

Las teorías de la argumentación jurídica estudian la práctica de justificar afirmaciones en relación con la aplicación e interpretación

de normas jurídicas para la resolución de casos difíciles por parte de los tribunales (Atienza, 1991). También contribuyen al análisis teórico por parte de abogados y académicos especialistas en derecho. En menor medida, se ocupan de las razones del establecimiento de normas jurídicas (legislación, reglamentos y otras) y de los argumentos acerca de la prueba de los hechos en las controversias judiciales.

DE LA NUEVA RETÓRICA A LAS TEORÍAS DE LA ARGUMENTACIÓN. Luego de la segunda guerra mundial, el neopositivismo recibe críticas por excluir nociones supuestamente metafísicas o carentes de sentido como "justicia", "moral" o "Estado". En *Tópica y Jurisprudencia* (1953), Theodor Viehweg recurre a Vico para contrastar el método retórico de la antigüedad con el método cartesiano. El primero estaba fundado en la búsqueda de lugares comunes o tópica, a partir del sentido común y la disputa; el de Descartes en el modo geométrico. Viehweg también aborda la tópica aristotélica y luego la ciceroniana.

Según Viehweg, la tópica es una técnica de pensamiento dedicada a resolver problemas, a diferencia del pensamiento sistemático de la lógica deductiva, cuya prioridad es construir sistemas. El modo sistemático funciona desde el todo, mientras que el pensamiento problemático hace una selección de cuestiones, fundamentalmente prácticas. La tópica ofrece al orador un conjunto de "lugares comunes" que sirven como candidatos a premisas. Este repertorio de tópicos estimula la invención retórica.

Para Viehweg, la jurisprudencia no es una disciplina sistematizable. De hecho, como su nombre lo indica, se trata de una versión específica de la virtud de la prudencia, referida a lo que es justo aquí y ahora. Tanto el *Ius Civile* como la jurisprudencia medieval fueron esencialmente tópicos. El primero era una tópica aceptada por los notables. En el segundo caso, el llamado *mos italicus* o estilo italiano de estudiar el derecho constituía una tendencia práctica o utilitaria, entre glosadores o comentaristas.

Viehweg atribuye a Leibniz y a los civilistas empeñados en codificar las leyes, el hecho de que se haya abandonado la tópica, por la supuesta búsqueda del método axiomático. El proyecto

estaba, según el autor, condenado al fracaso porque la naturaleza del lenguaje jurídico no resistiría, afirma, la precisión y formalización del lenguaje matemático. Cabe destacar la ingenuidad de esta crítica, pues la axiomática no formaba parte de la práctica jurídica en 1953, ni siquiera del positivismo jurídico de Hans Kelsen y, al momento de aparecer la obra de Viehweg, la lógica deóntica fundada por von Wright apenas acababa de nacer.

Contemporáneo de Viehweg, Chaïm Perelman deja la filosofía analítica para estudiar la tradición retórica antigua. Ésta permite emplear juicios de valor en las discusiones. No se trata de una lógica propiamente dicha, pues no parte de deducciones formalmente correctas, sino de argumentos cuya finalidad no es alcanzar la verdad sino ganar la adhesión del auditorio. La retórica es el arte de lo plausible y razonable, de la persuasión y del convencimiento.

Para Aristóteles, la retórica comprendía la invención, la composición del discurso y su elocución. Pero después la disciplina cae en descrédito, porque los tratados se concentran principalmente en la composición. Perelman y Olbrechts-Tyteca afirman que la nueva retórica constituye un retorno a la tradición original.

El razonamiento jurídico es, para Perelman y Olbrechts-Tyteca, específicamente dialéctico, no analítico. A partir de la publicación de su famoso *Tratado de la argumentación* (1958), comenzará a llamarse "lógica jurídica" a la nueva retórica, supuestamente específica del derecho y distinta de la lógica filosófica. Sin embargo, es controvertido llamar "lógica" a la retórica jurídica descrita por estos autores, en la cual el objetivo es incidir en el juicio y la íntima convicción del juez y modificar la jurisprudencia o la legislación. Eso no significa que la retórica jurídica carezca completamente de justificación racional, pues el orador debe ofrecer motivos de sus pretensiones.

Perelman destaca tres periodos históricos: el razonamiento judicial antes de la Revolución francesa, que despreciaba la motivación en favor de la justicia. La etapa que persigue la legalidad y la seguridad (separación de poderes, codificación y obligación del juez de decidir siempre, sin pretextar lagunas). Finalmente, luego de la segunda guerra mundial, el positivismo jurídico pierde terreno

ante un neoaristotelismo que postula que un juez razonable debe interpretar y aplicar las normas de acuerdo con la equidad. Aunque, para Perelman, esta última fase no es una vuelta al iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, autores de la posguerra como Radbruch popularizarán la tesis moral de que la extrema injusticia no debe ser considerada derecho.

El tercer gran crítico del razonamiento lógico en el derecho que abre la vía a las teorías de la argumentación jurídica es Stephen Toulmin. Más que un retorno a la tradición tópica y retórica de la antigüedad, a este autor le interesan los argumentos en el sentido de disputas, es decir, interacciones humanas por medio de las cuales se formulan, debaten y se revierten tramos de razonamiento. Toulmin distingue entre el uso instrumental y argumentativo del lenguaje. El primero no ofrece razones, aparte de las emisiones lingüísticas directas que exclaman u ordenan. El uso argumentativo, en cambio, depende del respaldo que las afirmaciones proferidas tengan en razones.

A pesar de la diversidad de situaciones posibles, Toulmin cree que existe una estructura en la argumentación (cuatro elementos de los que están compuestos los argumentos, funciones de cada uno de éstos y relaciones entre ellos): pretensión, razones, garantía y respaldo. La pretensión es la afirmación central de un argumento ("Juan tiene derecho a recibir la herencia"). Las razones son los hechos específicos que lo acompañan ("Juan es hijo de Pedro, muerto sin testamento"). La garantía es el enunciado que autoriza el paso de las razones a la pretensión ("Los hijos tienen derecho de heredar de sus padres fallecidos *ab intestato*"). Finalmente, el respaldo es el enunciado que indica la validez de la garantía gracias al campo general de información que presupone ("El artículo 1602 del Código Civil para el Distrito Federal").

La diferencia entre garantía y respaldo permite distinguir, según Toulmin, entre argumentos analíticos y argumentos llamados sustanciales. Son analíticos aquellos en los cuales el respaldo para la garantía contiene la información presente en la conclusión. De otro modo, son sustanciales. En la práctica son más importantes los argumentos sustanciales y, sin embargo, la lógica se ocupa

principalmente de los analíticos. Ésta es la principal crítica de Toulmin a los enfoques lógicos de la argumentación.

En las cadenas de argumentos, las razones y garantías de una pretensión pueden convertirse, a su vez, en pretensiones que necesiten sus propias razones, garantías y respaldo. De modo que la clasificación de los enunciados por la función que cumplen como elementos en la argumentación depende del lugar en la cadena argumentativa.

En un esquema más general, Toulmin agrega dos elementos: los cualificadores modales ("probablemente", "necesariamente", etcétera) y condiciones de refutación ("excepto si...").

Aunque en la obra de Toulmin tenemos ya una teoría de la argumentación, recibirá importantes críticas, entre otros de Jürgen Habermas. Éste le reclama que divida la argumentación en campos institucionales (derecho, medicina, ciencia, dirección de empresas, arte e ingeniería), en vez de distinguirla por sus pretensiones de validez (verdad de las proposiciones, corrección de las normas de acción, adecuación a estándares de valor, veracidad de manifestaciones expresivas e inteligibilidad en el uso de medios de expresión) (Habermas, 1987). La noción de pretensión de validez tiene su antecedente en la retórica antigua en la teoría de las causas de la argumentación que va de Hermágoras a Quintiliano (Bolaños, 2002: 28-32). Paradójicamente, el enfoque habermasiano no institucional será retomado por Robert Alexy para dar lugar a una teoría de la argumentación específicamente jurídica.

LA TEORÍA DE ROBERT ALEXY. En su influyente *Teoría de la argumentación jurídica* (1978), Robert Alexy observa que las decisiones judiciales no siempre consisten en la mera subsunción lógica de un hecho en una norma jurídica. La subsunción es insuficiente por: la vaguedad del lenguaje jurídico, la existencia de conflictos entre normas, la presencia de lagunas y la posibilidad de decidir válidamente *contra legem*.

Algunos de estos problemas se resuelven mediante cánones de la interpretación ("la ley posterior deroga a la anterior", etcétera). Pero dado que cada canon puede sugerir un resultado diferente y no

existe una jerarquía entre ellos, no es raro reencontrar conflictos interpretativos. Algo semejante ocurre si conformamos un sistema de principios generales de derecho ("nadie puede beneficiarse de su mala fe", etcétera); éstos pueden colisionar.

Aunque la elección de normas jurídicas y reglas metodológicas sea un ejercicio de valoración, es posible objetivarlo. El juez puede apoyarse en valores sociales existentes o eficaces, siempre que justifique por qué. También debe atender a los precedentes. Finalmente, el juez debe apelar al sistema interno de valoraciones del derecho (enfoques presentes en la Constitución, las leyes y las resoluciones judiciales).

La argumentación jurídica es, según Alexy, un caso especial de la teoría del discurso práctico general y racional, que es el estudio de los procedimientos que permiten fundamentar racionalmente juicios de valor. Además de la pretensión de justificabilidad racional, la teoría de la argumentación enarbola una pretensión de generalizabilidad, según la cual quien justifica acepta también como igual a su interlocutor y descarta la fuerza como modo de persuasión. Inspirado, como decíamos, en la teoría de Habermas, Alexy postula que el discurso jurídico racional presupone un ideal de diálogo en el cual las partes buscan convencer, no manipular, mediante reglas procedimentales que faciliten la racionalidad. En su caso, es necesario justificar la exclusión de algún actor mediante sólidas razones pragmáticas.

Alexy menciona como rivales de su modelo del discurso racional al deductivo (la exégesis en Francia o la jurisprudencia de conceptos en Alemania), al decisorio (realismo jurídico y perspectiva tardía de Kelsen acerca de las relaciones entre lógica y derecho), al hermenéutico (que postula una relación circular entre norma e interpretación) y al de la coherencia (Savigny y Dworkin que suponen la existencia de un sistema jurídico completo).

Alexy enuncia una serie de reglas fundamentales del discurso práctico general: el principio de no contradicción, la regla de pretensión de sinceridad, el principio de univocidad o uso común del lenguaje, el principio de universalidad. Alude a tres "reglas de la razón" (el principio de igualdad de las partes, el de universalidad y la

regla de la no coerción). Reglas técnicas sobre la carga de la argumentación obligan a fundamentar cualquier trato desigual excepcional, a ofrecer razones para desconocer una norma y fijan los límites al deber de ofrecer razones. Por lo que respecta a las aseveraciones sobre deseos, opiniones o necesidades propios del hablante, deben ser justificados cuando se solicite.

Alexy también clasifica la forma de los argumentos. Por un lado, los que refieren a una regla válida y presuponen la existencia de un enunciado de hecho que describe las condiciones de aplicación de la regla. Por el otro, los que señalan sus consecuencias y presuponen una regla que califica éstas como buenas u obligatorias. Cuando surgen problemas que no pueden ser resueltos mediante el discurso práctico se aplican reglas de transición que conducen hacia un discurso teórico, de análisis del lenguaje o de teoría del discurso.

A pesar de esta lista de procedimientos, Alexy reconoce que no siempre puede llegarse a un acuerdo racional. De ahí la importancia del carácter coactivo de la decisión jurídica. La coacción legítima cierra la discusión racional.

Una importante distinción destacada por Alexy es entre justificación interna y justificación externa de los enunciados normativos. En el primer caso, la forma de la justificación incluye un cuantificador universal, una constante que represente al individuo, predicados que representen hecho y conducta, y un operador deóntico. Por su parte, la justificación externa concierne a la justificación de las premisas jurídicas sustantivas, empíricas y procedimentales empleadas en la justificación interna.

Recientemente, Alexy ha elaborado una fórmula aritmética para ayudar al jurista a ponderar normas en conflicto. Esta innovación ha abierto nuevos caminos a la argumentación jurídica (Carbonell, 2012).

LA TEORÍA DE NEIL MACCORMICK. Otra teoría estándar de la argumentación jurídica es la de Neil MacCormick (1978) quien se sitúa entre el ultrarracionalismo de Ronald Dworkin y el irracionalismo de los realistas jurídicos. Él admite la existencia de dos dimensiones en la argumentación jurídica: la normativa, cuyo objetivo es la

justificación, y la subjetiva, con un componente afectivo. Cuando no pueden recurrir a una inferencia lógica directa, los jueces deciden movidos por sus preferencias personales; pero las premisas de sus argumentos no deben ser arbitrarias, sino poseer una dimensión universal. El carácter universal de la argumentación jurídica es lo que la hace una especie de la razón práctica.

Para MacCormick, existen cuatro tipos de casos difíciles en los cuales el razonamiento lógico es insuficiente: difíciles por su interpretación o por su relevancia (en los cuales el problema reside en la premisa normativa) y difíciles por la prueba o por la calificación (reside en la premisa fáctica). Justificar una decisión jurídica supone cumplir los requisitos de universalidad, de sistematicidad y el consecuencialista. La universalidad no significa optar por la mayor generalidad posible, sino por corrección conforme a reglas y principios válidos o por la equidad. Una decisión es acorde con el sistema si satisface requisitos de consistencia (es decir, no contradicción) y de coherencia (es posible inferir válidamente la conclusión a partir de principios, fines o valores legítimos, o mediante analogía con otros casos). En tercer lugar, los jueces deben tomar en cuenta las *consecuencias* de sus decisiones en términos de justicia, sentido común y bien público.

Digamos, para concluir, que la antigua oposición entre retórica y lógica, entre las tradiciones dialéctica y sistemática, está vigente en las teorías de la argumentación jurídica.

BIBLIOGRAFÍA. Alexy, R. (1978), *Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* [trad. de 1997, *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Atienza, M. (1991), *Las razones del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Bolaños, B. (2002), *Argumentación científica y objetividad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Carbonell, M. (2012), *Argumentación jurídica. El juicio de ponderación y el principio de proporcionalidad*, México, Porrúa y Universidad Nacional Autónoma de México; Díez-Picazo, L. (1964), *Tópica y jurisprudencia*, Madrid, Taurus; García Amado, J. A.

(1987), "Tópica, Derecho y método jurídico", en *Revista Doxa*, núm. 4, pp. 161 ss.; García Amado, J. A. (1988), *Teorías de la tópica jurídica*, Madrid, Civitas; Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 2 tomos; McCormick, N. (1978), *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press; Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, París, Presses Universitaires de France; Perelman, Ch. (1993), *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Madrid, Civitas; Toulmin, S. (1958), *The Uses of Argument*, Cambridge, Cambridge University Press; Toulmin, S. (1972), *Human Understanding*, Princeton, Princeton University Press; Toulmin, S. *et al*. (1984), *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, MacMillan; Viehweg, Th. (1991), *Tópica y jurisprudencia*, Barcelona, Gedisa.

[BERNARDO BOLAÑOS]

autonomía

En la Grecia antigua, ya se halla la noción "autonomía" como la capacidad política y constitucional de una ciudad para emitir sus propias leyes. Más tarde, "el término pasó a ser usado en controversias religiosas durante la reforma; pero su principal uso en el inicio de los tiempos modernos fue en las discusiones políticas" (Schneewind, 2005: 3).

El concepto de autonomía gana una importancia central sólo con Kant. Al ser entendido como una autolegislación por medio de la razón, la autonomía puede ser comprendida como principio estructural de toda la filosofía kantiana.[3]

Para Kant, la autonomía es elemento de la moralidad a la cual se subordina el propio principio del derecho; consiste en la "propiedad de la razón de dar leyes a sí misma", aspecto positivo del concepto de libertad. En contraste con el sentido *negativo* de libertad (independencia de las leyes naturales), el aspecto positivo de la

libertad, al no poder comprobarse ontológicamente como una propiedad sustancial del ser humano –ella se funda apenas como un *punto de vista*–, representa la *posibilidad* de actuar libremente, pues la imposibilidad de refutar tal facultad de acción basta para establecer su realidad y cogencia "para propósitos prácticos", es decir, como "razón pura práctica".

Sin embargo, para que ese principio no se convierta en un contenido más, en la larga historia de los sistemas morales doctrinarios, es necesario, según Kant, que éste sea estrictamente formal, en cuanto procedimiento de universalización de máximas, capaz de fundar tanto las leyes éticas como las jurídicas –las primeras atinentes, al aspecto interior de la acción (el propio deber ha de ser su móvil), y las últimas, al aspecto exterior (basta que la acción sea conforme a la ley, independientemente de la intención). Sólo así, cree Kant, puede constituirse un sistema de leyes prácticas –una metafísica de las costumbres– que evita no sólo el escepticismo de un Hobbes, ya que se halla anclado en la universalidad de la autonomía, sino también el dogmatismo de un Spinoza, en tanto desproveído de un conjunto prescriptivo, predeterminado, de normas específicas.

De esa manera, Kant pretende compatibilizar la libertad comprendida como limitación recíproca, principio fundamental del liberalismo político, y la libertad comprendida como autonomía (la capacidad, como se señaló, de dar leyes a sí mismo). Desde el punto de vista de la razón legisladora –o del hombre como "ser inteligible"–, el imperativo categórico se instituye como principio supremo de una legislación ideal, el "derecho natural" o, mejor dicho, derecho racional, que sirve de modelo para la institución de una legislación efectiva, el "derecho positivo", el cual se hace necesario, desde el punto de vista de la sensibilidad –o del hombre como "ser sensible", dotado de apetitos e inclinaciones–, para regular el convivio entre los hombres en una sociedad dada. Tal es el esquema que permite a Kant, a partir de las categorías racionales, pensar un progreso posible de las instituciones humanas: en la medida en que la política se paute por lo ideal de la ley moral como un principio regulador –lo que, a su vez, sólo es posible por medio

de la consolidación de una "esfera pública" donde sea dado a los individuos ejercer su autonomía de pensamiento (o aquello a lo que Kant llama un "uso público de la razón")–, será posible concebir la historia como un proceso de aproximación gradual a aquel ideal.

Así, en Kant, el principio de autonomía permite articular, a partir de la moral, los demás dominios de la filosofía práctica: la política, el derecho y la historia. En el debate contemporáneo de la filosofía política, algunos autores procuraron recuperar el núcleo central del concepto kantiano de autonomía. Aunque la autolegislación moral y jurídica, así como la autodeterminación política, hayan sido elucidadas de forma diversificada en el cuadro del kantismo contemporáneo, es posible formular una idea común de autonomía: actuamos de forma autónoma cuando obedecemos estrictamente a las leyes que todos los involucrados podrían aceptar como buenas razones, con base en el uso público de su razón.[4] Por eso, en la tradición que sigue Kant, no es posible desasociar la autonomía de la noción de "razón pública" o "uso público de la razón" —o del papel normativo desempeñado por la "esfera pública"– (Habermas, 1990).

Es justamente ese papel articulador que la autonomía ejercerá en el proyecto habermasiano, ya sea en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (2003), donde la primacía de la moral es todavía similar a la de Kant, ya sea en *Facticidad y validez*, donde la autonomía, en la cualidad de un "principio del discurso", toca un grado mayor de generalidad y, al tornarse neutral en relación con la moral y con el derecho, pasa a diferenciarse conforme la naturaleza de las cuestiones prácticas debatidas en la esfera pública, es decir, cuestiones todavía morales, pero también ético-políticas y pragmáticas (Habermas, 1992).

En la tradición de la teoría crítica, Jürgen Habermas es el autor que recoloca el concepto kantiano de autonomía en la base de la reflexión filosófico-política, intentando elucidar y fundamentar sus propios criterios normativos. Tal movimiento se completa en dos etapas: en la primera, que está centrada en *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* (2003), Habermas actualiza la moral kantiana de tal manera que ella contenga elementos consecuencialistas,

siendo así capaz de responder simultáneamente a dos objeciones: a la crítica hegeliana de formalismo y a la distinción introducida por Weber entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. En la segunda, se verifica un mayor alejamiento de la matriz kantiana en la medida en que el derecho y la teoría política se muestran como desarrollos necesarios de la teoría de Habermas. En ese contexto, él percibe la necesidad de desligar el derecho de su anterior subordinación a la moral, tornándose urgente distinguir también diferentes dominios y principios para autonomía: la persona moral pasa a distinguirse de la persona de derecho, y los aspectos de autonomía envueltos en los dos tipos pasan a relacionarse según un elemento mediador, que puede denominarse, en sentido amplio, política.

A partir de 1990, Habermas percibe que, si evaluásemos todas las normas jurídicas sólo a la luz de razones morales, limitaríamos los temas, contribuciones y críticas que componen el ámbito del derecho, más allá de limitar la propia autonomía. Por esa razón, el principio del discurso recibirá más una especificación cuando su procedimiento corresponda a las normalizaciones legítimas del derecho. Esa especificación correspondiente lleva a Habermas a formular, en *Facticidad y validez*, su "principio de democracia", según el cual sólo pueden pretender validez legítima las leyes jurídicas capaces de encontrar el asentimiento de todos los parceros del derecho, en un proceso jurídico de normalización discursiva. El principio de democracia, así como el principio moral, resulta de una especificación del "principio del discurso" para las normas de acción que surgen en la forma del derecho y que pueden ser auxiliadas, como vimos, con argumentos ético-políticos, pragmáticos, más allá de los morales. En ese "proceso jurídico de normalización discursiva", que alude al proceso político de formación democrática de la opinión y de la voluntad asegurado jurídicamente, los argumentos morales surgen juntamente con los otros dos.

Con el concepto de autonomía, Habermas también puede elucidar su tesis sobre la *cooriginaridad* entre derechos humanos y soberanía popular (Habermas, 1997), tesis que, de acuerdo con el autor, fue implícitamente defendida ya por Kant. Cuando

respondemos a la cuestión sobre cuáles derechos los ciudadanos necesitan atribuirse mutuamente en caso de que quieran regular de manera legítima su vida común por medio del derecho positivo, tenemos que referirnos normativamente tanto al dominio de las leyes presentes en los derechos humanos cuanto al principio de soberanía popular. Las autonomías privada y pública deben ser recíprocamente presupuestas. La práctica de autolegislación de los ciudadanos necesita ser institucionalizada en la forma de derechos de participación política; pero esto presupone el estatus de personas jurídicas en calidad de portadoras de derechos subjetivos; y un tal orden no puede existir sin los clásicos conceptos de libertad, ya que los ciudadanos son cooriginariamente destinatarios de las leyes y autolegisladores.

Así, las autonomías pública y privada no sólo poseen un fundamento común, alojado en discursos exentos de coerción, sino que también se presuponen mutuamente; esto quiere decir que comparten un nexo conceptual que impide la afirmación de una de las formas de autonomía sin la afirmación simultánea de la otra. Ese nexo normativo-conceptual entre los dos momentos de la autonomía jurídica representa la llamada "tesis de la cooriginariedad", con la cual Habermas juzga superar el conflicto entre las autonomías pública y privada, presente a lo largo de toda la tradición occidental del pensamiento político-filosófico.

Los debates más actuales de la filosofía política en torno del concepto de autonomía son configurados en virtud de reacciones, la mayoría de las veces, al estilo aristotélico-hegeliano, enfrente de la formulación kantiana. Ellos resaltan aspectos éticos y comunitarios de la autonomía, critican la orientación bastante individualista de los derechos y de la libertad, subrayan las condiciones materiales para la conducción autónoma de la vida y entienden que es necesario anclar el concepto de autonomía en las demandas particulares de los movimientos sociales y de las luchas por reconocimiento.[5] Se parte, sobre todo, del debate de los ochenta, caracterizado por determinadas oposiciones –Kant contra Aristóteles/Hegel, liberales contra comunitaristas/republicanos–; más tarde, en las décadas

siguientes, el debate se altera en razón de tentativas de mediación entre las perspectivas teóricas en disputa. De ese modo, se trata de entender la articulación entre autonomía y autodeterminación, de un lado, y autonomía y autorrealización, del otro.

Axel Honneth contribuye de forma significativa en ese debate al ofrecer una teoría capaz de aclarar cómo orientaciones normativas éticamente justificadas pueden ser compatibles con un pluralismo de valores y de formas de vida. La peculiaridad de su solución "hegeliana" consiste así en justificar metodológicamente el referencial normativo de su teoría en una concepción formal de vida buena, esto es, mostrar que relaciones de reconocimiento postradicionales pueden ser justificadas con base en elementos estructurales de la vida ética, dependiendo así de los presupuestos intersubjetivos que necesitan ser llenados para que los sujetos aseguren condiciones de autorrealización.

En su libro más conocido, *La lucha por el reconocimiento* (1992), Honneth desarrolla, partiendo de la filosofía del joven Hegel, una teoría fundamentada en la idea de una formación intersubjetiva de la identidad y de la autorrealización personal a partir de las relaciones de reconocimiento mutuo y de lucha por reconocimiento entre individuos y grupos. Esa teoría resonó de manera decisiva en las discusiones acerca de las demandas por reconocimiento de diferencias culturales, de orientación sexual, de género, de raza, etcétera, presentes cada vez más en nuestro horizonte político y jurídico. Aunque Honneth defienda junto con el liberalismo político la idea de una consideración igual de las personas y el reconocimiento del derecho de autonomía de los individuos, él procura también combinar las preocupaciones de la filosofía política con el interés de la teoría crítica por las "condiciones sociales de la autonomía individual" (Honneth y Anderson, 2005: 179).

En el intento de abarcar los diferentes sentidos en que el concepto de autonomía es disputado en el debate actual de la filosofía política normativa, Rainer Forst (1996) propone una interpretación multidimensional de tal concepto. La "autonomía ética" está ligada a la validez de valores éticos y a la autorrealización de la persona; la "autonomía jurídica" es característica de personas

de derecho y es asegurada a todos los destinatarios del derecho; la "autonomía política" es ejercida por el ciudadano considerado autor de los derechos; y la "autonomía moral" es presupuesta en las personas en la calidad de autoras y destinatarias de normas morales. La justificación normativa ejercida en los distintos contextos puede validar argumentos y principios de justicia con referencia a la autorrealización ética, a la libertad personal de acción, a la autolegislación política o a la autodeterminación moral. En tales contextos, de nuevo la propia constitución del *self* (en que la persona ética es considerada miembro de una comunidad constitutiva de la identidad) puede distinguirse de la persona de derecho (miembro de una comunidad de derecho), como el ciudadano (perteneciente a la comunidad política) que desempeña un papel diferente de aquel de la persona moral (perteneciente a la comunidad moral de agentes moralmente autónomos).

Forst resalta así la pertinencia del concepto de autonomía para diferentes contextos de justificación práctica (pensados en el campo de la ética, de la moral, de la política o del derecho), de modo que ninguna de esas concepciones de autonomía puede pretender ser la única válida como base de la justicia y de la democracia. Por esa razón, la tarea del análisis crítico consistiría en saber cómo integrarlas, compatibilizarlas y percibir cuándo entran en conflicto "de modo que una dimensión no sea sacrificada en nombre de las otras" (Forst, 1996: 386).[6]

BIBLIOGRAFÍA. Ballauf, T. (1971), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. de J. Ritter), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 1, pp. 707-708; Baynes, K. (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*, Nueva York, State University of New York Press; Forst, R. (1996), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; Forst, R. (2007), "Politische Freiheit", en R. Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung*. *Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 189-210; Habermas, J. (1990), *Strukturwandel der* Öffentlichkeit, Frankfurt,

Suhrkamp; Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp; Habermas, J. (1997), "Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie", en *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; Habermas, J. (2003), *La* ética *del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós; Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Honneth, A. y Anderson, J. (2005), "Autonomy, vulnerability, recognition, and justice", en J. Christman y J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press; Maus, I. (1992), *Zur Aufklärung der Demokratietheorie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Nussbaum, M. (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach,* Cambridge, Cambridge University Press; Nussbaum, M. (2011), *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Belknap; O'Neill, O. (1995), *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press; Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press; Ritter, J., *Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, vol. 1, pp. 707-708; Schneewind, J. B. (2005), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; Sen, A. (1999), *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press; Sen, A. (2011), *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Belknap.

[RICARDO RIBEIRO TERRA]

autoridad

La palabra autoridad proviene del latín *auctoritas*, derivado del verbo *augere* que significa aumentar, hacer crecer, magnificar. Este origen nos remite a la singularidad de la autoridad que implica acatamiento u obediencia pero no sustentada en la coacción ni en la persuasión (Kojève, 2004), sino en un reconocimiento legítimo por parte del que obedece en relación con el que manda. Por este motivo, la autoridad

aunque se encuentre íntimamente vinculada con el poder, no debe ser meramente subsumida en este fenómeno (Arendt, 1996). Si quien detenta autoridad debe recurrir a la coacción o a la persuasión para realizar su voluntad, entonces en realidad resulta que hay un déficit de autoridad. Para los romanos, quien tiene autoridad es aquel que logra aumentar, acrecentar o magnificar algo, en el sentido de hacer posible que algo establecido se expanda. La autoridad se vincula con la magnificencia de un legado originario que es susceptible de ser aumentado. Para clarificar este sentido, veamos otro vocablo también derivado del verbo *augere*, que es *auctor*, que no se identifica con quien crea o inventa algo (*artifex*), sino más bien con quien logra que una obra prospere, se magnifique y llegue a constituir de algún modo un legado. De manera análoga, los padres y los educadores detentan autoridad en la medida en que procuran el buen crecimiento y desarrollo intelectual de los niños. En estos casos, la fuente de la autoridad reside en el reconocimiento de una de las partes implicadas, con base en la potencialidad de crecimiento y magnificencia que esa relación ofrece. Por eso mismo, si bien tanto la presencia de autoridad como de poder se manifiestan en el acatamiento, no debe confundirse la autoridad sustentada en el reconocimiento, con el poder ya sea que se funde éste en la persuasión o en la coacción. Volveremos sobre esta cuestión en relación con el tratamiento de la autoridad en el pensamiento político moderno, en función de reconsiderar la noción de autoridad política.

La autoridad supone siempre una relación social determinada y una cierta asimetría, en tanto una de las partes reconoce en el otro –ya sea una persona o una institución– una potencialidad que redunda en el crecimiento, el enriquecimiento o el perfeccionamiento por medio del consejo o de su influencia misma. Este carácter asimétrico de la autoridad ha llevado a que se le confunda también con el autoritarismo. Sin embargo, el autoritarismo como sistema político es una variante en la que la autoridad se ha desligado de sus bases de reconocimiento y ha cristalizado en torno de los poderes establecidos, por lo que el autoritarismo es un sistema jerárquico y piramidal, sustentado en la coacción antes que en una modalidad de

autoridad reconocida. De manera que, aunque pueda tener sus orígenes en un vínculo de autoridad, en su interior ésta se ha reducido hasta volverse irreconocible y desvanecerse completamente en el imperio de los medios de coerción y las consecuentes restricciones de la libertad. Así, mientras que el autoritarismo al basarse en la coacción, atenta y restringe la libertad, la autoridad, en tanto se funda en el reconocimiento, resulta compatible con la libertad.

Un somero rastreo de los antecedentes históricos de la noción de autoridad nos conduce a sus orígenes romanos, pero también al pensamiento político moderno, donde se produce una cierta tendencia a la identificación entre autoridad, poder (legítimo) y dominación, con lo cual se pierde el singular elemento de reconocimiento que caracteriza a la autoridad. El pensamiento político moderno surge en disputa y confrontación con la autoridad de la Iglesia y su papel en los asuntos políticos. Esto no implica un desplazamiento de la autoridad, sino más bien una secularización de la autoridad religiosa en términos políticos. Así, la autoridad deja de tener su fuente en una instancia trascendente para situarse en el seno de los asuntos humanos. En la filosofía de Hobbes, la autoridad política del Estado tiene su origen en el pacto entre los hombres, de manera que es una autoridad inmanente, pero que, no obstante que el pacto es de sujeción al poder soberano, la autoridad política detenta ciertos caracteres afines con la religiosa: es ilimitada, indivisible y no se encuentra sujeta a las leyes que rigen a los hombres. De este modo, la autoridad política ostenta, al igual que la religiosa, un carácter absoluto, al tiempo que se identifica con el poder. En la introducción de *Leviatán*, Hobbes señala que el libro consta de tres partes referidas al soberano y que en la segunda se propone indagar "cómo y por qué *pactos*, se instituye, cuáles son los *derechos* y el *poder* justo o la *autoridad* justa de un *soberano*; y qué es lo que lo mantiene o aniquila" (1998: 4). La autoridad se reduce al poder justo o legítimo, por lo que se caracteriza por la capacidad de imponerse y de hacer cumplir los designios. No hay necesidad de reconocimiento por parte de los súbditos para sustentar la autoridad política, sino que ésta reside en el pacto de sujeción que

suscribieron los individuos al encontrarse inmersos en la guerra de todos contra todos.

Así, el soberano que queda instituido en el pacto resulta legislador, juez y garante absoluto de la aplicación de las leyes que bregan por la seguridad. Él mismo no puede ser puesto en cuestión por quienes pactaron, porque no ha participado del pacto y porque es la garantía de ese pacto –quien garantiza su cumplimiento–; si pudiese ser juzgado, entonces, habría a su vez que poder juzgar a quien juzgó al soberano y se caería en una regresión al infinito. En este sentido, el soberano no detenta ninguna obligación para con sus súbditos, ni respecto de las leyes que él mismo promulga. El soberano, según el *Diccionario de la Lengua Española*, es aquel "que ejerce o posee la autoridad suprema e independiente" (2014), y por eso mismo, su autoridad no puede estar sometida a ninguna otra instancia. A lo único que está obligado el soberano es a cumplir la ley de la naturaleza tendiente al mantenimiento de la paz y la producción de la seguridad. De manera que el poder soberano se identifica con la autoridad suprema, por lo que ésta resulta asimismo absoluta e indivisible en tanto se encuentra, en palabras de Hobbes, "inseparablemente aneja a la soberanía" (1998: 149).

Si en Hobbes la autoridad se subsume por completo al poder soberano y resulta absoluta y en consecuencia completamente independiente del reconocimiento por parte de los individuos, la cuestión se modifica sensiblemente en la filosofía de Locke. El origen de la sociedad civil y política se remonta a una serie de pactos de confianza (*trust*) que los individuos que se reúnen otorgan al poder político, lo que también les confiere el derecho a rebelarse cuando no se cumple con lo estipulado en esos pactos. De esta manera, los miembros de la sociedad no se someten incondicionalmente al poder político, sino que establecen con él una relación de confianza basada en el reconocimiento de su capacidad de garantizar y proteger ciertos derechos fundamentales. Por eso, ningún poder del Estado puede destruir o apropiarse de lo que los miembros de la sociedad quisieron asegurar mediante el establecimiento del pacto. Cuando esto sucede, está traicionando el fin para el cual fue instituido y con ello las bases de sustento del contrato. Como consecuencia, "el

pueblo queda absuelto de prestar obediencia [...] y tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad" (Locke, 1993: 213). La rebelión del pueblo no conlleva a la anarquía, según Locke, porque la disolución del gobierno político no implica, al mismo tiempo, la disolución de la sociedad. Ésta subsiste y cuando el gobierno político ha roto el pacto de confianza, por abusos de poder o por no cumplir con las expectativas que la sociedad depositó en él, "entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar con *autoridad suprema*, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede erigir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos" (Locke, 1993: 232, las cursivas son mías). El derecho a la rebelión asegura que la autoridad que los individuos habían depositado en el poder político vuelva a la sociedad para enfrentar a los abusos del gobierno. Así, la autoridad política se sustenta en el reconocimiento por parte de los individuos de la capacidad del gobierno de asegurar lo establecido en el pacto y sólo se mantiene mientras persista este reconocimiento, por lo cual en definitiva la "autoridad suprema" tiene su fuente en la sociedad. No obstante, en los casos de rebelión junto con la autoridad, el poder también vuelve a la sociedad, por lo que desde la perspectiva de Locke se reconoce el carácter relacional, plural y limitado de la autoridad, pero a la vez vuelve a difuminarse esta noción respecto del ejercicio del poder.

A comienzos del siglo xx, en el pensamiento político prosiguió esta tendencia a cierta identificación y reducción de la autoridad al poder legítimo. La formulación paradigmática se encuentra en la distinción de Max Weber (1987: 172) entre tres tipos puros de dominación legítima que a su vez dan lugar a tres formas de autoridad –legal, tradicional y carismática, respectivamente–. Mientras el poder es la probabilidad de imponer la propia voluntad a los otros, la dominación es un fenómeno más delimitado que remite a la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado (Weber, 1987: 43). La dominación entendida como el

fenómeno de mandar eficazmente a alguien se encuentra íntimamente vinculada con "toda relación auténtica de *autoridad*" en tanto que ésta requiere "un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia" (Weber, 1987: 170). La autoridad es definida, entonces, como la obediencia a tipos de dominación legítimas, con lo cual resulta reducida a una manifestación colindante de la dominación, pero sin una especificidad propia, en tanto que ambas se caracterizan por la obediencia.

Los desarrollos contemporáneos se han desplazado hacia una conceptualización de la singularidad de la noción de autoridad. En 1942, Alexandre Kojève escribe sobre *La noción de autoridad*, aunque el texto se publicó póstumamente más de sesenta años después. Uno de sus primeros señalamientos sostiene que, mientras "la Autoridad excluye la fuerza, el Derecho la implica y la presupone" (Kojève, 2005: 37). En lugar de la imposición de la fuerza que el derecho requiere para su cumplimiento por medio de la policía, la autoridad es siempre una autoridad reconocida y en tanto deja de ser reconocida, se destruye (el derecho puede detentar reconocimiento, pero su funcionamiento no se sustenta en él). Asimismo, sostiene que es necesario diferenciar el poder de la autoridad, aunque advierte que un poder desprovisto de autoridad "no es *necesariamente* legítimo" (Kojève, 2005: 39). Mediante un análisis fenomenológico, Kojève distingue cuatro tipos puros de autoridad –del padre, del amo, del jefe y del juez–, a los que vincula con cuatro teorías irreductibles de la autoridad –de la escolástica, de Hegel, de Aristóteles y de Platón, respectivamente–. Estos tipos puros tienen lugar en la realidad en diversas combinaciones, dando lugar a autoridades selectivas, que resulta preciso delimitar de la autoridad total que engloba a los cuatro tipos puros de autoridad. El estudio de Kojève avanza, así, en una definición de la "esencia" del concepto de autoridad (2005: 33) que, no obstante, parece permanecer en cierto grado de abstracción en relación con los fenómenos históricos y políticos concretos.

El ensayo de Hannah Arendt "¿Qué es la autoridad?", publicado en 1958, no se propone ofrecer una "definición de la esencia de la 'autoridad en general'" (1996: 102), sino analizar la experiencia de

autoridad imperante en la tradición y sus implicancias en el horizonte de los problemas políticos del siglo xx. En este sentido, resulta preciso delimitar una tradición predominante que se remonta a la filosofía griega y que encuentra continuidad en la religión cristiana y en parte del pensamiento político moderno, la cual entiende la autoridad como una fuente trascendente a los asuntos humanos y que actúa en consecuencia como un criterio externo para el ordenamiento de la política –ya sean las ideas de Platón, la sanción religiosa de la vida después de la muerte, o la soberanía absoluta–. Por otra parte, la experiencia romana de la autoridad no concibe a ésta de manera trascendente sino anclada dentro de las relaciones humanas, y vinculada con la grandeza del pasado, y en especial con la fundación del cuerpo político; de ahí la relevancia de Jano, dios del comienzo, y de Minerva, diosa de la memoria. La autoridad reside precisamente en ese engrandecimiento del legado del pasado en el presente, que a su vez otorga estabilidad y perdurabilidad a los asuntos humanos. La autoridad resulta inherente al ámbito humano y remite al reconocimiento de acciones pasadas y de su carácter orientador para el presente. Sin embargo, esta relación con el pasado es lo que se quebró en el transcurso del siglo pasado. La emergencia del mal absoluto en los campos de concentración y exterminio hace que ningún legado del pasado puede ser perpetuado y utilizado para orientarnos en el presente. Incluso las categorías políticas y los patrones de juicio moral de la tradición se muestran impotentes para comprender la aciaga novedad que el siglo xx trajo consigo. En este sentido, Arendt sostiene que se ha producido una ruptura de la tradición, en tanto vínculo con el pasado y guía de las acciones presentes, que ha traído consigo el hecho de que "la autoridad se ha esfumado del mundo moderno" (1996: 101). A pesar de los riesgos que supone vivir sin el marco estabilizador de la autoridad, al mismo tiempo Arendt advierte las posibilidades que esto ofrece en tanto "significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por lo tanto, obvias– con los problemas elementales de la convivencia humana" (Arendt, 1996: 153).

El diagnóstico arendtiano, no obstante, nos deja la inquietud de si acaso puede prescindirse de la autoridad en un sentido trascendente, pero si no resulta preciso la reconsideración de la autoridad entendida como un reconocimiento inherente a la esfera de los asuntos humanos. En esta dirección, pueden situarse las reflexiones de Gadamer en *Verdad y método* (1960) advirtiendo que la autoridad no se basa en la obediencia ciega ni es un acto de subordinación irracional. Antes bien, supone reconocer también los límites de la propia razón, en tanto la autoridad se funda en un "acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio" (Gadamer, 1999: 347). De este modo, Gadamer considera que la autoridad "no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento" (1999: 347), en tanto la obediencia no es ciega y sólo es consecuencia del reconocimiento. Sin embargo, resulta un tanto limitante identificar las fuentes de la autoridad con el conocimiento, puesto que también la justicia puede ser fuente de autoridad. Cuando cualquier hombre honesto o justo procede en sus juicios según criterios de equidad, imparcialidad, desinterés, se ve revestido de la autoridad que emana de la justicia y que Kojève (2004: 49) denomina autoridad del juez. Por ello, las fuentes de la autoridad pueden ser de diversa índole –conocimiento, justicia, capacidad, idoneidad, etcétera–, pero se caracterizan todas ellas por suscitar el reconocimiento de los otros.

Para concluir, quisiéramos realizar algunas breves consideraciones sobre el vínculo entre autoridad y justicia. En su trabajo "Del derecho a la justicia" (1989), Derrida ha indagado el "fundamento místico de la autoridad" distinguiendo entre derecho y justicia. Mientras que el derecho es un sistema de legalidad que estabiliza, calcula, prescribe y codifica, la justicia sería del orden de lo infinito, incalculable, que se resiste a la regla (Derrida, 1992: 147-148). Aunque Derrida, volviendo a la tradición que subsume autoridad a poder o dominación, coloca a la autoridad del lado del derecho en oposición a la justicia, proponemos situar a la autoridad como una mediación que permite aproximar el derecho a la justicia. En este sentido, el derecho detentaría autoridad cuando realiza la justicia,

aunque ésta siempre lo exceda; sin embargo, como el derecho tiende a perpetrarse, cerrándose sobre sí mismo, va perdiendo esa autoridad. La justicia como exceso es lo que permite dinamizar el derecho y a su vez hace posible que vuelva a detentar autoridad. La autoridad se erigiría así en la mediación entre el surgimiento del derecho revestido del reconocimiento de realización de la justicia y el anquilosamiento del derecho en la conservación de lo establecido, con su consecuente pérdida de autoridad, y sería, por lo tanto, la actualización de la demanda de justicia en el derecho, lo que vuelve a revestirlo de autoridad. Eso explica la relevancia de este vínculo entre justicia y autoridad para la renovación de las bases de legitimidad de los sistemas de derecho vigentes.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1996), "¿Qué es la autoridad?" [1958], en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 101-153; Derrida, J. (1992), "Fuerza de ley. El 'fundamento místico de la autoridad'" [1989], en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, núm. 11, Alicante, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 129-191; Gadamer, H. G. (1999), *Verdad y método I* [1960], trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme; Hobbes, T. (1998), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], trad. de M. Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica; Kojève, A. (2004), *La noción de autoridad* [1942], trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión; Locke, J. (1993), *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [1662], trad. de Carlos Mellizo, Buenos Aires, Alianza; Weber, M. (1987), *Economía y Sociedad* [1922], Winckelmann, Johannes (ed.), trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica.

[ANABELLA DI PEGO]

autoritarismo

En el uso ordinario, fuera de contextos académicos, "autoritarismo" es un término de combate. Designa al ejercicio del poder que contraviene estándares democráticos. Se trata de un concepto doblemente negativo. En primer lugar, su significado se establece por oposición o negación de la democracia. Para saber qué cuenta como autoritario, es necesario y suficiente saber qué cuenta como democrático. Autoritarismo, en este sentido cotidiano, es un concepto abierto o genérico: denota el ejercicio del poder que no es democrático, pero sin especificar un tipo de régimen político. Puede aparecer en la conversación habitual en referencia tanto a una monarquía hereditaria preocupada por el interés general como a una junta militar que gobierna en beneficio de unos pocos. En segundo lugar, autoritarismo es un concepto que denigra. Señalar a un régimen o a un individuo, como autoritario es descalificarlo moralmente. Más allá de esta acepción habitual, cotidiana, el uso de autoritarismo en la academia es más complejo, como se explica a continuación.

EL ESTUDIO POLITOLÓGICO DEL AUTORITARISMO. Independientemente del uso ordinario, en la ciencia política moderna autoritarismo y democracia aparecen como conceptos incompatibles, pero no estrictamente como contrarios. No basta saber qué es la democracia para deducir, negativamente, el significado preciso de autoritarismo. En esta literatura se entiende al autoritarismo como un tipo particular de régimen, no como la negación genérica de la democracia. El esfuerzo por definir al autoritarismo como un tipo de régimen específico puede agruparse en dos etapas principales. La primera cubre los años cincuenta hasta finales de los ochenta del siglo XX, cuando los estudios sobre la transición a la democracia alcanzaron su madurez. La segunda etapa incluye los años noventa y llega hasta nuestros días.

Durante la primera etapa, el objetivo fue distinguir a los sistemas totalitarios de los autoritarios. El advenimiento del fascismo, el

nazismo y el comunismo soviético, desde la perspectiva de los enemigos de estos movimientos, dividió al mundo en dos clanes: los partidarios de la democracia y los partidarios del totalitarismo. En el uso corriente, y también en ciertos círculos académicos, autoritarismo y totalitarismo se fundieron y confundieron. Para varios autores, sin embargo, tratar estos conceptos como intercambiables significó un retroceso en el estudio de las formas de gobierno. Hannah Arendt (1996), por ejemplo, insistió célebremente en la importancia de distinguir entre la restricción de la libertad, propia de los sistemas autoritarios; la eliminación total de la libertad política, propia de las dictaduras y las tiranías; y la destrucción de la agencia humana, de la capacidad elemental de iniciativa, propia de los regímenes totalitarios. Para Arendt, más allá de los grados de libertad, lo importante era entender los distintos fundamentos de estas formas de gobierno. El autoritarismo, propiamente entendido, comprende un ejercicio de autoridad, lo cual es distinto de un ejercicio de persuasión y del empleo de la violencia. Por su parte, la tiranía y la dictadura implican, precisamente, el despliegue de la fuerza por parte de uno en contra de todos. Y, por último, el totalitarismo combina ideología y terror de una forma sin precedentes (véase también Arendt, 2006).

Entre aquellos que se sumaron al esfuerzo por distinguir entre totalitarismo y autoritarismo en esta primera etapa se encuentran algunos de los fundadores de la ciencia política contemporánea. Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski (1956) entendieron al totalitarismo como una nueva forma de gobierno con seis características: una ideología oficial monopólica; un partido de masas controlado por el líder; una policía que despliega terror; un monopolio de los medios de comunicación; un monopolio de las armas y una economía de planeación central. Mientras que Arendt trató de entender las raíces y naturaleza del fenómeno totalitario en general, Friedrich y Brzezinski desarrollaron un modelo institucional para el análisis comparativo. Los sistemas autoritarios o autocráticos aparecen aquí por exclusión como aquellos que no son ni totalitarios ni democráticos.

Los procesos políticos en América Latina en la segunda mitad del siglo xx inspiraron algunos de los primeros esfuerzos por identificar al autoritarismo como un tipo específico de régimen. El trabajo de O'Donnell (1973) en torno del "autoritarismo burocrático" (al que distingue de "oligarquía" y "populismo") fue uno de los más influyentes. O'Donnell señaló que ciertos sistemas, como el brasileño y el argentino de la segunda mitad de los años sesenta, habían logrado desarrollarse social y económicamente al mismo tiempo que mantenían la falta de competencia y libertad política. Estos sistemas, de acuerdo con O'Donnell, pusieron en duda los postulados de la teoría de la modernización. Si bien no todos aceptaron la teoría de O'Donnell, su trabajo generó un debate importante en torno del estudio del autoritarismo (Collier, 1980).

Juan J. Linz (1975) propuso criterios para identificar al autoritarismo como un tipo específico de régimen, en lugar de definirlo simplemente de manera residual. En su trabajo con Alfred Stepan, el objetivo fue dejar atrás la trilogía democracia-autoritarismo-totalitarismo para crear una clasificación más sofisticada. Linz y Stepan (1996) desarrollaron una tipología que distingue cinco sistemas –democracia, autoritarismo, totalitarismo, postotalitarismo y sultanismo–, en función de cuatro variables: el grado de pluralismo, el tipo de ideología, el nivel de movilización y la naturaleza del liderazgo político. Según esta teoría, en un sistema autoritario el pluralismo político es limitado y no está sujeto a rendición de cuentas; no existe una ideología sofisticada y comprensiva que ofrezca un gran modelo de sociedad hacia el futuro; la movilización política no es intensa ni extensiva; y un líder o una élite ejercen el poder bajo un conjunto de reglas flexibles.

Mientras que los primeros esfuerzos en la ciencia política moderna exploraron las fronteras entre distintos tipos de sistemas que claramente no eran democráticos, los estudios más recientes se han dedicado al análisis de un tipo de régimen que está en la frontera con la democracia: nos encontramos en la era del autoritarismo electoral (Morse, 2012; Levitsky y Way, 2010; Schedler, 2006 y 2013). El autoritarismo electoral o competitivo está compuesto por las principales instituciones de la democracia liberal

representativa. Sin embargo, el grado de manipulación es tal que no existe un sistema suficientemente competitivo. La línea divisoria entre una democracia electoral y una autocracia electoral es inevitablemente borrosa, porque la manipulación puede variar sutilmente en grados y modos (Schedler, 2013). Algunos críticos de esta literatura señalan que, si bien el estudio del autoritarismo electoral es importante, se ha dejado de lado el proyecto de formular una tipología completa de sistemas no democráticos (Hadenius y Teorell, 2007).

EL ESTUDIO FILOSÓFICO DEL AUTORITARISMO. A diferencia de otros tiempos, hoy la democracia tiene pocos opositores en la filosofía política. Esto no quiere decir, sin embargo, que hayan desaparecido los esfuerzos filosóficos por identificar los méritos del autoritarismo. La justificación de la democracia es necesariamente un ejercicio comparativo: implica demostrar que ni siquiera la mejor forma de autoritarismo es superior al modelo democrático que busca defenderse. Para articular la mejor defensa de la democracia, tenemos, pues, que articular la mejor defensa del autoritarismo. Por esto, la tarea de demostrar que la democracia se justifica no es más que la tarea de demostrar que el autoritarismo no se justifica.

¿Por qué no el autoritarismo? ¿Qué concepción de autoritarismo presenta el mayor reto a la democracia? En primer lugar, es necesario identificar las principales dimensiones normativas para la evaluación y comparación de distintos arreglos políticos. Por un lado, está la dimensión instrumental. El proceso político importa, al menos en parte, porque sus resultados importan. Desde el punto de vista de la justicia social, las leyes y políticas públicas determinan decisivamente cómo se distribuyen los derechos, las oportunidades y los recursos económicos entre quienes componen una comunidad política. De manera más general, la calidad del gobierno afecta la calidad de vida de los gobernados y el tipo de relación que mantienen entre ellos.

Hay quienes consideran que la dimensión instrumental es la única que existe, o la única que importa moralmente. Se les conoce como "instrumentalistas". Richard Arneson (2004: 40) es uno de sus

principales exponentes contemporáneos: "El poder político pertenece por derecho a quienes son buenos para ejercerlo." El mejor sistema político es aquel que producirá los mejores resultados, bajo una cierta teoría de lo que son buenos resultados: por ejemplo, una teoría de la justicia. Arneson de hecho es un demócrata, pero es fácil ver cómo el instrumentalismo podría conducir a la justificación del autoritarismo. Si un diseño autoritario fuera instrumentalmente el mejor, estaríamos obligados a adoptarlo. Arneson, como otros instrumentalistas, es un demócrata porque no considera que exista un diseño autoritario que, en el largo plazo, funcione mejor que la democracia liberal. Lo que para muchos es el modelo más plausible de autoritarismo –el tutelaje platónico (Dahl, 1989) o epistocracia (Estlund, 2008), que consiste en dejar que los más sabios y virtuosos gobiernen– tiene serios problemas. Se ha afirmado, por ejemplo, que en cuestiones políticas no existen expertos con esos atributos; que aun si existieran, no podríamos confiablemente identificarlos; que aunque pudiéramos identificarlos, su sabiduría y virtud podrían estar correlacionadas con otras características negativas, como un sesgo racial o de clase, cancelando los efectos positivos.

El autoritarismo se vuelve aún menos atractivo, según algunos demócratas, cuando consideramos la dimensión no-instrumental en la comparación normativa de los sistemas políticos. Los críticos del instrumentalismo señalan que las instituciones políticas no sólo importan por los resultados que producen. También importan en sí mismas, en virtud del trato que reciben las personas por el simple hecho de adoptar una forma de gobierno en lugar de otra. Para algunos, las instituciones autoritarias son inferiores porque la libertad política es intrínsecamente valiosa, ya sea porque la participación política es constitutiva de la vida buena (la perspectiva republicana aristotélica) o porque amplía el menú de opciones de planes de vida para todas las personas (la perspectiva liberal).

Para efectos de esta discusión, es fundamental determinar si en verdad, en la filosofía política, hemos puesto a competir a la democracia con su mejor rival, es decir, con la mejor forma de autoritarismo. ¿Realmente no existen instituciones autoritarias que

sean justificables? A propósito de esta pregunta, el giro que ha tomado la teoría democrática en tiempos recientes es muy relevante. De acuerdo con la concepción deliberativa de la democracia, que sin duda es la que tiene hoy más adeptos, previo a la toma de las decisiones debe existir un debate incluyente, imparcial y exhaustivo sobre las virtudes de las distintas opciones a elegir. Además de que esto en principio contribuye a la legitimación del proceso, también mejora sus propiedades epistémicas o instrumentales, es decir, reduce la probabilidad de tomar malas decisiones. Una de las propuestas más interesantes para llevar la deliberación a la práctica consiste en la creación de "minipúblicos": grupos relativamente pequeños de ciudadanos elegidos al azar que discuten y deciden sobre algún problema concreto (Goodin, 2008). Puesto que la selección es aleatoria, lo que surge es una versión en miniatura de la sociedad en su conjunto: ninguna clase o grupo queda fuera. Y justamente porque su número es reducido, la deliberación auténtica es posible. Para muchos, los minipúblicos son una innovación que hace posible la democracia deliberativa en sociedades masivas y complejas como las nuestras.

Sin embargo, no está claro que los minipúblicos, creados y aplaudidos por los teóricos de la democracia, sean realmente instituciones democráticas. Sin duda, el proceso aleatorio y la presunción de igualdad son atributos democráticos. Pero, en última instancia, el objetivo es poner el asunto en cuestión en manos de un grupo que, tras la deliberación, se ha vuelto más competente que el resto de los ciudadanos en su conjunto. Tras el proceso, sólo una minoría tendría el derecho de decidir, y lo tiene en virtud de su superioridad epistémica. En la metodología aristocrática tradicional, la idea es *seleccionar* a los más competentes; en la metodología de los minipúblicos, la idea es *producir* a los más competentes, sin los sesgos que presuntamente tienen los modelos aristocráticos clásicos. Por esto, algunos críticos han señalado que los minipúblicos son claramente elitistas, es decir, antidemocráticos (Saward, 2000; Walzer 2007).

Si aquellos que defienden este tipo de innovaciones institucionales tienen razón sobre sus ventajas, y si aquellos que las

clasifican como autoritarias tienen razón sobre el aspecto conceptual o descriptivo, estaríamos ante la posibilidad de justificar ciertos tipos de instituciones autoritarias, para ciertos propósitos. Podemos imaginar, por ejemplo, que en ciertos contextos sería justificable adoptar un sistema basado en los minipúblicos para elegir gobernantes, en lugar del sufragio universal (López-Guerra 2011 y 2014).

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1996), "¿Qué es la autoridad?", en *Entre el pasado y el presente*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 104-154; Arendt, H. (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial; Arneson, R. (2004), "Democracy is not intrinsically just", en K. Dowding, R. Goodin y C. Pateman (eds.), *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 40-58; Collier, D. (1980), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press; Dahl, R. A. (1989), *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale University Press; Estlund, D. (2008), *Democratic Authority*, Princeton, Princeton University Press; Friedrich C. J., y Brzezinski, Z. K. (1956), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Cambridge, Harvard University Press; Goodin, R. (2008), *Innovating democracy*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press; Hadenius, A. y Teorell, J. (2007), "Pathways from authoritarianism," en *Journal of Democracy*, vol. 18, núm. 1, pp. 143-157; Levitsky, S. y Way, L. A. (2010), *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, Cambridge, Cambridge University Press; Linz, J. J. (1975), "Totalitarian and authoritarian regimes", en F. J. Greenstein y N. W. Polsby (eds.), *Handbook of political science*, vol. 3, Reading, Addison-Wesley, pp. 175–411; Linz, J. J. y Stepan, A. (1996), *Problems of democratic transition and consolidation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; López-Guerra, C. (2011), "The enfranchisement lottery", en *Politics, Philosophy and Economics,* vol. 10, núm. 2, Sage, pp. 211-233; López-Guerra, C. (2014), *Democracy and Disenfranchisement: The Morality of Electoral Exclusions*, Oxford, Oxford University Press; O'Donnell, G. (1973), *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism: Studies in South American Politics*, Berkeley,

Institute of International Studies, University of California; Morse, Y. L. (2012), "The era of electoral authoritarianism", en *World Politics*, vol. 62, núm. 1, enero, Cambridge Journals, pp. 161-198; Saward, M. (2000), "Less than meets the eye: democratic legitimacy and deliberative theory", en M. Saward (ed.), *Democratic Innovation: Deliberation, Representation and Association,* Nueva York, Londres, Routledge, pp. 66-77; Schedler, A. (ed.) (2006), *Electoral Authoritarianism: the Dynamics of Unfree Competition*, Boulder, Lynne Rienner Publishers; Schedler, A. (2013), *The Politics of Uncertainty: Sustaining and Subverting Electoral Authoritarianism*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press; Walzer, M. (2007), "Deliberation, and what else?", en S. Macedo, *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement,* Nueva York, Oxford University Press, pp. 58-69.

[CLAUDIO LÓPEZ-GUERRA]

---

[1] La historia del caso de Hopwood fue que obtuvo un resultado bueno en el examen de admisión, no obstante lo cual fue rechazada. Ella consideró que esto era injusto, porque algunos de los solicitantes admitidos eran afroamericanos y mexicano-americanos, quienes tenían pésimas calificaciones en *college* y más bajas notas en las pruebas de admisión. La escuela de Leyes de la Universidad de Texas defendía la política de la acción afirmativa que daba preferencia a los solicitantes de minorías. Ella llevó el caso a la Corte, argumentando discriminación.

[2] El caso de Abigail Fisher contra la Universidad de Texas en Austin es similar al de Hopwood, y los jueces argumentaron que la Universidad tenía que demostrar que su meta de diversidad era acorde con un estricto escrutinio. La opinión de la Corte del 24 de junio de 2013 señaló que a la raza no se le asigna un valor numérico y los criterios son varios: puntaje numérico, resultados del desarrollo académico en *high school* y, en tercer lugar, una medición más holística, como son actividades de liderazgo, experiencia laboral, etcétera.

[3] Una defensa enfática del papel de la autonomía para el conjunto de la obra de Kant es presentado en la palabra "Autonomie", escrita por T. Ballauf (1971).

[4] Más allá de Habermas, otros autores incorporaron esa formulación kantiana de la relación entre autonomía y razón pública. Cf. J. Rawls (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press; O. O'Neill (1995), *Constructions of Reason,* Cambridge,

Cambridge University; I. Maus (1992), *Zur Aufklärung der Demokratietheorie,* Frankfurt am Main, Suhrkamp. Para una discusión que comprenda el modelo kantiano en el debate contemporáneo, cf. K. Baynes (1992), *The Normative Grounds os Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas,* Nueva York, State University of New York Press.

[5] Autores como Amartya Sen y Marta Nussbaum coinciden en la necesidad de encontrar una "base material" para la autonomía individual. Sin negar que la libertad de los sujetos sea éticamente constituida, entienden que la garantía directa de soporte material (por ejemplo, un ingreso monetario regular) contribuye de forma decisiva para el ejercicio de la autonomía. La relación entre "dinero" y autonomía individual, por lo tanto, no podría ser negligente. A. Sen (1999), *Development as Freedom, Oxford. Oxford University Press; de ella misma (2011), The Idea of Justice, Harvard University Press, Belknap; también, M. Nussbaum (2000), Women and Human Development. The Capabilities Approach. Cambridge University Press y, además (2011), Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge, Belknap.*

[6] Posteriormente, Forst adiciona todavía una quinta concepción de autonomía a su lista, a saber, la autonomía *social* (Forst, 2007: 189-210).

B

bien común

"Bien común" es un concepto que parece central en la filosofía práctica. Tanto más asombroso resulta, entonces, que apenas reciba atención en los diccionarios filosóficos actuales más corrientes, y que, cuando la recibe, suele ser por su asociación casi exclusiva con el neotomismo y el personalismo cristiano.[1]

El concepto tiene una larga, en buena parte eclipsada y, por lo mismo, desconocida historia, sin entenderla apenas pueden discutirse las ideas filosóficas más o menos complejas subyacentes a los distintos usos.

ARISTÓTELES: BIEN COMÚN, VENTAJA COMÚN Y COMUNIDAD POLÍTICA. En *Política,* Aristóteles se refiere al bien común con dos términos griegos muy distintos, aun así a menudo confundidos por la posteridad. Dos veces –sólo dos– alude al bien común propiamente dicho, como *koinon agathon* (κοινὼν ἀγατὸν) (1989: 1268b31 y 1284b6-7). Muchas más ocasiones habla, en cambio, de *koinon sympheron* (κοινὼν συμφὲρων)*,* cuya traducción correcta es "ventaja común", preferible a otras posibilidades como "interés común" o "utilidad común", por razones que se verán.

Que *koinon agathon* y *koinon sympheron* suelen referir a cosas muy distintas, queda claro cuando se advierte que el último término (*sympheron*) adquiere su uso más privilegiado en la célebre discusión aristotélica de la tiranía, donde se describe la corrupción

oportunista del imperio del bien común exigible a toda república o comunidad política (*koinonía politiké,* κοινωνία πολιτική) que acontece bajo las monarquías, las oligarquías y las democracias: "La tiranía es monarquía que gobierna para ventaja (*sympheron*) del monarca; oligarquía, gobierno para ventaja de los ricos; y democracia, gobierno para ventaja de los pobres. En ninguno de esos regímenes se gobierna con vistas al beneficio público común (*to koino lysiteloun*)" (1970: 1279b7-10).

La idea de que la democracia plebeya era una suerte de tiranía fanática de los pobres era corriente entre los enemigos de la democracia republicana ateniense, y Aristóteles no fue una excepción. No importa mucho esto, por ahora. Baste retener que bien común y ventaja común son cosas muy distintas.

CICERÓN, LA REPÚBLICA Y LA *UTILITATIS COMMUNIONES*. En la definición ciceroniana de república, *res publica, res populi,* la cosa pública es la cosa del pueblo. Pero el pueblo no es una colección arbitraria de seres humanos juntados de cualquier manera, sino una asamblea de personas libres (es decir, con capacidad para realizar actos y negocios jurídicos) que están de acuerdo en una noción de justicia y se asocian con miras al bien común. La locución empleada para bien común es *utilitatis communiones.* Traducirla como utilidad común sería impreciso, habida cuenta de las connotaciones actuales –instrumentales y particularistas– de la palabra "utilidad": es obvio que Cicerón no equipara a la república con una asociación privada de individuos que se limitan a perseguir ventajas particulares mutuas.

Los equívocos empezaron después, cuando Agustín de Hipona (1946*: D*: II, 22) y, tras él, Tomás de Aquino (1953: II-II, Q42, A2) dieron a entender que la *utilitatis communio* ciceroniana podía ser una propiedad característica de la "ciudad terrena" pretendidamente fundada en la fuerza y en la pugnaz composición pública o común de intereses[2] individuales particulares al oponerle el *bonum commune* de la "Ciudad de Dios", pretendidamente fundada en el amor gratuito (*caritas*) divino. Surgirá en buena medida de aquí la tendencia a presentar una dicotomía más o menos inconciliable

entre el bien o el beneficio privado y el bien o el beneficio público o común.

BIEN PARTICULAR Y BIEN PÚBLICO O COMÚN. Es importante darse cuenta de que, para el pensamiento mediterráneo clásico, no hay, en general, oposición radical e inconciliable entre el individuo y el espacio público (la *koinonía politiké* o la *res publica*). Es célebre la idea aristotélica de que el buen ciudadano es precisamente un individuo que se gobierna bien a sí mismo, y de que el mal ciudadano, el *idiotés* encapsulado en sus asuntos particulares, es un infeliz, incapaz también de autogobierno privado (1970: 1066b).

Más importante aún: para el derecho romano (y para nuestro actual derecho, heredero del romano), el ciudadano privado libre es precisamente una creación legal de la república. Es la república la que le da personalidad jurídica (capacidad para realizar actos y negocios jurídicos), y con ella, unos derechos *inalienables* que lo constituyen como tal ciudadano libre: nadie puede venderse voluntariamente como esclavo, ni alienar la ciudadanía, ni regalar o vender el derecho de sufragio, ni participar lucrativamente en un posible mercado de compraventa de órganos (Domènech, 1989: 332).

ALGUNAS CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS NO TRIVIALES DE INTERPRETAR EL BIEN COMO VENTAJA. Si por "bien" se entiende *agathon* (o *utilitas* ciceroniana), no necesariamente hay oposición radical entre bien público y bien privado. Si, por el contrario, se concibe por bien *sympheron* (ventaja particular), entonces el bien común entendido como agregación o composición colectiva de ventajas individuales se convierte en un concepto, cuando menos, cargado de consecuencias problemáticas, pues quien tiende a interpretar el bien común como institución colectiva para la ventaja mutua, necesariamente habrá de tender también a:

1]difuminar o eliminar la diferencia conceptual entre las repúblicas o comunidades políticas y las distintas asociaciones privadas

existentes para la promoción colectiva de distintas ventajas particulares;[3]

2]difuminar o eliminar la diferencia entre el pequeño pero decisivo conjunto de inalienables derechos constitutivos (ciudadanía, libertad, sufragio) y la muchedumbre de derechos meramente instrumentales y alienables; por ejemplo, regalar o vender el derecho de propiedad sobre mi casa; y, como consecuencia de esto,

3]tenderá a desdibujarse la idea misma de la inalienabilidad de la libertad política (de los individuos y de los pueblos). El primer filósofo que explícitamente defendió, contra la tradición, la alienabilidad de la libertad humana fue el español Francisco de Suárez (Tierney, B. 2006: 191) La innovación suareciana pasó luego a Grocio, a Puffendorf y a Hobbes, y fue redescubierta en el siglo XIX por el utilitarismo benthamita, y por una buena parte del liberalismo europeo-continental. La escuela de Salamanca y, luego, Locke, Mably, Kant y Marx, se mantuvieron en el concepto clásico de inalienabilidad de la libertad. Por último,

4]difuminar o eliminar la crucial diferencia conceptual entre la negociación colectiva y la deliberación pública. En una negociación, las preferencias de las partes están, por así decirlo, congeladas a lo largo del proceso, y cada cual busca lícitamente promover en ese proceso su mejor ventaja, aportando legítimamente razones privadas. En una deliberación pública se busca, en cambio, persuadir a la otra parte para que modifique sus preferencias. Sería absurdo que, en una *negociación* sindical, los trabajadores trataran de persuadir a los empresarios para que, por razones de interés público, modificaran sus ansias de maximizar beneficios; no hay negociación posible sin que los trabajadores consideren como un dato inamovible la maximización de beneficios empresarial, y los empresarios a su vez, el deseo de incrementos salariales de los trabajadores. Sin embargo, resultaría impensable, en una *deliberación* pública en el parlamento, que un diputado defendiera un proyecto de ley con

la razón puramente privada de que esa ley le beneficia mucho a él o a su familia.[4]

Así pues, en resolución, la idea de que el característico *bien* público o común de una república es cosa harto distinta de las particulares ventajas mutuas o comunes dimanantes de una asociación privada cualquiera, la idea, esto es, de que una república no puede ser una mera colectividad de "demonios inteligentes" –como diría Kant–, sino una asociación que exige virtudes ciudadanas, tiene su paralelo –y acaso su fundamento epistemológico– en la idea de que el sentido *común* no es la intersección estadística o la azarosa convergencia de opiniones recibidas, corrientes o "vulgares", sino que tiene relación con la *naturaleza intelectual común* a todos los seres humanos. Esa naturaleza intelectual común es la que posibilita la deliberación pública o común. Sin ella, los humanos estarían condenados a la mera negociación fundada en la fuerza, y no llegaría a formarse nunca lo que la Ilustración bautizó como publicidad u opinión pública.

BIENES COMUNES, DERECHOS INDIVIDUALES, LIBERTAD POPULAR Y LA CONCEPCIÓN FIDUCIARIA DE LA PROPIEDAD. En un sentido muy importante que se hizo invisible en el siglo XIX, la Ilustración europea del XVIII fue hija consciente del iusnaturalismo popular liberador y de la Escuela de Salamanca (contra el colonialismo y en favor de los pueblos "conquistados y destruidos de las Yndias") en el siglo XVI.

Pues bien; en esa tradición iusnaturalista rige la idea de que el derecho natural manda la *communis possessio*. Dado que, para el iusnaturalismo, un derecho civil justo no puede violar los derechos naturales; y dado que el derecho civil instituye derechos de propiedad privada, surge inevitablemente la pregunta: ¿cómo debe entonces entenderse la propiedad privada? Locke –para quien la autoridad civil existe, sobre todo, para proteger la propiedad– dibujó la solución de un modo muy influyente como ahora mal comprendido, y que puede reconstruirse del modo que sigue:

Toda la propiedad –la más importante de su tiempo, la de la tierra– es pública o común. Ahora bien, por motivos de bien común, la comunidad política puede llegar a permitir la apropiación privada de recursos de titularidad pública, pero siempre en régimen de fideicomiso. Aun con cierta confusión terminológica –no siempre distingue adecuadamente entre *dominium* y *possessio*–, Locke resolvió el problema que para el iusnaturalismo revolucionario planteaban la existencia civil de la autoridad o poder político, por un lado, y de la propiedad privada, por el otro, sirviéndose del mismo esquema iusfilosófico.

Así como la autoridad política no es sino un *trustee*, un fideicomisario del pueblo libre fideicomitente, razón por la cual –como en toda relación fiduciaria asimétrica de este tipo– el pueblo fideicomitente puede romper unilateralmente en cualquier momento su relación con la autoridad fideicomisaria ("sin más que manifestar su pérdida de confianza en ella"); así también la apropiación privada de la tierra y de los recursos productivos no es sino un fideicomiso concedido por el común –por la república o *commonwealth*– que puede ser usufructuado mientras se haga buen uso –conforme al interés público– de él, y por lo mismo, puede ser expropiado por el común en caso contrario.[5] En todas las constituciones políticas contemporáneas se habla de la "función social de la propiedad privada"; todas ellas, podría decirse, rinden tributo a la ingeniosa solución iusnaturalista republicana de Locke.[6] En ninguna de ellas, en cambio, consta lo que los libros de texto académicos suelen presentar como "el concepto liberal moderno" de propiedad privada que, supuestamente inspirado en el derecho civil romano, formuló el historiador británico William Blackstone "el exclusivo y despótico dominio que un hombre exige sobre las cosas externas del mundo, con total exclusión del derecho de cualquier otro individuo en el universo" (1893: 1723-1780).

Tan arraigada está en el derecho constitucional esa noción de propiedad privada como fideicomiso público que ni siquiera en una época como la nuestra de las últimas cuatro décadas, de intensa ofensiva política reprivatizadora de los bienes públicos, ha sido

puesta en duda en el mundo real: las privatizaciones del sector público se efectúan todavía como concesiones en régimen de fideicomiso, atendiendo –pretendidamente– al interés público y se justifican –pretendidamente– con argumentos de razón pública, no con razones privadas que apelan a ventajas de particulares.[7] Algo similar ocurre con el arrollador proceso de privatización de los antiguos comunes –los comunes de la naturaleza– cuya privatización también se justifica –pretendidamente– con argumentos de razón o de utilidad pública. La poderosísima metáfora de Hardin, la "tragedia de los comunes" (1968: 1244) cobró vida propia y pasó a significar que todo tipo de bien común es trágico, por ineficiente, y que los derechos de propiedad (privada) son una condición necesaria para cualquier tipo de gestión que no quiera despilfarrar recursos comunes. Nuevamente, pretendidos argumentos de utilidad pública para defender la apropiación privada de los antiguos comunes.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1970), *Ética nicomaquea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos; Aristóteles (1989), *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Agustín de Hipona (1946), *Obras de san Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos; Bertomeu, M. J. (2007), "Patentes en biotecnología. Una nueva forma de acumulación por desposesión", en Carlos Correa (coord.), *Nuevos temas del derecho económico, propiedad intelectual y bioética,* Buenos Aires, La ley, pp. 53-72; Blackstone, W. (1893), *Commentaries of the Laws of England in Four Books*, Philadelphia, J. B. Lippincott Co; Cumbers, A. (2012), *Reclaiming Public Ownership,* Londres/Nueva York, Zed Books; Domenech, A. (1989), *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica; Domenech, A. (2004), *El Eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica; Elster, J. (1986), "The market and the forum: three varieties of political theory", en J. Elster y A. Hyland (coord.), *Foundations of social choice theory*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-132; Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press; Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp; Hardin, G. (1968), *The tragedy of the*

commons, Science, New Series, núm. 162, pp. 1243-1248; Nozik, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books; Rawls, J. (1972), A *Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press; Tomás de Aquino (1953), *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos; Tierney, B. (2006), "Dominion of self and natural rights before Locke and after", en V. Mäkinen, P. Korkman (coords.), *Transformations in medieval and early-modern rights Discurse*, Dordrecht, Springer; Tully, J. (1980), *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press.

[MARÍA JULIA BERTOMEU]

bienestar

Bienestar (*welfare y well-being* en inglés; *bien-être* en francés; *Wohlfahrt* en alemán): estar o sentirse bien, bienandanza, buen vivir, felicidad. En general, designa –en múltiples y quizá irreductibles sentidos– cuán bien se encuentran las personas en relación con la vida que llevan.

La idea de bienestar ha ocupado un lugar importante en la ética, la política y la economía. Ya en la Antigüedad griega, Aristóteles en *Ética nicomaquea* (Libro I) examina las bases del buen vivir y la felicidad (*eu zen, eudaimonia*). Del mismo modo, en *Política* (Libro I) Aristóteles justifica la *polis* como imprescindible para el buen vivir de los seres humanos, inscribiendo de este modo un vínculo inseparable entre el buen vivir personal y el bien común.

Este vínculo permanece presente en la doble significación que tiene el concepto de bienestar en nuestros días. Por una parte, bienestar significa cómo le va a uno en su vida personal, y por otra, refiere al conjunto de programas de asistencia social que caracteriza al Estado social. En español (y también en otros idiomas), usamos la misma palabra para ambas designaciones. El idioma inglés ofrece *well-being* y *welfare,* preferentemente, para uno y otro caso. Ambas

acepciones juegan un papel preeminente en las determinaciones teóricas y prácticas de las políticas públicas, sea que éstas se entiendan bajo la noción de justicia social, o bajo la idea de solidaridad humana o bien en términos de la creación y el mantenimiento de las condiciones que posibilitan la cohesión sociopolítica.

En el campo de la economía, a comienzos del siglo XX, la reflexión sobre el bienestar ha dado lugar al surgimiento de la Economía del Bienestar, rama normativa que se ha constituido en un instrumento teórico importante para el Estado social. Las distintas contribuciones teóricas y prácticas sobre el bienestar desarrolladas hasta nuestros días, tienden a ubicarse en el contexto de los supuestos fundamentales de esta disciplina, bien para basarse en ellos o bien para cuestionarlos y ofrecer aproximaciones más acuciosas.

La economía del bienestar abriga la razonable presunción de que existe una relación entre bienestar económico y bienestar social, al punto de que ninguno de los dos puede medirse independientemente. Al mismo tiempo, parte de la idea de que el Estado, además de su papel de asegurar el marco jurídico para el buen funcionamiento de la economía –suposición común a toda la teoría económica–, tiene también la atribución de intervenir directa o indirectamente en la marcha de la economía, con el fin de que los ciudadanos alcancen un nivel de vida socialmente considerado honroso. Así, los aportes de esta disciplina se orientan hacia el alcance del bienestar social, sobre la base de políticas públicas que inciden en la producción o en la distribución de bienes y servicios, ya sea en términos de maximización, ya sea en términos de satisfacción de niveles considerados imprescindibles.

La economía del bienestar se inscribe dentro de una tradición de pensamiento que venía desarrollándose desde el siglo XVIII –y especialmente desde Adam Smith–, caracterizada por la interpenetración temática entre la ética, la economía y la política. Puede decirse que en las discusiones entre los fisiócratas y los mercantilistas habría sido redundante, por lo menos del lado de los fisiócratas, hablar de economía del bienestar, porque el provecho social constituía el eje de las preocupaciones en torno de la

economía –que en sus orígenes fue *economía política*–. Sin embargo, en el siglo xx, la teoría económica cambió de paradigma y este componente de economía política quedó desdibujado (Buchanan y Brennan, 1987). El surgimiento de la economía del bienestar viene entonces a recuperar, de alguna manera, lo que en sus orígenes fue la razón de ser de la economía (política) como disciplina teórica.

Desde sus inicios, la economía del bienestar ha estado fuertemente influida por la doctrina utilitarista. Su búsqueda del bienestar social tiene arraigo en la idea formulada por los representantes clásicos de tal doctrina, según la cual la mejor alternativa social es aquella que reporta el mayor balance neto de satisfacción (o felicidad) total, obtenido por la suma de las satisfacciones individuales. El concepto de utilidad constituye la variable focal básica para evaluar las distintas alternativas sociales. En este orden de ideas, algunos textos hablan de bienestar y de utilidad indistintamente, asumiéndolos como palabras sinónimas. La noción de utilidad, si bien propia de la teoría económica, separada del contexto político-normativo, explica los comportamientos en el marco del mercado en función de las preferencias subjetivas manifestadas. En cambio, en el marco de la temática del bienestar, la utilidad puede significar todo beneficio que un estado de cosas reporta a una persona. La concepción hedonista de Bentham ha sido una tentativa de introducir un patrón común métrico para comparar tales beneficios, en función de los niveles de placer, felicidad o deseos alcanzados por las personas. Otro punto de partida fundamental ha sido la existencia de una relación funcional entre el bienestar (o utilidad) individual y el ingreso, dado que relacionar el bienestar con el poder de compra real y de consumo de mercancías es el recurso más simple y expedito para estimarlo.

Ahora bien, desde muy temprano, la mensurabilidad –y, en general, la operacionalidad– de la utilidad (identificada con estados mentales hedonistas) fue objeto de amplias discusiones que, influenciadas en gran parte por el positivismo lógico, señalaron la ausencia de bases científicas y de razonabilidad en tales procedimientos (Van Praag, 1998). Igualmente, en el orden de los

comportamientos económicos, en 1932, Robbins objetaba las mediciones de la utilidad dentro de una escala cardinal, afirmando que "cada mente es inescrutable por las otras mentes" (citado por Sen, 2010: 307), señalando de esta manera la irrelevancia de todo recurso a beneficios concebidos en términos hedonistas o, de otro modo, su insuficiencia a los efectos de la previsión de los comportamientos económicos. Lo que tendría que contar son las preferencias efectivamente manifestadas en el intercambio. Así también en el orden de las consideraciones del bienestar, la utilidad pasó a ser definida como "satisfacción de preferencias", entendidas estas últimas como realización objetiva de situaciones deseadas que pueden ser ordenadas jerárquicamente, tal como lo reseñan Cohen (1998) y Brock (1998). Sin embargo, con razones de peso se considera que esta última definición no supera al enfoque hedonista, pues también se inscribe en una determinación subjetiva o psicológica del bienestar, al depender –a fin de cuentas– de las creencias anticipadas, de lo que hace feliz o de lo que desean en un momento dado las personas (Brock, 1998).

A su vez, ya hacia el cuarto decenio del siglo xx, la agregación de las utilidades individuales como procedimiento de determinación del bienestar social quedó fuertemente cuestionada, al igual que las comparaciones interpersonales (Van Praag, 1998). Si bien la base informativa de la economía del bienestar permanecía estrechamente confinada a las utilidades, las formas permitidas de utilización de la información fueron en extremo restringidas (Sen, 2010). En el ámbito individual, la economía del bienestar no podía ir más allá de parámetros comparativos intrapersonales dentro de una escala ordinal; mientras que en el ámbito social, debía ajustarse a criterios del tipo siguiente: "una asignación de bienes sociales para los individuos puede mejorarse si nadie obtiene menos, y por lo menos alguien obtiene más en la asignación nueva" (Van Praag, 1998: 469).

Este marco epistemológico adverso se agudizó en 1951, cuando apareció el "teorema de imposibilidad" de Arrow, que "precipitó una crisis fundamental en la economía del bienestar" (Sen, 2010: 309). Según dicho teorema, es imposible agregar las preferencias

individuales en una preferencia colectiva; ya que, si se agregan, tendremos como resultado un orden inconsistente, por falla en la transitividad. Dado este contexto, algunos esfuerzos de evaluación del bienestar optaron por prescindir de los problemas metodológicos planteados por la mensurabilidad de las utilidades (y la agregación de preferencias) y prefirieron concentrarse únicamente en los ingresos. Las distintas medidas de agregación económica –principalmente el producto interno bruto (PIB) *per capita*– adquirieron amplia aceptación en los cincuenta, como parámetros generales para la evaluación del bienestar social, sin desconocerse, no obstante, su insuficiencia como patrón único (R. Erikson, 1998).

Aparte de los cuestionamientos epistemológicos, la idea de preferencia también recibió varias críticas acerca de su relevancia sociopolítica, complementadas con señalamientos sobre la efectiva relevancia social de los puntos de vista ético-normativos. En efecto, John Rawls (1999) criticó que se otorgue atención normativa a las preferencias sólo por ser tales, señalando que algunas de ellas pueden ser ofensivas, discriminativas o gravosas injustificadamente. Una cosa es que haya libertad para las preferencias personales y otra, muy distinta, que éstas puedan servir como fundamento para reclamos sociopolíticos o de justicia. John Harsanyi (1955) sugirió que no se tomen las preferencias efectivas, sino las que se manifiestan "bajo condiciones ideales", al actuar con información, lógica y cuidados apropiados. Dentro de la misma orientación, James Griffin (1993) también señaló que el bienestar no puede basarse en los deseos efectivos de las personas, pues cuando muchos deseos alcanzan su realización, descubrimos que no ha sido para nuestro bien. Por ello, propuso que las evaluaciones del bienestar se basen en lo que llama "deseos informados", esto es, los deseos que permanecen después de la apreciación de la verdadera naturaleza de sus objetos. Adicionalmente, tienen su peso los argumentos de Amartya Sen, que señalan que las preferencias reveladas, al circunscribir el análisis dentro de la perspectiva psicológica del deseo, terminan justificando desigualdades enquistadas dentro de la sociedad, cuando se trata de evaluar la situación objetiva de personas en estado de privación crónica, pues éstas –por

condicionamiento prudencial– suelen conformarse con pequeñas dádivas, cuando no pierden del todo su capacidad de desear: "El más débil se ajusta a las desigualdades sociales amoldando sus deseos a su viabilidad" (Sen, 2001: 15).

Por su parte, la insuficiencia del PIB *per capita* como base para la medición del bienestar deriva del hecho de que no toma en cuenta la distribución real de los ingresos. Por cuanto eclipsa la variación de los ingresos reales entre los individuos, es insuficiente para reflejar la existencia de un bienestar mínimo para una parte importante de la población. Pero, además, otra limitación relevante del punto de vista de los ingresos, tomados como variable focal, es que no brinda información de las dificultades de algunos individuos –por limitaciones físicas o condicionamientos sociales– para convertir tales recursos en niveles de bienestar (Sen, 1995).

Este contexto problemático en torno de las variables focales tradicionales de la economía del bienestar, obligó a emprender esfuerzos teóricos y prácticos orientados a la revisión y ampliación de los criterios evaluativos hacia los últimos decenios del siglo XX. Ya en 1954, un grupo de expertos de las Naciones Unidas sugería que las medidas del bienestar deberían ir más allá de las medidas monetarias y "fundamentarse en componentes diferentes" (R. Erikson, 1998: 101). En consecuencia, nuevas variables focales surgieron en los análisis. Entre otros nuevos enfoques, la propuesta escandinava formulada en 1968 toma en cuenta los *recursos* como una variable amplia y diversa, que incorpora factores no tradicionales hasta entonces, al lado del ingreso y la riqueza. Su definición del bienestar individual se formula como "El dominio del individuo sobre los recursos en forma de dinero, posesiones, conocimiento, energía, mental y física, relaciones sociales, seguridad y otros" (R. Erikson, 1998: 107). También, entre los sesenta y los ochenta, Paul Streeten, Frances Stewart y Mabub ul Haq (Crocker, 1998) propusieron las necesidades básicas como un conjunto de aspectos que incluyen en la evaluación las distintas condiciones materiales de vida imprescindibles: salud, vivienda, alimentación, educación, empleo, entre otras.

No sólo se diversificaron las variables focales, sino que, además, y en particular en el modelo escandinavo, en lugar de un ámbito de evaluación único, completo y universal, se impuso la opción de conjugar varias variables de medición al mismo tiempo, dentro de las propuestas evaluativas, enfatizando la multidimensionalidad (Allardt, 1998). También la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) combina en su actual instrumento evaluativo el análisis de distintos factores como: empleo, vivienda, salud, equilibrio entre la vida privada y laboral, educación, relaciones sociales, participación ciudadana y seguridad personal, al lado de las tradicionales mediciones de la felicidad y del PIB *per capita* (OCDE, 2013). La perspectiva de las capacidades de Amartya Sen –que ha funcionado como base teórica de los Informes sobre Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), publicados anualmente desde 1990– combina diversas variables focales como los funcionamientos, las capacidades y la agencia de las personas.

La pluralidad de dimensiones en la evaluación del bienestar ha implicado una reorientación en los criterios epistemológicos, propiciando la aceptación de la imperfección o la parcialidad, como aspectos inevitables de las evaluaciones del bienestar. Las distintas dimensiones exigen patrones de medida heterogéneos, de modo que se impone la inconmensurabilidad entre ellas mismas. No sólo no admiten un patrón de medida común, sino que sus mediciones ni son equivalentes ni son transferibles entre sí. "No existe ninguna forma objetiva o imparcial –afirma R. Erikson (1998)– por la que sería posible decidir cuál de dos hombres está mejor, si uno de ellos tiene, por ejemplo, una salud deficiente, pero mejores condiciones económicas que el otro". Así, antes que un ordenamiento completo, en las evaluaciones del bienestar hoy vigentes se aceptan los ordenamientos parciales y el alcance delimitado de las valoraciones que se tienen claras (Sen, 1995; 2010). Por otra parte, las evaluaciones conjugan la intervención de las propias personas y la observación externa, así como criterios descriptivos y criterios normativos (R. Erikson, 1998).

El reconocimiento de la esencial pluralidad de las dimensiones del bienestar se complementa con el reconocimiento de que la vida social que llevan las personas, su forma de relacionarse socialmente, tiene fundamental importancia. De este modo, el bienestar moral importa, entendido como "[l]a realización de valores que son genuinamente buenos –para las personas como unidades psíquicas; para las instituciones como empresas beneficiosas; para las comunidades como marcos de vidas valiosas–" (Selznick, 1994: 34). Por lo tanto, se incorpora en las propuestas evaluativas la dimensión de las personas como sujetos autónomos y miembros de una comunidad moral, abriendo paso a nuevas variables focales tales como la agencia, la participación en las decisiones que afectan la propia vida, el ejercicio de las libertades –negativas y positivas–, los ideales de la vida buena, el mutuo reconocimiento, la amistad cívica, la integración a las identidades sociales, la recreación y otras.

Así, entre otros ejemplos, encontramos que para el modelo de bienestar escandinavo el énfasis reposa en el papel activo del individuo en el control y dirección de sus condiciones de vida para perseguir sus intereses, en el ámbito de su vida personal y social (R. Erikson 1998; Allardt, 1998). Del mismo modo, en la perspectiva de las capacidades de Sen, el énfasis –entre otros aspectos importantes– en los ejercicios de evaluación del bienestar apunta hacia las oportunidades de florecimiento humano, por una parte, y los funcionamientos valiosos alcanzados, por otra; hacia la agencia para hacer efectivas las propias capacidades, así como hacia las posibilidades de ejercer las libertades políticas y civiles.

BIBLIOGRAFÍA. Allardt, E. (1998), "Tener, amar, ser: una alternativa al modelo sueco de investigación sobre el bienestar", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 126-134; Aristóteles (1972), *Ética nicomaquea*. México, Universidad Nacional Autónoma de México; Aristóteles (1999), *La Política*, Libro I, Madrid,: Alba; Brock, D. (1998), "Medidas de calidad de vida en el cuidado de la salud y la ética médica", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 135-185;

Buchanan, J. y Brennan G. (1987), *La razón de las normas*, Madrid, Unión Editorial; Cohen, G. A. (1998), "¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 23-53; Crocker, D. A. (1998), *Florecimiento humano y desarrollo internacional: La nueva ética de capacidades*, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica; Erikson, R. (1998), "Descripciones de la desigualdad: el enfoque sueco de la investigación sobre el bienestar", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 101-120; Griffin, J. (1993), "Contra el modelo del gusto", en Griffin *et al.*, *Ética y política en la decisión pública*, Caracas, Angria, Colección Separatas, pp. 11-37; Harsanyi, J. (1955), "Cardinal welfare, individualistis ethics, and interpersonal comparisons of utility", en *Journal of Political Economy*, vol. 63, núm. 4, pp. 309-321; OECD (2013), "Better life index", Reporte en línea <http://www.oecdbetterlifeindex.org/#/55555555555>, 07 de abril de 2013; Rawls, J. (1999), "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, pp. 263-289; Selznick, Ph. (1994), *The Moral Commonwealth*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press; Sen, A. (1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza Editorial; Sen, A. (2001), "El nivel de vida", en Jeoffrey Hawthorn (coord.), *El nivel de vida,* Madrid, Editorial Complutense, pp. 1-57; Sen, A. (2010), *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus; Van Praag, B. M. S. (1998), "La relatividad del concepto de bienestar", en Martha Nussbaum y Amartya Sen (coords.), *La calidad de vida*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 465-494.

[FABIOLA VETHENCOURT]

bioética

En su sentido más amplio, la bioética abarca no sólo el ámbito de la ética médica, sino también el de la ética de la biotecnología, el de la ética ecológica y el de las ciencias de la vida, en general todo cuanto compete a *bíos*.

La bioética constituye un campo de confluencia de las ciencias y las humanidades, o más bien de un literal reencuentro entre ellas. En efecto, es lugar común reconocer que convergen en ella varias disciplinas, tanto científicas como humanísticas; por el lado de *bíos*, las ciencias biológicas y biomédicas, donde tienen destacada importancia la genética y las neurociencias, así como los enfoques de la biotecnología, en sus diversas proyecciones. Por el de *ethos*, la filosofía, especialmente como filosofía moral o ética, pero también como filosofía de la ciencia, filosofía política, antropología filosófica, ontología del hombre, filosofía de la naturaleza y de la vida; y, por supuesto, convergen otras ciencias humanas y sociales como el derecho y la investigación jurídica, la psicología, la sociología, la historia y la antropología social. Así, se produce una doble y correlativa aproximación, pues el campo de *bíos* se mueve hacia el de *ethos* tanto como éste hacia el de *bíos*. Pero la bioética no es mera suma de disciplinas o perspectivas, sino un territorio de recíproca inter-acción que da lugar a nuevos campos de conocimiento y de praxis. En este sentido, es una literal interdisciplina.

El carácter controversial presente en la bioética depende, en especial, del hecho de que ella es tratada desde distintas perspectivas, particularmente desde dos enfoques principales: uno, de índole religiosa; otro, desde el laicismo, particularmente filosófico. Y éste, a su vez, se distingue entre los puntos de vista que ponen el acento en la significación científica y práctica, incluso pragmática de la bioética, y los que se proyectan preferentemente en dirección a las cuestiones teóricas, señaladamente filosóficas, en especial hacia el nivel de los fundamentos. Aunque también se dan los enfoques que reconocen una doble proyección de la bioética y sostienen su carácter teórico-práctico. O, como precisa Hottois: "la bioética es práctica discursiva y discurso práctico" (2001: 125).

Cabe destacar, además, dos observaciones sobre el cauce religioso y el cauce laico de la bioética. Respecto del primero, importa tener presente que aun cuando su fundamento sea de orden teológico y trascendente, la fuerza que suelen tener las valoraciones y las posturas de las Iglesias frente a los avances de las ciencias de la vida, no se basan sólo en sus dogmas de fe y en su influencia social; sino que también cuentan con los argumentos que les proporciona la tradición de pensamiento que se remonta, incluso, al conocimiento filosófico de los griegos, interpretados a la luz del cristianismo. Es cierto, desde luego, que la línea teológica y metafísica de la bioética no es más que *una* de las posibilidades de la bioética, y *sólo uno* de los posibles enfoques ontológicos y humanísticos, sin por esto desconocer que ella trae consigo una tradición de sapiencia y representa un punto de vista en muchos sentidos imprescindible, que se ha de sumar a los enfoques laicos o seculares.

Respecto del cauce laico, puede señalarse que éste discurre muy cercanamente a la ética médica, que cuenta también con una tradición desde los tiempos hipocráticos. También está próxima al quehacer práctico de la genética y en general de las ciencias y tecnologías de la vida. La bioética laica incorpora sus avances y revoluciones, buscando atender a los cambios que ellas generan tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la práctica.

ANTECEDENTES. El destino de lo que en 1970 Potter denominó "bioética" es inseparable de los grandes cambios históricos del siglo XX, tanto los de carácter científico y tecnológico, como los de orden filosófico, político, social y cultural en general. Desde luego, el surgimiento de los problemas bioéticos es anterior a la acuñación del nombre. En principio no pueden desconocerse sus orígenes en la ética médica, que se remontan de menos a los dos milenios y medio que nos separan de Hipócrates. Pero además importa destacar que la relevancia que estos problemas cobran en nuestro días y su creciente expansión no han surgido en respuesta sólo a los avances de las ciencias y tecnologías de la vida y la salud, sino también a los fundamentales acontecimientos de la historia política y social

(particularmente de la segunda mitad del siglo xx), y sobre todo, a las transformaciones ocurridas en el ámbito de la vida ética, en la evolución del *ethos* mismo del hombre contemporáneo.

Por un lado, están los mencionados hechos de la revolución biológica y biotecnológica que son reveladores del aumento del saber y del poder que el hombre ha adquirido sobre la naturaleza. Saber y poder de tal envergadura que, en muchos sentidos van transformando nuestras formas de vida, pues alteran un sinnúmero de nuestros conceptos y nuestras creencias más básicas acerca de la vida y la muerte, del hombre y la naturaleza, del bien y el mal, del presente y del futuro de la condición humana. La medida del progreso biocientífico y biotecnológico ha sido también la medida en que ha brotado todo un universo de problemas, dilemas e incertidumbres de índole ética; éstos son justamente los que han dado lugar al nuevo campo de la bioética y, en consecuencia, a los empeños teóricos y prácticos de éstas por encauzar éticamente esos nuevos saberes y nuevos poderes.

Por otro lado, se trata, en efecto, de cambios sociohistóricos decisivos que repercuten de manera determinante en la conformación de lo que habría de consolidarse como bioética. Es seguro que el principal detonador fue la conciencia de los horrores de la segunda guerra mundial, de las atrocidades de los nazis y de las significaciones del Código de Nüremberg. Y a partir de ahí, la profunda y generalizada convicción de que los valores éticos tienen que estar particularmente presentes y actuantes en todos los ámbitos de las ciencias y las tecnologías de la vida, como primordial fuerza de custodia de la sobrevivencia del hombre y la conservación del planeta. Desde luego, ha sido esencial para el destino de la bioética el surgimiento de la Organización de las Naciones Unidas, junto con la significación fundamental y universal de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Y a partir de ahí, la creación de múltiples instituciones, organizaciones, comités y comisiones, encuentros nacionales e internacionales, asociaciones mundiales, todos ellos abocados a la defensa de los derechos fundamentales, así como de los valores y estándares éticos.

Todo esto se produce en consonancia con otros tantos acontecimientos en verdad sustantivos y también revolucionarios en la historia de la civilización occidental, como son las luchas por la igualdad entre los seres humanos y por los derechos de la mujer, los negros, los pueblos indígenas y de cuantos carecen de ellos; el progreso de la democracia y el auge de los valores de la libertad y la dignidad; la conciencia ecológica, así como la defensa ética de la vida animal. A todo lo cual habría que añadir, entre otros tantos hechos, la revolución de la moral sexual, las nuevas ideas de la educación y los afanes contemporáneos por afirmar la vida y la reconciliación con la tierra.

Imposible acercarse al campo de la bioética sin advertir cuánto de nuestro mundo, en sus hechos positivos y negativos, ha contribuido a configurar la razón de ser de esta interdisciplina y sus principales horizontes de reflexión y de acción. En este sentido, puede decirse que ella se propone responder a problemas fundamentales de nuestro tiempo.

DESARROLLO CONTEMPORÁNEO. Es indudable que el campo de la bioética está en proceso, como lo está su objeto, en permanente cambio. "Las verdades" se revisan y se modifican constantemente y, en consecuencia, cabe presuponer que vendrán nuevos hallazgos y nuevos poderes, hoy apenas imaginados pero de análoga o mayor magnitud de los que ya han ocurrido.

Y si hay algo que en efecto caracterice a la bioética laica es su carácter plural y polémico, el contraste de interpretaciones y valoraciones con que son asumidos sus dilemas. Los disensos, los desacuerdos, las controversias, e incluso las pugnas, llegan a veces a tal estado de aporía que parece no caber la posibilidad de acuerdo.

En este sentido, la bioética laica se define ante todo por su naturaleza relativa, abierta y dialógica, opuesta esencialmente a toda pretensión de poseer verdades absolutas, universales o uniformes, que no estén sujetas a incertidumbre. Por ello, la bioética laica es una bioética filosófica. La bioética laica, como bioética filosófica es, en efecto, plural, responde a distintos enfoques y razonamientos, es controvertida, ejerce de manera consciente la problematicidad y se

mantiene abierta a la búsqueda, antes que saberse poseedora de respuestas únicas y definitivas. En este sentido, puede decirse que se debate entre la ambigüedad de los hechos, sobre todo biomédicos, y la diversidad de distintas interpretaciones morales (e ideológicas) de ellos.

La bioética laica debe asumir de modo pleno la inequívoca pluralidad de las morales y de las culturas. En su proyección práctica, la tarea de la bioética es, en gran medida, promover la comunicación entre diferentes, basada sin duda en el respeto a dichas diferencias y en la promoción de la tolerancia como virtud, la cual significa auténtico respeto y genuina aceptación de la diversidad.

Pero no basta reconocer y propiciar los consensos y el libre consentimiento en todo trato moral, sino que al mismo tiempo, la bioética necesita atender al fundamento real, y no formal, de dichos consensos y de la comunicación en general. Pues la diferencia misma no es absoluta, como tampoco lo son los disensos, ni la diversidad o "extrañeza" moral. No existe un atomismo moral. La evidencia de la pluralidad no invalida la de la unidad y comunidad interhumanas.

Justo en su proyección filosófica la bioética tiene la mirada puesta en "lo uno y común". Éste es, a mi juicio, uno de los aspectos diferenciales entre la ética, en tanto que filosofía moral, y las morales mismas, siempre plurales. Su objetivo principal es encontrar aquello que presta universalidad y posibilita la existencia de la diversidad moral; es decir, las que son, en principio, *las condiciones de posibilidad* (ontológicas, trascendentales o empíricas) de la moralidad en general. Además, desde Platón y Aristóteles hasta Spinoza y Kant y, desde éste, hasta la mayoría de las éticas de nuestros siglos, la ética ha hecho propuestas sobre pautas y criterios universales, racionales y fundamentales para la moralidad; "cánones éticos" que, aunque sujetos también a la historicidad, tienen una significación distinta a la de la diversidad circunstancial de las morales. Como han advertido varios filósofos, éstas cambian y hasta se contradicen, con sólo cruzar las aguas de un río.

Parece cierto, en todo caso, que no reina unilateralmente una relación entre "extraños morales", atomizados, ni entre diversas tradiciones culturales absolutamente incomunicables. Si es posible tender puentes, dialogar y buscar consensos es porque existe "algo en común", alguna básica "amistad" ética entre los hombres. Somos "semejantes", "prójimos" o próximos en el fundamento mismo de la pluralidad de *mores* y morales, que es nuestra condición humana. La raíz está en la comunidad ontológica interhumana, y en la común condición (y aspiración) ética, que nos hermana más allá de las discrepancias. La otredad no es absoluta; se conjuga con la mismidad. Como diría Nicol "*El otro* no es un ser *ajeno* en el sentido de ontológicamente extraño al propio [...] *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo* o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*" (1972: 17-18).

Hay incluso una dimensión que tiene que incluirse en la reflexión ética y bioética. Y ésta es la de la naturaleza biológica y genética del ser humano. Y aun cuando no se comparta una visión biologicista o naturalista, es innegable que en la corporeidad están las raíces vitales de la moralidad. Y que más allá de toda tendencia reductivista hay que prestar atención a cuanto la nueva biología, las neurociencias y la genómica, exhiben como "los orígenes naturales" (y universales) de la ética o de la virtud. En la naturaleza biológica habría otra fuente de "elementos comunes" para entender el mundo de la moralidad. De *bíos* no recibe la ética sólo un caudal de problemas: también puede obtener luces para su autocomprensión. De ahí la necesidad de preguntarnos qué tienen que decir las ciencias de la vida para los fundamentos y los problemas de la ética y la libertad misma. De ahí la importancia ética y ontológica que ha de confirmar el carácter abierto al otro y al mundo (y abierto a la vez al tiempo), que tiene la vida biológica.

Es necesario que se supere el divorcio metafísico ancestral entre la unidad y la pluralidad, correspondiente a la escisión entre el ser y el devenir, lo permanente y lo cambiante. Y esto implica, en el fondo, reconocer la implicación dialéctica de los contrarios.

En la mayoría de los problemas de bioética no existe un consenso, pero hay un constante movimiento hacia él, y en el

proceso de la discusión plural no sólo se llega a discrepancias insalvables (aunque esto también ocurre); también van obteniéndose valoraciones comunes y marcos conceptuales compartidos, junto con las seguridades que dan, tanto el conocimiento científico (en la medida en que se funda en hechos y razones), como la conciencia crítica y la penetración en lo esencial, que son propias de la filosofía. Y ciertamente, en su concepción laica –la única a la que aquí nos referimos– no tiene cabida el dogma, ni las soluciones unívocas y definitivas. Por el contrario, por su naturaleza misma, los problemas de bioética han de ser en todo momento objeto de reflexión conjunta, de discusión racional y heterogénea, de contrastación dialógica, de esclarecimiento y deliberación. Y en todo esto están implicados dos hechos principales.

Primero. El del *valor positivo* que pueden tener las discrepancias y los disensos, aun cuando resulten insuperables; pues bien comprendidas, las controversias, junto con la visión crítica y la duda, promueven el avance en el conocimiento, son motor de búsqueda. Y en segundo término, admitir el hecho de que *no todo es disenso;* de que, en efecto, hay consensos, e incluso un nivel de universalidad axiológica, aun cuando ésta sea abstracta y formal, aun cuando no proporcione sino pautas generales, puntos de orientación que en la realidad concreta se pluralizan y diversifican.

En este punto, encuentro imposible no coincidir con la generalizada convicción de que los derechos humanos son, en principio, el paradigma ético –no sólo jurídico– de nuestro tiempo. Cualquier relativismo se frena, y en realidad se invalida ante su existencia. La propia bioética, junto con sus conocidos "principios", se nutre en gran medida de ellos y le sirven como parámetros o pautas que guían u orientan las decisiones y las acciones.

Los derechos humanos constituyen las bases jurídicas y, a la vez, el mínimo ético irrenunciable, sobre las que deben asentarse las sociedades occidentales. La anterior afirmación es central para establecer pautas de conductas asumibles para todos, con independencia de la fundamentación de la que se parte: "Dado que vivimos en sociedades plurales, los derechos humanos […] parecen

el más apropiado vínculo de unión entre posiciones diversas" (Casado, 1998: 69-70).

Segundo. La ética actual enseña la significación cardinal de la *phrónesis* aristotélica, esa sabiduría práctica que permite "aplicar" la ley universal a los "casos" concretos y particulares, que hace posible conjuntar el principio universal y el hecho singular, lo abstracto y lo concreto. La *phrónesis,* como sapiencia, es ciertamente medular para la vida ética.

BIBLIOGRAFÍA. Casado González, M. (1998), "Nuevo derecho para la nueva genética", en *Bioética, derecho y sociedad*, Madrid, Trotta; González Valenzuela, J. (2000), *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*, México, Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México; González Valenzuela, J. (2005), *Genoma humano y dignidad humana*, Barcelona, Anthropos/UNAM; Hottois, G. y Missa, J. N. (2001), (coords.), *Nouvelle Enciclopédie de Bioéthique. Medicine. Environment. Biotechnologie*, Bruselas, De Boeck Université; Nicol, E. (1972), *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.

[JULIANA GONZÁLEZ]

---

[1] Me refiero al diccionario de Ferrater Mora en español, de Lalande en francés, de Hoffmeister en alemán y de Edwards/Pap en inglés.

[2] La palabra "intereses" resulta anacrónica en este contexto. Por eso es mejor traducir *koinon sympheron* por "ventajas comunes" que como "intereses comunes".

[3] Autores tan distintos como Robert Nozick (1974), quien argumenta de manera deontológica pretendidamente neolockeana, o David Gauthier (1986), quien argumenta neohobbesianamente de manera consecuencialista, comparten la idea de que una comunidad política no es, en sustancia, distinta de una asociación entre individuos particulares. Autores contemporáneos importantes como Rawls (1971), Dworkin (1978) o, en el continente europeo, Habermas (1962), en cambio, se mantienen en este punto en la tradición republicana clásica.

[4] Jürgen Habermas (1962) es el filósofo contemporáneo que más atención ha prestado a esta crucial distinción, ya desde su obra juvenil de habilitación. El sociólogo noruego Jon

Elster (1986) hizo hace años una influyente reconstrucción conceptual de la aportación habermasiana. Por otra parte, la obra de David Gauthier puede entenderse como un colosal intento de reducir toda la vida política a negociación.

[5] Para la concepción republicana fideicomisaria moderna del poder y de la propiedad, cf. Domènech, 2004.

[6] Particularmente influyente en este punto para las Constituciones democráticas europeas de entreguerras (la primera soviética de 1918, la de Weimar de 1919, la de la Primera República austriaca de 1919 y la II República española de 1931) fue el famoso artículo 27 de la Constitución revolucionaria mexicana de 1917.

[7] Cf. la reciente discusión de este asunto de Andrew Cumbers, *Reclaiming Public Ownership,* Londres/Nueva York, Zed Books, 2012.

C

capital social

El capital social es fundamentalmente una noción surgida en el ámbito de la teoría social que alude a la reunión de los recursos reales o potenciales emanados de la construcción de vínculos de reconocimiento mutuo entre los miembros de una sociedad, generados a través de la existencia de redes y estructuras sociales, normas de reciprocidad y actitudes de confianza, cuyo objetivo es producir, desarrollar y alcanzar coordinadamente logros y beneficios individuales y de grupo. El capital social permanece en el tiempo, y puede ser movilizable y acumulado.

Sin embargo, a pesar de este origen sociológico, debe indicarse su conexión de sentido con ciertos conceptos de la ciencia económica (recursos, intercambio, acumulación, etcétera), aunque no precisamente de sus corrientes clásicas y neoclásicas basadas en postulados de individuos egoístas, sólo guiados por las búsqueda de sus preferencias individuales, con comportamientos atómicos, que cuentan con información perfecta e igualmente completa racionalidad y entendimiento, entre otros. No obstante, algunos autores sí los integrarán de manera diferencial a sus enfoques.

El concepto de capital social se situaría, de acuerdo con John Durston (2002), en el plano conductual de las relaciones y estructuras sociales; es decir, en una realidad menos tangible que el capital económico y el capital humano, situados, respectivamente, en los planos material y abstracto, debiéndose mencionar que la

existencia de cada plano no es determinada por la existencia del otro, sino que éstos interactúan entre sí.

La presencia de capital social estaría caracterizada por los aspectos generados a partir de la existencia de cada uno de sus elementos; es decir, las redes, las normas y la confianza. Estos componentes y su vínculo con el capital social han sido analizados desde los primeros estudios sobre este concepto.

Es importante indicar que, a pesar de la fertilidad del concepto de capital social y de la diversidad de su aplicación, no existe hasta la fecha un consenso pleno sobre su significado teórico y sus debidos alcances, puesto que las indagaciones realizadas (tanto conceptuales, metodológicas como empíricas) sobre esta noción, no han logrado delimitar de modo adecuado su definición y uso, sino que lo ha impulsado en ocasiones de manera difusa y sin fronteras.

Las aportaciones registrarán todo tipo de pretensiones. Desde esfuerzos insertos en macroteorías sociales, en teorías de alcance intermedio, hasta aplicaciones prácticas que optarán (justificando o no) por alguna de las definiciones conceptuales en juego.

En la literatura existente, la visión dominante señala que la importancia de conceptualizar y tipificar al capital social radica en que por medio de éste pueden describirse y analizarse la fortaleza, la densidad, la extensión y el protagonismo de la sociedad (sus agrupaciones y miembros) en todos los aspectos. Básicamente, porque el capital social resulta una suerte de recursos que se derivan de la sociedad misma.

PRIMERAS APORTACIONES Y DERIVACIONES. La aparición más temprana del concepto de capital social es atribuida a Lyda Judson Hanifan (1916), quien define al capital social como las "sustancias tangibles" que cuentan en la vida cotidiana de una comunidad; es decir, la buena voluntad, el compañerismo, la simpatía mutua y las relaciones sociales que se dan entre un grupo de personas y familias que conforman una unidad social. En su obra *The rural school community center*, Hanifan utilizó dicha noción al analizar la estructura y las actividades de las escuelas rurales ubicadas al este de Virginia, Estados Unidos, resaltando la importancia de la

participación de la comunidad en la creación de escuelas exitosas, puesto que en su análisis concluyó que la intervención de los maestros, de las autoridades y de la comunidad, en actividades que buscaban el desarrollo y fortalecimiento de la estructura escolar, generó vínculos entre éstos; mediante estos vínculos, y adicional a los espacios de participación, se logró que cada individuo descubriera por sí mismo lo que debía hacer y que persistiera hasta lograrlo, sabedor de que cuantas más personas hicieran lo que debían hacer por sí mismas, aportarían al desarrollo comunitario, creando así el capital social de la colectividad.

Pero no fue sino hasta los años ochenta que este concepto reapareció en el mundo académico, con los trabajos realizados por los sociólogos Pierre Bourdieu y James Coleman.

Para Bourdieu (1986), el mundo social es una acumulación de historia, la cual no está reducida a una serie discontinua de mecanismos dados de forma instantánea y equilibrada, donde los agentes son tratados como partículas intercambiables, sino que es necesario reintroducir a esta historia la noción de capital para entender la interacción de estos agentes y de sus mecanismos de intercambio en la generación de bienes tangibles e intangibles. En su obra *The forms of Capital* (1986), define al capital como el trabajo acumulado (tangible e intangible), el cual, al ser asumido de forma particular por los agentes o grupo de agentes, genera bases para éstos, las cuales les permiten apropiarse de la energía social que se ve cosificada o utilizada en la construcción del "trabajo acumulado". En la búsqueda de contextualizar de una forma más ampliada al concepto de capital, este autor lo define como la capacidad potencial de producir beneficios individuales; además, establece que éste puede reproducirse a sí mismo de manera idéntica o ampliada, y contiene una tendencia a persistir en su ser.

Así, el autor pone de manifiesto el hecho de la apropiación de un trabajo social acumulado con el fin de obtener un rendimiento económico privado. También señala el carácter objetivamente económico de estas relaciones e intercambios sociales, aunque no resulta fácilmente reconocible, porque es solapado por las sucesivas transmutaciones de unos tipos de capital en otros.

Bourdieu (1986) establece que la estructura inherente del mundo social está representada por las características y la distribución de los diferentes tipos y subtipos de capitales. Dependiendo del campo[1] en el que funciona y en razón de la condición previa que posee para su eficacia en el ámbito que se trate, el capital puede presentarse en tres formas fundamentales (económico, cultural/simbólico y social). El capital social situado en el campo societal está determinado por dos aspectos: el primero, una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuo, es decir, la pertenencia a un grupo, proporcionada por cada uno de sus miembros; y el segundo, la generación de recursos por medio de estas relaciones.

Por su parte, James Coleman (1988) en su obra *Social Capital in the Creation of Human Capital* plantea cómo el capital social colabora en la generación de capital humano en la sociedad de Estados Unidos. Básicamente, realiza una investigación que demuestra que el primer tipo de capital influye en el éxito académico de los estudiantes para finalizar los estudios de nivel medio o bachillerato. El autor ve al capital social desde la utilización de recursos y la cooperación entre individuos, el cual posee historia, continuidad y estructura con aspectos que lo determinan (funciones, valores y las diferencias existentes dentro de la estructura).

En un trabajo de 1990, Coleman establece que la estructura del capital social es construida mediante redes de relaciones interpersonales, las cuales están determinadas por aspectos valorados (obligaciones-expectativas, información potencial, normas-sanciones efectivas, relaciones de autoridad, organización social apropiable y organización intencional) que son utilizados como recursos para promover los intereses de los individuos y de la red (Millán y Gordon, 2004: 717-720). Asimismo, por medio de esta estructura puede observarse cómo los recursos son aprovechados y cómo se combinan con otros para generar comportamientos y resultados en los distintos niveles del sistema social y para los individuos. La estructura en este enfoque es potencia y a la vez límite de la amplitud y variedad de recursos en juego.

En la misma línea, para Coleman (1990), el capital social, al ser un recurso inscrito en la estructura social –es decir, un atributo de dicha estructura–, es inalienable e intercambiable. Así, a pesar de ser un recurso que tiene valor de uso, no resulta fácilmente intercambiable. Esta idea marca una diferencia respecto de los capitales físico y humano. En el caso del capital social, los beneficios de la inversión que se hacen en él no son apropiables individualmente: "el capital social no es la propiedad privada de las personas que se benefician de él" (Coleman, 1990: 315). De nuevo, esto es así porque se trata de un atributo de la estructura y no del individuo que forma parte de ella.

Adicionalmente, el autor se refiere a los trabajos teóricos que North (1990) realiza sobre las instituciones, quien establece que éstas son la suma de normas y valores que permiten la existencia de confianza entre los actores y, por ende, en las relaciones interpersonales (Durston, 2000: 8). Sin embargo, North hace hincapié en el plano económico, es decir, redes generadas con base en transacciones económicas. Por esta razón, este aporte no suele ser aceptado en la noción de corte sociológico de capital social, puesto que, como se mencionó antes, éste interactúa en todos los planos de la conducta, de las relaciones y de las estructuras sociales.

La mayor crítica que ha recibido el planteamiento de Coleman (Portes, 1998) destaca que se trata de un enfoque inserto en la teoría de la elección racional, con efectos de instrumentalización de las relaciones que describe y de otorgar excesiva racionalidad a unos agentes autointeresados. Asimismo, algunos autores plantean su "deuda" con la teoría del intercambio social de Homans, la cual sí será adecuadamente reconocida en los planteamientos de Nan Lin (Millán y Gordon, 2004: 716).

Desde una perspectiva que enfatiza el compromiso cívico y las formas de organización de la sociedad civil para el análisis del desempeño democrático, Robert Putnam establece en su obra *The Prosperous Community-Social Capital Public Life* (1993), que el compromiso cívico es el elemento central mediante el cual el capital social fomenta la cooperación; define esta noción como una relación entre aspectos subjetivos y datos objetivos; tales como redes,

normas, confianza y ciertas expectativas derivadas de actitudes de la organización social. Además, considera que el capital social es un conjunto de vínculos horizontales entre las personas que permiten el beneficio del colectivo.

La diferencia con Coleman estará fundamentalmente en el papel otorgado a las relaciones entre confianza y redes. Para Putnam, el capital social no es más un atributo exclusivo de la estructura, sino que estará determinado por la *forma* de los vínculos, así como la *forma* de su organización; es decir, remite al carácter de esas relaciones y a su disposición organizativa (Millán y Gordon, 2004: 723). Así, tiene sentido preguntarse por aquellos elementos que promueven determinadas relaciones y que definen su carácter: en un caso, aludiendo a la confianza (factor externo a la estructura) y, en el otro, al análisis de las redes y las normas que las gobiernan. Ante la pregunta de por qué el capital social favorece la cooperación que garantiza el sentido particular y colectivo de ella misma, para Putnam, la respuesta estará en el carácter cívico de las relaciones y en los factores que promueven dicha condición o carácter.

Diferenciándose de la perspectiva teórica y metodológica utilizada por Coleman y Putnam para explicar la naturaleza del capital social, Nan Lin (2001) analiza esta noción situándola como parte fundamental del intercambio social; básicamente, mediante la teoría del intercambio de Homans.

Las redes constituyen el concepto fundamental de su enfoque. Allí es donde se ubica el capital social como recurso movilizable (no ya en la estructura, como Coleman, o en los factores que regulan los vínculos de asociatividad, como en Putnam). Por medio de las redes, "los intereses individuales (o preferencias) son capaces de coordinarse naturalmente y de generar equilibrios de la misma manera que el mercado puede regular los precios" (Millán y Gordon, 2004: 737).

Este autor establece que el capital social funciona porque los individuos invierten sus recursos en la generación de relaciones sociales con el objetivo de obtener a cambio de ello beneficios, pero donde las redes son el medio para conseguirlos. Es decir, los actores

son conscientes de que pertenecer a una red les proporcionará recursos de los cuales carecen y por ello invierten en ella.

Lin concibe al capital social como un bien social, porque se deriva de las conexiones entre individuos. No se trata de un bien no público ni colectivo, pues justamente es un activo social generado por las relaciones entre actores, inserto en las redes, pero que sólo se capitaliza de manera individual (acceso individual a los recursos). Las redes fijan los límites de la cantidad y distribución de los recursos a los que puede accederse y otorgan un marco (*frame)* para la ubicación y permanencia de lazos que cada actor asume.

Paralelamente y más allá de esfuerzos teóricos y desarrollos empíricos de mayor envergadura como los descritos hasta aquí, a finales de los años noventa aparecen algunas reelaboraciones del concepto. El capital social definido por Francis Fukuyama (1997) hizo referencia a la existencia de un conjunto determinado de normas, valores, virtudes, cumplimiento de obligaciones y reciprocidad, que son compartidas entre quienes forman parte de un grupo, y les permite la cooperación entre sus miembro. Por su parte, Ismail Serageldin (1996: 188), inscrita en una vertiente más institucionalizada sobre el capital social, lo concibió como "la base institucional y cultural para que una sociedad funcione". Finalmente, John Harriss y Paolo De Renzio (1997), en una línea similar pero con efectos de ampliación en el uso del término para otras áreas disciplinares, incluyeron en el capital social a las relaciones y estructuras formales e institucionalizadas como el gobierno, el Estado de derecho, el sistema judicial, entre otras, las cuales al interactuar marcan el ritmo y la orientación del desarrollo social. Por ejemplo, dentro del campo del derecho empresarial, el sentido de capital social empezó a ser usado para establecer la conformación de una empresa mediante la existencia de capital ley o "capital social"; éste se compone de todas las aportaciones de los primeros accionistas de la institución, donde además se establecen normas, estructuras y redes para el manejo de estas aportaciones, con el objetivo de modificar y aumentar la composición y cantidad de las aportaciones de cada accionista y de la empresa (Braudo *et al*.,

2013). Es decir, se trata de ese capital colectivo que constituye la base del emprendimiento empresarial.

Desde el campo de la ciencia política, también aparecen contribuciones incorporando el concepto de capital social mediante la noción de gobernanza. Natera (2004) señala que la existencia de las formas de gobernanza se ven determinadas por la presencia de condiciones estructurales e institucionales mínimas, que son detalladas por la noción de capital social. Es decir, la gobernanza se desarrolla sobre los actores de una sociedad; la decisión de sus objetivos de convivencia –fundamentales y coyunturales– (redes); y, sobre las formas de coordinarse para realizarlos, su sentido de dirección y su capacidad de dirección (estructuras).

La gobernanza es establecida por Fontaine (2010) como el modelo o concatenación de acciones que resultan de la interacción de todos o al menos la mayoría de los actores (sociales, políticos, económicos, etc.) interesados en aplicar cierto tipo de gestiones, que les permita realizar la actividad de gobernar (buen gobierno), definiendo las competencias, funciones, estructuras de mando y demás variables.

Siguiendo esta línea, para Aguilar Villanueva (2006), un elemento importante de la gobernanza como modalidad superadora del gobierno tradicional es la construcción de relaciones, en la cual existe un renacimiento de la confianza de la sociedad en sus propias capacidades, sobre la corresponsabilidad (entre gobierno y sociedad) y la valía de su aporte para la convivencia social.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. En su vertiente sociológica, sin duda, Bourdieu (2001) fue uno de los autores que más aportes realizó para la complejización del concepto y para otorgarle especificidad y, por ende, mayor capacidad explicativa. Con el objetivo de detallar los diferentes aspectos del capital social, este autor expone que la existencia de una red de vínculos no es algo fortuito, sino que está dada por el trabajo de establecimiento y mantención permanente para producir y reproducir vínculos, mediante los cuales puedan generarse distintos tipos de beneficios; es decir, requiere algún grado de acción sostenida (aunque no necesariamente consciente).

Más tarde, Bourdieu y Wacquant avanzan al "reconocer que el capital puede adoptar varias formas [lo cual] es indispensable para explicar la estructura y la dinámica de las sociedades diferenciadas" (2005: 159). Estos autores logran diseccionar el concepto de capital social y reconocen tres tipos. El primero es el capital social de *unión,* que tiene como actores a las redes de familiaridad, amistad, vecindad, comunidad y cercanía, involucrando nexos entre pocas personas y destacando las interconexiones existentes entre individuos y grupos. El segundo es el capital social *de puente*, en el cual participan las redes organizacionales; las juntas vecinales, comunidades de campesinos, madres solteras, entre otras; es decir, participan en él las formas federativas o grupos similares, y pone acento en los aspectos más normativos de las redes. El tercer tipo es el capital social *de escalera*, en el que están las redes entre grupos y personas de distinta identidad y diferentes grados de poder sociopolítico, donde los nexos que crean relaciones se generan de forma consolidada entre personas, comunidades y agencias públicas o no gubernamentales, lo cual facilita el acceso a esferas políticas, a recursos de agencias externas, al apoyo entre éstas en momentos de crisis, y permite, además, caracterizar los patrones de relación de la sociedad (Arriagada, 2006:14).

Como se mencionó antes, en términos generales y más allá de la crítica al uso economicista y hasta contable del término, existe una suerte de mirada positiva *per se* o *a priori* del capital social y de alguna manera involucra un uso normativo y hasta evaluativo de este significante. Sin embargo, algunos autores han señalado la existencia de consecuencias o efectos negativos del capital social. En esta línea, Portes (1998) menciona al menos cuatro dificultades: la limitación de las oportunidades de quienes no forman parte de la red, puesto que no pueden acceder a los beneficios allí generados; el impedimento del emprendimiento individual; la inexistencia de la posibilidad de la búsqueda de un destino propio de cada miembro, ya que existen normas preestablecidas; y la posibilidad de que los miembros con mayor posibilidad de emprendimiento del grupo se excluyan de él por sí mismos, en razón del éxito individual alcanzado.

Como ejemplos concretos de obstáculos producidos por la existencia de capital social, Portes (1998) menciona: 1] el control estricto ejercido por etnias sobre campos laborales específicos, excluyendo de estos espacios a quienes no pertenecen a los grupos; y 2] las reglas/normas establecidas dentro de una comunidad para cuidar (controlar) a los más jóvenes del grupo, provocando que éstos, que no están de acuerdo con ellas, se vayan de esta comunidad (se autoexcluyan del grupo).

Por último, en los años recientes, el capital social no sólo ha sido objeto de interés en el ámbito académico, sino que ha sido considerado, por algunas organizaciones internacionales como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), el Banco Interamericano del Desarrollo (BID) y el Banco Mundial (BM), ligado a sus agendas de intervención. Básicamente, se trata de la utilización de ciertas conceptualizaciones teóricas para justificar propuestas de acción concretas. Aquí nos centraremos de manera breve en las primeras.

Para el PNUD (2008), el capital social se refiere a relaciones interpersonales que pueden ser utilizadas en la producción y rendimiento de bienes y servicios. Pero también en su contribución a las libertades de las personas, mediante la ampliación de las oportunidades para elegir o al poner en juego la acción de los individuos como agentes de su propio desarrollo.

Desde la perspectiva de la Cepal, el capital social es considerado "en el momento de promover las políticas públicas con la finalidad de romper con la transmisión intergeneracional de oportunidades desiguales de bienestar" (Bolívar y Flores, 2011: 7).

Por su parte el BID (2000) se refiere al capital social desde dos sentidos. Un primero, las contribuciones conceptuales sobre los vínculos, valores éticos y cultura, el fortalecimiento de la participación, la confianza, la asociatividad y la conciencia cívica. Y el segundo, las formas de organización social como las instituciones comunitarias, las redes de parentesco, organizaciones de servicio, entre otras, que, han sido utilizadas a lo largo del tiempo para movilizar recursos y atender fines sociales, económicos y políticos.

Por último, el BM (1999) mira al capital social unido a las normas de confianza, valores, actitudes y redes entre personas e instituciones dentro de un marco de asociatividad o de acciones colectivas y de cooperación. El volumen de capital social facilita o dificulta el desarrollo de una determinada sociedad.

BIBLIOGRAFÍA. Aguilar Villanueva, L. (2006), *Gobernanza y gestión pública*, México, Fondo de Cultura Económica; Arriagada, I. (2006), *Breve guía para la aplicación del enfoque de capital social en los programas de pobreza*, Santiago de Chile, CEPAL; Banco Mundial (1999), "Capital social en Español", en <http://web.worldbank.org>, 26 de julio de 2013; Banco Interamericano del Desarrollo (2000), "Marco estratégico para la participación ciudadana en las actividades del banco interamericano de desarrollo", en <www.iadb.org/etica/iniciativa.cfm>, 26 de julio de 2013; Bolívar, G. y Flores, L. (2011), "Discutir el campo del capital social desde un enfoque transdisciplinario", en *Polis*, año 2011, núm. 29, Chile, Revues, pp. 1-19; Bourdieu, Pierre (1984), "Espace social et genèse des 'classes'", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52, núm. 52-53, pp. 1-14; Bourdieu, P. (1986), "The forms of Capital", en John Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nueva York, Greenwood Press, pp. 241-258; Bourdieu, P. (2001), "El capital social. Apuntes provisionales", en *Zona Abierta*, 94/95, pp. 83-87; Bourdieu, P. y Wacquant L. (2005), *El propósito de la sociología reflexiva* (trad. Ariel Dilon), Argentina, Siglo XXI Editores; Braudo, S. (2013), "Définition de Capital (droit des sociétés)", en </www.dictionnaire-juridique.com/definition/capital-droit-des-societes.php>, 31 de julio de 2013; Coleman, J. (1988), "Social capital in the creation of human capital", en *American Journal of Sociology*, vol. 94, Chicago, University of Chicago Press, pp. 95-120; Coleman, J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Massachusetts y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press; Durston, J. (2000), *¿Que es el capital social comunitario?*, Santiago de Chile, CEPAL; Durston, J. (2002), *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. Díadas, equipos, puentes y escaleras*, Santiago de

Chile, CEPAL; Fontaine, G. (2010), "La gobernanza como modo de regulación", en *Petropolítica: una teoría de la gobernanza energética*, pp. 87-118; Fukuyama, F. (1997), *Social Capital, The Tanner Lectures On Human Values*, Oxford, Brasenose College; Hanifan, L. (1916), "The Rural School Community Center", en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 67, Sage Publications, pp. 130-138; Harriss, J. y De Renzio P. (1997), "Policy arena: or analytically missing? The concept of social capital; an introductory bibliographic essay", en *Journal of International Development*, vol. 9, núm. 7, pp. 919-938; Katzman, R. (1999), *Activos y estructuras de oportunidades. Estudios sobre las raíces de la vulnerabilidad en Uruguay*, Montevideo, PNUD-CEPAL; Lin, N. (2001), *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, Nueva York, Cambridge University Press; Natera, A. (2004), *La noción de gobernanza como gestión pública participativa y reticular*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid; North, D. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press; Millán, R. y Gordon, S. (2004), "Capital social: una lectura de tres perspectivas clásicas", en *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 711-747; Portes, A. (1998), "Social capital. Its origins and applications in modern sociology", en *Annual Reviews of Sociology*, 24 (1), pp. 1-24; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2007), *Informe sobre Desarrollo Humano*, *Michoacán, 2007*, México, Galera; Putnam, R. (1993), "The prosperous community; social capital public life", en *American Prospect*, 13, pp. 35-42; Serageldin, I. (1996), "Sustainability as opportunity and the problem of social capital", en *Brown Journal of World Affairs*, 3(2), pp. 187-203.

[ANALÍA MINTEGUIAGA]

ciudadanía

El concepto "ciudadanía", en general, define las relaciones político-jurídicas entre el ciudadano y la ciudad. Estas relaciones establecen quiénes son ciudadanos y quiénes no, cuáles son sus obligaciones y derechos, cuáles son sus cargos y responsabilidades. Las cuestiones que sintetiza el concepto de ciudadanía, las condiciones y requisitos de ingreso, permanencia o pérdida de la ciudadanía, han cambiado a lo largo de la historia. Los múltiples significados del concepto dependen del enfoque que se adopte.

En los estudios jurídicos y sociológicos, es común el enfoque descriptivo. Aquí la ciudadanía se observa como un conjunto de normas jurídicas que determinan el estatus jurídico-político del ciudadano. Cada ordenamiento jurídico define tanto quiénes son ciudadanos y quiénes no, como las normas para la adquisición, permanencia y pérdida de la ciudadanía.

Desde un punto de vista normativo, el concepto de ciudadanía a menudo está cargado valorativamente de elementos éticopolíticos. Con frecuencia supone un ideal del ciudadano, de sus deberes, derechos, virtudes y responsabilidades. No se trata tanto de responder a la cuestión de quiénes son los ciudadanos en tal o cual ciudad, sino de quiénes deberían ser.

Desde un enfoque particular, la ciudadanía suele incorporar mayores criterios de exclusión, lo que restringe el número de ciudadanos en una comunidad política. A lo largo de la historia, estos criterios de exclusión están asociados con el nacimiento, la renta, el género, la sangre, la raza, la edad, el conocimiento o el mérito. Un enfoque universalista admite a un número mayor de sujetos, eliminando algunos o la mayor parte de estos criterios de exclusión.

Desde un enfoque local, la ciudadanía se restringe a un pueblo, nación o comunidad política, delimitado geográficamente. Un problema común de estas perspectivas es que deben delimitar los vínculos de pertenencia (la sangre, el nacimiento, la renta, la raza, el género). Desde un enfoque global, se habla de ciudadanía cosmopolita donde los vínculos de unión entre ciudadanos se plantean más allá de las fronteras nacionales. Cabe afirmar que

estos enfoques no son excluyentes. En las teorías filosóficas un autor puede utilizar varios para su definición de ciudadanía.

ANTECEDENTES. Encontramos los antecedentes del concepto de ciudadanía en los planteamientos de Aristóteles. En la *Política*, plantea lo siguiente: "si la ciudad es un conjunto de ciudadanos. Por consiguiente, tenemos que investigar a quién debe llamársele ciudadano y quién es el ciudadano" (Libro III, 1275a-204). A la primera pregunta –a quién debe llamársele ciudadano–, Aristóteles ofrece una doble respuesta: una en términos descriptivos y la otra en términos normativos. En el sentido descriptivo, Aristóteles responde que los ciudadanos pueden ser sujetos distintos y, en buena medida, dependen de las distintas constituciones. En una aristocracia, son los virtuosos; en una oligarquía, los ricos, y en una democracia, los pobres.

En su sentido normativo, en cambio, ciudadano *debe* ser aquel sujeto que sabe mandar, es decir, un sujeto que tiene la *capacidad* de ser tal. Esta respuesta se refiere a los atributos que debe reunir un individuo para que pueda ser considerado ciudadano.

En cuanto a la segunda pregunta –¿quién es el ciudadano?–, Aristóteles indica que ciudadano es aquel que participa en los asuntos de la ciudad. Ésta es la esencia de la ciudadanía. Pero para participar en la política es necesario saber mandar, es decir, contar con ciertas cualidades, ciertas excelencias humanas. Estas excelencias se aprenden y se desarrollan; se trata del desarrollo de las virtudes. La participación política como esencia de la ciudadanía –es decir como elemento que define el papel fundamental del ciudadano– es, desde Aristóteles, una idea que recorre toda la historia del pensamiento político, y se funda sobre la idea de igual derecho de los ciudadanos a participar en los asuntos de la ciudad.

Esta noción de ciudadanía se mantiene en las reflexiones del filósofo y jurista romano Cicerón. Para él, la participación política es fundamentalmente una obligación de todo ciudadano, sólo que a diferencia de Aristóteles presenta una división jerárquica de las virtudes y coloca como prioritarias a las que se relacionan con el Estado frente a las del conocimiento. Para él, una vida virtuosa

significa estrictamente una vida de obligaciones en la que la mayor gloria de un hombre se identifica con la grandeza de la patria (2000; 2002). Los deberes que se derivan de las virtudes tienen la finalidad de evitar sediciones y discordia dentro de la república.

Junto con esta noción, que subraya los deberes de participar en los asuntos de la república, en Roma fue desarrollándose una idea de ciudadanía acorde con las tendencias imperiales: la ciudadanía como un estatus jurídico vinculado con derechos y obligaciones, ya no sustentado en la sangre o en el nacimiento, sino fundamentalmente en la residencia. Lo anterior se explica por las extensiones territoriales de la república romana, lo que dificultaba conservar los criterios de ciudadanía planteados por Aristóteles. Las reformas en Roma llegaron al grado de conceder la ciudadanía a todos los súbditos pertenecientes al Imperio. Pero los derechos que se atribuían a los ciudadanos romanos, también podían perderse, todos o en parte.

En las reflexiones aristotélica y ciceroniana, la comunidad política es considerada como un cuerpo orgánico, un cuerpo autónomo y autosuficiente en el cual los ciudadanos ejercitan la virtud. La comunidad política se concibe como un espacio en el que los ciudadanos realizan con plenitud sus capacidades humanas. Esta idea describe a la comunidad política como un organismo estructurado jerárquicamente en el que los ciudadanos ocupan el lugar central en la toma de decisiones, dejando fuera a otros miembros como los extranjeros, las mujeres, los niños o los esclavos.

Lo anterior es relevante, porque esta idea permanece en el Medievo. Es decir, se entiende a la ciudad como un cuerpo que afirma formas jerárquicas definidas naturalmente, lo que da lugar a las diferencias de estatus jurídico. Son múltiples las condiciones subjetivas de los miembros y se corresponden con cargas y privilegios diferenciados. En este contexto, los individuos no son considerados como iguales, sino son nobles, guerreros, libres, siervos, mujeres u hombres, clérigos, etcétera. Los miembros de la comunidad política están diferenciados en clases sociales. Las cargas y los privilegios dependen del estatus que posee el individuo.

En el mundo moderno, con el nacimiento de la concepción mecanicista e individualista del Estado, las relaciones político jurídicas entre el individuo y el Estado sufrieron un cambio. Los representantes del contractualismo moderno (Hobbes, Locke, Rousseau y Kant) explican el origen y fundamento del estado civil, ya no a partir de la voluntad divina o de un orden natural, sino como resultado de la voluntad de los hombres. Los individuos en condiciones de libertad y de igualdad deciden dejar atrás el estado natural y formar un estado civil con la finalidad de preservar su vida, su propiedad o su libertad, es decir, sus derechos. Esta manera de pensar el orden social deja atrás la idea del ciudadano como un sujeto pasivo de deberes, para ubicarlo como un sujeto de derechos. Ésta es la idea moderna de ciudadanía: el ciudadano que lucha por el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. En su ensayo *Ciudadanía y clase social* (1950), el sociólogo inglés T. H. Marshall, define la ciudadanía como un estatus jurídico que reconoce a los miembros de un Estado distintos tipos de derechos. La definición de Marshall reconoce tres dimensiones: ciudadanía civil, política y social vinculadas con tres clases de derechos: civiles, políticos y sociales, respectivamente. Él planteó la relación entre ciudadanía y derechos, con la firme intención de asociar ciudadanía con igualdad; la razón era que la categoría de ciudadanía le servía de base para la integración plena de las clases trabajadoras, esto es la ciudadanía como nuevo paradigma de justicia asociado a la democracia.

La asociación entre ciudadanía y derechos, tal como la planteó Marshall, ha sido recuperada por muchos autores. Lo anterior se explica porque el concepto de ciudadanía ha resultado un campo fértil para cosechar respuestas en torno a varios problemas que aquejan a las democracias contemporáneas: desde la exigencia de nuevos derechos, la inclusión y el reconocimiento de derechos a clases históricamente excluidas, demandas suscitadas por el creciente pluralismo cultural, la baja participación de los ciudadanos en las democracias, hasta las posibilidades de acción en el plano internacional.

A partir de la definición de Marshall, se habla de *ciudadanía social* para señalar que todos los ciudadanos deben ser titulares de derechos sociales como condición de su integración plena a la comunidad política. Hay quienes objetan esta posición señalando que los derechos sociales no son derechos de ciudadanía. Desde una visión evolutiva del desarrollo de los derechos, argumentan que históricamente los derechos asociados con el estatus de ciudadano y con la democracia son los derechos políticos. Los defensores de la ciudadanía social asumen un enfoque normativo, afirman que todos los derechos –incluidos los sociales– deben ser derechos de ciudadanía (Marshall, 1950; Abramovich y Courtis, 2006; Arango, 2012). El problema de fondo es quién se hace cargo de garantizar los bienes incluidos en los derechos sociales. La primera posición sostiene que el ciudadano debe ser autónomo y la muestra está en su capacidad para ser autosuficiente. La segunda asume que en sociedades profundamente desiguales los derechos sociales garantizados por el Estado son las condiciones materiales para el ejercicio de las libertades de aquellas personas que están en una situación de desventaja. Desde otra perspectiva, hay quien niega que los derechos sociales tengan el estatus de derechos (Zolo, 1997). Reconocen que son exigencias de justicia válidas, pero no derechos. Contrario a esta última posición, hay quien reconoce que sí son derechos, pero afirman que son atribuidos al estatus de persona y no al de ciudadano (Ferrajoli, 2001; 2002).

La asociación entre derechos y ciudadanía ha dado lugar a que cualquier exigencia nueva de derechos o ejercicio de ellos se plantee como otra dimensión de la ciudadanía. Por ejemplo, Otried Höffe (2007), al tratar de responder a los problemas que plantea la globalización, ha considerado que los papeles del ciudadano se dan en tres campos de acción: el económico, el del Estado y el de la aldea global. Lo anterior lo lleva a distinguir tres tipos de ciudadanía: la ciudadanía económica, la ciudadanía política y la ciudadanía del mundo. En este mismo sentido, Adela Cortina distingue seis tipos de ciudadanía: política, social, económica, civil, intercultural y una cosmopolita (Cortina, 2005). Algunos otros autores, como Amartya

Sen e incluso el mismo Marshall, hablan también de ciudadanía industrial.

La idea de que la ciudadanía es primordialmente un estatus que atribuye derechos a los ciudadanos se ha puesto en cuestión por algunos autores, porque afirman que, al dar prioridad a los derechos sobre las obligaciones, se ha generado una idea pasiva de ciudadanía. La consecuencia de esta prioridad de los derechos sobre los deberes se observa en los altos índices de apatía política. La reacción de estos autores es oponer a esta visión una *concepción activa de ciudadanía* que ponga mayor énfasis en las obligaciones, responsabilidades y virtudes del ciudadano. En esta posición se trata de recuperar los ideales de que la participación política es la esencia de la ciudadanía (Oldfield, 1990; Pocock 1992; Moufe, 1999).

Desde otra perspectiva, autores como Kymlicka han señalado que la definición de ciudadanía moderna suponía una identidad compartida que integraría a los grupos que habían sido excluidos de la sociedad. Esta integración proveería una fuente de unidad nacional. Sin embargo, según Kymlicka, ha "quedado claro que muchos grupos, negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas, todavía se sienten excluidos de la cultura compartida" (1997: 25). Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación económica, como lo planteaba Marshall, sino sobre todo a causa de su identidad sociocultural, es decir su diferencia. Así, la propuesta es que si se reconocen las diferencias de los individuos, entonces pueden integrarse a la cultura común no sólo como individuos titulares de iguales derechos, sino fundamentalmente por medio del reconocimiento de su identidad cultural. Lo anterior ha llevado a reconocer a Kymlicka la idea de una *ciudadanía diferenciada* o *ciudadanía multicultural*, es decir, un modelo de ciudadanía que destaca los derechos diferenciados en función de la pertenencia grupal (Kymlicka, 1996).

Otra noción de ciudadanía, que parte de un enfoque global, asume que las personas comparten una misma comunidad, por lo cual pueden ser reconocidas como ciudadanos del mundo. La *ciudadanía cosmopolita* no es una noción nueva; baste recordar en

este sentido a Diógenes Laercio, el cínico. Cuando se le preguntó de dónde era, contestó, soy ciudadano del mundo. Él se negaba a ser definido por sus orígenes locales (Diógenes Laercio, 2007: 307). Siguiendo a Diógenes, los estoicos también desarrollaron su imagen de ciudadano del mundo, reconociendo que se es parte de dos comunidades: una local en la que nacemos y otra que es la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas, cuyas fronteras se miden por el sol.

Hoy se recupera la idea de *ciudadanía cosmopolita* para tratar de responder a problemas que exigen acciones más allá de los Estados nacionales: el hambre, la pobreza, el trabajo infantil, la trata de personas, la migración, el crimen organizado, la contaminación ambiental, la guerra, etcétera. Sin embargo, los autores que asumen el ideal cosmopolita entienden cosas distintas: desde un estado psicológico (Bilbeny, 2007), un proyecto común que está por venir que incluye varios aspectos: económico, social, intercultural (Cortina, 2005), un ideal de educación que se opone al patriotismo (Nussbaum, 1999), un ideal ético (Appiah, 2007), un modelo de membrecía política mundial (Benhabyb, 2006), la universalización de los derechos (Ferrajoli, 2002) o una ciudadanía común europea (Habermas, 2005). Si bien son distintas las perspectivas, lo que todas comparten es que no es un hecho dado, sino un ideal que está por construirse. La mayoría de estos autores parte de una idea básica: que nuestras obligaciones no deberían terminar en la familia, el vecindario o en las fronteras del Estado nacional del que se es miembro, sino que deberían extenderse más allá de las fronteras nacionales, hasta la humanidad. Se trata de la exigencia de que, para responder de modo contundente a muchos de los problemas actuales, es necesario alzar la mirada más allá de nuestros vínculos locales y particulares.

Este ideal cosmopolita está fincado sobre la base de que cada ser humano tiene un igual valor moral, por lo cual este peso moral igual atribuido a las personas genera deberes morales que tienen un carácter universal (Broke y Brighouse, 2005: 4). Estos deberes, como lo ha expresado Habermas, obligan a plantear el problema, no sólo desde el punto de vista del habitante "de una región opulenta,

sino desde el punto de vista del inmigrante que busca en ella su salvación, o digámoslo de otro modo: una existencia libre y digna del hombre y no sólo asilo político" (2005: 640). La mayoría de autores comparten la premisa de que soy humano y nada humano me es ajeno, por lo tanto mis responsabilidades morales son con la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA. Abramovich, V., Courtis, Ch. (2006), *El umbral de la ciudadanía. El significado de los derechos sociales en el Estado social constitucional*, Buenos Aires, Ediciones del puerto; Arango, R. (2012), *Democracia social. Un proyecto pendiente*, México, Fontamara; Aristóteles (2003), *Política*, Madrid, Gredos; Appia, A. K. (2007), *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid, Katz; Benhabib, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa; Bilbeny, N. (2007), *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, Barcelona, Kairós; Broke, G. y Brighouse, H. (2005), *The political Philosophy of Cosmopolitanism*, Nueva York, Cambridge University Press; Broke, G. y Brighouse, H. (2000), *Sobre la república*, Introducción general de Antonio Fontán y traducción de Álvaro d'Ors, Madrid, Gredos; Costa, P. (2005), *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza; Cortina, A. (2005), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial; Diógenes Laercio (2007), *Vida de los filósofos ilustres*, traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza Editorial; Ferrajoli, L. (2001), *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta; Ferrajoli, L. (2002), *Derechos y garantías: La ley del más débil*, Madrid, Trotta; Habermas, J. (2005), *Ciudadanía e identidad nacional. Facticidad y validez*, Madrid, Trotta; Höffe, O. (2007), *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz; Kymlicka, W. (1995), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós. Kymlicka, W. y Norman, W. (1997), "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *Ciudadanía el debate contemporáneo, La política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, octubre, pp. 5-39; Marco Tulio Cicerón (2002), *De*

officiis, Estudio preliminar, traducción y notas de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos; Marshall, T. H. (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza; Moufe, Ch. (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós; Nussbaum, M. (1999), "Patriotismo y cosmopolitismo", en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós; Oldfield, A. (1990), *Citizenship and Community: Civic republicanism and the Modern World*, Londres, Routledge; Zolo, D. (1997), "La ciudadanía en una era poscomunista", en *Ciudadanía el debate contemporáneo, La política, Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, octubre, pp. 117-131.

ÁLVARO ARAGÓN RIVERA

comunidad

El concepto de comunidad es de central importancia, tanto en el discurso teórico como en el ideológico político y en el de la vida cotidiana. En todos estos ámbitos se han desarrollado intensas polémicas que han vuelto al concepto polisémico y debatible.

Para elucidar los principales sentidos del concepto de "comunidad" en el pensamiento político y social, conviene recorrer, así sea someramente, la historia, destacando los retos, problemas y dilemas que se han manifestado en los debates teóricos y políticos sobre el concepto. Esta revisión será pertinente para, al final, plantear la resignificación del concepto de comunidad a partir de los movimientos emancipadores de pueblos y comunidades indígenas en los decenios recientes.

CAMBIOS DEL CONCEPTO DE COMUNIDAD. En la Antigüedad clásica griega y romana, la comunidad constituía la organización social que se derivaba de la naturaleza humana. La comunidad política se proponía realizar el bien mayor entre todos, el bien común para todos los miembros de la comunidad.

Para Cicerón la comunidad política también tenía como propósito realizar el bien común, pero esta realización requería como condición una manera común de sentir, juzgar y decidir, que se resumía en el concepto de *sensus communis* o sentido común. Tanto para la antigua Grecia como para la República Romana, la comunidad política era condición necesaria para la realización de la buena vida de los hombres.

La decadencia de la civilización antigua hacia el siglo iv de nuestra era trajo entre sus consecuencias una profunda crisis de la confianza en la comunidad; en buena medida, esa crisis se precipitó por la corrupción de las comunidades políticas. Como filósofo de un tiempo de crisis y transición, san Agustín enfrenta ese problema y busca solucionarlo desde la religión cristiana. Para este obispo, la comunidad política puede tener una orientación degenerativa, si es guiada por el interés privado, la *cupiditas,* o bien puede dirigirse hacia la felicidad y la justicia si es guiada por el bien común por medio de la *caritas*. Esta última sigue el modelo de la ciudad de Dios (Álvarez, 1988: 236). El cristianismo es, para san Agustín, un llamado a restablecer la comunidad con base en la caridad, el amor al prójimo y la concordia. Y es precisamente el alma o corazón común de todos los individuos lo que funda y preserva la comunidad: una concordia, un corazón común.

Santo Tomás retomará la idea agustiniana del bien común y la concordia en cuanto opuesto al interés privado, como fundamento de la comunidad, pero destacará la necesidad de un orden jerárquico que preserve la comunidad como un solo cuerpo. Orden, jerarquía y autoridad son elementos tan importantes como el sentido común y la concordia. La filosofía medieval se debatirá sobre la prelación entre autoridad y comunidad; pero, tanto en la filosofía medieval como en la renacentista, la visión republicana pugnará por la prelación la comunidad en cuanto cuerpo orgánico basado en la concordia y solidaridad, a quien pertenece el legítimo dominio sobre sí misma, dominio que puede transferir y delegar. En esta perspectiva, se destacan Marsilio de Papua, en el siglo XIII, los fundadores y seguidores de la escuela de Salamanca, Vitoria y Soto,

en España, en el Renacimiento, y, en América, Las Casas y Alonso de la Veracruz.

Por ejemplo, Alonso de la Veracruz sostiene: "Es necesario pues que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad misma, la cual transfiere el dominio a otros, tal y como sucede en el principado aristocrático o en el democrático, o uno solo, como sucede en el principado monárquico" (2004: 118).

Así pues, para fray Alonso y en general para los salmantinos del siglo XVI, la comunidad es titular originaria del dominio y todo gobierno legítimo requiere la autorización de la comunidad. Además del origen popular del poder, fray Alonso exige que todo gobierno debe usar su dominio para el bien de la comunidad o de lo contrario puede ser revocado (2004: 120).

Conforme transcurre el siglo XVI y el humanismo renacentista cede el paso al absolutismo de la Modernidad, la relación entre autoridad y comunidad se invierte: la teoría de la soberanía de Bodino y después de Suárez y Hobbes, darán prioridad a la autoridad como constitutiva de la comunidad, y no al revés, como lo planteaban antes las concepciones republicanas de Marsilio, Suárez, Soto, De la Veracruz y Las Casas. Para estos últimos, la esencia de la vida republicana es la prioridad y prelación de la comunidad sobre la autoridad.

El giro antirrepublicano de la filosofía política moderna, expresada por sus fundadores más destacados como Hobbes, considerará que sólo hay comunidad política, cuando hay un poder soberano que la constituye como cuerpo orgánico y jerarquizado con leyes que rigen su funcionamiento. Este cuerpo es propiamente lo que llama Hobbes "commonwealth" o estado, basado en la capacidad de legislar y coaccionar a todos sus miembros a mantener el orden que rige la comunidad.

Así pues, lo distintivo del tránsito de la comunidad antigua, medieval y renacentista a la comunidad moderna, es que en esta última la autoridad y la fuerza coactiva desempeña el papel fundante y determinante, mientras que en las anteriores, es la concordia, la caridad, la solidaridad; es decir, los sentimientos comunes, el sentido

común y la fraternidad son lo que constituye la comunidad y ésta la que funda la autoridad.

Paralelamente al giro antirrepublicano de la filosofía política moderna, ocurre el cambio de la moralidad social solidaria a la moralidad individualista y competitiva. McPherson ha caracterizado precisamente la filosofía política de Hobbes y Locke como una teoría del individualismo posesivo. Por su parte, Max Weber ha señalado que el *ethos* moderno propiciado por el protestantismo provoca una racionalización del afán de lucro. Esta moralidad fáctica rompe los lazos de cooperación y solidaridad esenciales para la vida comunitaria.

La disolución de las comunidades como resultado de la modernización social y política deja un vacío que provoca la añoranza y el deseo, la necesidad de reconstituirlas. Como indica Bauman, "la comunidad representa el tipo de mundo al que por desgracia no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión" (Gurrutxaga, 2010: 53).

RESURGIMIENTO DE LA COMUNIDAD. La crítica a la modernidad capitalista y a la democracia liberal reducida a procesos electorales, ha traído, entre otras consecuencias, el resurgimiento del ideal comunitario. En especial, las corrientes denominadas comunitaritas señalan la necesidad de reconstituir los lazos solidarios y las identidades locales naturales que se han destruido durante el proceso de modernización. Al respecto, afirma Benjamin Barber: "Los comunitarios quieren recuperar las virtudes de las antiguas comunidades cuya desaparición fue una consecuencia inevitable de la propia modernización (y también de la posmodernización) que censuran y ante la cual ellos recomiendan la comunidad como remedio" (2000: 42).

La crítica al desvanecimiento de las comunidades a causa del desarrollo económico de las sociedades tiene ya claras manifestaciones desde comienzos del siglo XX. John Dewey señala que la revolución científico tecnológica del siglo XVII que antecedió a la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX posibilitó la creación de

grandes sociedades a costa de los pequeñas comunidades. Con ello, la gran sociedad perdió espacio público, el individualismo se impuso sobre la cooperación y la solidaridad. Así, para Dewey, el gran reto que enfrentan las grandes sociedades de nuestro tiempo es justo cómo convertirse en grandes comunidades: "Nuestra preocupación es precisamente establecer cómo el desarrollo de la gran sociedad ha invadido y parcialmente desintegrado las pequeñas comunidades sin generar una gran comunidad" (1985: 127)

Sin comunidad no puede haber verdadera democracia, porque en buena medida ella es vida y autodeterminación comunitaria: "La clara conciencia de una vida comunal con todas sus implicaciones constituye la idea de democracia" (Dewey, 1985: 149). Para Dewey, la construcción de una gran comunidad requiere ante todo no sólo una adecuada educación orientada hacia las tradiciones que puedan reconstituir el sentido común y las identidades de las comunidades, sino también una intensa comunicación basada en la equidad y la educación. La equidad, según Dewey, no es simple igualdad, sino que "denota efectiva consideración para todo lo que es distinto y único en cada uno, independientemente de las diferencias físicas o psicológicas. No es un atributo natural, sino fruto de la comunidad cuando su acción es dirigida en su carácter de comunidad" (1985: 151). Dewey enfatiza el carácter moral de la comunidad: "mientras que la asociación es en sí misma física y orgánica, la vida comunal es moral, es decir está constituida de manera emocional, intelectual y consciente".

La dimensión moral conjuntamente con la solidaridad son rasgos distintivos de una comunidad. En este punto, Dewey coincide también con uno de los primeros críticos de la sociedad moderna y reivindicador de la vida comunitaria: Juan Jacobo Rousseau. A diferencia de Hobbes y Locke, Rousseau concibe la comunidad política no como resultado de la fuerza y la coacción, sino como una asociación para la libertad fundada en motivos éticos. Al respecto, Cassirer dice que Rousseau fue el primero en la época moderna en concebir la responsabilidad del hombre en dotar de fundamento ético político al Estado, y sólo con este fundamento podría la sociedad ser efectivamente una república libre: "La hora de la

salvación llegará cuando en lugar de la sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético política libre, en la que en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia" (Cassirer, 2007: 69). Rousseau también enfatiza el carácter plural e incluyente de la voluntad general: "suprimid de esas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí y quedará la voluntad general como la suma de las diferencias" (1983: 58).

El reconocimiento de la pluralidad e inclusión de las diferencias dentro de la vida comunitaria que enfatizan tanto Rousseau como Dewey resulta de trascendental importancia para dirimir los debates contemporáneos entre comunitaristas y liberales en torno de las virtudes y riesgos de la comunidad como fundamento de la vida social y de la democracia.

DEBATES CONTEMPORÁNEOS SOBRE LA COMUNIDAD. El resurgimiento de la idea de comunidad como condición necesaria para una verdadera vida democrática acorde a la dignidad de las personas ha suscitado intensas controversias en el ámbito de la filosofía política del siglo XX. Las orientaciones liberales ven en la comunidad una amenaza a la libertad individual que puede llevar a totalitarismos y fundamentalismos intolerantes. Isaiah Berlin, por ejemplo, asocia la concepción republicana de la libertad, como la de Rousseau, con la idea de libertad positiva, entendida como autodeterminación de una persona individual o colectiva, opuesta a la idea liberal de libertad negativa o ausencia de constreñimiento o dominación y señala: "Es esta concepción positiva de la libertad –no ser libre de algo sino libre para– es la que los defensores de la noción negativa representan en ocasiones como algo no mejor que un disfraz engañoso de la tiranía brutal" (Berlin, 1974: 228).

Rawls ve con recelo –o al menos con escepticismo– la posibilidad de formar amplios consensos respecto de concepciones sustantivas del bien común, las cuales son determinantes para la conformación del *ethos* colectivo de toda auténtica comunidad: "El liberalismo político supone que las más agudas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable […] por diferentes concepciones

morales del bien. Debiera parecernos extraordinario entonces, que estando en tan profunda oposición en estos aspectos, la cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales pueda ser posible" (1996: 29). El consenso universal sobre los principios de justicia se alcanza a costa del mundo de la cultura, que conforma propiamente la vida comunitaria. Incluso un autor como Habermas identifica en el comunitarismo radical inspirado en Rousseau un riesgo de imposición de un excesivo *ethos* comunitario que asfixie las libertades individuales de los ciudadanos (Habermas, 1994).

Frente al liberalismo, los filósofos de orientación comunitarista han criticado la ideología individualista y homogeneizadora propia de las doctrinas liberales. Dar prelación al individuo sobre la comunidad tiene como consecuencia aislar a las personas frente al poder, destruir las creencias y tradiciones comunes que dan identidad a los pueblos y sentido a sus vidas. Además, las propuestas liberales terminan por imponer lo que tanto temen del comunitarismo: una concepción única y uniforme de las personas y sus derechos, que termina por disolver las diferencias identitarias. En este sentido, Charles Taylor señala que, con su "política de dignidad igualitaria, lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una canasta idéntica de derechos e inmunidades" (1993: 61). De manera convergente, Chantall Mouffe considera que "la concepción de Rawls de sí mismo es poco cuidadosa, ya que no deja espacio para una comunidad constitutiva, una comunidad que constituiría la identidad misma de los individuos" (2007: 127).

El debate entre comunitaristas y liberales nos lleva a un dilema: si se acepta la visión dominante del liberalismo político afín a la marcha inexorable de las grandes sociedades contemporáneas, en el sentido de que las comunidades son un riesgo para la libertad individual, entonces tendremos que aceptar también la pérdida de la identidad colectiva, de la fraternidad y de los valores, creencias y tradiciones requeridos para mantener un mínimo de cohesión social y responsabilidad cívica que pone límites al poder político y facilita el tránsito al totalitarismo. Por otra parte, si se mantiene el *ethos* colectivo que constituye la identidad cultural y moral de las comunidades, se corre el riesgo de asfixiar la libertad de las

personas y se facilita también por otros medios la formación de totalitarismos fundamentalistas. Ante este dilema, considero acertada una "tercera vía" –para utilizar la expresión de Anthony Gidens–, centrada en la concepción republicana de la política, propuesta por los salmantinos en el siglo XVI, por Rousseau en el XVIII, por Dewey en el XX y, más recientemente, por corrientes del republicanismo cívico impulsado, entre otros, por Mouffe, Skinner, Virolli, Villoro. El rasgo común de este republicanismo consiste precisamente en el reconocimiento de las diferencias dentro de la comunidad y la apertura al diálogo con otras comunidades diferentes.

LA PERSISTENCIA DE LA VIDA COMUNITARIA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO. Encontramos comunidades republicanas en los pueblos indígenas que han resistido durante siglos el desconocimiento, marginación y explotación por parte de las sociedades modernas y los estados nacionales, incluso bajo gobiernos liberales, como plantea Luis Villoro (1998: 79).

Villoro centra su atención en países de Latinoamérica y África, donde existe una fuerte presencia de las culturas indígenas y retoma de ellas el modelo que denomina "democracia consensual" o "democracia comunitaria", que está basada en el diálogo plural entre los miembros de la comunidad. Ahí, "ninguna decisión se toma sin un acuerdo colectivo […] ninguno queda excluido de ser atendido, todos quedan igualmente obligados a tareas comunes. El consenso manifiesta la solidaridad entre todos" (Villoro, 2009: 120). Este modelo rescata la experiencia democrática de los pueblos indígenas latinoamericanos y africanos para impulsar una nueva versión del republicanismo, que representa una alternativa para el resurgimiento de la comunidad como fundamento de una auténtica vida democrática.

La vida comunitaria de los pueblos indígenas tiene sus antecedentes prehispánicos en el "Altepetl". En el México colonial, la vida comunitaria se desarrolló ante todo en las llamadas "repúblicas de indios". A principios del siglo XIX, había casi 5 000 "repúblicas de indios" basadas en la propiedad comunal de la tierra y en una

democracia participativa que provenían de los antiguos "altepetl". Al abolirse la propiedad comunal con las Leyes de Reforma y con otras políticas sociales y económicas liberales, se destruyeron los espacios de autonomía que la mayoría de los pueblos indígenas habían logrado preservar durante tres siglos de dominación colonial. La mayoría de los indígenas se quedó sin tierra, sin comunidad; se convirtieron en peones y asalariados, en indios desarraigados (León Portilla, 2011).

Las comunidades indígenas rurales son las que en los últimos decenios han encabezado la lucha por el reconocimiento de los derechos comunitarios de los pueblos, especialmente el derecho a la autonomía. Pablo González Casanova señala que el objetivo principal de estas luchas, especialmente las del EZLN, ha sido el respeto a la comunidad indígena en sus formas de gobierno, sus costumbres para imponer justicia, su cultura, y su lucha contra la discriminación y la pobreza (2000: 16).

La radicalidad y al mismo tiempo el arraigo histórico de los movimientos de las comunidades indígenas de nuestro tiempo lleva a Luis Villoro a pensar que las formas de vida y organización política de esas comunidades constituyen un modelo alternativo de civilización para todo el mundo contemporáneo: "Frente a la visión de la modernidad occidental, ese otro mundo posible ya está aquí, ahora en pequeño en las Juntas de Buen Gobierno de la zona zapatista. Ahí se empieza a abrir la posibilidad de una nueva visión, no como utopía, sino como un lugar real existente. Y ese lugar está en las comunidades zapatistas" (2009: 71).

A manera de conclusión, podemos decir que la revisión del controvertido devenir del concepto de comunidad apunta hacia ciertas connotaciones distintivas que pueden resumirse en la formación de una identidad común de acuerdo con un *ethos* colectivo, resultado de tradiciones históricamente arraigadas en la comunidad, que promueven solidaridad entre sus miembros en busca del bien común. La disolución de las comunidades como resultado de la industrialización capitalista ha producido un serio deterioro de la vida democrática, pues, como lo han señalado

autores como Dewey, sin vida comunitaria no puede haber vida democrática.

Frente al planteamiento de la conveniencia de reconstituir la vida comunitaria, destacados pensadores liberales han señalado los riesgos fundamentalistas y autoritarios del comunitarismo. Estas controversias conducen a un incómodo dilema: si se quiere fortalecer la vida democrática, resulta necesario restituir la vida comunitaria, pero tal reconstitución corre el riesgo de limitar la libertad individual. Ante este dilema, retomamos los planteamientos de una visión republicana basada en el reconocimiento a la diversidad cultural y en el diálogo plural bajo el principio de equidad. Así pues, encontramos en la tradición republicana una alternativa para fundamentar la reconstitución de la comunidad en un pluralismo que prevenga los riesgos totalitarios que tienen una amplia y profunda tradición en nuestra propia historia, en especial en los pueblos originarios de América. Sus luchas y logros de hoy en día constituyen ya una realización en el ámbito local de auténticas comunidades republicanas.

BIBLIOGRAFÍA. Álvarez Turienzo, S. (1988), *Regio Media Salutis, Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca; Barber, B. (2000), *Un lugar para todos*, Barcelona, Paidós; Berlin, I. (1974), "Dos conceptos de libertad", en Anthony Quinton (comp.), *Filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 387-397; Cassirer, E. (2007), *Rousseau, Kant y Goethe*, México, Fondo de Cultura Económica; Dewey, J. (1985), *The Public and its Problems*, Chicago, Swallow Press; González Casanova P. (2000), *Comunidad: la dialéctica del espacio. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM; Habermas, J. (1994), "Three models of democracy", en *Constellations,* pp. 1-11; Mouffe, Ch. (2007), "Ciudadanía democrática y comunidad política", en Rosa Nidia Buenfil (coord.), *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Valdez; Taylor, Ch. (1993), *Multiculturalismo y política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (1996), *Liberalismo político*,

México, Fondo de Cultura Económica; Rousseau, J. J. (1983, *El Contrato Social,* Madrid, SARPE; Veracruz, A. de la (2004), *Sobre el dominio de los indios y la guerra Justa*, Introducción, traducción y notas de Roberto Heredia, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; Villoro, L. (1988), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-unam; Villoro, L. (2009), *Tres retos de la sociedad por venir*, México, Siglo XXI Editores.

[AMBROSIO VELASCO GÓMEZ]

comunitarismo

El comunitarismo es una corriente de pensamiento filosófico que se expresa principalmente en los dominios de la filosofía política y la teoría moral. Tiene asimismo derivaciones hacia las ciencias sociales, al punto de que se habla de una sociología, una ciencia política y hasta de una economía de inspiración comunitarista.

El uso del término tiene antecedentes relativamente tempranos, como la obra de Robert Nisbet *The Quest of Community*, publicada en 1953. Pero el uso contemporáneo está estrechamente asociado a una discusión iniciada en los años ochenta del siglo XX, que suele ser conocida como "el debate entre liberales y comunitaristas". Comprender el sentido que tiene hoy la palabra "comunitarismo" equivale a entender el uso que se le ha dado en ese debate.

Al menos por tres razones, esa tarea no es sencilla. En primer lugar, se trata de un debate que (como muchas otras discusiones filosóficas) tiene una relación compleja con el tiempo. En segundo lugar, se trata de un debate que no enfrenta a dos escuelas bien definidas, sino a dos frentes bastante heterogéneos. En tercer lugar, se trata de un debate que no se estructura en torno de un único tema ni opera en un solo nivel de discusión, sino que combina en su interior varias discusiones de distinta naturaleza.

Si hubiera que elegir un año de inicio del debate entre liberales y comunitaristas (y, por lo tanto, un año que marque la consolidación

del comunitarismo contemporáneo), es probable que la mejor opción sea 1981. Ése es el año de publicación de *After Virtue*, un libro del escocés Alasdair MacIntyre, que abrió un nuevo frente de ataque contra la filosofía de John Rawls.

En 1971, Rawls había publicado su obra clásica *A Theory of Justice* y desde entonces había quedado en el centro de todos los debates relevantes para la filosofía política anglosajona. Los utilitaristas rechazaban las críticas que Rawls les había dirigido y atacaban a su vez algunas de sus propuestas, como la doctrina de los bienes primarios o la adopción de la estrategia *maximin*. Los libertaristas, con Robert Nozick a la cabeza, criticaban la manera rawlsiana de entender la libertad. Los radicales de izquierda criticaban la concepción de la igualdad implícita en el célebre "Principio de Diferencia".

Estos debates tenían algo en común: todos los participantes asumían que el problema central de la filosofía política era el problema de la justicia, entendido como la identificación de reglas de juego equitativas (en general, expresadas bajo la forma de principios) que permitan a cada individuo perseguir su propio bien, tal como él mismo lo concibe. Lo particular de la obra de MacIntyre es que vino a cuestionar ese supuesto. *After Virtue* es un libro dedicado a argumentar que la cuestión central de la filosofía política no es justicia, sino el bien, que la justicia sólo puede ser definida en función de una concepción del bien compartida y que la búsqueda de esa concepción compartida es tarea de las comunidades y no de los individuos.

En los años siguientes, aparecen muchos de los textos que pueden considerarse fundadores del comunitarismo contemporáneo. En 1982, Michael Sandel publica *Liberalism and the Limits of Justice*; en 1983, Michael Walzer publica *Spheres of Justice*; en 1984, Sandel da a conocer su influyente artículo "The procedural republic and the unencumbered self",; en 1985, Charles Taylor inicia la edición de sus *Philosophical Papers*; en 1987, Amitai Etzioni publica "The responsive community (I & We)"; en el correr de 1988, aparecen *Whose Justice? Which Rationality?*, de MacIntyre; "The political theory of

the procedural republic", de Sandel y "Le juste et le bien", de Taylor. Al año siguiente, Taylor publica *Sources of the Self*.

Vistas estas fechas, podría sostenerse que el comunitarismo contemporáneo, así como la discusión que enfrenta a los comunitaristas con los liberales, son básicamente fenómenos de los años ochenta del siglo XX. Pero las cosas son un poco más complicadas. Si se aspira a hacer una lista exhaustiva de los "participantes" en la discusión, el inventario debería incluir a grandes clásicos de la tradición filosófica (Aristóteles, Hobbes, Kant, Hegel), algunas grandes figuras de los siglos XVIII y XIX (Constant, Burke, Bentham, Stuart Mill) y varios pensadores de la generación posterior a la segunda guerra mundial (Hannah Arendt, Michael Oakeshott, el ya mencionado Nisbet). De hecho, algunos analistas sostienen que se trata de un debate recurrente que ha adquirido varios nombres a lo largo del tiempo (kantismo contra hegelianismo, *Gesellschaft* contra *Gemeinschaft,* universalismo contra particularismo) y estaría condenado a reaparecer *ad infinitum* (Walzer, 1990: 6).

La segunda fuente de complejidad consiste en que el debate no enfrenta a dos escuelas de pensamiento bien definidas, sino a dos frentes bastante heterogéneos. Ciertamente, es posible, como señala Charles Taylor con una punta de humor, identificar dos equipos diferentes: el "equipo L", en el que revistan autores como John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel o Thomas Scanlon, y el "equipo C", en el que figuran Alasdair MacIntyre, Michael Sandel y Michael Walter, entre otros (Taylor 1989b; 160). Pero las dificultades aparecen en cuanto se intenta precisar las fronteras que separan a ambos grupos.

Isaiah Berlin y Ronald Dworkin pertenecen en principio al bando liberal, pero, sobre todo a partir de las *Tanner Lectures* de 1990, Dworkin incorporó algunos argumentos caros a los comunitaristas que lo alejan de la visión de Berlin (Dworkin, 1990). Charles Taylor y Michael Sandel pertenecen al bando comunitarista, pero tienen discrepancias sustanciales (por ejemplo, Taylor asigna a las instituciones un papel más importante que el que les atribuye Sandel). En otras ocasiones, un mismo autor parece tener un pie en cada uno de los dos mundos. Michael Walzer está más cerca de

MacIntyre que de los liberales a la hora de explicar el papel de las tradiciones en la génesis de la identidad moral, pero está claramente del lado liberal cuando rechaza la crítica del mismo MacIntyre a la noción de derechos individuales (Walzer, 1984).

Los dos "equipos" efectivamente existen, pero tienen tendencia a subdividirse. Es por eso que, ante cada problema específico, no existe una única respuesta comunitarista ni una única respuesta liberal, sino más bien un *continuum* cuyos dos extremos están claramente ubicados en cada uno de los dos campos, pero cuya zona intermedia está cargada de matices. Eso explica por qué algunos analistas han propuesto distinguir entre una versión "radical" y una versión "moderada" de cada postura (Buchanan, 1989: 855). En más de un caso, un comunitarista moderado parece más próximo de un liberal moderado (digamos, Michael Walzer respecto de Charles Larmore) que ese mismo comunitarista moderado de un comunitarista radical (digamos, el mismo Walzer respecto de Alasdair MacIntyre).

Pese a estas dificultades, existe un cierto "aire de familia" que permite identificar a los dos grupos. Los comunitaristas tienen sus raíces en el aristotelismo, en la tradición republicana del Renacimiento, en el romanticismo alemán y en la hermenéutica contemporánea. Todos ellos comparten una misma desconfianza hacia la moral abstracta, una cierta simpatía hacia la ética de las virtudes y una concepción de la política en la que hay mucho espacio para la historia y las tradiciones. Cada uno a su manera, todos se sienten intérpretes de la fórmula de Aristóteles: "La *polis* es anterior al ciudadano" (*Política* 1253a18). Los liberales, por su parte, se sienten herederos de Locke, Kant y Stuart Mill, al tiempo que asignan una misma prioridad a la libertad de conciencia, un mismo respeto por los derechos individuales y una desconfianza común hacia toda forma de paternalismo estatal. Cada uno a su manera, todos se sienten intérpretes de la fórmula de Benjamin Constant: "Pidámosle a la autoridad que se mantenga dentro de sus límites; que ella se dedique a ser justa, nosotros nos ocuparemos de ser felices".[2]

La tercera dificultad para comprender el debate entre liberales y comunitaristas (y, en consecuencia, para lograr una caracterización del comunitarismo) consiste en la complejidad interna del intercambio. En realidad, no se trata de una única discusión, sino de un conjunto de debates entrelazados que tocan temas diversos y se ubican en diversos niveles teóricos. Un análisis de la literatura sugiere la existencia de al menos los siguientes componentes:

a]Un debate de naturaleza moral que refiere, entre otras cosas, al papel de las normas y de las virtudes en la vida moral, al modo en que se articulan las nociones de lo justo y de lo bueno, y al papel que juegan los factores normativos e identitarios en la definición de esos dos conceptos.

b]Un debate de naturaleza política sobre el papel que corresponde a los poderes públicos en relación con la búsqueda del bien, sobre el modo en que deben justificarse las instituciones comunes y sobre la clase de argumentos que pueden considerarse de recibo en la discusión pública.

c]Un debate de naturaleza antropológica que gira esencialmente sobre el papel que juegan lo individual y lo colectivo en la definición de las identidades morales, en la elaboración de las concepciones del bien y en la traducción de esas concepciones en programas de vida.

d]Un debate de naturaleza sociológica sobre el papel que juegan en las sociedades contemporáneas los lazos identitarios y los actos electivos (o dicho de otro modo: la pertenencia a tradiciones y comunidades como alternativa a la acción puramente individual), así como sobre el papel de la socialización en el proceso de constitución de identidades y fidelidades.

e]Un debate de naturaleza epistemológica que versa sobre cuestiones tales como si es posible definir lo justo con independencia de toda definición sobre lo bueno, o sobre la pertinencia de la "falacia naturalista" (Berten, da Silveira y Pourtois, 1997).

En el contexto de estas múltiples discusiones, algunas tesis típicamente defendidas por los comunitaristas son las siguientes: una moral fundada exclusivamente en reglas y principios abstractos es incongruente con nuestra propia constitución como agentes morales; lo justo no puede ser definido con independencia de lo bueno; la felicidad, y no la autonomía individual, es el valor moral supremo; una vida moral vigorosa es inviable en ausencia de lazos identitarios que nos vinculen con comunidades y tradiciones (en otras palabras: no puedo definir qué debo hacer si no sé quién soy, en un sentido que incluye mis lazos con los demás); una ética a la medida del ser humano no debe ser puramente procedimental, sino sustancial; el lenguaje de los derechos es insuficiente para definir el papel del Estado y para sostener una auténtica vida pública; las instituciones públicas no deben ser insensibles respecto de la búsqueda del bien por parte de las comunidades y los individuos; por debajo del discurso individualista típico de las sociedades liberales, existe una realidad social caracterizada por fuertes dinámicas de tipo comunitario (y ése es un capital al que debemos recurrir para superar la crisis de convivencia); en el marco de comunidades estructuradas en torno de concepciones del bien, es legítimo deducir un "debe" de un "es".

El debate entre liberales y comunitaristas se ha prolongado hasta hoy. Pero el paso de los años trajo dos cambios que lo han alejado de la configuración que tuvo en los años ochenta.

En primer lugar, mientras las etapas iniciales del debate fueron esencialmente una discusión entre autores anglosajones, la discusión pasó a interesar más tarde a autores continentales (como Axel Honneth) e impactó en las discusiones filosóficas que se procesan en América Latina, África y Asia (Eze, 2008). Esto se debe, al menos en parte, a que los comunitaristas originales tuvieron desde el inicio algunas características que los alejaron de la típica filosofía anglosajona de cuño analítico, como su apertura a las cuestiones de tipo histórico o su atención a los factores contextuales de tipo social o cultural.

En segundo lugar, la discusión actual, y la producción de buena parte de los autores que se identifican con el comunitarismo, ha

tenido un desplazamiento desde lo fundamental a lo aplicado (para utilizar una imagen proveniente de la ciencia). La discusión de los ochenta giraba en torno de cuestiones como la naturaleza de nuestra identidad moral o la fundamentación última de las obligaciones morales. En cambio, buena parte de la producción actual consiste en explorar las posibles ventajas de un abordaje de tipo comunitarista a cuestiones como el diseño institucional (Finkelstein y Lifshitz, 2010), las políticas sociales (Seeleib-Kaiser, 2008), la educación (Dickson, 2012), las relaciones internacionales (Etzioni, 2006), la religión (Ott, 2011), las políticas de salud (Cheyette, 2011) o la bioética (Christensen, 2012).

BIBLIOGRAFÍA. Berten, A., da Silveira, P. y Pourtois, H. (1997), *Libéraux et Communautariens*, París, Presses Universitaires de France; Buchanam, A. (1989), "Assessing the communitarian critique of liberalism", en *Ethics* 99, pp. 852-882; Cheyette, C. (2011), "Communitarianism and the Ethics of communicable disease. Some preliminary thoughts", en *Journal of Law, Medicine and Ethics,* 39 (4), pp. 678-689; Christensen, E. (2012), "The re-emergence of the liberalcommunitarian debate in Bioethics: exercising self-determination and participation in Biomedical research", en *Journal of Medicine & Philosophy,* 37/3, pp. 255-276; Dickson, E. (2012), "A communitarian theory of the education rights of students with disabilities", en *Educational Philosophy and Theory*, 44 (10), 1093-1109; Dworkin, R. (1990), *Foundations of Liberal Equality. The Tanner Lectures on Human Values XI*, Salt Lake City, University of Utah Press; Etzioni, A. (1987), "The responsive community (I & We)", en *The American Sociologist*, verano 1987, pp. 146-157; Etzioni, A. (2006), "Aneo-Communitarian Approach to International Relations, Rights and the Good" *Human Rights Review, 7* (4), pp. 69-80;Eze, M. (2008), "What is African communitarianism? Against consensus as a regulative ideal", en *South African Journal of Philosophy, 27* (4), pp. 386-399; Finkelstein, E. y Lifshitz, S. (2010), "Bargaining in the shadow of the mediator: a communitarian theory of post-mediation contracts", en *Ohio State Journal on Dispute Resolution, 25* (3), pp. 667-712; MacIntyre, A. (1981), *After Virtue.*

A Study in Moral Theory, Londres, Duckworth; MacIntyre, A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?,* Londres, Duckworth; Nisbet, R. (1953), *The Quest of Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford, Oxford University Press; Ott, D. (2011), "Church, community and democracy", en *Political Theory, 12* (3), pp. 347-362; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford, Oxford University Press; Sandel, M. (1984), "The procedural republic and the unencumbered self", en *Political Theory, 12* (1), pp. 81-96; Sandel, M. (1988), "The political theory of the procedural republic", en *Revue de métaphysique et de morale, 93* (1), pp. 57-68; Seeleib-Kaiser, M. (2008), "Refraiming social policy: from conservatism to liberal communitarianism", en *German Policy Studies, 4* (2), pp. 67-99; Taylor, C. (1985), *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press; Taylor, C. (1988), "Le juste et le bien", en *Revue de métaphysique et de morale, 93* (1), pp. 33-56; Taylor, C. (1989a), *Sources of the Self,* Cambridge, Cambridge University Press; Taylor, C. (1989b), "Cross-purposes: the liberal-communitarian debate", en Nancy L. Rosemblum (coord.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 159-182; Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Robertson; Walzer, M. (1984), "Liberalism and the art of separation", en *Political Theory,* 12 (3), pp. 315-330; Walzer, M. (1990), "The communitarian critique of liberalism", en *Political Theory,* 18, pp. 6-23.

[PABLO DA SILVEIRA]

conflicto

La palabra conflicto (del latín *conflictus*) está formada por el prefijo *con-* y el participio del verbo *fligere*: pegar, golpear o chocar (*flictus* = golpe). Literalmente, significa "choque o golpe con otro/a", y su campo semántico incluye términos asociados al daño o al dolor

(afligir, infligir, aflicción, etc.). A partir de su uso en el lenguaje ordinario, la noción atraviesa el pensamiento de las humanidades y las ciencias sociales en múltiples registros y elaboraciones, aunque mantiene los trazos mínimos de una impronta común: interacción entre individuos o grupos que se oponen a partir de creencias, valores o intereses diferentes en pos de la obtención de un bien escaso o el reconocimiento de una identidad.

Caracterizado de esta manera amplia, la noción de conflicto es un equivalente aproximado –e informal– de lo que podríamos llamar un "término primitivo" en lógica o matemática, ya que junto con un puñado de nociones de naturaleza análoga (acción, orden, regla, estructura, sistema, poder, etc.), configuran los hilos básicos con los que se teje cualquier red conceptual para hablar –tanto en lenguaje cotidiano como en el académico– del mundo social. Desde esta perspectiva, por caso, el concepto de "régimen político" es un término derivado de nociones más generales como las de "regla" o "poder", mientras que la definición de "guerra" apela a alguna noción lógicamente previa de "conflicto" para caracterizarla.

Si bien no existe una tipología unificada para hablar del conflicto en la sociedad, es posible apelar a algunos criterios generales que sirven de coordenadas para distinguir modalidades básicas. En este marco, es usual distinguir entre los *objetivos*, los *actores* y la *estructura* de los conflictos.

Los *objetivos* se refieren a aquello que está en juego en la confrontación (conflicto de clases, de papeles, laboral, político, etc.) y por el cual se orientan los actores en su accionar. Al analizar los tipos de decisiones públicas que buscan resolver distintas demandas sociales es posible utilizar libremente la conocida tipología elaborada por Theodore Lowi (1993) para analizar los conflictos "distributivos" (a quién se da qué, cómo, etc.), "redistributivos" (tomar algo de alguien para otorgarlo a otro), "regulatorios" (cómo y bajo qué condiciones se puede hacer algo) o "constitutivos" (a través de qué reglas se decide cómo se distribuye, redistribuye o regula).

Con respecto del análisis de los *actores* involucrados, es preciso atender, sobre todo, a dos dimensiones fundamentales. Por un lado, los conflictos pueden cambiar de escala por la cantidad de

participantes involucrados (una huelga, una manifestación, un enfrentamiento armado, etc.); por otro, es clave considerar la intensidad de las preferencias (Paramio, 1998), esto es, el grado de compromiso de los participantes con la cuestión en disputa, cuyas disposiciones pueden variar desde la voluntad de acercar posiciones con el adversario en una negociación hasta la decisión de entablar una lucha a muerte contra un enemigo.

Finalmente, la *estructura* del conflicto se refiere al modo como se determinan los resultados (esperados o efectivos) en el marco de una interacción estratégica entre actores en pos del cumplimiento de sus objetivos. Con el auxilio de la "teoría de juegos" (Davis, 1998), es posible distinguir aquellas situaciones donde el resultado es de suma nula o cero: todo lo que un jugador gana lo pierde el otro contendiente; de suma positiva: en el que todos los jugadores obtienen algún beneficio; o de suma negativa: cuando el valor total a repartir entre los jugadores es inferior a la dotación inicial de recursos con la que comenzó el juego.

ANTECEDENTES. Tal vez haya sido Heráclito de Éfeso (535-484 a.c.) el primer filósofo que ubicó el conflicto en el centro de una reflexión orientada a pensar el movimiento de lo real. Como señaló en uno de sus memorables fragmentos, "la guerra es padre y señor de todas las cosas: a unos los hace dioses y a otros hombres; a unos los hace esclavos y a otros libres" (Kirk y Raven, 1979: 276). Pero en una larga deriva secular, el pensamiento clásico y medieval sobre la sociedad y la política tendió a subrayar los aspectos más negativos de la confrontación, y con ello desplazó a un cono de sombras la irreductible condición plural y conflictiva de la vida humana (Arendt, 2003). Recién en los albores de la modernidad, con la obra de Maquiavelo, el conflicto comienza a pensarse no sólo como disrupción perjudicial, sino que empieza a ser entendido en su papel positivo en la generación de nuevas relaciones sociales o en la creación de innovadores marcos institucionales.

En los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, obra escrita entre 1513 y 1520, mientras padecía el ostracismo, Maquiavelo apela al modelo de la república romana como ejemplo a

seguir para el futuro gobierno de Florencia. Pero la novedad que introduce Maquiavelo en la tradición del pensamiento político no es menor, y le otorga una impronta de perenne actualidad. A diferencia de sus predecesores, pone atención no sólo a las *reglas* que favorecerían un buen gobierno, sino también a las *relaciones de poder* entre actores capaces de tomar decisiones virtuosas, anticipando un tópico específicamente moderno: el de la productividad social y política del conflicto entre actores diversos, que en tanto y en cuanto son incorporados a un juego de tensiones institucionalmente reguladas, son garantes de la libertad y de las buenas leyes. Como dirá con meridiana claridad en los *Discursos*, "creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron" (2008, I, 4).

De este modo, el ordenamiento republicano del poder puede ser pensado en Maquiavelo como el régimen más conforme a "la naturaleza de lo político", debido a que su configuración institucional se revela como la más apta "para hacer frente a la naturaleza cambiante de los asuntos humanos, a su corrupción ineludible, a la división inerradicable de la vida social" (Hilb, 2000: 141). Desde esta perspectiva, el realismo maquiaveliano no se continúa en la tradición absolutista de Hobbes, sino que más bien se entronca con las trayectorias republicano-liberales del pensamiento continental europeo (Montesquieu o Tocqueville), y con la tradición angloamericana de James Madison y su énfasis por generar pesos y contrapesos en el balance de poderes.

Frente a esta visión productiva o positiva del conflicto, la mirada hobbesiana aparecerá como su contracara más notoria en los tiempos modernos: si en Maquiavelo la política se constituye fundamentalmente por medio del conflicto, en Hobbes se construye principalmente en su contra, para domesticarlo, reducirlo o sojuzgarlo. En tal sentido, la discordia humana –que, en palabras del autor del *Leviatan,* se origina en la competencia, la desconfianza o la búsqueda de gloria– aparece como el límite negativo sobre el que se configura el orden político. La primera de esas causas impulsa a los

seres humanos a atacarse para obtener un beneficio; la segunda, para conseguir seguridad; mientras que la tercera se genera para lograr reputación. De aquí que "durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes, 1998: I, XIII).

DEBATE CONTEMPORÁNEO. El vasto y diversificado *corpus* de la teoría social contemporánea en torno del conflicto puede ser abordado a partir del análisis de dos problemas que constituyen los pilares fundamentales sobre los que se asienta todo concepto de sociedad, a saber: el problema de la acción social y el problema del orden/cambio social (Alexander, 1989). Cada uno de estos problemas, a su vez, puede ser leído desde dos miradas analíticas en debate. Así, en un plano imaginario cortado por dos ejes cartesianos, podemos ubicar sobre el eje horizontal el problema de la acción, y sobre el vertical la cuestión del orden/cambio social. El problema de la acción puede ser estudiado a partir de dos posiciones polares: hacia el extremo oeste, las posiciones que podríamos denominar –apelando a una serie de etiquetas simplificadoras– como "racionalistas" y hacia el lado oriente las "normativistas". Las visiones racionalistas sostienen que las acciones sociales están guiadas –de manera predominante– por el cálculo racional de medios para satisfacer intereses egoístas de los actores; mientras que las normativistas señalan que las acciones sociales se guían por patrones o reglas de carácter cultural (creencias, valores, normas). Por su parte, al considerar el eje vertical del orden/cambio social, la polaridad viene representada por las posiciones "colectivistas" u "holistas", hacia el extremo norte, y las posiciones "individualistas" hacia el sur. Las visiones colectivistas tienden a considerar que el orden social se explica a partir de estructuras sociales que anteceden y trascienden a los individuos; mientras que las versiones individualistas sostienen que el orden/cambio social se explica a partir de decisiones individuales y propiedades de los individuos (creencias, deseos, intereses, etcétera).

De este modo, el cruce de esos ejes deja dibujadas cuatro grandes tradiciones sociológicas (Collins, 1996) que constituyen un reconocible canon ordenado según las afinidades electivas que podemos establecer entre un conjunto de autores y corrientes en relación con diferentes visiones de la sociedad, la acción, el orden y el conflicto. En primer lugar, la tradición "durkheimiano-sistémica", en el cuadrante noreste del esquema, se encuentra representada por autores como Talcott Parsons, Robert K. Merton, Niklas Luhmann o Richard Münch. Esta tradición tiende a ver a la sociedad integrada en dos planos: por un lado, el orden social se configura mediante una trama de lazos morales –creencias, valores, normas– que los actores incorporan mediante un proceso de aprendizaje explícito o implícito que los constituye como seres sociales; por otra parte, los distintos sistemas de acción (política, economía, ciencia, etc.) se coordinan a través de mecanismos de intercambio de insumos y productos que establecen vínculos funcionales entre las distintas esferas en las que está diferenciada la sociedad. En esta perspectiva, el conflicto tiende a ser visto negativamente como falla en el proceso de socialización, como disrupción o desajuste entre las partes de la sociedad, y sobre los que actúan mecanismos de control orientados a restablecer el "equilibrio".

En segundo término, la tradición "interpretativa", en el cuadrante sudeste, tiene como referentes a Alfred Schütz, Erwing Goffman, Harold Garfinkel, Peter Berger o Thomas Luckmann. Esta tradición pone el acento en la capacidad reflexiva y activa de los actores en el proceso de construcción del orden social. La sociedad es vista como una trama de experiencias significativas en la que se presta especial atención a los contextos microsociales que, en palabras de Goffman, constituyen el "orden de la interacción". En este marco el conflicto emerge como una constante a partir del problema "persona-territorio". Como nos recuerda el autor canadiense, los seres humanos somos vulnerables a múltiples formas de violencia, sea "por aplicación no negociada de la fuerza" o por los "intercambios coercitivos", esa forma de "regateo táctico por el que aceptamos cooperar con el agresor a cambio de la promesa de que no nos hará […] daño" (Goffman, 1991: 176).

En tercer lugar, la tradición de la "elección racional", en el cuadrante sudoeste, tiene entre sus referentes más destacados a autores como Mancur Olson, Jon Elster o Raymond Boudon, entre otros. Sostiene que los seres humanos en el mercado, la política o en la vida social en general actúan como (o como si fueran) calculadores racionales de su propio beneficio, esto es, tratan de elegir –en un marco dado de restricciones y oportunidades– el medio que consideran más adecuado para alcanzar sus fines. En este esquema, el conflicto se presenta de manera permanente en la medida en que los actores sociales entablan relaciones estratégicas en las que pugnan por obtener recursos escasos, pero, a diferencia de las tradiciones anteriores, los mecanismos de estabilización se apoyan en un juego de reglas que permiten una acomodación contingente de intereses. De este modo, siguiendo a autores como Douglass North (1993), puede decirse que un juego estratégico se encuentra en equilibrio cuando, dadas las capacidades de intervención de los diferentes actores y el cuadro general de arreglos institucionales vigente, ningún actor encuentra ventajoso invertir recursos estratégicos para reestructurar dichos arreglos.

Finalmente, en el cuadrante noroeste, la tradición del "orden conflictivo" hunde sus raíces intelectuales en el pensamiento de Marx, aunque no se limita a las enseñanzas del autor de *El capital*, y se nutre en la actualidad de otros múltiples afluentes intelectuales. Esta visión se articula a partir de dos premisas fundamentales: por un lado, el conflicto –lejos de ser un hecho disruptivo esporádico– es el tejido básico que constituye toda relación social, las cuales se asientan en una distribución estructural desigual de los recursos estratégicos de una sociedad; por otra parte, esta omnipresencia de las relaciones conflictivas no impide la existencia de un orden social, más bien, testimonia el hecho de que el orden se explica por la vigencia de diferentes procesos de dominación (económica, política, ideológica, etcétera). Lejos ya de las premisas de la filosofía de la historia que nutrió originalmente el pensamiento marxiano, las visiones contemporáneas del conflicto han tendido a remarcar su carácter histórico contingente y su naturaleza plural; esto es, las sociedades actuales son atravesadas por múltiples y diferenciados

planos de conflicto (étnicos, religiosos, culturales, etc.) que en modo alguno pueden ser reducidos mecánicamente a la contradicción unificadora del capital contra el trabajo. Entre los autores que es posible inscribir dentro de esta amplia tradición –más allá de otras diferencias específicas entre ellos– encontramos a Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Alian Touraine, Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Michael Mann, Charles Tilly, y muchos otros.

Cada una de estas cuatro miradas sobre el conflicto, por cierto, no han de ser entendidas como una yuxtaposición de posiciones rígidas, sino más bien como polos de tensión capaces de nombrar experiencias sociales y de guiar preguntas e hipótesis de investigación con el fin de orientar la producción de conocimiento sobre lo social. En tal sentido, lejos de caer en interrogaciones reduccionistas (del tipo "¿cuánto de social hay en las relaciones conflictivas entre individuos?"), las indagaciones que orientan las concepciones actuales están más atentas a las modalidades de configuración de los procesos sociales e históricos que a los repartos de cuotas factoriales. Así, desde un eje de lectura, interesará conocer cómo se producen colectivamente nuestras subjetividades y también cómo generamos individualmente nuestras sociabilidades y patrones de acción conflictiva; y desde otra perspectiva, interesará saber cómo producimos racionalmente nuestras creencias, valores y reglas, y cómo se gestan institucionalmente nuestras formas de racionalidad e interés por medio de las cuales se configuran situaciones de conflicto.

BIBLIOGRAFÍA. Alexander, J. C. (1997), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial,* Barcelona, Gedisa; Arendt, H. (2003), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós; Collins, R. (1996), *Cuatro tradiciones sociológicas,* México, UAM; Davis, M. (1998), *Introducción a la teoría de juegos*, Madrid, Alianza; Goffman, E. (1991), *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós; Hilb, C. (2000), "Maquiavelo, la república y la 'virtù'", en Tomás Várnagy, *Fortuna y virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, CLACSO; Hobbes, T. (1998), *Leviatán,* México, Fondo de Cultura Económica; Kirk, G. S., y Raven, J. E. (1979), *Los filósofos*

presocráticos. Historia crítica con selección de textos, Madrid, Gredos; Lowi, T. (1993), "Políticas públicas, estudios de caso y teoría política", en Luis Aguilar Villanueva, *Antología de Políticas Públicas*, México, M. A. Porrúa, pp. 89-119; Maquiavelo, N. (2008), *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Madrid, Alianza; North, D. (1993), *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*, México, Fondo de Cultura Económica; Paramio, L. (1998), "Clase y voto: intereses, identidades y preferencias", Documento de Trabajo, núm. 12. Madrid, CSIC.

[ANTONIO CAMOU]

congreso

El origen latino de la voz "congreso", *congressus*, designa un concepto de "reunión" periódica de carácter deliberativo y vinculante en razón del estatus representativo de sus decisiones. Ahora bien, para descorrer la complejidad del significado de la voz "congreso" haremos un acercamiento en cuatro niveles: 1] por su dinámica y organización interna; 2] por la representatividad de su integración y sus actividades; 3] por el carácter extensivo del término y 4] por su caracterización según el sistema político.

DINÁMICA Y ORGANIZACIÓN INTERNA. La reunión de legisladores tiene como propósito central adaptar el texto constitucional y la normatividad secundaria al cambio social e histórico; en consecuencia, no se trata de una reunión cualquiera, sino que es una de las más codificadas que existen. Partamos de una observación directa de la dinámica legislativa enunciando principalmente sus características de operación, a saber: "*a*] el Congreso trabaja bajo tiempos establecidos por la regularidad de sesiones, lo que promueve un movimiento cíclico; *b*] el Congreso trabaja principalmente con redacción de palabras" (Rivas, 2001: 290).

Esta misma fuente abunda sobre dos características más de la dinámica y organización interna. Por una parte, la potestad legislativa del Congreso para mejorar tanto el texto normativo vigente como sus condiciones de aplicación. Y el estatus de sistematicidad de la producción normativa, que refiere al impacto de una reforma aprobada respecto del sistema jurídico en su conjunto.

De acuerdo con la codificación congresual, el proceso legislativo se echa a andar con la presentación de iniciativas o proposiciones, el espacio procesal en que se presentan es el pleno o reunión de legisladores y el espacio procesal en que se analiza es la "comisión" o "comisiones". Las comisiones revisan, analizan y juzgan la propuesta mediante un documento procesal denominado "dictamen", éste regresa al pleno y si el pleno la aprueba, pasará a la colegisladora para continuar su trayecto codificado en normas, con las previsiones correspondientes. Así, el Congreso puede ser visto como el centro de la producción normativa que cuenta con diferentes espacios procesales, mecanismos e instrumentos, órganos y procedimientos jurídicamente codificados para producir normas.

El orden en que se estructura el proceso legislativo, es decir, la secuencia de pasos a seguir para crear políticas públicas y normas, es un aspecto trascendental del diseño institucional que impacta tanto en la eficiencia parlamentaria, como en la naturaleza y la calidad de los productos legislativos. Las normas que regulan este aspecto delimitan las atribuciones para iniciar legislación, concretan el tipo de mayorías necesarias para la toma de decisiones, establecen la relación que guardan las comisiones con el pleno, y determinan el grado de influencia de algunos legisladores en el proceso.

Las interacciones entre las comisiones legislativas y el pleno se han estudiado a partir de dos modelos. El modelo de *agenda setting* (Romer y Rosenthal, 1978) es aplicable a las legislaturas que operan con procesos cerrados en los que el pleno no puede modificar las resoluciones de las comisiones. Bajo esta forma institucional, las políticas públicas tienden a reflejar las preferencias de los miembros de las comisiones, pues éstas ejercen una fuerte influencia sobre el proceso al determinar la naturaleza, las características y los

beneficiarios de las leyes mientras que el pleno funge sólo como instancia de veto.

Por otra parte, en el modelo de *gatekeeping* (Denzau y Mackay, 1983), el pleno centraliza y define los productos legislativos al tener la oportunidad de modificar las resoluciones logradas en comisiones en última instancia. Esto provoca que los integrantes de una comisión establezcan cálculos para evaluar qué resoluciones pueden ser enviadas al pleno sin que los posibles cambios plenarios afecten las recomendaciones de la propia comisión.

REPRESENTATIVIDAD DE SU INTEGRACIÓN Y SUS ACTIVIDADES. Se dijo líneas arriba que el propósito central del Congreso es modificar el orden legal de un conjunto social determinado. Sabemos, por otra parte que, "en términos generales, la Constitución […] norma el poder político; determina quién manda y quién obedece; establece los términos, las condiciones, los límites personales, territoriales y temporales de su ejercicio y de la obediencia por los particulares" (Arteaga, 2002: 168) y que, en esa misma medida, regula toda dominación trascendente.

En razón de lo anterior, el propósito final del Congreso es la representación de intereses de toda la población de un Estado. Es así que la relación entre el propósito central y el final del Congreso es análoga a la relación de medios y fines de una labor cualquiera. En este nivel, el propósito final conecta con el mecanismo de hacer leyes descrito en el apartado anterior. Con frecuencia, se llama "representantes populares" o "representantes del pueblo" a los legisladores que integran el Congreso; se trata, entonces, de una selección de representantes de una sociedad que deciden *en su nombre*. Desde este punto de vista, la discusión de los fines del Congreso se refiere directamente al problema de la justificación de su existencia, en tanto que una sociedad requiere una institución que sea portavoz de sus intereses en el momento de pactar o acordar *toda clase de dominación trascendente*.

Por ello, se asume que los congresos son cuerpos colegiados que no cuentan con una "autolegitimación propia", sino que requieren el apoyo ciudadano expresado en mayorías electorales para poder

erigirse cada cierto tiempo como foros públicos de debate. El consentimiento popular por intervalos electivos, que aparece en los principios liberales de la democracia como componente fundamental de legitimación política de los gobiernos y legislaturas (Nohlen, 1994: 11-12; Dahl, 1997), encarna una cesión voluntaria y libre de la soberanía por parte del cuerpo político que faculta a un grupo de ciudadanos para tomar decisiones vinculantes *en nombre de otros*.

Las elecciones forman parte crucial del proceso de legitimación de las legislaturas (Judge, 1999). Ello se debe a que los comicios proveen la autorización requerida para conformar un cuerpo colegiado de toma de decisiones, produciendo simultáneamente información que permite a los gobiernos conocer las preferencias o el apoyo que tienen los distintos programas políticos en competencia, entre los ciudadanos.

A pesar de que Przeworski, Stokes y Manin (1999: 2-9) admiten que las elecciones posibilitan la selección de propuestas políticas y sirven para responsabilizar a los gobiernos por sus acciones previas, estos autores son reservados respecto de la contribución que las elecciones pueden hacer a la representación al considerar los procesos electivos como un requisito, y no como una condición suficiente para la construcción de instituciones democráticas.

El papel privilegiado de las legislaturas en el complejo proceso de representación política, proviene de distintas fuentes. En primer lugar, de su naturaleza electiva popular –y de la confianza que esto puede generar en la ciudadanía al ser partícipe de la conformación de su máxima arena deliberativa–. Por otro lado, la estelaridad de los congresos en los arreglos representativos tiene su origen en la capacidad de estos órganos para proveerse ante el sistema político como espacios organizativos potencialmente capaces de reflejar a la sociedad, realizando funciones delimitadas por normas y estructuras (proceso legislativo), diseñadas para la construcción de resoluciones vinculantes que derivan de la articulación de los distintos intereses sociales.

Ahora bien, existen tres mecanismos propios del proceso legislativo que buscan garantizar la representatividad por medio de la actividad legislativa, a saber: la construcción de la agenda

legislativa; el debate y las votaciones previas a la decisión final y la actividad de vigilancia permanente del Congreso sobre el Poder Ejecutivo.

Para describir estos mecanismos, hay que decir, de inicio, que la dinámica congresual tiene un principio y un final procesales. En México, cada legislatura se compone de tres años legislativos, y cada año se integra de dos periodos ordinarios y dos recesos a los que se tiende a llamar "comisión permanente" o "diputación permanente". Al inicio de cada periodo, es común que las fuerzas políticas negocien una agenda de temas a legislar. La agenda es una interpretación partidista de la demanda ciudadana en función de la ideología del partido y sus compromisos ante el electorado. Lo relevante de esta negociación entre fuerzas políticas es que culmina en un producto llamado "agenda legislativa" que funciona como "centro procesal", alrededor del cual girará el contenido temático de los asuntos a tratar en el periodo para el que fue aprobado.

Por otra parte, cuando un Congreso evalúa y decide sobre los argumentos que una comisión le presenta en el dictamen de alguna propuesta, es común que se genere una ronda de debate en la que cada fuerza política expondrá su posicionamiento y su racionalidad sobre el tema a discusión, luego existirá una votación sobre el particular, cuyo sentido es contar con una mayoría para aprobar reformas legales. La fórmula detrás de este procedimiento es que, a mayor grado de adhesión por parte de los representantes populares, mayor es el grado de representatividad y legitimidad de la propuesta. Sobre este mismo punto hay que decir finalmente que, en los sistemas bicamerales, el filtro de la votación y construcción de mayorías se acredita por separado en cada una de las dos cámaras para las reformas legales y, para las constitucionales, se adiciona un nuevo filtro de construcción de una nueva mayoría simple hacia las legislaturas subnacionales. De ser el caso, la aprobación se reporta a la cámara que le dio origen y pasa al Ejecutivo Federal para su entrada en vigor mediante su publicación en el Diario Oficial de la Federación. Y este sistema de filtros y mayorías tiene el cometido de acrecentar la legitimidad de la propuesta.

Por último, cada Cámara cuenta con un número de comisiones análogo a las carteras del Poder Ejecutivo, cuyo propósito es dar vigilancia al cumplimiento y actuación del Ejecutivo desde la sede congresual; así, cada comisión puede vigilar el cumplimiento de las previsiones del Ejecutivo y su misión es contrastar lo planeado con el rendimiento del gobierno en cada rama del trabajo público. El sentido que subyace a este mecanismo es que el Congreso sea un contrapeso del Ejecutivo y cree las bases para limitar su poder evaluando su rendimiento en beneficio de los ciudadanos.

En el caso mexicano, también existen dos previsiones en el sistema electoral que buscan garantizar el grado de representatividad en la integración del Congreso; a saber, el criterio de representación uninominal, que hace referencia a una elección directa por cada distrito de los representantes populares, y la representación plurinominal, que busca equilibrar el peso de los partidos por medio de la distribución de escaños en listas nacionales, en función del resultado electoral. Así, los partidos son favorecidos con otros escaños para empoderar a las minorías, pues en una democracia de calidad ellas también tienen asignado un peso específico. De esta manera, el sistema electoral pretende cumplir los criterios de lo que la literatura de la ciencia política ha denominado "representación descriptiva", que se refiere al grado de similitud entre el "tipo de representante" y el "tipo de elector".

CARÁCTER EXTENSIVO. Decíamos líneas arriba que la reunión del Congreso tiene el carácter de "colegio" en la medida en que puede ser aglomerante de dos cámaras diferentes. Esto es fácil de observar en los sistemas que, como el mexicano, son bicamerales y de corte presidencial. En este caso, el Congreso se compone de dos cámaras (diputados y senadores); cada una de ellas tiene cierta autonomía de la otra; cada una se elige en boletas electorales diferentes y, en consecuencia, poseen legitimidades y duraciones de encargo distintas; también ocurre que cada una las cámaras tiene facultades exclusivas –mientras los diputados tienen facultades exclusivas en materia de presupuesto, el Senado la posee en materia de aprobación de tratados internacionales–, pero más allá de todas las

distancias es importante señalar que la voz "congreso" designa la unión o vinculación de ambas, como en el caso en que ocurren las sesiones de "Congreso General", o se vinculan con la instalación de comisiones bicamerales a las que asisten diputados y senadores en una misma reunión.

También resulta lícito dar el beneficio de esta ampliación al "Poder Revisor de la Constitución" que consta de Congreso General (ambas cámaras) y una mayoría simple de las legislaturas estatales, lo que genera una suerte de "Congreso Nacional". Es claro que no puede atribuirse, a este órgano, un "estar reunidos", empero permite contemplar una reunión diacrónica de los votos en un mismo sentido, que buscan acreditar legalidad y legitimidad de la decisión final en un mismo acto procesal.

CARACTERIZACIÓN SEGÚN EL SISTEMA POLÍTICO. Ahora bien, la voz "congreso" tiene un accidente de denominación en razón de su vínculo con los sistemas políticos. Es que en los sistemas de corte presidencial –como en el caso de Estados Unidos y Latinoamérica–, el Congreso adquiere el nombre de "Poder Legislativo", en tanto que, en los sistemas de corte parlamentario, como en las monarquías constitucionales europeas, el Congreso adquiere el nombre de "Parlamento". Según la literatura, en el sistema parlamentario o de "legitimidad concentrada", el Congreso tiene una centralidad inusitada, pues de ahí proviene la legitimidad de las instituciones del poder público por ser el único órgano popularmente electo.

Así, mientras en el parlamentarismo "la legitimidad se concentra en el Parlamento elegido popularmente; el jefe del Estado no es elegido por el pueblo y tiene poderes muy limitados; Parlamento y Gobierno tienen funciones políticas separadas; el Gobierno es políticamente responsable ante el Parlamento" (Espinoza, 2007: 198), en el Sistema Presidencial se establece que "el Presidente es jefe de Estado y jefe de Gobierno, es elegido popularmente y no puede ser despedido del cargo por una votación del Congreso durante su periodo preestablecido, lo que en democracia supone poderes independientes, orgánicamente separados unos de otros y balanceados" (Espinoza, 2007: 189).

ANTECEDENTES. En cuanto a sus antecedentes, la voz "congreso" nos enfrenta a una nueva complejidad, pues si asumimos "congreso" como la reunión de tomadores de decisión, los congresos anteceden en el tiempo al Estado moderno y su anclaje más remoto es la democracia directa ateniense identificada con la *isonomía* que, siguiendo al personaje Otanes del Libro III de las *Historias* de Heródoto, comprende el ejercicio de los cargos públicos por sorteo, la obligación de los magistrados de rendir cuentas, y la sumisión al voto popular de toda decisión (Heródoto, 1976: 51).

Ahora bien, para zanjar esta complejidad, autores como Pasquino (2011) realizan un corte cualitativo y refieren los antecedentes del "Congreso" en las asambleas de tipo democrático. Gracias a esta selección cualitativa, se plantea un nuevo origen, pues "surgen cuando se presenta el problema de limitar y controlar el poder del ejecutivo y de su jefe, generalmente el rey. Nacen pues y permanecen por algún tiempo, como el organismo que colabora con el rey, pero que también le pone un freno a sus poderes, en particular a los de cobrar impuestos y de gastar" (Pasquino, 2011: 196). Así, la literatura ha acreditado que estos sistemas se oponen a estructuras de concentración del poder en un solo individuo para organizar el poder de manera democrática.

Congreso y democracia es, pues, un binomio que crearía un diseño institucional muy específico. De aquí surge lo sofisticado de su integración, lo variado de sus funciones, lo acotado de la duración de su encargo y lo concatenado de sus ciclos legislativos. Y es que "los parlamentos democráticos son, antes que nada, asambleas electivas capaces de reivindicar y ejercer la representación política de una sociedad, de sus intereses, de sus preferencias" (Pasquino, 2011: 196).

Por su origen en el tiempo, podemos afirmar que el sistema parlamentario aparece en los siglos XVIII y XIX en Inglaterra. Por esta razón, "el parlamento inglés es considerado el padre de todos los parlamentos, y su sede, Westminster, el lugar emblemático y sagrado de la democracia parlamentaria" (Pasquino, 2011: 201). Por lo demás, es consabido que "posteriormente se expandió casi por toda la Europa occidental. El sistema presidencial, en cambio, surgió

en el siglo XVIII en Estados Unidos de América (Espinoza, 2007: 183).

ENFOQUES. Finalmente, la estructura organizativa estática del Congreso se concreta en la repartición de los recursos y en la asignación de prerrogativas a determinados subórganos de la legislatura. A partir de las reglas de una asamblea, se definen las tareas específicas que ciertos cuerpos internos deben cumplir para que pueda desenvolverse el proceso de creación de leyes.

Buena parte de los estudios sobre la estructura organizativa estática de los congresos (tanto de Europa como de América), enfocan su atención en las comisiones legislativas como subunidades críticas del proceso legislativo (Longley, 1998; Döring y Hallerberg, 2004). En este sentido, la teoría informativa sostiene que las legislaturas se dividen internamente en comisiones para profesionalizar a los representantes en áreas específicas de la política y así reducir la incertidumbre del proceso legislativo, haciéndolo más eficiente (Krehbiel, 1991). Por su parte, la teoría distributiva señala que las comisiones sirven para que, a través de la repartición de bienes específicos a ciertos segmentos del electorado, los representantes puedan conseguir sus metas personales, principalmente la reelección (Shepsle y Weingast, 1981: 503-519). Por último, la teoría partidista asume a las comisiones como una extensión de los partidos mayoritarios para garantizar la preeminencia de su agenda en la legislatura (Cox y Mc Cubbins, 1993).

Los modelos teóricos que resaltan la estructura estática como el centro ordenador de la dinámica congresional sostienen que en la legislatura no existe un grupo o coalición que pueda determinar el rumbo de las decisiones públicas, puesto que la estructura del congreso genera patrones de estabilidad cooperativa. En oposición a esta visión, los defensores del modelo organizativo partidista, arguyen que los partidos (particularmente aquel que tiene una mayoría absoluta) son los que organizan y controlan las estructuras de toma de decisión, por lo que pueden determinar tanto la lógica de los procesos como las decisiones finales de un Congreso.

BIBLIOGRAFÍA. Arteaga, E. (2002), *Tratado de Derecho Constitucional*, 1, México, Oxford University Press; Cox, G. y McCubbins, M. (1993), *Legislative Leviathan: Party Government in the House*, Berkeley, University of California Press; Dahl, R. (1997), *La Poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos; Denzau, A., y Mackay, R. (1983), "Gatekeeping and monopoly power of committees: An analysis of sincere and sophisticated behavior", en *American Journal of Political Science*, vol. 27, núm. 4, pp. 740-761; Döring, H. y Hallerberg, M. (coords.) (2004), *Patterns of parliamentary behavior: passage of legislation across Western Europe*, Aldershot, Ashgate; Espinoza, R. (2007), "Parlamentarismo, Presidencialismo y Sistema Mixto", en Emmerich, Gustavo y Víctor Alarcón, *Tratado de Ciencia Política*, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 183-200; Heródoto (1976), *Historias, II*, México, UNAM; Bobbio, N. (1996) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica; Judge, D. (1999), *Representation, Theory and Practice in Britain*, Londres, Routledge; Krehbiel, K. (1991), *Information and Legislative Organization*, Ann Arbor, University of Michigan Press; Longley, L. (1998), "Parliamentary committees: changing perspectives on changing institutions", en Lawrence Longley y Roger Davidson (coords.), *The New Roles of Parliamentary Committees*, Londres, Cass; Nohlen, D. (1994), *Sistemas electorales y de partidos,* México, Fondo de Cultura Económica; Pasquino, G. (2011), *Nuevo curso de ciencia política*, México, Fondo de Cultura Económica; Przeworski, A. Stokes, S. y Manin, B. (1999), "Elections and representation", en Bernard Manin, Adam Przeworski y Susan Stokes, *Democracy, Accountability and Representation,* Cambridge, Cambridge University Press; Rivas, F. (2001), "Aproximación semiótica a la organización y funcionamiento del Congreso mexicano", en Diego Valadés y Rodrigo Gutiérrez Rivas (coords.), *Democracia y Gobernabilidad, Memoria del IV Congreso Nacional de Derecho Constitucional*, II, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, unam, Serie Doctrina Jurídica, núm. 63, pp. 289-294; Romer, T. y Rosenthal, H. (1978), "Political resource allocation, controlled agendas, and the status quo", en

Shepsle, K. y Weingast, B. (1981), *Structure-Induced Equilibrium and Legislative Choice. Public Choice*, vol. 37, pp. 503-519.

[FERMÍN EDGARDO RIVAS PRATS y SERGIO ARTURO BÁRCENA JUÁREZ]

consecuencialismo

El consecuencialismo es la doctrina según la cual lo único que determina si una acción (una regla o una virtud) es moralmente correcta o incorrecta son sus consecuencias. En otras palabras, para el consecuencialismo, el valor moral de cualquier acción descansa en sus consecuencias, y es en relación con éstas que tal acción debe ser justificada. En contraste con una teoría moral como la deontológica, para el consecuencialismo un acto no tiene ningún valor intrínseco. Tal valor se deriva de si éstos producen lo que el sistema en cuestión considere intrínsicamente valioso. Decir la verdad, por ejemplo, no es intrínsecamente bueno o malo desde una perspectiva consecuencialista. La valoración de tal acción –decir la verdad– depende de su contribución a maximizar lo que sea que se considere como bueno. Otra manera de entender el consecuencialismo es como una teoría moral para la cual un valor cualquiera debe *promoverse* y no simplemente *honrarse* (Pettit, 1997). El consecuencialismo es uno de los tres entendimientos contemporáneos más importantes de la ética, junto con la deontología y la teoría de la virtud.

Esta definición es demasiado amplia y engloba diversas variantes del consecuencialismo. Para dar mayor concreción al término, deben establecerse con mayor nitidez dos aspectos: qué se entiende por *valor* y qué se entiende por *consecuencias*. A continuación se aclaran estos dos aspectos.

¿Qué debemos entender por consecuencias valiosas? Existen teorías monistas y teorías compuestas del valor. Un ejemplo de consecuencialismo monista es el utilitarismo clásico, el cual adscribe valor positivo a aquellos actos cuyas consecuencias causan placer, y

valora negativamente aquellos actos cuyas consecuencias producen dolor. Es, puesto en otros términos, un consecuencialismo hedonista. Las teorías monistas enfrentan el problema de no contar con una escala confiable para jerarquizar distintos tipos de placeres (el placer derivado de comer un dulce comparado con respecto al placer de disfrutar una obra artística). Una alternativa consiste en atribuir valor positivo no a actos placenteros, sino al cumplimiento de un deseo o una preferencia, y valor negativo a la frustración de tal deseo o preferencia. Muchos consecuencialistas rechazan la idea de que el valor pueda reducirse a un criterio exclusivo, como el placer o las preferencias. Defienden, por lo tanto, una teoría compuesta o pluralista del valor, donde lo que hace falta maximizar es un conjunto de criterios. Por ejemplo, además del placer, incluyen valores tales como la libertad, amor, virtud, etcétera. Las teorías compuestas del valor no están exentas de problemas, como por ejemplo el que supone jerarquizar y combinar los valores que consideran, o enfrentar a la idea de que los valores son inconmensurables entre sí.

La segunda puntualización para imprimir mayor concreción al consecuencialismo tiene que ver con lo que se entiende por *consecuencia*. Hay múltiples maneras de interpretar dicha noción. Algunos consecuencialistas se concentran en las consecuencias reales de un acto y otros, en contraste, en sus consecuencias esperadas. Por otra parte, algunos consecuencialistas, llamados consecuencialistas directos, sostienen que la moralidad de un acto depende exclusivamente de las consecuencias de ese acto, mientras que otros, los consecuencialistas indirectos, están abiertos a la posibilidad de que la moralidad de un acto dependa de su relación con otra cosa, por ejemplo una regla (Parfit, 2011).

Todas éstas son consideraciones que deben tomarse en cuenta a la hora de determinar el tipo de consecuencialismo en cuestión. Existen múltiples tipos de teorías consecuencialistas. Algunas incluso llegan a refinamientos tales como el de incorporar consideraciones distributivas rawlsianas en su teoría.

Una de las grandes virtudes del consecuencialismo es que, al apelar a la agregación del valor de las vidas para justificar el valor

moral superior de una acción, puede explicar intuiciones morales básicas, como por ejemplo la de que debemos salvar al mayor número de personas en una situación determinada. Si consideramos dos islas, una con 10 personas y otra con 100, y sólo hay combustible para llegar a una de ellas y rescatar a sus ocupantes, intuitivamente pensamos, con el consecuencialista, que lo moralmente correcto es salvar a los 100. La deontología, en cambio, en tanto que no puede apelar a la agregación del valor de las vidas para justificar el valor moral superior de una acción, tiene serios problemas para llegar a esta conclusión.

Al mismo tiempo, el consecuencialismo ha sido objeto de numerosas críticas. La más simple y a la vez una de las más contundentes es que, tomado de manera estricta, el consecuencialismo lleva a resultados que contradicen intuiciones morales muy extendidas. Para exponer las críticas al consecuencialismo (y las réplicas consecuencialistas), considérese un experimento mental relativamente sencillo al que aluden con frecuencia los críticos del consecuencialismo (Foot, 1967; Thompson, 1976). Cinco pacientes en un hospital de la ciudad se encuentran al borde de la muerte y necesitan un trasplante de órganos para sobrevivir. Cada uno necesita un órgano distinto. Tras algunas indagatorias, el médico cirujano en turno se entera de que en el mismo hospital hay un paciente que ha ingresado para hacerse un examen de rutina. El paciente es el donante perfecto. ¿Qué debe hacer el cirujano en este escenario? Un razonamiento consecuencialista parecería sugerir que la acción correcta es operar al paciente sano, porque, como consecuencia de ese acto, cinco personas recibirían un órgano que les permitiría sobrevivir. Y cinco vidas son más valiosas que una. De hecho, no realizar el trasplante sería un acto inmoral.

Este ejemplo es útil tanto para esbozar las críticas al consecuencialismo como para considerar las réplicas consecuencialistas a ellas. Una de las más duras críticas es que el consecuencialismo impone costos personales muy elevados para los individuos. En el caso que nos ocupa, se pide al cirujano que sacrifique o ignore sus convicciones personales sobre el código de

comportamiento médico, o sus creencias sobre el trato que debe dar a sus conciudadanos. Los individuos tienen intereses y planes personales: por ejemplo, sostienen vínculos afectivos con otras personas, algunos de ellos profundos, y pertenecen a una comunidad a la cual generalmente se sienten apegados. Nuestros valores y metas emergen de estas vinculaciones. No obstante, el consecuencialismo exige que abandonemos esta base valorativa fundada en relaciones personales y adoptemos en su lugar un punto de vista "impersonal" e "imparcial." Dicho de otra manera, el consecuencialismo es *neutral con respecto al agente* y en esa medida afecta lo que Bernard Williams llama la *integridad* de los agentes: sus planes de vida y sus lazos afectivos con otros individuos y con su comunidad. La moral consecuencialista exige a los individuos que se disocien de sus actitudes y proyectos personales, lo que puede llegar a ser alienante (Williams, 1973: 108-118; Railton, 1984).

Una posible réplica consecuencialista a esta crítica consiste en renunciar a la neutralidad con respecto al agente y adoptar la llamada relatividad con respecto al agente (Sen, 1982; Broome, 1991; Portmore,2001; 2003). El consecuencialismo neutral respecto al agente juzga los actos desde la perspectiva de un observador imparcial (Skorupski, 1995). Así, en el caso en cuestión, desde tal perspectiva, la conducta del cirujano que realiza el trasplante es correcta. Este observador compara dos "mundos": uno en el que el trasplante ha tenido lugar y ha muerto una persona; y otro mundo en el que el trasplante no ha tenido lugar y han muerto cinco personas. El primer mundo es claramente superior, y si el agente no concuerda con el observador, aquél comete un error. En contraste con el consecuencialismo neutral respecto del agente, en el consecuencialismo relativo al agente, el observador no es imparcial. Debe tomar la perspectiva del agente (del cirujano), y esto altera la evaluación de manera radical. Volviendo al ejemplo de marras, el mundo en el que ha tenido lugar el trasplante no es mejor que uno donde la intervención médica no ha sucedido, porque incluye un escenario donde él (el cirujano) es un asesino. Según el consecuencialismo relativo al agente, pues, un acto es incorrecto

moralmente si las consecuencias de sus actos tienen mayor valor desde la perspectiva del agente. Desde este punto de vista, el mundo donde el cirujano realiza la operación es un mundo con menos valor y por lo tanto inmoral (Portmore, 2001).

Otra objeción importante al consecuencialismo es la deontológica. Robert Nozick (1974: 31), por ejemplo, invoca el principio kantiano, según el cual los individuos son fines y no simplemente medios; no deben, por lo tanto, ser sacrificados o usados sin su consentimiento para realizar otros fines. Este principio cancela la posibilidad de imponer sacrificios a un agente en beneficio de otros, como por ejemplo el del donante de órganos para salvar a otras cinco personas. Hacerlo sería tratarlo como un medio para un fin en beneficio de alguien más. Lo mismo es cierto cuando el beneficiario es una colectividad. Por citar otro ejemplo, sería inaceptable, según el principio kantiano, culpar a una persona inocente de un crimen, bajo el argumento (supongamos que correcto) de que su castigo será ejemplar y hará que los índices de delitos se reduzcan. Es para evitar situaciones como ésta que el propio Nozick concibe a ciertos derechos (individuales, humanos, etc.) como *side-contraints* inviolables. En una frase, el respeto debido a las personas impone restricciones a la manera en que debemos tratarlas.

La respuesta consecuencialista a la objeción anterior es que ésta comete una petición de principio, es decir, no explica por qué deberíamos considerar al respeto a la persona como un valor más importante que otros. Más aún, según diversos autores consecuencialistas, no es claro qué debe entenderse por respeto a las personas. ¿Qué concluir del hecho de que ni siquiera entre no consecuencialistas hay un acuerdo sobre lo que entraña respetar a una persona? De hecho, los consecuencialistas aducen que su doctrina sí respeta a las personas, pues les da a todas un trato igualitario. Para un consecuencialista utilitario, por ejemplo, la felicidad de un agente no es más importante que la de otro: es estrictamente equivalente. En realidad, afirman algunos consecuencialistas (Cummiskey, 1996), el debate entre las doctrinas consecuencialistas y no consecuencialistas es un debate sobre

distintas concepciones sobre la noción de respeto a las personas, no un debate entre una doctrina que honra ese valor, y otra que no.

Hasta aquí, hemos dado por supuesto que en el caso del trasplante, el cálculo consecuencialista conduce inevitablemente a la conclusión de que el cirujano debe realizar la operación. Sin embargo, además de las réplicas ya descritas, un consecuencialista también podría argüir que, de hecho, un cálculo consecuencialista adecuado sugeriría precisamente el curso de acción opuesto, es decir, que un trasplante con el trasfondo ya expuesto sería inmoral. Según tal cálculo, lo correcto sería no realizar el trasplante, toda vez que éste tendría una serie de consecuencias nefastas. Realizar un trasplante con las características y motivaciones mencionadas antes haría que los usuarios perdieran la confianza en los médicos y los hospitales. Ello a su vez tendría como consecuencia que los servicios de salubridad empeoraran su calidad, lo cual resultaría en un mayor número de muertes. Más todavía, el consecuencialismo, según sus defensores, respeta el principio de autonomía del paciente, de manera que un cálculo consecuencialista tendría que incorporarlo a la ecuación. Finalmente (y éste es un punto que genera muchas confusiones), múltiples consecuencialistas afirman que un agente maximizará el bien si sigue las reglas, prácticas o principios que tienden a promover el bien. El consecuencialismo, aclaran sus partidarios, es un estándar para distinguir entre lo moralmente correcto e incorrecto, no un procedimiento de toma de decisiones. Los consecuencialistas reconocen que no es posible ni deseable calcular todas las consecuencias de sus actos antes de actuar. Por tal motivo, están de acuerdo con la idea de que en muchas situaciones los individuos están justificados en seguir sus intuiciones, o en seguir por hábito ciertas reglas que tienden a arrojar buenos resultados. En el caso del cirujano, éste tiene plena justificación en seguir un principio (no matarás, salvo en defensa propia, por ejemplo) que tiende a generar buenos resultados. Aun suponiendo que en el caso concreto del trasplante dicho principio no maximizaría el bien, bajo el orden normal de las cosas sí lo haría. Algunos autores consecuencialista (Pettit, 1997) afirman que incluso si algunas de las críticas al consecuencialismo son acertadas (por ejemplo, que

conciben al agente meramente como un medio y no como un fin, o que son agenteneutras), todo lo que el consecuencialismo pide en realidad es que se reconozca la existencia de circunstancias excepcionales en las cuales los principios morales ordinarios deben suspenderse. Así, los consecuencialistas reconocen la importancia de la integridad del agente, o de la obligación de tratarlos con respeto. Sin embargo, en ciertos contextos es apropiado desviarse de la norma.

Una última objeción sugiere que, además de atentar contra la integridad del agente, el consecuencialismo impone obligaciones morales abrumadoras. Si, por ejemplo, mis proyectos personales deben ser evaluados a la luz de las necesidades de otros, de tal suerte que contribuyan a maximizar el bien, ¿cómo justificar que en lugar de dedicar mi vida a contribuir a la erradicación de la pobreza global, haya decidido dedicar mi vida profesional a la filosofía o a la actuación o al deporte, actividades todas que contribuyen poco o nada a cambiar el estado de cosas para los pobres en el mundo? Mientras que algunos consecuencialistas (Singer, 1993) creen que, en efecto, ninguna otra actividad que no sea acabar con la pobreza global está imparcialmente justificada, otros defienden un consecuencialismo que rechaza la maximización de lo que sea que se considere un valor, y en su lugar adoptan la idea de satisfacción. Desde esta perspectiva, promovemos el bien siempre que elijamos estados de cosas cuyas consecuencias sean satisfactorias, no necesariamente óptimas (Pettit, 1984; Slote 1984; Bradley, 2006).

Para concluir, cabe mencionar que el consecuencialismo no sólo es un sistema de moralidad personal, sino también un sistema de decisiones políticas y sociales.

BIBLIOGRAFÍA. Bradley, B. (2006), "Against satisficing consequentialism", en *Utilitas*, *18*, pp. 97-108; Cummiskey, D. (1996), *Kantian Consequentialism*, Nueva York, Oxford University Press; Foot, P. (1967), "Abortion and the doctrine of double effect", en *Oxford Review*, *5* (28), pp. 4 y 1; Mulgan, T. (2001), *The Demands of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books; Parfit,

D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press; Pettit, P. (1984), "Satisficing consequentialism", en *Proceedings of the Aristotelian Society, 58*, pp. 165-176; Pettit, P. (1997), "The consequentialist perspective", en M. Baron, P. Pettit, y M. Slote, *Three Methods of Ethics*, Oxford, Blackwell; Portmore, D. (2001), "Can an act-consequentialist theory be agent-relative?", en *American Philosophical Quarterly*, *38,* pp. 363-377; Railton, P. (1984), "Alienation, consequentialism, and the demands of morality", en *Philosophy and Public Affairs*, 13, pp. 134-171; Scheffler, S. (1982), *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press; Sen, A. (1982), "Rights and agency", en *Philosophy and Public Affairs*, 11 (1), pp. 3-39; Sen, A. y Williams, B. (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press; Singer, P. (1993), *Practical Ethics*, second edition, Cambridge, Cambridge University Press; Skorupski, J. (1995), "Agent-Neutrality, consequentialism, utilitarianism… A terminological note", en *Utilitas*, *7,* pp. 49-54; Slote, M. (1984), "Satisficing consequentialism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, *58,* pp. 139-163; Thomson, J. J. (1976), "Killing, letting die, and the trolley problem", en *The Monist*, 59, pp. 204-17; Williams, B. (1973), "A critique of utilitarianism", en J. J. C. Smart y B. Williams*, Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-150.

[JUAN ESPÍNDOLA MATA]

constitución

El concepto de Constitución es uno de los más arduos de construir dentro del marco conceptual de la ciencia del derecho. Ha tenido y tiene un sinfín de formulaciones, muchas de ellas incluso incompatibles y contradictorias entre sí.

La Constitución puede entenderse, por ejemplo, como un ordenamiento jurídico de tipo liberal; como un conjunto de normas jurídicas que contiene las disposiciones en algún sentido

fundamentales de un Estado; como un documento normativo que tiene ese nombre; y como una norma dotada de ciertas características, es decir, que tiene un régimen jurídico particular. Además, hay conceptos absolutos, relativos, positivos, ideales, pactistas, históricos, sociológicos, materiales, racional-normativos, etcétera, de Constitución.

Hay dos elementos fundamentales que confieren sentido a una indagación sobre el concepto de Constitución: el órgano o poder que la crea y los contenidos concretos que debe tener una norma de ese tipo. El primero de esos elementos nos lleva de manera directa al tema del poder constituyente. El poder constituyente, tradicionalmente, no ha tenido una legitimidad democrática desde el punto de vista de su integración; por lo común y desde luego con notables excepciones, las constituciones históricas han sido otorgadas por el caudillo, el rey, el soberano, la oligarquía de turno, etcétera.

A partir del siglo xx, los poderes encargados de redactar nuevas constituciones comienzan a integrarse democráticamente. Sólo entonces se materializa la posibilidad del pueblo de ser soberano: otorgándose por sí y ante sí un nuevo texto constitucional. Ésa es, dentro del modelo del Estado constitucional contemporáneo, la forma en que la soberanía toma sustancia y deja de ser una mera entelequia, al momento de crear un nuevo ordenamiento supremo.

Por lo que respecta a los contenidos, ya desde el famoso art. 16 de la Declaración Francesa de 1789 se afirma que las constituciones se abocan a determinar la división de poderes y los derechos fundamentales. Esos dos elementos son una especie de "contenido mínimo" de cualquier documento que quiera llamarse Constitución.

Desde luego, dentro del concepto de la división de poderes hay muchas posibilidades organizativas: presidencialismo o parlamentarismo (o sus formas intermedias: semipresidencialismo, semiparlamentarismo), monarquía o república, federalismo, regionalismo o centralismo y otros. Sin embargo, debe quedar claro que el Estado constitucional sólo admite una división *efectiva* del poder, es decir, un sistema que asegure espacios de libertad reales para los particulares, que obligue a la rendición de cuentas de los

gobernantes, a la renovación periódica de los mismos, que prevea la existencia de jueces independientes, la competencia básica de cada órgano, los modos de creación y renovación del derecho, etcétera.

Sólo cuando existe control del poder, puede hablarse de Estado constitucional. Y ello por la sencilla razón de que, como apunta Manuel Aragón, "la idea de Constitución [...] implica la idea de limitación. Si la comunidad política ha de persistir, es imprescindible que el poder tenga, al menos, la limitación mínima de no alcanzar a destruirla; si la comunidad política ha de persistir en una determinada forma política, ésta será también un límite infranqueable para el poder".

También en el ámbito de los derechos fundamentales la realidad de nuestros Estados constitucionales ofrece una variedad importante. ¿Cuántos y cuáles derechos deben estar previstos y asegurados en un Estado para que pueda considerarse Estado constitucional? Derechos de libertad, derechos de participación política y un mínimo de derechos sociales, junto a un sistema medianamente eficaz de garantías podrían representar un umbral mínimo para todo Estado que quiera ser un verdadero Estado constitucional.

La revisión de la historia del Estado constitucional puede ofrecernos las claves para entender el concepto mismo de Constitución, el papel que se espera puedan cumplir los textos constitucionales y las variedades que los derechos fundamentales y la división de poderes han tenido en los últimos siglos.

De esa historia se concluye, por ejemplo, que el Estado constitucional no siempre ha sido democrático, los derechos fundamentales no siempre se han impuesto frente a la actividad legislativa, la jurisdicción constitucional no ha existido siempre, la independencia judicial no siempre ha estado asegurada ni la acción del Poder Ejecutivo se ha podido controlar en sede parlamentaria.

De hecho, aunque en el nivel teórico pueda existir un cierto "modelo" o "paradigma" de lo que son el constitucionalismo y la Constitución, lo cierto es que en realidad debe hablarse no de uno, sino de varios constitucionalismos (el inglés, el estadunidense, el

francés, el latinoamericano), y no de uno, sino de varios modelos o conceptos de Constitución.

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, la Constitución es la norma que determina la validez del resto del ordenamiento jurídico. Dicha determinación es de carácter tanto formal o procedimental como material o sustantivo. Desde el punto de vista procedimental, la Constitución determina la validez del resto de normas del ordenamiento, ya que establece las competencias de los distintos poderes para dictar normas jurídicas, así como los pasos que deben realizar para que tales normas se integren válidamente al ordenamiento.

Desde el punto de vista sustantivo, la Constitución actúa sobre todo como un límite a la creación normativa, pues contiene prohibiciones para el legislador, mandatos de actuación, normas ordenadoras de fines que deben perseguir los poderes públicos, etcétera. Ambos puntos de vista dan lugar también a dos distintas formas de validez: una procedimental y otra sustantiva, como con tanto acierto ha señalado Luigi Ferrajoli.

La superioridad jurídica de la Constitución puede ser explícita o implícita. En el caso de la Constitución Mexicana de 1917, la supremacía constitucional, también llamada supralegalidad, se encuentra expresamente recogida en el art. 133, que la ubica dentro de la "ley suprema de toda la unión", junto con las leyes del Congreso que emanen de ella (de la Constitución, se entiende) y junto con los tratados internacionales.

Aparte de que tenga o no reconocimiento explícito, la superioridad constitucional (desde un punto de vista jurídico) deriva, cuando menos, de los siguientes aspectos: *a*] la Constitución *crea* a los poderes públicos del Estado; *b*] *delimita* sus funciones tanto desde un punto de vista positivo como negativo; *c*] recoge los procedimientos de *creación normativa*; *d*] reconoce los derechos fundamentales de los habitantes del Estado; y *e*] incorpora los *valores esenciales o superiores* de la comunidad a la que rige.

Siguiendo a Riccardo Guastini, puede señalarse que la Constitución, como documento normativo, se distingue del resto de normas del ordenamiento por lo siguiente:

a]Por su nombre propio, ya que es el único documento normativo del ordenamiento que se llama "Constitución".

b]Por su procedimiento de formación único y distinto del resto de normas del ordenamiento: es la única norma creada por el poder constituyente.

c]Por su contenido característico, puesto que regula los derechos fundamentales y la división de poderes, señalando las competencias de los órganos superiores del Estado.

d]Por sus destinatarios típicos, aunque no únicos, que son esos mismos órganos superiores del Estado, para los que establece el ámbito competencial y la organización y estructura básicas.

e]Por su régimen jurídico peculiar, lo que incluye, por ejemplo, su posición en el ordenamiento jurídico (superior a cualquier otra norma) y el procedimiento para su reforma (distinto del de las leyes ordinarias).

Como complemento o consecuencia de su supremacía jurídica, la mayoría de las constituciones contemporáneas son rígidas. La rigidez constitucional es la traducción jurídica de la distinción política (en un primer momento) entre el poder constituyente y los poderes constituidos.

La rigidez significa, concretamente, que la Constitución no puede ser reformada por el mismo órgano y siguiendo el mismo procedimiento que se utiliza para reformar las leyes. Por lo tanto, puede decirse que la rigidez de una Constitución se produce siempre que en un determinado texto constitucional existan procedimientos diferenciados para la aprobación de las leyes y para la aprobación de las reformas constitucionales.

Dicha diferenciación puede efectuarse de varias maneras. Puede establecerse que sea el mismo órgano quien lleve a cabo ambos tipos de reformas, pero siguiendo un procedimiento distinto, normalmente más complejo para el caso de las reformas constitucionales. En este sentido, pueden requerirse mayorías calificadas o supercalificadas para aprobar una reforma constitucional, o puede necesitarse un procedimiento que implique un periodo más largo de tiempo; bajo sistemas parlamentarios,

incluso puede requerirse que, cuando se propone una reforma constitucional, se disuelva el Poder Legislativo y se convoque a nuevas elecciones, de forma que sean los nuevos legisladores quienes se encarguen de votar la iniciativa propuesta por la legislatura precedente.

Otra posibilidad es que las reformas legales y las reformas constitucionales sean llevadas a cabo por órganos diferentes. En concreto, el derecho comparado ofrece bastantes ejemplos de textos constitucionales que sólo pueden ser reformados por asambleas convocadas con ese único objeto, o bien por órganos que tienen una composición compleja: integrados, por ejemplo, tanto por el Poder Legislativo Federal como por los poderes legislativos locales, por mencionar un caso que puede darse en un Estado organizado federalmente.

Las constituciones rígidas suelen oponerse para efectos pedagógicos a las constituciones flexibles. Son flexibles aquellas que pueden ser modificadas siguiendo el mismo procedimiento que se sigue para la aprobación o modificación de las leyes.

En un sistema constitucional que cuente con una Constitución flexible, como lo ha señalado Riccardo Guastini, la Constitución y la ley tienen la misma fuerza, se encuentran ubicadas en un mismo nivel jerárquico. En consecuencia, el principio que regula sus relaciones no es el de *lex superior derogat inferiori*, sino el de *lex posterior derogat priori*, "la ley (la norma, mejor dicho) posterior en el tiempo deroga a la anterior". Esto significa, además, que si una ley contiene una disposición contraria a la Constitución, dicha ley se entiende no como una violación constitucional, sino como una modificación a lo dispuesto por el texto de la Constitución.

La rigidez constitucional, si bien guarda estrecha relación con ella, no debe ser confundida con la supremacía constitucional. Como hemos dicho, rígida es una Constitución que no puede ser modificada mediante el procedimiento que se sigue para la creación o modificación de una ley, mientras que supremo es un documento constitucional creado por el Poder Constituyente, mismo que desaparece después de haber expedido la Constitución. Puede haber constituciones que sean supremas y no sean rígidas.

La supremacía y la rigidez constitucionales se distinguen también por su objetivo: la primera sirve para identificar a las normas constitucionales, mientras que la rigidez busca contribuir a la estabilidad de la Constitución, al hacer más difícil su modificación.

La rigidez y la supremacía coinciden, sin embargo, en sus efectos: tanto en virtud de una como de otra, todas las normas del ordenamiento deben adecuarse, tanto formal como sustancialmente, a las disposiciones constitucionales. Si no lo hicieran así, violarían tanto la supremacía como la rigidez constitucionales. Ambas características, por lo tanto, sirven como parámetros de validez del resto de normas del ordenamiento.

BIBLIOGRAFÍA. Aragón, M. (1991), *Estudios de derecho constitucional*, 2a. ed., Madrid, CEPC; Ferrajoli, L. (2011), *Principia Iuris,* Madrid, Trotta; Grimm, D. (2006), *Constitucionalismo y derechos fundamentales,* Madrid, Trotta; Guastini, R. (2007), "Sobre el concepto de Constitución", en Miguel Carbonell (ed.), *Teoría del neoconstitucionalismo,* Madrid, Trotta; Hesse, H. (2011), *Estudios de derecho constitucional,* Madrid, CEPC; Zagrebelsky, G. (1995), *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia,* trad. de Marina Gascón, Madrid, Trotta.

[MIGUEL CARBONELL]

constitución procesal

La definición del concepto "constitución procesal" se presenta en tres partes: en la primera, revisamos el enfoque procesal de la Constitución. De acuerdo con la interpretación procesal, una Constitución justa debe tener una perspectiva neutra entre la variedad de perspectivas y a su vez establecer un procedimiento imparcial por medio del cual los partidos rivales busquen la aprobación de las personas. Con el propósito de analizar el enfoque procesal, se recurre a la obra de John Rawls *Teoría de la justicia*, en

la cual se estudia la Constitución como un ejemplo de la Justicia Procesal Imperfecta. En la segunda y tercera partes se abordan las interpretaciones de la Constitución Procesal relacionadas con el Liberalismo y con el Igualitarismo, respectivamente. Estas interpretaciones permiten reflexionar sobre el carácter neutro de la Constitución Procesal.

RAWLS, LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA Y LA JUSTICIA PROCESAL (IMPERFECTA). John Rawls, en su libro *Teoría de la justicia* –de sobra conocido– presenta la Constitución como uno de los ejemplos principales de lo que él llama la Justicia Procesal Imperfecta. Entendida de esta manera, la Constitución llega a establecer "una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política" (Rawls 2010: 215). Para comprender lo que Rawls quiere decir con la idea de la Justicia Procesal Imperfecta, es necesario revisar las tres ideas generales de la Justicia Procesal que se estudian en *Teoría de la justicia*.

La primera idea se refiere a la Justicia Procesal Perfecta. En este punto, existe un criterio independiente para decidir lo que es un resultado justo ("un criterio definido previa y separadamente del procedimiento que ha de seguirse" [Rawls, 2010: 90]), y un procedimiento que garantice que realmente obtengamos ese resultado. Un ejemplo de este caso sería el procedimiento que utilizamos para dividir un pastel, en el cual la persona que lo cortara tomaría su parte de éste al final. En esta ocasión, tenemos un criterio independiente de la Justicia (es decir, rebanadas iguales para todos), y un procedimiento adecuado para alcanzar ese resultado.

La segunda idea es aquella que trata sobre la Justicia Procesal Imperfecta. En este punto hay también, como en el primer caso, un criterio independiente que permite definir lo que es un resultado justo; sin embargo, no hay, como en el caso anterior, un procedimiento que asegure el resultado deseado. Un ejemplo que podría ilustrar este caso es el de un juicio criminal. En realidad, lo que se sabe en este punto es que sólo se quiere condenar a los culpables; sin embargo, el procedimiento creado para lidiar con estas situaciones no puede garantizar el resultado deseado. De

hecho, en palabras de Rawls, "parece imposible hacer unas normas jurídicas que conduzcan siempre al resultado correcto" (2010: 90).

Finalmente, lo que hay es un caso de la *justicia procesal pura*. De esta forma, y contrariamente a lo que pasó en los dos casos anteriores, no existe un criterio independiente para el resultado correcto. Lo que sí hay es un procedimiento justo para que el resultado sea de la misma manera correcto, siempre que se llegue a éste de la manera correcta. El ejemplo sería aquel del juego de apuesta en el cual sí tenemos un procedimiento, pero no un resultado justo predefinido.

La Constitución es, de acuerdo con Rawls, un caso ejemplar de la Justicia Procesal Imperfecta (Rawls, 2010: 210). Lo anterior se debe a que "no existe un procedimiento político factible que garantice la justicia de la legislación promulgada aunque tengamos [se supone] un patrón para una legislación justa [...] el proceso constitucional, como un juicio criminal [no puede garantizar] que solamente la justicia efectiva y justa sea promulgada" (Rawls, 1999b: 180).

Con el fin de favorecer la promulgación de la Constitución Justa, la Constitución Procesal "ha de ser estructurada de manera que todos los acuerdos factibles se conviertan en sistemas de legislación justos y eficaces" (Rawls, 2010: 210). Para lograr la consecución de este objetivo, es importante que la Constitución garantice la *participación equitativa*, en palabras de Rawls, "que todos los ciudadanos tengan un mismo derecho a tomar parte y a determinar el resultado del proceso constitucional que establecen las leyes que ellos han de obedecer" (2010: 210). El argumento es sumamente importante, ya que si el Estado quiere ejercer su autoridad coercitiva de manera legítima, entonces el proceso constitucional ha de proteger esta representación de la posición original hasta el punto que sea practicable (2010: 210).

Otras características determinantes de la Constitución Procesal serían las siguientes: en primer lugar, y con el propósito de satisfacer el principio de la participación igualitaria, será necesario pero no suficiente que la Carta Magna garantice elecciones justas, periódicas y libres. En un régimen constitucional adecuado, Rawls sostiene que también podemos encontrar "firmes protecciones

constitucionales para ciertas libertades, especialmente para la libertad de opinión y de reunión y para la libertad de formar asociaciones políticas" (2010: 211).

Además, Rawls cree que los mecanismos usuales del *constitucionalismo* (tales como el sistema de *Frenos y Contrapesos*, la *División de Poderes*, etc.) pueden ser consistentes con el principio de la Libertad Igualitaria (aunque ciertamente la limitan), siempre que "las imposiciones que han sido introducidas recaigan del mismo modo sobre todos los sectores de la sociedad" (2010: 213). En todos los casos, la idea es garantizar que "los similarmente dotados y con los mismos móviles tuvieran casi la misma oportunidad para ocupar posiciones de autoridad política independientemente de su clase económica y social" (2010: 213).[3] Rawls está consciente de que las libertades en cuestión pierden mucho de su valor cada vez que a los acaudalados (o, generalmente, a los más afortunados) se les permite usar sus privilegios para inclinar el debate público en su favor. Ese tipo de injusticias pueden ocurrir siempre, aunque, de acuerdo con Rawls, es más común en las sociedades que permiten que "la propiedad privada de los medios de producción, la propiedad y la riqueza" se "concentre en unas pocas manos en vez de que sea ampliamente distribuida" (2010: 225).

Finalmente, Rawls establece una conexión sólida entre la concepción política de la Justicia y el Liberalismo Político. El liberalismo ayuda a entender cómo deberían ser los elementos o características primordiales de la Constitución. En palabras de Rawls, las características primordiales serían las siguientes: "los poderes legislativo, ejecutivo, y judicial, los límites y alcances del gobierno de la mayoría, así como los derechos civiles políticos básicos y las libertades legislativas de las mayorías deben respetar aquellos como el derecho a votar y a participar en la política, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia y también las protecciones del Estado de derecho" (Rawls, 1999e: 481).[4]

Organizado de esta forma, el proceso político se convierte en "un procedimiento justo para escoger entre distintas formas de gobierno y para decretar una legislación justa" (Rawls, 1999a: 141), o en

otras palabras, en un procedimiento por medio del cual "partidos rivales buscan la aprobación de la ciudadanía [...] ante un contexto de libertad de pensamiento y asociación en el cual el valor justo de la libertad está asegurado" (1999a: 227).

La insistencia de Rawls en el carácter procesal de la Constitución está íntimamente relacionada con su rechazo a una alternativa opuesta; a saber, aquella que implica tener una Constitución que expresa y fortalece una visión comprensiva de la Justicia. Para Rawls, si lo que queremos es tener una "concepción de justicia factible", la concepción de Justicia que representa la Constitución debe ser capaz de "obtener el apoyo de una diversidad de doctrinas comprensivas". El Liberalismo Político no es "una perspectiva del todo de la vida: no es una doctrina integral (total o parcialmente)" (Rawls, 1999c: 480).[5]

LA CONSTITUCIÓN Y LA JUSTICIA POLÍTICA: LA PERSPECTIVA LIBERAL. En el contexto actual de las sociedades caracterizadas por *el hecho del pluralismo*, los liberales rechazan el uso de los poderes coercitivos del Estado en el nombre de cualquier perspectiva particular. Como lo ha establecido el filósofo moral Michael Sandel, los liberales asumen que "[ya que] las personas no están de acuerdo en cuál es la mejor forma de vivir, el gobierno no debería afirmar mediante la ley un panorama particular de lo que es el buen vivir. En cambio, debería proveer un marco de derechos que respete a los individuos como seres libres e independientes, capaces de escoger sus propios valores y fines". Los liberales afirman "la prioridad de los procedimientos justos sobre los fines particulares" y ésta es la razón del porqué Rawls llama a esta perspectiva "la república procesal" (Sandel, 1996, 4; Taylor, 1989: 172, 178).

En la república procesal, el contenido de la Constitución se considera esencialmente neutro, lo cual significa que no está ligada a ninguna doctrina comprensiva en particular. Esto significa que para los liberales, el objetivo principal de la Constitución es establecer un marco compatible con los diferentes enfoques fundamentales.

Ahora bien, afirmar esto no implica negar que la perspectiva procesal parte de la premisa que descansa sobre la defensa de un

valor particular, a saber, la autonomía individual. De cualquier modo, uno necesita considerar que el valor de la autonomía individual tiene la característica particular, en principio, de ser capaz de respetar todos los otros valores y concepciones del bien. Por lo tanto, una Constitución que consagra el valor de la autonomía personal es una Constitución que está dispuesta a lidiar con proyectos radicalmente distintos tanto en la esfera política como personal.

Un elemento importante de la contienda que sostuvo el liberalismo en favor de la defensa de la autonomía personal fue su desconfianza proclamada hacia el poder del Estado. El Estado no sólo representa el origen del mal, sino también el riesgo de la opresión y la amenaza permanente que puede transgredir las libertades individuales más sagradas. Aquello que, a lo largo de los años, los liberales entendieron como la amenaza principal para la libertad, se originó en la acumulación de poder en ese momento, es decir, en el Estado que tenía el control tanto del presupuesto como del armamento. Este Estado omnipotente fue el mismo que persiguió a los disidentes religiosos, el que expropió, el que amenazó la propiedad, las libertades de expresión y de asociación. Por lo tanto, la solución para muchos, cuando se enfrentan con este peligro, radica en restringir severamente los poderes del Estado, ya que si un Estado poderoso representa el riesgo de la opresión, un Estado ausente, o uno con las manos atadas, equivale a mantener vigente la promesa de la libertad.[6]

La Constitución Procesal en su totalidad puede entenderse como un intento de proteger la autonomía individual y de limitar la influencia del Estado. Si ponemos atención a los dos elementos principales de la Constitución Liberal, es posible darse cuenta de que ésta consiste en una Declaración de Derechos cuyo objetivo estriba básicamente en proteger los derechos de los individuos de los impulsos perfeccionistas, así como de un sistema de Frenos y Contrapesos que aparenta establecer controles estrictos en las distintas formas de poder ante los posibles excesos previsibles. En seguida se revisa el contenido específico de cada una de estas secciones con más detalle.

1] Declaración de Derechos. Como el filósofo Jürgen Habermas afirmó, en el enfoque liberal "los derechos negativos definen primariamente el estado de los ciudadanos ante el Estado y otros ciudadanos. Como poseedores de estos derechos, los ciudadanos disfrutan de la protección gubernamental siempre que busquen sus intereses privados dentro de los límites que establece el estatuto jurídico, y esto incluye protección ante las intervenciones del gobierno que excedan los límites reglamentarios. Los derechos políticos no sólo tienen la misma estructura, sino también el mismo significado que los derechos privados; los cuales otorgan espacio dentro del cual los sujetos de derecho son libres ante obligaciones externas" (Habermas, 1996: 269-270).

2] Un buen ejemplo de esta perspectiva de los derechos como barreras ante el Estado puede encontrarse en los orígenes del Constitucionalismo en los Estados Unidos de América. En ese momento, el Estado principalmente se ocupó de labores importantes para impedir la imposición de una religión en particular en una población social y culturalmente heterogénea. Dentro de este contexto, los protagonistas principales de la vida norteamericana solían coincidir en defender la práctica de la tolerancia hacia la diversidad religiosa. Mientras algunos, como el famoso Roger Williams, defendieron la división de la Iglesia y el Estado como una forma de proteger los credos diferentes de la influencia malvada del Estado, otros apoyaron la libertad de credo porque temían que el poder público se impusiera en los diferentes Estados que creaban la unión, es decir, una religión aparte de la que predominaba en cada uno de ellos. Finalmente, otros políticos, como James Madison, fomentaron la división estricta de la Iglesia y el Estado tomando en cuenta ambas autoridades; y otros, como Jefferson, definieron esta división como un medio para proteger al Estado de la interferencia persistente de la Iglesia –sólo de este modo, pensó Jefferson, podría garantizarse una opción libre entre opciones políticas distintas para los ciudadanos.[7]

Organizada de esta manera, la sección de los derechos en la Constitución Liberal protege las vidas de los individuos de las

influencias externas excesivas. La idea era –como Jefferson lo señaló gráficamente– construir un muro divisorio que separara a los individuos del Estado.[8] Concedido esto, la imagen de un muro divisorio solía usarse principalmente para referirse a la necesidad de prevenir el uso de la coerción del Estado en materia religiosa. Sin embargo, aquella imagen ayuda a ver el enfoque general de los liberales en la cuestión de los poderes coercitivos del Estado. Al final, querían construir un muro divisorio que protegiera a cada persona de la imposición arbitraria de cualquier concepción del bien.[9]

Por lo tanto, los derechos individuales funcionan como *cartas de triunfo* mediante las cuales puede desafiarse y derrotar todos los reclamos colectivos (Dworkin, 1977). Por medio de la defensa de los derechos individuales, los liberales aseguraron el supuesto básico de que cada persona era merecedora de respeto; independientemente del hecho de que la mayoría o el grupo dominante rechazaran o les disgustaran sus proyectos personales. Cada persona tenía que contar como un fin en sí misma.

3] Frenos y Contrapesos. El sistema liberal de *Frenos y Contrapesos* está encaminado principalmente a la prevención de los abusos que provienen de una autoridad ejecutiva arbitraria. Al mismo tiempo, este sistema de controles múltiples reduce las amenazas planteadas por un congreso muy poderoso, tal como la opresión de los grupos minoritarios o el intervencionismo extremo del Estado.

Madison explicó y justificó la creación de un sistema de Frenos y Contrapesos en el documento *Federalist Papers No. 51*, en el cual afirmaba que "los miembros de cada departamento deben ser tan poco dependientes en lo posible de los otros, para los emolumentos respectivos a cada dependencia. Si el juez de ejecución, o los jueces, no fueran independientes de la legislatura en este particular, su independencia en cualquier otra situación sería meramente nominal. Sin embargo, la mayor seguridad ante una concentración gradual de varios poderes en un mismo departamento consiste en otorgar medios constitucionales y motivos personales a los que se

encargan de cada departamento para oponerse a la usurpación de los otros".

Por lo tanto, el sistema de Frenos y Contrapesos se basó en los mismos objetivos y supuestos que respaldaban la adopción de la Declaración de Derechos, a saber, el individualismo, el interés personal y la protección de las decisiones personales. La lógica que regulaba el sistema era la misma que estuvo presente en el caso anterior; es decir, un mecanismo de manos invisibles que favorece el hecho de que las causas egoístas se transformen en acciones que promuevan los intereses de la sociedad en conjunto.

Junto con estas iniciativas, los liberales solían oponerse a los acuerdos institucionales que permitían o promovían la creación de vínculos estrechos entre los representativos y sus circunscritos basados en la idea de que este tipo de acuerdos haría imposible la toma de decisiones imparciales. Esto, alegaban, era el problema no sólo por la dificultad presente en la reflexión que haría la mayoría en el grupo en tales condiciones, sino también cuando estuvieran sometidos a las exigencias de sus electorados representativos, pues dejarían de lado el interés principal sólo con el fin de concentrarse en las exigencias de aquellos que coaccionan más. Las presiones constantes del electorado llegarían a dificultar directamente la habilidad del delegado para cambiar su opinión por medio de la conversación con otros de su misma clase; de esta forma, los representativos se convertirían en los *portavoces* de sus electorados. Por lo tanto, la preferencia por los sistemas representativos reposaba fundamentalmente sobre las decisiones aisladas e independientes de los representativos. Con este tipo de sistema – añade Madison–, "podría suceder que la voz pública, articulada por los representativos de la gente, esté más de acuerdo con el bien público que si fuera articulada por las personas mismas que se convocan para ese propósito".

Sin un sistema representativo en buen funcionamiento y sin un sistema de Frenos y Contrapesos apropiado –los liberales asumieron–, las decisiones se volvían mucho menos racionales, o, como se sustentó frecuentemente en aquel periodo, menos guiado por la razón que por la pasión. Guiados por la pasión y otros

impulsos reprochables, los grupos mayoritarios o minoritarios tendían a convertirse en facciones; es decir (de acuerdo con la famosa definición de Madison en la publicación *Federalist no. 10*), grupos que actuaban en contra de los intereses de la nación y de los derechos de los individuos. La Constitución Liberal, por lo tanto, se presenta como una manera de reintroducir la racionalidad en la política, y también para prevenir que grupos poderosos dominen la política.

EL LIBERTARIANISMO Y EL IGUALITARISMO EN LA JUSTICIA PRIMORDIAL. Hasta ahora, se ha visto que una de las principales virtudes de la Constitución Procesal reside en su carácter neutro. Sin embargo, el hecho es que a pesar de esta afirmación, los procedimientos supuestamente neutros se interpretan frecuentemente como sólo –o principalmente– compatibles con los resultados distributivos específicos. Los procedimientos neutros se presentan, entonces, tan profundos como para poder contener mandatos distributivos particulares.

Tengamos en cuenta, por ejemplo, el caso de la Constitución de los Estados Unidos de América, el cual se entiende frecuentemente como un ejemplo de lo que es o a lo que debe asemejarse un documento neutro y procesal (Ely, 1980).[10] De acuerdo con muchos autores, aquella Constitución no es un mero catálogo de reglas básicas y vacías. Por el contrario, puede verse que la Constitución contiene directivas particulares sobre la Justicia Primordial, lo cual prevendría ciertos resultados distributivos y al mismo tiempo promovería otros tantos.

Muchos liberalistas, por ejemplo, consideran que la Constitución de los Estados Unidos de América es un buen ejemplo de una Constitución bien diseñada; la cual se define como la que organiza el orden político para "dirigir la conducta autónoma de los participantes hacia el bien común de la manera más parecida a la que describió Adam Smith respecto al orden económico" (Buchanan, 1978: 17). Para esta perspectiva, el sistema constitucional de Estados Unidos de América sería un intento exitoso de usar el egoísmo racional de las personas para el bien de los derechos individuales y los intereses de la nación (lo cual parecía estar bajo la amenaza de las facciones). Por lo tanto, la mayoría de los padres fundadores –y James Madison, en particular– se presentan bajo este enfoque como los precursores lúcidos del así llamado "análisis público de opciones". En palabras de Buchanan, "cuando las personas son instruidas para pensar en su propio bien en lo que respecta a la política [...] el reto constitucional se convierte en aquel de construir y diseñar un marco de instituciones o reglas que limitarán el ejercicio de tal interés en las maneras de explotación, en la medida de lo posible, y dirigirán tal interés hacia el fomento del interés general. Por consiguiente, no es sorprendente descubrir los orígenes de una perspectiva pública opcional [...] en los escritos de los fundadores norteamericanos y muy en particular en la contribución de James Madison en la publicación *The Federalist Papers*" (Buchanan, 1983: 14; Buchanan y Tullock, 1962: 24-25).

Aún más significativo, los libertarios consideran que esos orígenes indican que la Constitución de los Estados Unidos de América representa una perspectiva muy específica de la Justicia. Como James Dorn afirmó, para Madison, "la Justicia significa la protección de la propiedad, ampliamente concebida, y proveer tal protección era la función primaria de un gobierno justo" (Dorn, 1988)). Por lo tanto, el objetivo de la constitución habría sido "proteger a las personas, la propiedad y proveer una estructura de gobierno que limitara el potencial de la injusticia, es decir, de la obtención de propiedades sin el consentimiento de los dueños legítimos". La idea consistió en "limitar al gobierno y proveer el

ámbito ideal para las libertades individuales bajo la ley máxima de la Constitución" (Dorn, 1988: 75). Por lo tanto, y de acuerdo con esta perspectiva, la Constitución de los Estados Unidos de América incluiría una perspectiva particular de la Justicia (Distributiva) que prevendría la obtención indebida de la propiedad.

Claro que ésta es una lectura debatible de la Constitución Procesal en general, y una lectura disputable de la Constitución de los Estados Unidos de América, en particular. De hecho, cualquiera podría confrontar los aspectos descriptivos de la presentación liberal y afirmar que la perspectiva liberal no ofrece una reconstrucción plausible de la historia[11] constitucional de Estados Unidos de América. Todavía más importante, uno podría confrontar la perspectiva normativa que los liberales extraen de este texto constitucional y su historia en particular.

Un buen ejemplo de lo anterior puede encontrarse en los escritos de Ronald Dworkin, académico del Derecho. Dworkin interpreta la Constitución de los Estados Unidos de América como la representación de dos valores fundamentales: la libertad y la igualdad. Para él, la única interpretación plausible del texto es una lectura igualitaria y moral; la cual exige que cada persona sea tratada con igualdad de consideración y respeto. Esta interpretación puede tener su origen en el texto y práctica de la Constitución norteamericana; además podría ofrecer respuestas a todos los casos difíciles y significantes. En palabras de Dworkin, "la lectura moral propone que todos –jueces, abogados, y ciudadanos– interpreten y apliquen estas cláusulas abstractas en el entendido de que invocan principios morales sobre decencia política y justicia [...] Así que, cuando surge un asunto nuevo o controvertido constitucional –con respecto a que si, por ejemplo, la Primera Enmienda permite leyes en contra de la pornografía–, las personas que formulan una opinión deben decidir cómo puede entenderse un principio moral abstracto de la mejor manera [...] De esta forma, la lectura moral lleva consigo a la política moral al interior del corazón de la ley constitucional" (Dworkin, 1996).

Para Dworkin, una interpretación apropiada de los principios fundamentales que forman parte de la Constitución obliga a llegar a conclusiones que se relacionan con muchos de los debates principales de la vida pública, los cuales incluyen asuntos sobre los derechos humanos, el papel de la religión en la política, cuestiones acerca de la justicia social, la distribución de la riqueza económica y el carácter del proceso que rige la toma de decisiones. No es de extrañar que Dworkin considere que las respuestas derivadas de los principios abstractos de la Constitución sean liberales-igualitarias en su naturaleza y contenido. Estos principios no sólo le permiten confrontar los enfoques conservadores en cuestión de religión, oponerse a las críticas literarias sobre los impuestos y política social norteamericana, sino también desafiar la política de la así llamada guerra contra el terrorismo (Dworkin, 2008).

A estas alturas, no es necesario resolver la disputa entre las lecturas liberales e igualitarias de la Constitución. Éste es un desacuerdo interpretativo que es objeto de una discusión inconclusa y en curso (por ejemplo, John Ely confronta estrictamente ambas lecturas desde un enfoque procesal más estricto hasta la Constitución de los Estados Unidos de América [Ely, 1981: cap. 3; Habermas, 1996: 261-286]). Por el momento, es suficiente decir que los dos enfoques conectan a la Constitución de los Estados Unidos de América, la Constitución Procesal, con una perspectiva específica de Justicia Prioritaria y que ambos son interpretaciones razonables de la historia, valores y prácticas que rodean a la Constitución. En otras palabras, las dos posiciones confrontan la idea de que la Constitución Procesal es agnóstica en términos de Justicia Distributiva. En última instancia, lo que esta disputa hace es cuestionar la idea de que la Constitución Procesal es compatible con la aplicación de casi cualquier posición en términos de Justicia.

BIBLIOGRAFÍA. Buchanan, J. (1978), *The Economics of Politics,* Londres, The Institute of Economic Affairs; Buchanan, J. (1983), "The public choice perspective", en *Economia delle Scelte Pubbliche* 1, enero, pp. 7-15; Buchanan, J. (1988), "The constitution of economic policy", en J. Gwartney y R. Wagner (eds.), *Public Choice*

and Constitutional Economics, Londres, Jai Press, 1988; Buchanan, J., Tullock, G. (1998), *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy,* Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1998; Cohen, G. (2008), *Rescuing Justice and Equality,* Cambridge, Harvard University Press; Daniels, N. (1975), "Equal liberty and unequal worth of liberty", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls,* Oxford, Basic Blackwell; Dorn, J. (1988), "Public choice and the Constitution: A Madisonian perspective", en J. Gwartney y R. Wagner (eds.), *Public Choice and Constitutional Economics,* Londres, Jai Press; Dworkin, R. (1977), *The Philosophy of Law*, Nueva York, Oxford University Press; Dworkin, R. (1996), *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution,* Cambridge, Harvard University Press; Dworkin, R. (2008), *Is Democracy Possible Here?,* Princeton, Princeton University Press; Egaña, J. (1969), *Juan Egaña. Antología* (ed. Raúl Silva Castro), Santiago de Chile, Andrés Bello; Ely, J. (1980), *Democracy and Distrust*, Cambridge, Harvard University Press; Fabre, C. (2000b), "A philosophical argument for a Bill of Rights", en *British Journal of Political Science,* 30, pp. 77-98; Gargarella, R. (2010), *The Legal Foundations of Inequality. Constitutionalism in the Americas, 1776-1860,* Cambridge, Cambridge University Press; Gargarella, R. (2006) (eds. P. Domingo y T. Roux), *Courts and Social Transformation in New Democracias,* Aldershot, Ashgate; Habermas, J. (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory on Law and Democracy*, Cambridge, MIT Press; Jefferson. T. (1999), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press; Michelman, F. (1988), "Law's Republic", en *Yale Law Journal,* 97, 1493; Michelman, F. (2001), "Democracy-based resistance to a constitutional right of social citizenship. A comment on forbath", en *Fordham Law Review*, 1893; Moreso, J. y Martí, J. (2006), "La constitucionalización del principio de la diferencia", en C. Amor, *Rawls post-Rawls,* Buenos Aires, Prometeo; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia,* Oxford, Basil Blackwell; Pettit, P. (2000), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government,* Oxford, Oxford University Press; Rawls, J. (2010), *Teoría de la justicia,* México, Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (2011), *Liberalismo*

político, México, Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (1999a), "Distributive justice", en J. Rawls, *Collected Papers,* Cambridge, Harvard University Press; Rawls, J. (1999b), "The justification of civil disobedience", en J. Rawls, *Collected Papers,* Cambridge, Harvard University Press; Rawls, J. (1999c), "The idea of public reason revisited", en J. Rawls, *Collected Papers,* Cambridge, Harvard University Press; Rawls, J. (1999d), "*Commonweal* interview with John Rawls (1998)", en J. Rawls, *Collected Papers,* Cambridge, Harvard University Press; Rawls, J. (1999e), "The domain of the political and overlapping consensus", en J. Rawls, *Collected Papers,* Cambridge, Harvard University Press; Sandel, M. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press; Scanlon, T. (1975), "The principles of justice", en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, Oxford, Basil Blackwell; Skinner, Q. (1988), *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press; Sunstein, C. (1988), "Beyond the Republican Revival", *Yale Law Journal*, 97; Sunstein, C. (2004), *The Second Bill of Rights,* Nueva York, Basic Books; Tushnet, M. (2008), *Weak Courts, Strong Rights,* Princeton, Princeton University Press; Vile, M. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Clarendon Press; Waldron, J. (1993), "John Rawls and the Social Minimum", en J. Waldron (ed.), *Liberal Rights,* Cambridge, Cambridge University Press; Waldron, J. (2010), "Socioeconomic rights and theories of justice", en *Law, Public Law Research Paper,* núm. 10-79, Nueva York, Nueva York University School.

[ROBERTO GARGARELLA, *traducción de* Bruno Giovanni Herrera Espinosa]

constitucionalismo

"Constitucionalismo" puede definirse de manera mínima como el conjunto de teorías y prácticas que buscan implementar y defender

normativamente el ideal de un gobierno eficaz y limitado.[12]

Bajo esta definición mínima, el común denominador del rico y heterogéneo pensamiento constitucionalista es el enemigo a vencer: el gobierno "extremo" (Aristóteles, 2000), "despótico" (Montesquieu, 1999; Hamilton, Madison y Jay, 2001) o, haciendo uso del vocabulario de las ciencias sociales contemporáneas, "autoritario" (ej. Linz, 1964). Por ello, la producción de taxonomías para distinguir a los Estados moderados de los que no lo son es inherente al constitucionalismo, tanto antiguo como moderno. Los criterios que un Estado debe satisfacer para ser considerado *constitucional* han tenido importantes variaciones a través del tiempo y entre distintos autores, en consecuencia sus características y nombres son múltiples: "*politeia",* "constitución mixta", "constitución balanceada", "república", "monarquía constitucional" y "democracia constitucional".

Más allá de esta definición mínima el pensamiento constitucionalista es un universo heterogéneo. Ello no es casual, el constitucionalismo tiene una trayectoria tan larga como la filosofía política misma y sigue siendo un área muy fértil de investigación académica y de debate político y jurídico. En lo que sigue buscaré dar una muy breve introducción al constitucionalismo, a su desarrollo histórico y a las principales discusiones contemporáneas en torno a él. Este recuento será sólo una invitación, un primer paso, para quien esté interesado en explorar esta temática.

CONSTITUCIONALISMO DE LOS ANTIGUOS CONTRA CONSTITUCIONALISMO DE LOS MODERNOS. En términos muy generales, y no sin cierto grado de simplificación, el constitucionalismo se puede dividir en dos grandes periodos separados por el surgimiento de las primeras constituciones codificadas, fruto de la independencia de las trece colonias norteamericanas[13] y de la revolución francesa.[14]

Para dar cuenta de manera clara y concisa de la distinción entre el constitucionalismo antiguo y moderno es útil advertir que ambos pueden concebirse como teorías sobre el comportamiento humano en el ámbito político que tienen el objetivo común de generar un

gobierno eficaz y limitado, pero que están fincados en distintas ideas respecto al tipo de motivaciones capaces de generar las acciones deseadas por parte de los gobernantes. Específicamente, ambos estructuran el gobierno de modo que individuos con motivaciones opuestas sean colocados en instituciones claves para que se monitoreen y limiten mutuamente. Sin embargo, el origen y carácter de estas motivaciones opuestas es diferente para cada uno.

En los modelos antiguos de la constitución mixta, de las repúblicas renacentistas y del equilibrio constitucional británico, esas motivaciones opuestas se encontraban social y económicamente determinadas, es decir, correspondían a los estamentos socio-económicos que conformaban a la comunidad política (Pasquino, 2009): la corona, los lores y los comunes en el caso británico (Pocock, 1957; Burke, 1999), la nobleza y el pueblo en el modelo maquiavélico (Maquiavelo, 2000) y los ricos y los pobres en el modelo de la constitución mixta (Aristóteles, 2000).

Por ejemplo, de acuerdo con Aristóteles "en todas las ciudades [léase Estados] hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros" (Aristóteles, 2000: 206-207). La democracia, el gobierno de la mayoría pobre, se caracteriza por instituciones que protegen los intereses de este grupo social, mientras que la oligarquía, el gobierno de los pocos ricos, protege y fomenta los intereses de la clase acaudalada. Entonces, tanto la democracia como la oligarquía son formas de gobierno extremas, donde la clase en el poder vela sólo por sus intereses y abusa de las otras. Por lo tanto, estas dos constituciones son inherentemente inestables ya que los ricos tienen incentivos para rebelarse en contra del gobierno democrático (Aristóteles, 2000: 257-262) y los pobres contra el gobierno oligárquico (Aristóteles, 2000: 262-270).

Para lograr un gobierno moderado, un gobierno que impida el uso arbitrario del poder, que promueva los intereses de todas las partes de la Ciudad y que sea inherentemente estable, Aristóteles sugiere generar una constitución que mezcle la oligarquía y la democracia (Aristóteles, 2000: 197). Así el gobierno constitucional (la *politeia*) toma las motivaciones opuestas de los ricos y de los

pobres como insumos y las organiza para que puedan balancearse. Dado que las leyes de cada una de estas constituciones favorecen los intereses de su clase dominante, al mezclarlas obtenemos una ley imparcial. "[P]or ejemplo… las oligarquías fijan una multa a los ricos si no administran justicia, y los pobres no reciben ningún salario; en las democracias, los pobres reciben un salario y a los ricos no se les impone ninguna multa. Una solución común e intermedia entre ellas son ambas a la vez, y ello es propio de una república [*politeia*], pues es una mezcla de ambas" (Aristóteles, 2000: 2001-2002). Así, el constitucionalismo antiguo toma las motivaciones que corresponden a los distintos estamentos y las organiza en un marco institucional mixto con el propósito de alcanzar el objetivo político de un Estado moderado.

En contraste, el constitucionalismo moderno no asume las distinciones socioeconómicas como "naturales" y "esenciales". El constitucionalismo moderno parte de la premisa de que la sociedad está compuesta por individuos iguales, y no por clases sociales inmutables (Paine, 2004; Sieyès 2003). La idea clásica de las motivaciones opuestas como un medio para alcanzar la meta de un gobierno moderado sigue presente, pero el origen de tal oposición ya no puede ser la existencia de estamentos sociales diferentes y naturalmente en conflicto. Por consiguiente, las motivaciones individuales necesitan ser moldeadas por las funciones e incentivos establecidos en una Constitución codificada, para así garantizar que la existencia de intereses contrapuestos que se equilibren entre sí en el interior del gobierno, al tiempo que generan un gobierno capaz de realizar las tareas que se le han encomendado.

Por ejemplo, de acuerdo con *El Federalista* las motivaciones que llevarán a un juez de la Suprema Corte a frenar los abusos de poder de las ramas electas, se derivan de un diseño constitucional que garantiza, por un lado, la independencia judicial (con una permanencia en el puesto larga, un mecanismo de nombramiento en el que intervengan varias instituciones, etcétera), y por el otro, que dota a los jueces del poder de revisión constitucional (Hamilton, Madison y Jay, 2001).

El constitucionalismo tiene así una larga historia, en el transcurso de la cual se ha vinculado a otras vertientes del pensamiento legal y político. En particular, el constitucionalismo tiene una larga relación con el pensamiento republicano que inicia en la antigüedad y se mantiene hasta nuestros días (Pettit, 1997), con el liberalismo a partir de Locke (2002), y con la teoría democrática con la que, como veremos, ha sostenido una relación compleja.

CONSTITUCIONALISMO CONTEMPORÁNEO: TRES VERTIENTES DE INVESTIGACIÓN. En lo que resta de esta entrada realizaré una muy breve introducción a las principales vertientes de la investigación contemporánea en el ámbito del constitucionalismo. En términos generales, la agenda académica en esta área puede dividirse en tres grandes grupos: 1] la investigación que gira en torno a los problemas normativos vinculados al constitucionalismo contemporáneo, 2] la investigación conceptual que tiene por objeto analizar los conceptos centrales del pensamiento constitucionalista actual y 3] la investigación empírica que busca dar cuenta de las formas en las que el constitucionalismo se ha institucionalizado, de sus efectos y de sus causas. No es viable dar cuenta de la totalidad de estas tres literaturas, lo que haré será presentar algunas preguntas paradigmáticas pertenecientes a cada una de ellas.

Investigación normativa. Como se discutió en la sección previa, el objetivo fundamental del constitucionalismo moderno es el establecimiento de un gobierno eficaz y no arbitrario. Para ello, sus herramientas principales, aunque no exclusivas, son las constituciones codificadas[15] y la adjudicación constitucional.[16] Del papel central que juega el juez constitucional como interprete último de la Constitución surgen dos de las preguntas que más debate han producido en el constitucionalismo normativo contemporáneo:

a] ¿Cómo deben los jueces interpretar la Constitución para proteger los valores del constitucionalismo? En otras palabras: ¿Cuáles son los criterios normativos que la adjudicación constitucional debe seguir para que los jueces constitucionales no

decidan de manera arbitraria? ¿Cuáles son los límites de la interpretación constitucional legítima?

Estas preguntas han inspirado una vasta y rica literatura. En términos muy generales esta literatura puede dividirse en dos grandes campos: el originalismo (Bork, 1990; Scalia 1997; Whittington, 1999; Barnett, 2004; Solum, 2008) y el constitucionalismo vivo [*living constitutionalism*] (Strauss, 2010; Waluchow, 2007) donde sobresale "la lectura moral de la Constitución" defendida por Dworkin (1996). De un modo muy somero, el originalismo argumenta que la adjudicación constitucional sólo es legítima cuando los intérpretes se restringen a las intenciones y al significado original de los límites constitucionales acordados y no insertan sus valores e ideas disfrazadas de interpretación. En contraste, la lectura moral de la Constitución establece que para hacer una interpretación correcta, las cláusulas constitucionales deben interpretarse bajo el entendido de que refieren a principios morales de decencia política y justicia, sólo a la luz de estos principios la Constitución adquiere significado pleno y vigente.

b] ¿Es consistente la adjudicación constitucional con el principio de decisión mayoritaria? O ¿es la interpretación constitucional realizada por jueces no electos ni representativos inherentemente antidemocrática? En términos muy generales podemos plantear que las respuestas a estas preguntas pueden separarse en dos: las afirmativas y las negativas. Entre quienes sostienen que la adjudicación constitucional es consistente con la democracia encontramos a quienes las concilian por medio de la autorización democrática de los compromisos constitucionales (Ackerman, 1991) y a quienes sostienen que la interpretación constitucionales facilita o perfecciona la operación del gobierno democrático (Ely, 1980; Holmes, 1995), por ejemplo haciendo posible la deliberación y la toma razonada de decisiones (Sunstein, 1993; Eisgruber, 2001). Quienes consideran que la adjudicación constitucional y la democracia son irreconciliables se dividen en dos campos: quienes argumentan que la democracia debe priorizarse (Waldron, 1999) y

quienes defienden que el constitucionalismo sustantivo tiene primacía sobre los procesos democráticos (Dworkin, 1985: 359).

Investigación conceptual. Esta agenda de investigación busca presentar una teoría del significado de algunos de los conceptos centrales del constitucionalismo contemporáneo.

a] ¿Qué es una Constitución? Y ¿cómo podemos entender su funcionamiento con base en la estructura de las interacciones que posibilita? Existen, en términos muy generales, dos grandes respuestas a estas preguntas. La primera considera que las constituciones son un tipo de contrato, e implica una visión de las constituciones que es heredera del contractualismo clásico. Esta teoría parte de la idea de que los miembros de la sociedad tienen intereses divergentes, incluso en conflicto, y que las constituciones generan cooperación al establecer beneficios para todos (Buchanan, 2001). Un problema que esta teoría enfrenta es que, a diferencia de los contratos ordinarios en los que existe una autoridad externa que los haga cumplir, el "contrato" constitucional carece de dicha fuente de cumplimiento.

La segunda respuesta considera que una Constitución es un artefacto de coordinación en dos sentidos (Hardin, 1999). Primero porque en el momento constituyente los intereses se coordinan en el contenido constitucional, y segundo porque una vez que funciona la principal tarea de una Constitución es hacer posible la coordinación entre los individuos. A diferencia de la teoría contractualista, la teoría de coordinación parte de la idea de que las constituciones funcionan sólo cuando la estructura fundamental de los intereses de una sociedad no es de conflicto (*e.g.* Weingast, 1997).

Investigación empírica. La investigación empírica en torno al constitucionalismo es muy extensa y variada, los casos estudiados cubren prácticamente todos los países del mundo, y las diferencias metodológicas que van desde casos de estudio hasta investigaciones comparadas que incluyen decenas de países a través de varios decenios. Una de las múltiples preguntas que motivan esta agenda es la siguiente:

a] ¿Qué explica la sobrevivencia política de las cortes constitucionales poderosas e independientes?[17] En otras palabras: ¿cuándo y por qué las ramas electas no hacen uso de su poder político para menoscabar las facultades de las cortes que declaran inconstitucionales sus leyes y actos? Existen dos tipos de respuestas a este enigma: las que subrayan las motivaciones que responden a intereses de los políticos, y las que enfatizan las motivaciones derivadas de costos que otros actores pueden hacer pagar a los políticos si deciden atacar a la corte constitucional (Vanberg, 2015). La adjudicación constitucional implica al menos tres beneficios a los políticos electos: proveen de información de otro modo difícilmente accesible (Rogers, 2001), desvían el foco de atención en la toma de decisiones impopulares, y de cara a la alternancia, provee un seguro a los partidos perdedores contra la arbitrariedad del gobierno (Stephenson, 2003). Finalmente, las explicaciones exógenas se centran en los factores que conducen a los políticos a no atentar contra estas cortes aunque así lo quieran. Entre estos textos sobresalen los que se centran en el apoyo popular que los tribunales constitucionales gozan en un número importante de democracias (Epstein *et al*., 2001).

BIBLIOGRAFÍA. Ackerman, B. A. (1991), *We the People*, vol. 1, Foundations, Cambridge, Harvard University Press; Aristóteles. (2000), *La política*, trad. de M. García Valdés, Madrid, Gredos; Barnett, R. E. (2004), *Restoring the Constitution: The Presumption of Liberty*, Princeton, Princeton University Press; Bork, R. (1990), *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law,* Nueva York, Macmillan; Buchanan, J. M. (2001), *Choice, Contract, and Constitutions,* Indianapolis, Liberty Fund; Burke, E. (1999), "An Appeal from the New to the Old Whigs" en Edmund Burke, *Further Reflections on the French Revolution*, Nueva York, Liberty Fund; Bryce, J. (1901), "Flexible and Rigid Constitutions", en James Bryce, *Studies in History and Jurisprudence*, v. 1, Nueva York, Oxford University Press; Dworkin, R. (1996), *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*, Cambridge, Harvard University Press; Eisgruber, C. L. (2001), *Constitutional Self-Government*,

Princeton, Princeton University Press; Ely, J. H. (1980), *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*, Cambridge, Harvard University Press; Epstein L, Knight J., Shvetsova O. (2001), "The role of constitutional courts in the establishment and maintenance of democratic systems of government", *Law Soc. Rev*., año 35, pp. 117–164; Hamilton A., Madison J. y Jay J. (2001), *El Federalista*, 2a. ed., trad. y pról. de G. R. Velasco, México, fce; Hardin, R. (1999), *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press; Locke, J. (2002), *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Madrid, Alianza Editorial; Maquiavelo (2000), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, A. Martínez Arancón (trad.); Montesquieu, C. L., (1999), *El Espíritu de las Leyes,* México, Oxford University Press México; Paine, T. (1984), *Derechos del hombre: Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa,* Madrid, Alianza Editorial; Paine, T. (2004), *Common Sense*, Shock Vision e-Publications; Pasquino, P. (2009), "Machiavelli and Aristotle: the Anatomies of the City", en *History of European Ideas*, vol. 35, núm. 4, pp. 397-407; Pocock J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the 17th Century* Cambridge, University Press; Rakove, Jack (1996), *Original Meanings*, Nueva York, Random House; Rogers J. R. (2001), "Information and judicial review: a signaling game of legislative-judicial interaction", *American Journal of Political Science,* núm. 45, pp. 84-99; Scalia, A. (1989), "Originalism: The Lesser Evil", en *University of Cincinnati Law Review,* núm. 57, p. 849; Sieyès, E. J. (2003), "The debate between Sieyès and Tom Paine" en *Political Writings: Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791,* Indianapolis, Cambridge, Hackett Publishing; Solum, L. B., (2008), "Semantic Originalism", en *Illinois Public Research Paper,* núm. 7, p. 24; Stephenson M. C. (2003), "When the devil turns: the political foundations of independent judicial review", en *Journal of Legal Studies*, vol. 32, pp. 59-90; Strauss, David (2010), *The Living Constitution*, Nueva York, Oxford University Press; Sunstein, C.

R. (1993), *The Partial Constitution*, Cambridge, Harvard University Press; Vanberg G. (2015), "Constitutional Courts in

Comparative Perspective", *Annual Review of Political Science,* enero; Waluchow, W. J. (2007), *A Common Law Theory of Judicial Review: The Living Tree*, Cambridge, Cambridge University Press; Weingast, B. R. (1997), "The political foundations of democracy and the rule of law", en *American Political Science Review*, vol. 91, pp. 245-263; Whittington, K. (1999), *Constitutional Interpretation: Textual Meaning, Original Intent, and Judicial Review*, Lawrence, Kansas University Press; Wood, G. (1969), *The Creation of the American Republic: 1776-1787*, Nueva York, Norton & Company.

[ANDREA POZAS-LOYO]

convención

Del latín *convenīre*, tiene las siguientes acepciones: 1] ser o llegar a ser de una misma opinión; 2] dicho, en derecho, de dos o más voluntades: coincidir causando obligación; 3] dicho de varias personas, acudir o juntarse en un mismo lugar con la intención de "convenir" en las acepciones 1 o 2; 4] dicho de la acción o conducta de otros: coadyuvar, importar a los intereses de uno, 5] dicho de dos o más cosas o acciones: corresponder, favorecer una(s) a la(s) otra(s).

El sustantivo "convención" (lat. *conventĭo, -ōnis*) puede significar la conformidad misma de las acciones, las voluntades o las opiniones, así como también, por extensión, ciertas condiciones externas precedentes o consecuentes. Entre las primeras, está la reunión de los miembros de una organización en un sitio y tiempo determinados (como las convenciones de un partido político para fijar programas, elegir candidatos o resolver otros asuntos, o la asamblea de representantes de una ciudadanía, para asumir todos los poderes). Pero convención también puede nombrar la práctica o regla de conducta seguida tácitamente por los miembros de una población, en respuesta a esos precedentes o a la costumbre. Por

último, los actores que participan en la convención pueden ser personas físicas u organizaciones.

En sentido amplio, la convención se refiere, pues, a la regularidad en la conducta de dos o más actores que hace que sus acciones se correspondan y puedan anticiparlas unos de otros con cierto provecho derivado de esta previsibilidad. En sentido amplio, son ejemplos de convención los tratados internacionales, las convenciones, los contratos privados y los convenios. En sentido restringido, convención alude sólo a aquellas regularidades que no se siguen por temor a un perjuicio distinto del que resultaría de la simple falta de correspondencia, es decir, por temor a una sanción pendiente para el caso de incumplimiento. En este último sentido, las convenciones internacionales y los convenios se distinguen de los tratados y los contratos respectivamente: éstos prevén sanciones para los incumplimientos, y dependen de éstas para ser vigentes, mientras que aquéllas no.

Hay una acepción aún más especializada de la convención, por la que se refiere sólo a aquellas convenciones que no tienen como precedente un intercambio de avisos explícitos, ni verbales ni escritos. En este sentido, ni los convenios ni las convenciones internacionales son convenciones, sino sólo aquellos patrones de conducta formados por la costumbre.

En adelante, sólo hablaremos de las convenciones en cuanto reglas tácitas de conducta, menos protegidas que las reglas judiciales, pero más eficaces que la moda o una costumbre local. El sociólogo estadunidense W. G. Sumner considera a todas estas cosas como *tipos de control social*, y a las convenciones, como un tipo híbrido e intermedio. "Descansan sobre la expectativa de que toda desviación tendrá como resultado una reacción general de desaprobación. En general, se las considera como obligatorias, o al menos como definitivamente esperadas, y están protegidas de las violaciones por medio de sanciones de desaprobación […] El agente encargado de reforzar las convenciones no es un equipo especializado […] [Más bien, las] expectativas de desaprobación general […] pueden internalizarse, y pasar a formar parte del *otro*

generalizado, que opera como un motivo psicológico adicional para conformar con la convención" (Gerth y Wright, 1953).

Este último concepto de convención aquí tiene mayor importancia, porque a él se refieren las múltiples formas de *convencionalismo* filosófico.

CONVENCIONALISMOS. El convencionalismo es una doctrina aparecida históricamente en diversos campos de la filosofía, según la cual la verdad de algunas proposiciones válidas en el campo de la cuestión se debe a una convención, en el sentido más estricto, o a la estipulación expresa (convenio), de quienes se sirven de las proposiciones mismas. Los antiguos sofistas denominaban *nomos* a la convención, y la contraponían a la *physis* (φὐσις, naturaleza). Con frecuencia, equiparaban la *nomos* (νὁμος) con la *doxa* (δὁξα), y la *physis* con la *episteme* (ἐπιστἡμε). Muy pronto hicieron de estas dos oposiciones un tema clásico. Así, por ejemplo, el atomista Demócrito de Abdera (*ca*. 460-370 a.C.) dice: "opinión y convención (*nomos*) es lo *nomos,* es lo amargo, *nomos* lo dulce, *nomos* lo cálido, *nomos* el frío, *nomos* el calor; sólo los átomos y el vacío constituyen verdad (*physis*)" (Frag. 5). El físico Demócrito equiparaba opinión y convención siguiendo la costumbre que tenía su conciudadano Protágoras (480-410 a.C.), de hacerlo en lo relativo a la justicia y otros temas antropológicos. Para Protágoras, "la ley (*nomos*) no es sino la opinión de la ciudad" (Mondolfo, 1942: 144). Protágoras decía "que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son" (Platón, *Teeteto* 151). Por ejemplo: "las cosas que le parecen justas y bellas a cada ciudad, así lo son también para ella, mientras las crea tales" (*Teeteto* 167).

Además de estos convencionalismos físico y jurídico, los sofistas inauguraron también el convencionalismo lingüístico. El *Cratilo* de Platón deja constancia de la postura de Hermógenes (*ca*. 424 a.C.): "la convención local o nacional es lo único que determina qué palabras se utilizan para designar qué objetos. El mismo nombre podría haber sido enlazado a objetos muy diferentes, y los mismos objetos podrían, a muy diferentes nombres, siempre que los

usuarios del lenguaje participen de la misma convención" (Sedley, 2013).

El convencionalismo jurídico resurgió en los siglos XVII y XVIII con las doctrinas contractualistas. Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y David Hume sostuvieron tres tipos de convencionalismo sobre el origen del Estado y de la sociedad civil. Hobbes los explica mediante el *único* convenio de equilibrio que puede concebir simultáneamente una multitud de individuos capaces de razonar lo mejor para asegurar su supervivencia en medio de una población de otros iguales a él. Rousseau los explica mediante el único convenio que estos mismos individuos pueden concebir simultáneamente bajo la condición de que sea *imparcial*. David Hume, en cambio, plantea que las convenciones de cada población son determinadas por condiciones contingentes de su historia y geografía, de manera que el carácter de cada convención real es diferente de las demás.

Durante el siglo XIX, el convencionalismo democriteano resurge en el campo de la epistemología cuando se alcanzó la convicción de que los axiomas de la geometría euclideana no son ni evidentes ni necesarios, y que es perfectamente posible construir sistemas geométricos tan completos con sólo reemplazar los axiomas. Henri Poincaré lo caracteriza diciendo que los axiomas de la geometría no son más que definiciones disfrazadas, "ni juicios sintéticos a priori ni hechos experimentales. Son convenciones. Nuestra elección [de las cuales] está guiada […] por hechos experimentales, pero permanece libre y se halla limitada solamente por la necesidad de evitar toda contradicción" (Poincaré, 2005). Siguiendo a Poincaré, el convencionalismo se extendió de la geometría a toda la matemática, por esfuerzos de Édouard Le Roy y David Hilbert, principalmente. Por último, el Círculo de Viena le dio la forma de una tesis general acerca de la estructura del lenguaje (*vid*. *La construcción lógica del mundo*, de Carnap, y *Tractatus Logico-Philosohpicus*, de Wittgenstein). Para mayor información sobre el convencionalismo epistemológico, remitimos a las entradas "convencionalismo" en los diccionarios de Nicola Abbagnano y de José Ferrater Mora, pues ambos se restringen casi exclusivamente a aquél.

RELEVANCIA DEL CONCEPTO DE CONVENCIÓN PARA LA FILOSOFÍA POLÍTICA. El concepto de convención es relevante para las ciencias sociales en al menos dos sentidos. En primer lugar, sirve para *explicar* las costumbres de los grupos humanos como adaptaciones a su contexto. En segundo lugar, sirve para hacer una *evaluación* moral de instituciones sociales y políticas, de acuerdo con el proyecto del contractualismo. Como explicación, el concepto técnico de la convención es un elemento indispensable del "análisis interno de la conducta sistémica", crucial para una sociología basada en el individualismo metodológico (Coleman, 1990). Como instrumento normativo, el concepto de convención tiene relevancia para la filosofía política y la ética política, sirviendo al proyecto "contractualista" que aspira a jerarquizar las formas de organización social y distribución de beneficios según la aceptabilidad que tengan para sus participantes. La idea principal es que una institución política es justa, sólo cuando sus términos puedan considerarse como consensados y deseados por todos sus participantes en condición "de naturaleza", o sea, antes de recibir cualquier beneficio dependiente de la colaboración. Las condiciones en que una convención surge y se mantiene son importantes al intentar responder estas preguntas.

Convención contra contrato social. Para los primeros contractualistas –como Thomas Hobbes (1650, 1983)–, las instituciones se justificaban si contenían aquellos términos que todos los hombres de una población podían convenir y preferir más que la vida solitaria u otros arreglos. Para perfilar estas instituciones, Hobbes imaginó la deliberación hipotética en la que esos hombres habrían negociado sus derechos y obligaciones, hasta alcanzar la combinación que les proporcionara la máxima seguridad física, los máximos beneficios materiales, privándolos a la vez del mínimo de libertad. Éste es el sentido original del término "convención": deliberación entre individuos para ponerse de acuerdo en sus respectivos comportamientos. Para Hobbes, esto implica *promesas recíprocas*; entre ellas, la de someter sus acciones futuras al juicio de un soberano común.

Dentro de este contractualismo político, Hume planteó la duda de que semejante experimento mental fuera la causa que de hecho une a los hombres en sociedad y hasta de que fuera una idea consistente. Para pensar a un grupo de hombres deliberando y negociando, es preciso atribuirle varios acuerdos previos; por lo menos, sobre el significado de prometer y la fuerza motivacional de este acto de habla. Si las negociaciones explícitas presuponen ciertos acuerdos, éstos no pueden a su vez ser resultado de la misma ni de otra negociación explícita; deben ser acuerdos *tácitos*, y deben ser explicados previamente. Pero tan pronto como se comprenda la posibilidad de acuerdos tácitos y el mecanismo por el que regulan la conducta, la hipótesis del acuerdo explícito resulta prescindible, pues la unión social misma y sus condiciones de aceptación podrían explicarse en otro acuerdo tácito. Hume intenta explicar los acuerdos tácitos como convenciones.

Justificación moral de las instituciones. A diferencia de las teorías de pacto, en la teoría contractualista de acuerdo tácito de Hume (1740, 1977) y de otros autores contemporáneos (Lewis, 1969, 2002; Gauthier 1986; Sugden, 2004), los hombres en estado de naturaleza no pueden intercambiar promesas ni, por consiguiente, negociar sus acciones futuras. Puede parecer que esto es una limitación de estas teorías, pero hay dos cosas en su favor. En primer lugar, que la institución misma de las promesas y su protocolo es un acuerdo tácito. Esta concordancia debe ser explicada como cualquier otra convención. En segundo lugar, las promesas presuponen la existencia de una noción compartida de justicia entre sus usuarios, noción que no puede depender a su vez del intercambio de promesas; lo que significa que la noción de justicia con la que ha de evaluarse la deseabilidad de cualquier forma de organización social puede formarse sin un contrato explícito, menos aún real.

Fundamentación de la moral en el consenso voluntario. Un contractualismo del *acuerdo tácito* –o *convencionalismo*– busca, por lo tanto, dos cosas: cuáles son los rasgos esenciales de una convención, y los signos por los que pueda asegurarse que todos los

involucrados prefieren cierta convención más que cualquier otro estado posible de cosas.

Hume, convencionalista. David Hume (1711-1779) fue el primer filósofo convencionalista en filosofía política. Se dio cuenta de que todas las explicaciones contractualistas de la convivencia social presuponen, en última instancia, alguna teoría *general* de la convención y una explicación específica para cada convención políticamente central, como la justicia, la propiedad, la autoridad y la sumisión, etcétera.

Cualquier convencionalismo filosófico consiste en que cierto campo de fenómenos es convencional, aunque parezca tener otro origen. Una característica del convencionalismo –político, pero también de otros tipos, como lingüístico– consiste en mostrar que una organización estable de patrones conductuales no es producto de un plan preconcebido, pese a tener un poco de lo que Kant llamaba "finalidad" o "conformidad a fin" (Kant, 1977), sino un producto de la combinación de actividades humanas que se condicionan recíprocamente.

Otro rasgo del convencionalismo es la creencia de que siempre que un patrón social de conducta es convencional, hay por lo menos *otra* forma de actuar que podía haber sido seleccionada, o sea, que toda convención es *arbitraria*.

En su *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Hume define así a la convención en general: "[Es un] sentido de un interés común, que en su pecho cada hombre siente, que advierte en sus compañeros, y que lo lleva junto con ellos a participar en un sistema o plan general de acciones, que tiene a la utilidad pública" (Hume, 2003: ap. 3, par. 7).

Según esta definición, una convención prevalece en una población, cuando cada uno de sus miembros juega su papel dentro de un sistema de acciones porque se da cuenta *a*] de que está en su interés actuar así cuando los demás hacen su parte, *b*] de que los demás se dan cuenta de algo análogo, y *c*] de que cada uno actuaría diferente si los demás actuaran diferente.

Esta dependencia recíproca de las acciones es fundamental para distinguir las regularidades *convencionales* de cualquier otra regularidad. Las convencionales dependen de nuestras expectativas recíprocas, y se ajustan cuando éstas cambian. En resumen:

1]Debe haber expectativas coordinadas.
2]Debe haber un interés común.
3]Debe haber arbitrariedad.
4]Todo debe ser conocido en común, incluido este conocimiento.

Además del lenguaje, Hume menciona el uso del dinero como ejemplo de regularidad conductual convencional. Y en efecto, hay en él 1] expectativas coordinadas: yo no aceptaría este billete como pago por mi trabajo si no supiera que el carnicero también lo va a aceptar; 2] también hay un terreno de interés común que conquistamos mediante dicho sistema de acciones: es más fácil aplicar nuestros medios para lograr nuestros fines, aun sin una persona que desee nuestros medios y ofrezca nuestros fines; 3] hay arbitrariedad, porque otra moneda hubiera servido igual. Finalmente, hay un conocimiento común de todo lo anterior: 4.1] del interés común en las facilidades de la moneda y 4.2] de que todos sabemos todo esto.

Relación con lo normativo. Hume cree que las convenciones tienen una relación peculiar con lo normativo, y que de hecho muchas convenciones tienden a convertirse en obligaciones morales, pero no confunde las dos cosas ni las toma por sinónimos. Lo expresa diciendo que *eventualmente* unimos el sentimiento de virtud a las conductas conformes a la convención de justicia, y el de vicio a sus faltas. Pero advierte que esa transición requiere una explicación que no puede obviarse. Tras criticar a casi todas las filosofías precedentes por pasar siempre inadvertidamente de las cópulas *es* y *no es*, a las cópulas *debe* y *no debe*, Hume se propone explicitar los elementos que posibilitan el paso de un conocimiento a un sentimiento moral. Aquí nos basta señalar esta tendencia de la

convención a adquirir normatividad, pero qué sea esto último y cómo se unan no pertenece a nuestro tema.

EL CONCEPTO LEWISIANO DE CONVENCIÓN Y LA TEORÍA DE JUEGOS. La convención vuelve a ser objeto de la atención de los filósofos a partir de 1969, cuando el filósofo norteamericano David K. Lewis hace un análisis más preciso y sistemático, en tanto lo encuadra en la teoría general de juegos (TJ) desarrollada por matemáticos y economistas desde los años cuarenta. Al inscribir la convención en este marco matemático, Lewis no sólo codifica las principales intuiciones de Hume, sino que sondea las relaciones entre aquélla y otras claves de la interacción estratégica. No hay que olvidar, sin embargo, que al simplificarlas también obvia algunos factores importantes.

Descripción de la teoría de juegos y la forma de simplificar las situaciones de interacción estratégica. Según la TJ, un juego es una situación de interacción entre dos o más jugadores, individuos con fines propios y con autonomía para seleccionar el medio que les parezca mejor. Cada jugador puede elegir una acción entre aquellas alternativas y excluyentes que el juego le permita. Estas acciones se llaman estrategias puras. También tomar una estrategia mixta, es decir, cierta mezcla de las otras. Lo consigue si elige entre las puras según un evento aleatorio –como un volado–, aunque en cada caso las probabilidades de las opciones se repartan en una proporción *ad hoc*. El juego define resultados para cada combinación de estrategias puras de los jugadores. Cada resultado se define por los índices de utilidad subjetiva de la combinación para los jugadores. Por lo tanto, las estrategias puras de cada jugador tienen para él sendas utilidades esperadas, consistentes en la suma de las utilidades de todos los resultados que esa estrategia puede producir por la acción del otro, ponderadas por la probabilidad de que el otro elija la acción que materialice ese resultado. La racionalidad de los jugadores es su elección en cada caso de la estrategia, pura o mixta, que le proporcione mayor utilidad esperada que todas las alternativas.

Por ejemplo, consideremos una situación como la de los jugadores A y B.

Cazadores

		Estrategias de B: Este	Estrategias de B: Oeste
Estrategias de A	Este	2, 2	10, 8
	Oeste	8, 10	1, 1

Cada resultado contiene dos índices de utilidad (para A y para B), si ocurren las dos estrategias (de A y de B) cruzadas en ella. Por ejemplo, si A caza en el Este y B en el Oeste, las utilidades de A serían diez veces superiores a las que tendría si hubiera ido al Oeste (10 a 1), y las de B, cuatro veces más que si hubiera ido al Este (8/2). Pero la utilidad esperada por A si va al Este (AE) no es automáticamente de 10, sino que está ponderada por la *probabilidad* de que B vaya al Oeste, es decir, multiplicada por p(BO), y sumada con la utilidad ponderada de que B vaya al Este. Así, la utilidad esperada de ir al Este para A es (10p + 2(1–p)).

En algunas ocasiones, una estrategia de un actor es *dominante*, si le ofrece la mayor utilidad esperada, haga lo que haga su contraparte. Si un juego tiene estrategias dominantes para ambos jugadores, entonces tiene una solución.

En el juego representado arriba, ningún jugador tiene una estrategia *dominante*. En otros juegos, ambos jugadores tienen estrategias dominantes. En el famoso *dilema de los prisioneros*, los dos jugadores pueden ganar mucho si cooperan, pero cada uno ganaría aún más, a costa de su cooperador compañero, si lo traicionara. Debido a esa característica estructural del juego, la única solución racional es traicionarse mutuamente.

Dilema de los prisioneros

		Estrategias de B: Cooperar	Estrategias de B: Traicionar
Estrategias de A	Cooperar	4, 4	0, 6
	Traicionar	6, 0	2, 2

Si los dos (o todos los) jugadores de un juego tienen estrategias dominantes, se dice que están en un equilibrio, el *equilibrio de Nash*. Es una *combinación de estrategias tal que ninguno de ellos modificaría su estrategia, aun conociendo con certeza las decisiones*

del otro u otros. (Recordemos que los jugadores son considerados racionales.)

Ahora, si bien toda combinación de estrategias dominantes es un equilibrio de Nash y un resultado indefectible del juego, no todo equilibrio de Nash está constituido por estrategias dominantes. En el anterior juego de cazadores, hay *dos* equilibrios de Nash; las estrategias AE/BO y AO/BE, pues cualquier jugador que piensa ir en una dirección, si supiera que el otro piensa explorar en dirección opuesta, persistiría en su plan.

Algunos juegos, como el de los cazadores, tienen dos o más equilibrios de Nash. Los jugadores tienen razones para persistir en cualquiera de ellos, una vez que lo hayan alcanzado. También tienen razones para cambiar de estrategia, si saben que los otros están usando otra estrategia.

Cazadores

		Estrategias de B	
		Este	Oeste
Estrategias de A	Este	2, 2	10, 8
	Oeste	8, 10	1, 1

El juego de cazadores ejemplifica situaciones de *coordinación*, aquellas en las que los jugadores ganan menos por explotar a sus contrapartes que por coordinarse con ellos. Para cualquiera de los cazadores, la falta de coordinación sería mucho más grave que obtener una utilidad de 8, en vez de 10. Si no tuvieran esperanzas de coordinarse, la estrategia dominante para sendos jugadores sería esta estrategia mixta: E con probabilidad de 0.6, O con 0.4; cuya utilidad esperada es 5.2. Este resultado es un tercer equilibrio de Nash, pero no es un equilibrio de expectativas mutuas.

Comparado con la falta de acuerdo, ambos jugadores pueden beneficiarse, si logran ponerse de acuerdo en un mismo equilibrio de coordinación. Aun aquel que gane 8, ganaría más que si abandona unilateralmente. Por eso, una eventual coordinación sería *autosustentable*: estaría en el interés de ambos sostenerlo, siempre que tengan la expectativa de que el otro haga lo suyo.

El problema que cada uno enfrenta es saber a cuál de los dos equilibrios se dirigirá el otro. Podrían en un resultado de no coordinación. (Hablar no es una opción, pues estamos modelando los acuerdos tácitos.) Sólo quedan, pues, dos respuestas posibles. Que una de las soluciones tenga algo conspicuo que atraiga la atención de ambos, o que se guíen por una inducción basada en experiencias previas. La primera solución es la denominada "sobresaliencia" (*salience*), de Thomas Schelling (1960), retomada más tarde por Lewis. Desgraciadamente, la TJ no parece poder tratarla formalmente. La segunda se llama de *racionalidad limitada* o *adaptativa*.

No es fácil representar formalmente la saliencia y, por consiguiente, ha sido poco explorada; si bien la mayoría de los filósofos y teóricos de juegos consideran que es una ruta prometedora. La inducción a partir del comportamiento precedente sólo es aplicable a juegos que se repiten. El hecho de que los jugadores racionales tomen su decisión inductivamente (o adaptativamente) hace que las prácticas de equilibrio se consoliden más entre ellos, e incluso que alcance un nuevo tipo de equilibrio, consistente en expulsar de la población a los jugadores que usan otras reglas de conducta, cuando el éxito en la coordinación forma parte de algún proceso de selección natural.

Llegados a este punto, tenemos ya las propiedades que, para Lewis, definen a las "convenciones". Una convención es el comportamiento de dos o más actores en un juego de coordinación, cuando han logrado acomodarse en un equilibrio de Nash sustentado por expectativas coordinadas, que signifique mutuos beneficios (respecto de las utilidades del equilibrio mixto de no coordinación) y que tiene al menos otro equilibrio de coordinación posible.

He aquí la definición de Lewis (2002 [1969]: 76):

Una regularidad *R* en el comportamiento de los miembros de una población *p* cuando son actores en una situación recurrente *s* es una *convención* si y sólo si es verdad que, y en *P* es un conocimiento común que en cualquier ocurrencia de *s* entre miembros de *p*,

1]todos actúan en conformidad con *R*;
2]todos esperan que todos los demás actúen en conformidad con *R*;
3]todos tienen casi las mismas preferencias sobre todas las posibles combinaciones de acciones;
4]todos prefieren que todos actúen en conformidad con *R*, si todos salvo uno actúen conforme a *R*;
5]todos prefieren que todos actúen en conformidad con *R´*, si todos salvo uno actúen conforme a *R´* donde *R´* es alguna regularidad posible en el comportamiento de los miembros de *P* en *S*, tal que nadie en ninguna instancia de *S* entre miembros de *P* podría actuar según *R* y según *R´* simultáneamente.

Es importante señalar que si bien las convenciones deben cumplir la condición de ser mutuamente beneficiosas para poderse sostener, no necesitan satisfacer algún principio de equidad. Por ejemplo, en el juego que vimos no es preciso alternar funciones.

También es necesario decir que las convenciones no seleccionan necesariamente el equilibrio más útil o eficiente para todos. La razón de ello es que son procesos de fuerte retroalimentación. Por consiguiente, tan pronto como una convención ha logrado insinuarse más que otras, tiende a fortalecerse, aunque hubiera otras más eficientes.

Críticas a la definición lewisiana de convención: coordinación o cooperación. El análisis de Lewis originalmente se restringía a situaciones de coordinación pura. De forma paulatina su concepto se ha adaptado a otras situaciones de coordinación mezclada con competencia. Entre los trabajos más importantes en estas direcciones están los de Robert Sugden (2004), Andrei Marmor (1996) y Peter Vanderschraaf (1998). Reinterpretando a Hume, Sugden ha tratado de complementar las convenciones de coordinación de Lewis con soluciones de expectativas coordinadas en situaciones de competencia por bienes y de cooperación. Utilizando para ello las iteraciones de los juegos denominados de "gavilán o paloma" (en el cual cada uno de los jugadores tiene que decidir si pelear por un bien o cederlo) y el "dilema de los

prisioneros" (en el que tiene que decidir si cooperar con el otro en la búsqueda de un bien común o traicionarlo para obtener individualmente uno mayor), Sugden define dos clases más de convenciones: las de propiedad y las de reciprocidad. La primera consiste en una reinterpretación de la convención de justicia de Hume; la segunda, de la estrategia de toma-y-daca que resultó vencedora en los torneos de simulación por computadora descritos por Robert Axelrod en su *Evolución de la cooperación*. Ambas soluciones son para encuentros repetidos de las dos situaciones entre pares de individuos sacados al azar en una población de más miembros.

Otros conceptos de solución de equilibrio. Otra vía para extender el análisis de Lewis es con equilibrios distintos de los de Nash. Dos jugadores pueden elegir una misma asimetría aleatoria para alternar los papeles dentro del juego. Esta solución, descubierta y bautizada como *equilibrio correlacionado* por Robert Aumann (1974), fue empleada en las convenciones de propiedad de Sugden y puede rastrearse hasta el propio Hume. Cuando dos jugadores tomados al azar dentro de una población disputan reiteradamente sobre un bien, una asimetría aleatoria es la de quién de ellos lo poseyó primero. Dado que este criterio favorece a veces a uno y a veces al otro, sirve como criterio aleatorio *común* de los jugadores para coordinar sus acciones. Tanto Skyrms (1996) como Vanderschraaf (1998) creen que debemos tratar las convenciones como equilibrios correlacionados.

Sugden (2004), y varios más, prefieren concentrarse en otro tipo de equilibrio, que es el de un *sistema de estrategias evolutivamente estables*. El concepto está inspirado en las aplicaciones de la teoría de juegos a varias dinámicas evolutivas de los animales, llevadas a cabo por John Maynard Smith y Geore Price (1973). Según esto, los equilibrios no sólo se refuerzan por la creciente expectativa mutua de los jugadores, sino que también son capaces de expulsar de la población estrategias alternativas que lleguen a invadirla, adquiriendo así una nueva forma de establidad.

BIBLIOGRAFÍA. Aumann, R. (1974), "Subjectivity and correlation in randomized strategies", en *Journal of Mathematical Economics,* vol. 1, núm. 1, marzo, Elsevier, pp. 67-96; Coleman, J. (1990), *Foundations of Social Theory*. Cambridge Mass., Belknap Press of Harvard University Press; Gauthier, D. P. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford [Oxfordshire], Nueva York, Clarendon Press, Oxford University Press; Gerth, H. y C. Wright Mills (1953), *Character and Social Structure. The Psychology of Social Institutions,* Nueva York, Harcourt, Brace; Hobbes, T. (1983), *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional; Hume, D. (1977 [1740]), *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*, Madrid, Editora Nacional; Hume, D. y Beauchamp, T. L. (eds.) (2003), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals,* Oxford, Clarendon Press; Kant, M. y García Morente, M. (trad.) (1977), *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe; Lewis, D. (2002 [1969]), *Convention: A Philosophical Study,* Nueva Jersey, Wiley-Blackwell; Marmor, A. (1996), *Essays on Legal. Positivism,* Oxford, Clarendon Press; Mondolfo, R. (1942), "El pensamiento antiguo", en *Historia de la filosofía grecorromana*, vol. 1, Buenos Aires, Losada; Poincaré, H. (2005), *La ciencia y la hipótesis*, cap. III, sec. "Sobre la naturaleza de los axiomas", Madrid, Espasa-Calpe; Schelling, T. C. (1960), *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Sedley, D., "*Plato's Cratylus*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (otoño de 2013), E. N. Zalta (ed.), http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/; Skyrms, B. (1996), *Evolution of the Social Contract*, Cambridge, Cambridge University Press; Smith, J. M., y Price, G. R. (1973), "The logical of animal conflict", en *Nature*, núm. 246, noviembre, pp. 15-18; Sugden, R. (2004 [1986]), *The Economics of Rights, Cooperation, and Welfare*, Palgrave, Macmillan; Vanderschraaf, P. (1998), "The informal game theory in Hume's account convention", en *Economics and Philosophy*, vol. 14, núm. 2, octubre, pp. 215-247.

[JULIO BELTRÁN MIRANDA]

cooperación

En términos generales, se entiende por "cooperación" la acción conjunta y coordinada de dos o más individuos con objeto de lograr un efecto. A la teoría contemporánea de cooperación han contribuido, fundamentalmente, la biología, las matemáticas, la economía y la sociología.

EVOLUCIÓN DE "COOPERACIÓN". Aunque hace sólo 10 000 años, los seres humanos ya habitaban los cinco continentes, no habían alcanzado aún una organización social compleja y eficiente como las que conocemos actualmente. Nómadas y agresivos, como sus ancestros de millones de años atrás, los seres humanos todavía cazaban y sobrevivían en bandas o grupos pequeños, organizados alrededor de lazos familiares o genéticos y con una profunda desconfianza frente a los extraños. En el transcurso de unas cuantas decenas de generaciones, los seres humanos fueron capaces de formar organizaciones de gran complejidad.

La biología actual nos ha proveído de una explicación convincente acerca de este atributo de las sociedades animales: la cooperación entre individuos genéticamente relacionados, como mecanismo de selección natural, optimiza las oportunidades de supervivencia del grupo genético al que éstos pertenecen, aunque no necesariamente las del individuo que realiza la acción. En el caso de la especie humana, se presentan diversas formas, además de la genética, de organizar la cooperación, formas cuyo desarrollo no puede ser disociado del surgimiento de la mente y la inteligencia. Aunque sigue siendo un tema controvertido, hay entre los estudiosos del fenómeno (Seabright, 2004) consenso respecto de que la inteligencia simbólica se desarrolló en los seres humanos no sólo para lidiar con los problemas del mundo exterior, como la defensa frente a los depredadores, la caza y la recolección de alimentos –tareas que ya realizábamos exitosamente como especie–, sino también para permitir a los individuos relacionarse y cooperar mejor entre ellos.

Este argumento merece una explicación más detallada. La incertidumbre y las dificultades del entorno favorecieron el desarrollo de algunas herramientas o módulos cognitivos específicos; entre éstos podemos destacar la habilidad de inferir la presencia de organismos peligrosos o depredadores, la capacidad de elaborar narraciones causales para explicar los eventos naturales, así como la habilidad para reconocer en los demás seres humanos la existencia de mentes propias, con creencias, deseos e intenciones particulares que explican, mejor que ninguna otra cosa, las causas de su comportamiento. Los científicos cognitivos denominan a estas habilidades, respectivamente, el descubrimiento de agentes, el razonamiento causal y la teoría de la mente de los otros.

El tercer módulo, que resulta el más importante para los propósitos de este ensayo, es una especie de intuición, útil socialmente, que se conoce como la teoría de la mente de los demás. Desde esta perspectiva, una parte importante de la inteligencia evolucionó con el fin de permitir al ser humano analizar, entender y anticipar las intenciones y las acciones tanto propias como ajenas.

Esta habilidad nos permite anticipar las acciones de los otros, así como hacerles ver –o creer– cuáles son nuestras intenciones; en otras palabras, gracias a esta habilidad los seres humanos construimos nuestras distinciones entre enemigos y potenciales cooperadores. Progresivamente, el desarrollo de estas capacidades devino complejos mecanismos cooperativos, diseñados para resolver los problemas de supervivencia en un entorno usualmente incierto y hostil.

Desde nuestros orígenes, y como una estrategia evolutiva, los seres humanos aprendimos a respetar los acuerdos con personas con las que tenemos relaciones repetidas y de largo plazo, y a romperlos con aquellos con quienes no volveremos a interactuar. Los estudios del comportamiento cooperativo realizados durante los últimos decenios en contextos diversos han establecido con suficiente claridad que la expectativa de colaboración futura desempeña un papel fundamental en la definición de la cooperación presente. Axelrod (1984), quien llamó a esta forma de colaboración

cooperación egoísta, enumera las tres características que aumentan las posibilidades de cooperación en una relación entre dos o más personas:

–La relación supone una interacción frecuente.
–Los individuos que la integran pueden distinguir claramente a los actores confiables de los que no lo son.
–Las recompensas por cooperar son mayores que las producidas por la acción individual.

En la base de las definiciones contemporáneas de cooperación encontramos un supuesto fundamental; en todos los casos se requiere "la intención de aceptar la vulnerabilidad que resulta de tener expectativas positivas de las intenciones del comportamiento de otra(s) persona(s)" (Ostron, 2003). Esta aceptación de vulnerabilidad potencialmente destructiva puede ser explicada de dos formas. La primera explicación, la más recurrida por los biólogos, es conocida como la teoría de la selección genética (Hardin, 2002), y sostiene que existe en los genes la inclinación a facilitar la reproducción de copias exactas de sí mismos, aun cuando se encuentren en otros organismos, con el fin de incrementar su tasa de reproductividad. Es decir, esto explica, en forma consistente la conducta cooperativa entre individuos genéticamente relacionados. Sin embargo, es incapaz de explicar la cooperación entre individuos que no guardan dicha relación, y que encontramos de manera generalizada en las comunidades humanas. La segunda explicación de la cooperación se encuentra en la estructura cognitiva y que posibilita la coordinación entre individuos para la elaboración de soluciones colaborativas que produzcan mejores resultados que lo óptimo, es decir, capaces de generar mayor bienestar social que el agregado de conductas individuales y egoístas.

RECIPROCIDAD CONDICIONADA. La más básica y primitiva forma de cooperación es la reciprocidad condicionada. Hablamos de un acto de reciprocidad condicionada cuando se presentan al menos tres ingredientes esenciales: la realización por un primer actor de una

acción que tiene algún costo para él; un lapso entre la realización y la recepción de la acción beneficiosa, y la expectativa de otro actor que ha iniciado la interacción de recibir un beneficio equivalente o superior del actor beneficiado inicialmente.

Partiendo de esta caracterización elemental, podemos definir las condiciones necesarias para la aparición de la reciprocidad condicionada. Primero, los integrantes de una comunidad, para su supervivencia y la mejora de su bienestar, dependen de beneficios mutuos. Segundo, los beneficios esperados son contingentes a la historia particular de interacciones repetidas entre los individuos. Tercero, los individuos deben poseer suficientes habilidades mentales y de procesamiento de información como para distinguir entre individuos y recordar el grado en que cada uno de ellos cumplió con la entrega de beneficios en ocasiones anteriores; es decir, la reputación de cada individuo. Finalmente, los individuos deben poseer suficiente elaboración cognitiva y flexibilidad conductual para interactuar con otros organismos basados en la historia diferenciada de sus interacciones.

A pesar de sus importantes aportaciones, esta primera versión de la teoría de la cooperación deja sin resolver el problema central de describir y explicar las condiciones necesarias y suficientes para que surja la cooperación en las grandes comunidades, integradas principalmente por extraños, como las naciones actuales; allí, los individuos cooperan entre ellos de manera cotidiana a pesar de que no se conocen y se relacionan o intercambian favores sólo una vez en sus vidas.

CAPITAL SOCIAL. La respuesta sucinta a esta pregunta es que el ejercicio sistemático de las reglas de cooperación tiende a formalizarlas y a convertirlas en instituciones. Coleman argumentó que, además de las habilidades y el conocimiento, una enorme cantidad de capital y riqueza depende de la habilidad de las personas para asociarse y cooperar unas con otras, distribuir entre ellas el trabajo y alcanzar las metas que se han propuesto. Llamó a esta habilidad "capital social" (Coleman, 1987).

El capital social puede también definirse como el conjunto de valores informales y de normas compartidas que posibilita y fomenta la cooperación entre miembros de un grupo (Putman, 2002 y Fukuyama, 2004).

Se ha argumentado que los mercados constituyen en sí mismos una escuela para la sociabilidad y la creación de capital social al incentivar a los individuos a coordinarse unos con otros para su beneficio personal (Samuelson, 1969). Sin embargo, esta habilidad para la cooperación no surge de una manera natural y espontánea en los mercados; por el contrario, requiere hábitos que anteceden a la aparición de mercados, como valores compartidos, tradiciones, costumbres, normas. Una vez más, las posibilidades de coordinarse dependen de la capacidad cognitiva y del desarrollo de modelos mentales que orienten las ideas y la actividad humana hacia la cooperación económica productiva; en esta forma, es más probable que el capital social sea la causa de una economía de mercado exitosa, y no viceversa. En las sociedades donde el capital social es abundante, tanto la economía como la política se vuelven altamente participativas y dinámicas. Allí, la capacidad para organizar y formar grupos, corporaciones o redes, parece multiplicarse y evolucionar interminablemente. En las sociedades con bajos niveles de confianza y poco capital social, en cambio, ocurre una de dos cosas: o bien el Estado se vuelve autoritario, jerárquico y centralista –y funciona con grandes ineficiencias– o la anarquía y el desorden destruyen toda posibilidad de prosperidad y desarrollo (Pereda, 2009).

ALTRUISMO Y COOPERACIÓN. Recientemente, Hardin elaboró la explicación más aceptada sobre el comportamiento cooperativo altruista, conocida como "teoría del encapsulamiento de los intereses" (Hardin, 2004).

De acuerdo con esta teoría, la confianza es siempre una relación triádica, integrada por una persona que confía, una segunda persona en la que se deposita la confianza, y un interés común a propósito del cual se establece la relación. La contribución más importante de esta caracterización es que deja claro que no sólo los objetivos que persiguen los actores, sino también los actores mismos y la relación

entre ellos pueden convertirse en la causa de la cooperación. En otras palabras, los individuos deciden encapsular los intereses de otros dentro de los suyos por el valor intrínseco que tiene para ellos una relación específica de largo plazo o por la importancia que atribuyen a la persona elegida y dejar de lado las consideraciones sobre los costos o beneficios futuros.

Estas relaciones de cooperación tienen en común el que una persona tome los intereses de otra como si fueran suyos, sin importar que existan diferencias e incluso contradicciones entre los intereses individuales.

En resumen, el cemento de las organizaciones sociales y las instituciones económicas lo forman la cooperación y la confianza, que en este contexto tienen al menos un valor pragmático: ambas actitudes aumentan la eficiencia de las organizaciones sociales y lubrican las relaciones económicas al disminuir los costos de transacción.

BIBLIOGRAFÍA. Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books; Coleman, J. S. (1987), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Ma., Harvard University Press; Fukuyama, F. (2004), *State Building*, Nueva York, Cornell University Press; Hardin, R. (2004), *Trust & Trustworthines*, Nueva York, Russell Sage Foundation; Ostron, E. y Walker, J. (2003), *Trust & Reciprocity. Interdisciplinary Lesson from Experimental Research*, Nueva York, Russell Sage Foundation; Pereda, C. (2009), *Sobre la confianza*, Barcelona, Herder; Putman, D. R. (2002), *Democracy in Flux*. *The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Nueva York, Oxford University Press; Samuelson, P. (1969), "Classical and neoclassical theory", en W. Robert, *Monetary Theory*, Londres, Penguin Books; Seabright, P. (2004), *The Company of Strangers. A Natural History of Economic Life*, Princeton, Princeton University Press.

[JAVIER ELGUEA SOLÍS]

corporativismo

Durante el pasado siglo xx, el uso del concepto "corporativismo"[18] estuvo principalmente asociado a la existencia de regímenes de gobierno y prácticas de organización social esencialmente antidemocráticas, ejemplificadas por los esquemas autoritarios y dictatoriales que se esparcieron en varias regiones del orbe. De manera particular, el recorrido del corporativismo fue trazado especialmente a partir de la formulación central de Manoilesco (1941), como un sistema de monopolización de la representación política y económica que se entabla entre los titulares de los gobiernos y ciertos sectores organizados de la sociedad que, por su grado de profesionalización, poder o presencia hegemónica dentro de las actividades productivas, establecen esquemas de intercambio y beneficios para los agremiados que representan éstos, a cambio de apoyo, control o neutralización de dichos sectores, los cuales sólo se movilizarán cuando los líderes, partidos o movimientos con los cuales se hallan vinculados así lo decidan. O bien, lo harán cuando dicho tipo de acuerdos se rompa, con lo cual las corporaciones recuperan su capacidad de chantaje y manipulación por medio de la protesta y la movilización; cuando son cooptados por alguien más, o cuando se presenta una lucha de poder dentro de las mismas organizaciones o cuando hay un nuevo grupo capaz de competir y disputar dichos espacios de poder (Incisa, 1981).

La idea del corporativismo se halla también vinculada con modalidades similares de dominación y relación política tales como el patrimonialismo, el cacicazgo o el clientelismo. Ello nos muestra por sí mismo la complejidad y evolución mostradas por el concepto en comento a lo largo de sus diversas manifestaciones históricas y regionales, tal como cabe ubicarlas particularmente en el contexto de las experiencias latinoamericana y europea, que son las que específicamente nos sirven de base para el presente análisis.[19]

De esta manera, el corporativismo también suele ser valorado como un modelo de cultura y socialización políticas, a partir de que éste se desarrolla en un marco de relaciones y valores donde

prevalece una intermediación sustentada en factores como el miedo, la ilegalidad o la corrupción, que llevan al ejercicio de prácticas coercitivas o abiertamente represivas contra toda aquella persona u organización que se atreva a contradecir las decisiones cupulares de los liderazgos o el Estado. De manera moderna, la explotación de una patente o la concesión para uso monopólico de un bien o servicio, continúa siendo una evidencia de dichas prácticas cuando éstas se derivan de la cancelación de la libre competencia o el principio de la igualdad plena ante la ley. En general, se puede hablar de que la sociedad corporativa limita o condiciona el acceso a la participación o representación, y, en general, respecto al libre ejercicio de toda actividad de naturaleza pública (Ortega, 2000).

Históricamente, hay un claro consenso sobre el desarrollo de las corporaciones a partir de su origen medieval, en tanto estamentos o castas gremiales que ejercían una merced concedida por el rey o el soberano para desempeñar dicho oficio, la cual podía transmitirse de manera hereditaria o a menos que un individuo pudiera comprar su acceso al gremio. De ahí que subsista el factor de que las prácticas corporativas tiendan a la generación de privilegios y exclusión para todos aquellos que no pertenezcan a dichos grupos. Otra característica relevante es que los Estados corporativos tradicionales despliegan una política económica de tipo planificado, nacionalista y proteccionista, aunque en sus relaciones hacia el exterior terminan ejerciendo prácticas opuestas de expansionismo e incluso invasión y absorción territorial en búsqueda del control absoluto de bienes o la franca eliminación de pueblos, a la usanza de los imperialismos capitalistas o los totalitarismos de corte marxista. Esto es, el corporativismo tradicional destaca por su antiliberalismo político, y su posición restrictiva del pluralismo y la democracia (Orozco, 1987).

Versiones más moderadas del corporativismo resaltan su importancia a partir de su firme contenido de apelación mayoritario en el marco de su discurso de identidad régimen-sociedad, donde los grupos de interés o de presión se asocian con el Estado a través de los resultados que produce la mediación y el intercambio de mutuos beneficios en los diversos niveles en que se busca hacer eficaz a la organización política. Como consecuencia de lo anterior,

autores como Schmitter y Lehmbruch (1992) postulan que se puede hablar de niveles de corporativismo (micro, meso y macro), donde hay una pretensión de crear controles y capacidades de autorregulación respecto de las propias capacidades de coexistencia entre los principios del pluralismo democrático y los intereses de representación jerárquica que generan dichos grupos de presión, lo cual, sin duda, es una de las paradojas más claras del capitalismo moderno.

Un rasgo político sustancial del corporativismo es el "encuadramiento" o "sectorización" de los diversos grupos de la sociedad. Las cámaras corporativas o de representación profesional eran similares a los viejos estamentos o castas en las que se dividían los parlamentos previos a la revolución inglesa del siglo XVII o la revolución francesa del siglo XVIII (esto es, considerados como simples órganos consultivos y de expresión, pero nunca restrictivos de la acción de los líderes). Ello ofrece una idea más clara del carácter restrictivo y planificado con el cual se daba aparente espacio al carácter "democrático y social" de dichas organizaciones, aunque sin asumir desafíos o alternancias producto de los mecanismos electorales, y donde tampoco existen comportamientos de corte individual (o en todo caso hay una tolerancia limitada) en la esfera de la expresión de las ideas o las libertades públicas.

Regularmente, la vinculación de la iglesia católica como aliado en el marco de una relación estrecha con el Estado se convirtió en una característica de la legitimidad y el discurso en los modelos políticos corporativistas, aunque se reconoce también un componente de protección social y reconocimiento a la vida sindical en casos como el papa León XIII y su encíclica *Rerum Novarum,* que defendería el derecho de los trabajadores a la libre asociación en sindicatos para permitir así la defensa de sus intereses, sin que ello les alejara de la práctica de sus creencias religiosas, para, al mismo tiempo, generar los principios del bien común y subsidiaridad, que se significan por la búsqueda de coincidencias con el Estado y los empresarios para el logro de un mejor nivel de vida colectivo tanto en los ámbitos económico, político y social (Incisa, 1981).

Por otra parte, la corporativización, vista como el proceso equivalente de la colectivización forzosa de la vida pública, terminaría proponiendo una estructura muy específica de sociedad, tal como se encontrará en los modelos fascistas o nacional-socialistas, como los desarrollados en la Italia de Mussolini o la Alemania hitleriana (así como en las dictaduras mediterráneas que les sobrevivirían, como España, Portugal o en la región del Peloponeso, como Grecia y Turquía), así como también ocurrió dentro de las experiencias populistas de liderazgos y partidos hegemónicos al estilo de México (con el callismo-cardenismo y el PRI), Argentina (con el peronismo y el Partido Justicialista) o Brasil (el varguismo), que derivaron en dinámicas presidencialistas que por una parte, impulsan la industrialización mediante las alianzas del Estado con las incipientes clases trabajadoras sindicalizadas, pero, a cambio de ello, se deriva una sumisión ideológica y política de esos mismos grupos, dando paso después al llamado "Estado burocrático-autoritario" e incluso a la suspensión de las democracias por medio de las dictaduras militares que se presentan entre los sesenta y noventa (Collier y Collier, en Lanzaro, 1998).

No obstante, en el propio siglo XX, después de la segunda guerra mundial, se comienza a hablar de una versión más "liberal" del corporativismo, que asume la existencia positiva de las corporaciones a partir de su papel de intermediación y cooperación "voluntaria" dentro de las negociaciones salariales o a través de consejos de participación, lo cual permite una reducción e institucionalización democráticas de los conflictos, a partir de que ahora los trabajadores no sólo obtienen voz, sino participación y beneficios concretos incluso como copropietarios de las empresas, o bien expresados en las decisiones, cuotas u espacios de candidaturas o, incluso, dentro de los liderazgos de las estructuras partidistas con las cuales se establecen acuerdos o alianzas electorales a cambio de sus votos. Más recientemente, entre los años sesenta y los noventa, el "neocorporativismo" fue mostrado como una práctica positiva en el marco del llamado Estado de Bienestar, o incluso en las versiones estatistas del "capitalismo monopolista de Estado", a efecto de generar una versión moderada

del capitalismo a partir de un componente de mayor involucramiento directo de los trabajadores en el control de la empresas (Schmitter, en Lanzaro, 1998).

Sin duda, el expansionismo de los beneficios sindicales en buena parte de las principales naciones europeas como Alemania, Italia, Inglaterra o Francia dieron pauta a expectativas de versiones alternativas al marxismo, lo que para muchos es una fuente explicativa del declive de las opciones revolucionarias y la posterior caída del Muro de Berlín, aunque el ascenso del neoconservadurismo en los años ochenta del siglo pasado fue un golpe directo a las capacidades e influencia política de los movimientos sociales, cuestión que no ha podido ser revertida de manera eficaz en los decenios posteriores.

En la opinión de autores como Schubert (2006: 292), el corporativismo ha decaído como un concepto útil dentro de la propia ciencia política, debido justamente a la ruptura de los grandes pactos sectoriales o la lógica de los acuerdos de alcance nacional. Sin embargo, dicho término ha derivado en una connotación negativa que lo coloca del lado de un vocabulario de corte antidemocrático y antipolítico.

Sin embargo, ello invita a reflexionar acerca de cuáles deben ser los métodos de diálogo y deliberación que puedan ser eficaces para otorgar capacidades expresivas y decisorias a los diversos sectores organizados de la sociedad. Si bien el siglo del corporativismo ha sido declarado muerto, otros siguen hablando de su persistencia e incluso de su mutación en nuevas formas de asociacionismo e integración políticas, especialmente para contender con los dilemas de adaptación que implican ahora estados con soberanías descentralizadas y fuertemente expuestos a las dinámicas de la globalización.

Ése es uno de los retos más interesantes que se plantea en regiones como la de América Latina, donde las apelaciones y persistencia a los esquemas de mediación populista y clientelar no han desaparecido sino que, por el contrario, vienen tomando un aire consistente de continuidad, ante el paulatino agotamiento de los esquemas de democracia electoral y el pluralismo político, que no

han podido combatir eficazmente la reducción de la pobreza, el desempleo y la inseguridad presentes en buena parte de las sociedades de la región, y por el contrario se han mimetizado con ellos. De ahí que, a diferencia de lo acontecido en Europa, el estudio del corporativismo y sus manifestaciones actuales es un asunto de particular importancia en el marco de las herencias y persistencias del tradicionalismo político latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA. Collier, D. y Collier, R. B. (1998), "Quién hace qué, a quién y cómo. Hacia un análisis comparativo del corporativismo latinoamericano", en J. Lanzaro (comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 169-192; Incisa, L. (1981), "Corporativismo", en N. Bobbio y N. Mateucci (eds.), *Diccionario de Política,* vol. 1, México: Siglo XXI Editores, pp. 431-438; Lanzaro, J. (1998), "El fin del siglo del corporativismo", en J. Lanzaro (comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 9-67; Manoilesco, M. (1941), *El siglo del corporatismo. Doctrina del corporatismo integral y puro* (trad. de Hernán G. Huidobro)*,* Santiago de Chile, Taller Gráfico El Chileno; O'Donnell, G. (1985), "Las tensiones en el Estado burocrático-autoritario y la cuestión de la democracia", en D. Collier (comp.), *El Nuevo Autoritarismo en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 289-321; Orozco, J. L. (1987), *La revolución corporativa*, México, Hispánicas; Ortega Riquelme, J. A. (2000), "Corporativismo", en L. Baca *et al.*, (comps.), *Léxico de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica/Flacso/Conacyt/Fundación Böll, pp. 107-109; Schmitter, P. C. y Lehmbruch, G. (coords.) (1992), *Neocorporativismo. Más allá del Estado y el Mercado.* 2 vols., México, Alianza Editorial Mexicana; Schmitter, P. C. (1998), "¿Continúa el siglo del corporativismo?" en J. Lanzaro (comp.), *El fin del siglo del corporativismo*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 69-119, Schubert, Ch. (2006), "Fairness in urban land use: an evolutionary contribution to law & economics", en *Papers on Economics and Evolution,* Jena, Alemania, Max Planck Institute of Economics.

[VÍCTOR ALARCÓN OLGUÍN]

corrupción

Forma específica de dominación social sustentada en un diferencial de poder estructural en el que predominan el abuso, la impunidad y la apropiación indebida de los recursos de la ciudadanía. La corrupción es histórica y sus prácticas concretas adquieren una gran variedad de modalidades que emergen con más claridad en aquellos periodos en los cuales la relación *Estado-sociedad* opera deficientemente y en contra de los más elementales principios de justicia y legitimidad que tendrían que caracterizar esta interacción. Mientras que algunos ejemplos de corrupción incluyen conductas ilegales y delincuenciales, otras prácticas asociadas a este fenómeno pueden ser de perfecta legalidad pero de cuestionable moralidad.

ANTECEDENTES. Desde hace ya varios decenios, el concepto de corrupción se ha trivializado y con frecuencia se define de forma reduccionista como un mero sinónimo de soborno o extorsión. Sin embargo, este complejo fenómeno no puede seguir siendo circunscrito a la documentación de discretos episodios protagonizados por servidores públicos de bajo nivel recibiendo pagos aislados en oscuras ventanillas burocráticas. Su estudio tampoco puede ser abordado desde una perspectiva esencialista como un asunto exclusivamente "educativo", "pedagógico" o de "transformación cultural". Los enfoques burocráticos que abordan el fenómeno como un problema de agencia o de desencuentro entre "principal" y "agente" tampoco han resultado ser muy útiles. No siempre la corrupción tiene que ver necesariamente con la predisposición personal de los actores sociales o los "agentes", sino cada vez en mayor medida con inercias sociales e institucionales que permiten su reproducción continua. La corrupción es un problema social, estructural, institucional y político que exige soluciones igualmente estructurales.

Vista como un problema estructural, la corrupción presenta varios síntomas inconfundibles entre los que destacan: la captura de los sistemas judiciales y regulatorios, la prevalencia de continuos

conflictos de interés, la recurrente simulación institucional, la constante opacidad de declaraciones patrimoniales y contratos de interés público, el incumplimiento de las normativas de fiscalización y acceso a la información, la pobreza o franca inexistencia de indicadores de desempeño, la extremada concentración del ingreso y la ausencia de competencia económica, la simulación democrática, los fraudes financieros, el rentismo, el corporativismo y la impunidad.

Es precisamente este tipo de corrupción estructural la que ha prevalecido y signado el desarrollo político y las transformaciones económicas en los últimos años, particularmente en los países en desarrollo. El desafío analítico consiste, entonces, en identificar los mecanismos específicos mediante los cuales estos distintos elementos operan, se producen y reproducen, con objeto de identificar los eslabones más débiles para verdaderamente romper el círculo vicioso configurado alrededor de tal corrupción estructural.

La mayor parte de la literatura académica sobre corrupción se construye sobre dos premisas metodológicas equívocas. Por un lado, se sostiene que el origen del problema se encuentra exclusivamente en el sector público. Así, todo lo "estatal-gubernamental" queda fatalmente vinculado a fenómenos de corrupción, colusión, gasto e ineficacia. La segunda premisa igualmente equívoca es que la corrupción es un comportamiento individual. La Organización de las Naciones Unidas en el "Programa Global contra la Corrupción" (2004), firmado en la ciudad de Viena en septiembre de 2004, define el fenómeno como un "comportamiento de los individuos y funcionarios públicos que se desvían de las responsabilidades establecidas y usan su posición de poder para satisfacer fines privados y asegurar sus propias ganancias". Tal concepto converge con el de Transparencia Internacional (2012) que lo señala como el "mal uso del poder encomendado para obtener beneficios privados" o la muy socorrida definición que la describe como el "abuso del poder público para la ganancia privada que amenaza el interés público" (Pierce, 2006; Wedeman, 2011; Moran, 2011; Johnston, 2006; Clayton y Gortari, 2008).

El principal problema de tales concepciones es que, si bien aluden al poder, ellas sólo ponen de relieve al poder público o delegado, y además esquematizan el fenómeno mediante discretos actos individuales por parte de actores gubernamentales o políticos. Esta forma de ver la corrupción como producto de acciones desmedidas e irresponsables de ciertos individuos vinculados al sector público nació de la popularización de la vulgata epistemológica, la que sostiene que en realidad no existen sociedades, sino individuos agrupados. En esta concepción emparentada con el llamado "consenso de Washington", los individuos son el centro de la vida y, por medio de su accionar personal y subjetivo, ellos maximizan las "elecciones racionales" que toman de manera individual a través de incentivos de *costo-beneficio*. Tal esquema exalta el individualismo como la máxima expresión de la libertad humana, en lo político, en lo económico y, paradoja de paradojas, en lo social. Así la corrupción se ve reducida a un mero problema de "agente-principal" factible de ser solucionado por medio de intervenciones tecnocráticas, individualistas y focalizadas que buscan esconder las contradicciones propias del sistema de producción, acumulación y dominación, de donde emergen, en primer lugar, las inercias de la corrupción estructural.

Originalmente, la literatura sobre corrupción tendía a alinearse con la llamada "perspectiva de la modernización" que concebía este fenómeno como algo propio de los países o regiones económicamente "subdesarrollados" o de instituciones políticas frágiles (Leys, 1993). Sin embargo, esta perspectiva sucumbió por su propio peso ante la evidencia empírica, dado que países con tasas de crecimiento económico modesto empezaron a situarse muy por arriba en cuanto al combate a la corrupción de una gran diversidad de países considerados como de mayor desarrollo.[20] Por otro lado, autores como Rose-Ackerman (2001), Johnston (2011) y Hellman y Kaufmann (2001) han señalado que el crecimiento y la bonanza económica pueden coexistir con altos niveles de corrupción y de captura estatal en ciertos sectores.

Sin embargo, la inexistencia de una correlación unilineal entre crecimiento económico y corrupción abrió paso durante un largo tiempo a un cinismo permisivo y hasta alentador de la corrupción entre ciertos estudiosos de este fenómeno. Wedeman (1997), por ejemplo, señala que no todas las formas de corrupción son necesariamente negativas para el crecimiento económico y que es perfectamente posible que altos niveles de corrupción coexistan con altos, medios y bajos niveles de crecimiento económico, en función de la estructura que este fenómeno adquiriera en cada una de las sociedades donde se presente. En su análisis, él ofrece una interesante división tripartita: pillaje (*looting*), rentismo (*rent-scraping*) y cobro de dividendos (*dividend-collecting*); para él, este último constituye la forma más benevolente y hasta recomendable de corrupción para el desarrollo de las naciones. Otro autor que presenta la misma línea argumental es David Kang (2002), para quien las posiciones normativas que sostienen que la corrupción y el rentismo son negativas para la economía no reconocen que en realidad cada sociedad cuenta con derechos de propiedad que en los hechos distribuyen costos y beneficios de forma desigual y, por ello, la corrupción puede funcionar para equilibrar beneficios.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. Susan RoseAckerman (2011) contesta a tales planteamientos, señalando que las posiciones que justifican la corrupción como una forma de potenciar el desarrollo económico o, peor aún, las que sostienen que el principal remedio para la corrupción es el crecimiento económico, son ambas equívocas y extremadamente simplificadoras. Ellas representan una visión simplista de las raíces tanto del crecimiento económico como de la corrupción. Rose-Ackerman sostiene que "la corrupción ocurre donde la riqueza privada y el poder público se solapan. Ella representa el uso ilícito de la *voluntad-de-pagar* como criterio para la toma de decisiones. En la transacción más común un individuo o una empresa privada realiza un pago a un funcionario público a cambio de un beneficio" (2011: 79). Para ella, la corrupción puede ser controlada bajando beneficios y elevando los costos de las transacciones corruptas específicas. También, al imponer límites y

contrapesos al poder político y fomentando actitudes públicas diferentes en relación con la cultura burocrática. Su contribución más importante para el desarrollo de un análisis estructural es su esfuerzo por rebasar el fácil e inútil ejercicio de identificar las "manzanas podridas" para sacarlas de la canasta, y, por el contrario, revisar los tejidos concretos de la canasta que contribuyan como incentivos estructurales al problema. Pero aun esta importante autora, pionera de los estudios de corrupción, ofrece una visión, si bien enriquecida con elementos institucionales y políticos, todavía presa de un economicismo que centra la corrupción como un resultado de acciones desmedidas e irresponsables por parte de actores gubernamentales, quienes en lo individual toman decisiones con base en estrechos e interesados incentivos clientelares y corporativos que deben ser reducidos y controlados, no necesariamente eliminados de raíz.

Otro de los más importantes constructores de una novedosa perspectiva sociológica e institucionalista en los estudios de la corrupción, que se enfoca particularmente en el caso de México, Stephen D. Morris, señala que la corrupción constituye la antítesis de la democracia, en tanto que los gobernantes convierten los bienes colectivos en favores personales, lo cual mina, desde luego, el acceso a la justicia, vulnera el poder decisorio de los ciudadanos y anula por completo el Estado de derecho. Morris desarrolla su propuesta tomando en cuenta los elementos históricos que se vincularon a la conformación del régimen de partido de Estado y a partir de ello sitúa la corrupción política emergiendo del desequilibrio estructural de la relación Estadosociedad.

El advenimiento de procesos de transición a la democracia y la implantación de las reformas neoliberales que Morris ubica como procesos paralelos, habría implicado una ruptura de los "mecanismos informales" de control político vinculados a la corrupción del viejo autoritarismo del partido de Estado en México, lo que, sumado a la declinación de los recursos económicos estatales, vía las reformas neoliberales, habría debilitado de manera extrema el control tradicional, mediante las viejas formas de corrupción clientelar,

dando paso al arrasamiento de la estabilidad sobre la que operaba el sistema político.

Sin embargo, tal contraposición epistemológica entre los "viejos mecanismos de control" y las nuevas formas de corrupción que Morris asigna al neoliberalismo y la democratización, pasa por alto lo que por nuestra parte hemos argumentado con gran amplitud en relación con la falacia de considerar el neoliberalismo como un generador de menos intervención política, cuando la evidencia empírica de al menos los últimos treinta años apunta precisamente en sentido contrario. El neoliberalismo no se ha visto traducido en el debilitamiento, sino en el fortalecimiento de la intervención, el control y la presencia estatal en las arenas políticas y económicas de la sociedad en favor, desde luego, de nuevos intereses financiero-corporativos (cf. Sandoval, 2007, 2007a, 2010, 2011, 2011a).

Aun con esta divergencia epistemológica, la contribución analítica de Morris resulta esencial para construir una perspectiva estructural de la corrupción, dado que su trabajo enfatiza la necesidad de implantar una nueva cultura política entre los actores dominantes del régimen político y frente a quienes la sociedad mexicana ha respondido con "formas cotidianas de resistencia" en los términos de James Scott (1986) al hacer de la corrupción de baja escala una extendida conducta antisistémica.[21] Los mexicanos verían el cumplimiento de la ley como una imposición proveniente de un gobierno carente de legitimidad (*compliance as oppresion*) y la oportunidad para no cumplir con leyes opresivas o absurdas como una forma de resistir esa misma dominación ilegítima de un gobierno antidemocrático (*corruption as a resistance*).

El constructo teórico de Johnston (2006) es también útil para la construcción de una agenda de investigación más político-estructural de la corrupción, ya que se aventura a ofrecer una tipología de diferentes tipos de sistemas corruptos. Su análisis rechaza tanto el economicismo mecanicista como el esencialismo culturalista, ambos tan extendidos en la literatura de la corrupción. Asimismo, analiza los vínculos entre la corrupción que se presenta en países "pobres" con la corrupción originada en los países "ricos", lo cual es muy

importante, pues permite entender el papel protagónico del poder y el dinero en la génesis y reproducción de la corrupción.

Sin embargo, este trabajo que hace un gran esfuerzo por mantener un lente crítico sobre lo que el autor denomina el "nuevo consenso" emergido desde instituciones como el Banco Mundial o de otras organizaciones internacionales y financieras, igualmente presenta contradicciones metodológicas notorias. En primer lugar, destaca la contradicción entre su inicial tono crítico de las visiones "unidimensionales" y "homogeneizadoras" de organizaciones internacionales como Transparencia Internacional u otras, y el final respaldo que el autor otorga al Índice de Percepción de la Corrupción, sobre la cual él construye su propia categorización de los cuatro síndromes de corrupción que presenta. Corrupción "por influencia del mercado", donde él agrupa a Estados Unidos, Alemania, Inglaterra y otros países de instituciones fuertes y sociedades vibrantes; la corrupción de "cárteles de élites", donde ubica a Italia, Corea y España: países de instituciones mermadas y sociedades descontentas; la corrupción de "Oligarcas y Clanes" con Rusia, Filipinas y una docena de países de Asia y América Latina a la cabeza, representados como sociedades con mínimos avances institucionales y enorme inestabilidad social; y, finalmente, la corrupción de los "Mongoles oficiales", donde rápidamente apila a China, Kenia, Indonesia y una docena más de países africanos que para el autor representan un verdadero inframundo de mercados negros, pobreza generalizada y sociedades completamente postradas.

El sesgo evolucionista, desarrollista, eurocéntrico y rostowniano no podría ser más claro en este esquema. El repertorio de los cuatro síndromes que Johnston ofrece se sucede a la manera de una jerarquía que "evoluciona" desde el subdesarrollo, la violencia y la corrupción, hacia el mercado, la democracia y la fortaleza institucional, lo que contradice su inicial crítica a las típicas posiciones "culturalistas". Pero quizá la limitante más importante de su enfoque sea su tácita aceptación y hasta exhortación a la impunidad ahí, donde las débiles fronteras entre Estado, riqueza, poder y sociedad empujen hacia el desorden y el descontrol. "Más

que buscar directamente la eliminación de la corrupción y la puesta en funcionamiento de la competencia económica y política, la estrategia inicial [en estas sociedades] tendría que estar orientada a reducir la inseguridad y al mismo tiempo crear alternativas legítimas a las tradicionalmente corruptas vías para la búsqueda y conservación de los intereses personales" (2006: 208). Tal recomendación resulta a todas luces problemática no sólo metodológicamente, en tanto que no es coherente con su intento "sistémico" inicial para estudiar la corrupción sino, sobre todo, políticamente, ya que reduce el fenómeno de la corrupción a una mera "búsqueda y conservación" de "intereses personales" que a los ojos del autor no sólo es legítima, sino hasta encomiable.

Un buen punto de partida para explicar nuestro propio constructo conceptual es la famosa formalización metafórica de Klitgaard (1998), quien representa la corrupción como el monopolio de la decisión pública, más discrecionalidad menos rendición de cuentas (C = MDP + D - R). El principal problema de tal formulación es su sesgo excesivamente estatista que identifica el fenómeno como originado exclusivamente en lo gubernamental. El Estado es aquí presentado como aquella infranqueable "caja negra" de donde emerge la opacidad y su ominosa "razón de Estado", lo que llevaría a impedir cualquier forma de rendición de cuentas. Desde la perspectiva estructural que aquí presentamos, la corrupción puede ser formulada como el abuso de poder más impunidad menos participación ciudadana (C = AP + I - PC). En nuestro enfoque alternativo, son los procesos de dominación y no los monopolios *per se* los que caracterizan la corrupción. El factor clave no tendría que ser la falta de competencia, sino, en todo caso, la falta de regulación. La razón por la cual los monopolios dañan la rendición de cuentas no es por falta de competencia, sino por la falta de fiscalización y control. No hay entre monopolios y corrupción una relación unívoca o unidireccional. Si bien la competencia y la mercantilización asociada a ella puede, bajo ciertas circunstancias, permitir mayores niveles de transparencia, los procesos de privatización también pueden producir mayores niveles de corrupción, tal como ha sido documentado en varios países latinoamericanos.

Enfoque micro organizacional (Klitgaard)	*Perspectiva estructural* (Sandoval-Ballesteros)
Corrupción = Monopolio de la decisión pública + Discrecionalidad – Rendición de cuentas	Corrupción = Abuso de poder + Impunidad – Participación ciudadana
(C) = (MDP) + (D) – (R)	(C) = (AP) + (I) – (PC)

De forma diferente, el planteamiento central que desarrollamos aquí sostiene que la corrupción supone una estrecha red de relaciones y un sofisticado sistema de complicidades que interrumpe el devenir de la rendición de cuentas. Las extorsiones y sobornos menores se engarzan en complejas estructuras piramidales que nutren esquemas de patronazgo e impunidad. La corrupción pública –y la corrupción privada asociada indisolublemente a la primera– se encuentra vinculada a una cultura política donde impera el rentismo, la impunidad estructural (en especial, para el sector privado), la exclusión social y la falta de democracia que típicamente caracterizan a los sistemas corporativos-autoritarios. La corrupción, además de enriquecer a burócratas en lo individual, tiene un efecto social perverso sobre el funcionamiento general de los mercados y la competitividad. El clientelismo, además de canalizar de forma desleal recursos públicos hacia grupos de interés específicos, altera las dinámicas sociales y afecta de forma negativa la competencia política. Y finalmente el rentismo y la captura del Estado, además de generar rentas, ventajas y prebendas a poderosos actores económicos, incide en una provisión ineficaz e insuficiente de los bienes públicos a la sociedad, lo cual a su vez hunde a las sociedades en inercias letárgicas económicas, sociales y culturales. Es precisamente esta corrupción estructural de abuso de poder más impunidad menos participación ciudadana (C = AP + I - PC) con su red de complicidades la que hoy desvirtúa integralmente Estado, mercado y sociedad.

BIBLIOGRAFÍA. Callahan, D. (2004), *The Cheating Culture: Why more Americans are Doing Wrong to get Ahead,* San Diego, CA, Harcourt Books; Clayton D. Peoples, y Gortari, M. (2008), "The impact of campaign contributions on policymaking in the U.S. and Canada: theoretical and public policy implications", en *Research in Political Sociology*, 17, pp. 43-64; Hellman**,** J. y Kaufmann**,** D. (2001), "La captura del Estado en las economías en transición", en *Finanzas y Desarrollo*, septiembre; Johnston**,** M. (2006), *Syndromes of Corruption*, Cambridge, Cambridge University Press; Kang, D. (2002), *Crony Capitalism, Corruption and Development in South Korea & Philipines*, Cambridge, Cambridge University Press; Klitgaard, R. (1988), *Controlling Corruption,* California, Berkeley University of California Press;Leys, C. (1993), "What is the problem about corruption?", en A. J. Heidenheimer, M. Johnson y V. T. Le Vine, *Political Corruption: A Handbook,* New Brunswick, Londres, Transaction Publishers, pp. 51-66; Morgan, J. (2011), "Patterns of corruption and development in East Asia", en M. Johnston, *Public Sector Corruption,* Washington, Sage; Morris, S. D. (2009), *Political Corruption in Mexico: The Impact of Democratization*, Boulder, Colo, Lynne Rienner Publishers; Morris, S. D. (2010), "Mexico's political culture: the unrule of law and corruption as a form of resistance", en *Mexican Law Review,* vol. 3, núm. 2; Pierce, S. (2006), "Looking like a state: Colonialism and the discourse of corruption in Northern Nigeria", en *Society for Comparative Study of Society and History, 0010-4175/06/887–914 2006*; Rose-Ackerman, S. (2001), "Trust, honesty and corruption: reflections on the state building process", en *Archives of European Sociology*, vol. 42, núm. 3, pp. 526-570; RoseAckerman, S. (2011), "Political economy of corruption", en I. E. Sandoval, *Contemporary Debates on Corruption and Transparency. Rethinking State, Market and Society,* Washington D.C., World Bank-IISUNAM; Sandoval, I. E. (2007), "Rentismo y opacidad en procesos de privatización y rescates", en *Debatiendo las fronteras entre Estado, Mercado y Sociedad,* México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM-Siglo XXI Editores; Sandoval, I. E. (2007a), "Economía política del neoliberalismo: ideas, intereses y reversibilidad", en *Revista Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad,* núm. 54 (abril-

agosto), México, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; Sandoval, I. E. (2010), "Financial crisis and bailout: legal challenges and international lessons from Mexico, Korea and the United States", en P. L. Lindseth y S. Rose-Ackerman, *Comparative Administrative Law.* Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing; Sandoval, I. E. (2011), *Crisis, rentismo e intervencionismo neoliberal en la Banca: México (1982-1999)*, México, Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY); Sandoval, I. E. (2011a), *Contemporary debates on corruption and transparency. rethinking state, market and society,* Washington, World Bank-IISUNAM; Scott, J, (1986), "Everyday forms of peasant resistance", *The Journal of Peasant Studies*, 13 (2), pp. 5-35; The Global Program against Corruption, Vienna (septiembre 2004), http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un/unpan 02 0658.pdf; Transparency International (2012), "Transparency and accountability in development: where do we stand?", 20 de noviembre, www.transparency.org/news/feature/transparency_and_accountability_in_development_where_do_we_stand; Wedeman**,** A. (1997), "Looters, rent-scrapers, and dividend-collectors: corruption and growth in Zaire, South Korea and the Philippines", en *M. Journal of Developing Areas*, junio-verano 97, 4, pp. 457-478.

[IRMA ERÉNDIRA SANDOVAL BALLESTEROS]

cosmopolitismo

El despliegue de conflictos religiosos y étnicos caracterizados en ocasiones por el recurso a diversas formas de violencia, los fenómenos de inmigración masiva desde los países más pobres hacia aquellos otros en los que se han concentrado la riqueza y el bienestar, el dramático abismo, que parece no poder cerrarse, entre los países altamente desarrollados, por un lado, y países en los que amplias capas de la población apenas sobreviven debajo de la línea

de la pobreza, por el otro; la extensión de nuevas formas de criminalidad –por ejemplo, en la asociada al narcotráfico que azota en los últimos años con singular virulencia a países como México, Colombia, los países de América Central y de la región andina, al igual que a Rusia lo mismo que a varios de África y del sureste de Asia– y el deterioro ecológico cuyos efectos trascienden las fronteras geográficas nacionales y regionales; todo ello en el marco de un creciente proceso de globalización atravesado por crisis económicas y financieras recurrentes, caracterizan la escena internacional contemporánea y constituyen a la vez un desafío para la filosofía hoy en día.[22] Justamente en el horizonte de la reflexión sobre estos problemas se ha desarrollado, dentro de la filosofía política y de la filosofía del Derecho recientes, una corriente a la que se ha identificado bajo la denominación genérica de "cosmopolitismo" (*vid*. Brock-Brighouse, 2005 y Anderson-Gold, 2005). En ella se agrupa una serie de propuestas caracterizadas por una reflexión sistemática sobre la moral, la política, el derecho y la justicia, ya no en el ámbito estatal-nacional, sino más bien a escala global, por la crítica a una política orientada –o reducida– sólo al entorno nacional, por la exigencia de una reforma de las instituciones internacionales y la eventual edificación de otras nuevas que posibiliten una cooperación internacional justa y por una redistribución de la riqueza, lo mismo que por la defensa de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz a escala internacional. Como lo han señalado en forma resumida Garret Wallace Brown y David Held, "en su forma más básica, el cosmopolitismo sostiene que existen obligaciones morales ante todos los seres humanos que se basan exclusivamente en nuestra sola humanidad, sin referencia a raza, género, nacionalidad, etnicidad, cultura, religión, afiliación política, ciudadanía estatal o cualquier otra particularidad comunal" (Brown-Held, 2010: 1). En esta entrada, se tratará la relevancia del cosmopolitismo para la filosofía en un plano tanto histórico como sistemático. El tema es, ciertamente, amplio; por ello, me aproximaré a él en forma, en algún sentido, selectiva. Así, ofreceré una breve tentativa de reconstrucción histórico-sistemática de las diversas modalidades del

cosmopolitismo en la época moderna, a saber: el cosmopolitismo *comercial*, el cosmopolitismo *moral* y, finalmente, el cosmopolitismo *jurídico-político*, para, después, plantear algunas consideraciones finales sobre los problemas abiertos por la propuesta cosmopolita en el marco de la discusión contemporánea.

La idea del cosmopolitismo puede ser perseguida hasta la más remota antigüedad en la tradición griega –aunque no sólo en ella–. En esa época, en especial gracias a la labor de los sofistas, las propuestas cosmopolitas adquirieron un primer perfil en el marco de una crítica realizada desde el punto de vista de la φύσις universal a aquello que en cada caso se consideraba como νόμος.[23] Así, por ejemplo, ya Antifón ofrecía una formulación radical de este problema al defender la "supresión de todas las diferencias geográficas y culturales que se han constituido históricamente" para proponer un ideal de igualdad que no permitiera la diferenciación entre griegos, por un lado, y bárbaros, por el otro: "por naturaleza hemos sido creados iguales en toda relación, bárbaros lo mismo que helenos" (cf. Antifón, VS B 44 B COL. 2). Diógenes Laercio, por su parte, refiere que ya Diógenes de Sínope se caracterizaba a sí mismo como un "ciudadano del mundo (κοσμοπολῖτις, kosmopolitēs)" cuando se le interrogaba en torno de su lugar de origen (cf. Diógenes Laercio, VI, 63). Acaso fue esta doble vertiente que remite, por un lado, a la tradición sofística y, por el otro, a la cínica, la que se expresó en forma más elaborada en lo que podría ser considerado el germen del pensamiento cosmopolita en la antigüedad griega, a saber: el que ofrecieron en el estoicismo antiguo Zenón de Citio y, aún más, Crisipo: En ellos la *polis* (πολις) aparece sustituida gradualmente por el cosmos en el que conviven los hombres y los dioses (Crisipo, SVF 2, 328; cf. SVF 3, 81ff).

Tanto en la vertiente de esta tradición estoica como de la cínica se delineó así el ideal cosmopolita que aparecerá formulado de manera más clara en Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, para quienes, muchas veces, en el contexto de referencias a otros autores, el ideal cosmopolita aparece expresado de diversas maneras.[24] Así, por ejemplo, en Cicerón se subraya el modo en que Sócrates se

caracteriza a sí mismo ante el exilio como *mundanus*, declaración que, a su vez, sirve de prueba para la afirmación de que la felicidad no puede estar vinculada a una *civitas,* en particular y a la vida que se desarrolla dentro de ella (Cicerón, *Tusc*. 5, 106 ss.). El trasfondo común a este ideario parece estar dado por la convicción de que todos los seres humanos comparten una capacidad para el ejercicio de la razón y del lenguaje que permite enlazarlos en una suerte de fraternidad universal que los convierte en miembros potenciales de una comunidad política común más allá de las fronteras geográficas.[25]

El influjo de la tradición estoica se mantuvo aun en el interior del proceso de cristianización del mundo romano, y muchos elementos de ella se enlazaron con otros procedentes del pensamiento cristiano, ello puede rastrearse en san Agustín o santo Tomás. No obstante, es de especial importancia para el mundo iberoamericano tanto la obra de la Escuela de Salamanca –en especial, la de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez– como la de miembros de órdenes religiosas, inspirados por la tradición del Derecho natural interpretado en clave tomista, como el dominico español fray Bartolomé de las Casas o el jesuita portugués Antonio Vieira, quienes se esforzaron por ampliar los argumentos y alcances de la ley natural para incluir en ella a todos los habitantes del llamado Nuevo Mundo; de este modo explican la existencia de deberes no sólo religiosos, sino también morales y jurídicos ante ellos, a quienes debía considerarse como teniendo iguales derechos naturales sin consideración de sus creencias religiosas, de sus adscripciones étnicas ni tampoco de sus lugares de nacimiento.[26]

Fue este cosmopolitismo en clave tanto estoica como tomista el que ofreció una poderosa fuente de inspiración para pensadores como Grocio y Locke, al igual que para los filósofos de la Ilustración como Voltaire, Diderot y, ante todo, Kant. Fue precisamente en la época de la *Aufklärung* cuando la traducción directa de la expresión griega κοσμοπολίτης se asentará tanto en Francia (*cosmopolite*) como en Alemania (*Weltbürger*) para convertirse en un concepto

programático de la Ilustración (cf. Feldmann, 1904-1905: 345 ss.; Dornseiff, 1950: 1556 ss.).

Es preciso intentar ofrecer ahora una caracterización ya no tanto *histórica*, sino *sistemática* del cosmopolitismo –más específicamente del cosmopolitismo de la época moderna– y de las diversas variantes que éste ha podido asumir. Se trata de una tarea ciertamente difícil porque, como ha sido ya subrayado por los autores que se ocupan de este tema, mientras existe una multitud de estudios sobre la historia del nacionalismo, el estudio del cosmopolitismo en cambio ha sido poco explorado.[27] Siguiendo ahora algunas ideas expresadas tanto por Pauline Kleingeld como por Georg Cavallar, aunque sin coincidir totalmente con ninguno de los dos, distinguiré tres formas básicas de cosmopolitismo en lo que se refiere a su contenido (*vid.* Cavallar, 2005).[28] En primer lugar, es posible hablar de un cosmopolitismo *comercial* o, en un sentido más amplio, *económico* caracterizado por la idea de que el mercado económico debe convertirse en una única esfera cosmopolita, global, de libre comercio, idea que se encuentra ya presente en forma clara en Adam Smith, al igual que en otros exponentes de la *Scottish Enlightenment* (Kleingeld, 1999: 509 y 513; Cavallar, 2005: 51). Este cosmopolitismo *comercial* destaca, ante todo, el modo en que el comercio, la sociedad comercial, entendida como una forma de sociedad caracterizada por el intercambio de bienes (cf. Smith, 1776: 37), constituye la vía fundamental de integración de los hombres en una vasta comunidad que integra a todo el globo terráqueo. En este sentido, cabe destacar cómo en la época de la Ilustración se acumula una serie de textos que enfatizan especialmente las ventajas del comercio, en especial, del comercio transnacional, al combatir y eliminar prejuicios de carácter étnico o nacional, en la medida en que los hombres y sociedades que comercian entre sí interactúan en otros planos más allá del estrictamente comercial, y así se comunican y comprenden mejor. Desde esta perspectiva, la cooperación e interdependencia comercial y económicas crecientes habrían de reducir la posibilidad de guerras y conquistas. En segundo lugar, puede distinguirse también un cosmopolitismo *moral*

que insiste en considerar a todos los seres humanos como miembros de una única comunidad moral de carácter cosmopolita, y subraya que los seres humanos tienen obligaciones ante cualquier otro ser humano independientemente de su nacionalidad, lenguaje, religión o costumbres. Este cosmopolitismo moral se encuentra expresado en forma paradigmática por un filósofo como Kant, para quien todos los seres humanos deben ser considerados como ciudadanos de una comunidad moral, como "*Staatsbürger einer übersinnlichen Welt* (ciudadanos de un mundo suprasensible)" (*Frieden* AA VIII 350 n). Kant articula y complementa este cosmopolitismo moral con un cosmopolitismo de corte jurídico-político.

Finalmente, en tercer lugar, puede hablarse de un cosmopolitismo jurídico-político que aparece o bien en la variante de un cosmopolitismo federativo internacional o bien bajo la figura de un cosmopolitismo de la ley cosmopolita. El primero de ellos añade al cosmopolitismo moral una propuesta política en favor del establecimiento de una federación de Estados o de un orden jurídico-político global que puede asumir la forma de un Estado mundial –argumentando para ello de modo contractualista– y cuyos lineamientos aparecen formulados en forma explícita por Christian Wolff. Como bien lo ha visto Kleingeld, este cosmopolitismo federativo internacional admite versiones débiles o fuertes (1999: 510). En su visión débil, apuesta sólo por la formación de una liga o federación de Estados sin un poder coercitivo –y la de Kant pertenece a esta modalidad–; por el contrario, en su forma fuerte, esta variante del cosmopolitismo apunta al establecimiento de una liga o federación con autoridad coercitiva suficiente como para hacer cumplir la ley federal interestatal –ésta es la visión, por ejemplo, de Fichte (cf. 1796a)–.[29]

El segundo –esto es, el cosmopolitismo de la *ley* o del *Derecho cosmopolitas*– se orienta al establecimiento de una ley, de un Derecho *cosmopolita* que, a diferencia de la ley internacional que regula sólo las relaciones entre los diversos Estados, se propone regular la interacción entre Estados e individuos pertenecientes a Estados ajenos, interacción que no se encuentra regulada en modo

alguno por los tratados y convenios legítimos entre aquellos Estados (cf. Brandt, 1995: 133-148). El contenido de este Derecho cosmopolita no es otro que la "hospitalidad universal (*allgemeine Hospitalität*)" (*Zum ewigen Frieden* AA VIII 357), que Kant define negativamente como "el derecho de un extraño a no ser tratado con hostilidad por causa de su llegada al suelo de otro (*das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden*)" (*Zum ewigen Frieden,* AA VIII 358).

La propuesta cosmopolita puede asumir diversas configuraciones. Hemos hablado de un cosmopolitismo *moral* y de uno *comercial*; de uno *jurídico* y de otro *político*, que en algunas ocasiones pueden presentarse ciertamente en forma unida, pero que en otras aparecen disociados. Intentando aplicar esta distinción al debate contemporáneo, podríamos decir, por ejemplo, que una versión *moral* del cosmopolitismo se encontraría en autores como Martha Nussbaum (cf. 1996). Jürgen Habermas, por su parte, entiende el cosmopolitismo más bien en una variante *política* y *jurídica* –lo cual no implica por supuesto que su cosmopolitismo no contenga a la vez también una dimensión moral–. Uno de los problemas centrales que se plantea a las propuestas de corte cosmopolita es, sin embargo, el de si ellas podrían ofrecer una respuesta normativamente satisfactoria en una situación mundial como la que se vive en el presente, caracterizada por desigualdades sociales y económicas extremas entre los diversos Estados sobre la superficie de la Tierra, que obligan ya no a individuos, sino a grupos, comunidades y pueblos enteros a buscar mejores opciones de vida en lugares distintos de aquellos en los que nacieron. Puede pensarse aquí en las impresionantes olas de inmigración que obligan a poblaciones enteras a un éxodo masivo por razones económicas y políticas. Las apuestas de corte cosmopolita tendrían que ofrecer al respecto una propuesta que, por un lado, colocara en el centro de sus esfuerzos la fundamentación de principios e instituciones de justicia en el ámbito internacional y, de este modo, enfocara y atacara frontalmente las causas que obligan a los ciudadanos de los países pobres a emigrar hacia los países ricos, para reflexionar sobre el tejido político e

institucional requerido para la implementación y realización práctica de esos principios a escala global. Ello conllevaría seguramente la necesidad de reflexionar a la vez sobre las relaciones de desigualdad y dominación que caracterizan a la escena internacional del mundo globalizado (*vid.*, por ejemplo, Forst, 2002: 224 ss.) y, de ese modo, de interrogarse por los mecanismos de poder que han posibilitado el surgimiento y mantenimiento del orden internacional vigente, evaluando críticamente las posibilidades de su transformación en dirección de un mundo en el que la humanidad pueda vivir –en sus diferencias y con sus diferencias– en un mundo más justo para así poder marchar perpetuamente hacia la paz.

DOXOGRAFÍA Y ANTOLOGÍAS. Diogenes Laërtius (1972 [1925]). "Διογένης (Diogenes)", Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφία εὐδοκιμησάντων [*Lives of eminent philosophers*], vol. 2 (trad. de R. Drew Hicks), Cambridge, Mass.: Harvard University Press; SVF, *Stoicorum veterum fragmenta collegit Ionnes Ab Armin* 1-4 (²1921-1923);VS, Diels, H. y Kranz, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (griechisch und deutsch) 1-3. Zürich, Weidmann, 1951 ss.

BIBLIOGRAFÍA. Anderson-Gold, S. (2005), "Kantische Grundlagen des gegenwärtigen Kosmopolitismus", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53, Jahrgang, Heft 1, pp. 97-109; Beck, U. (1997), *Was ist Globalisierung?,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Beck, U. (2004), *Der kosmopolitische Blick*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; Benhabib, S. (2005), "Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53, Jahrgang, Heft 1, pp. 83-95; Bialas, V. y Häßler Hans-J. (ed.) (1996), 200 *Jahre Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden"*. Würzburg: Königshausen und Neumann; Brandt, R. (1995), *Vom Weltbürgerrecht,* en Höffe, O. (ed.), *Kant: Zum ewigen Frieden*, en *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin [*Akademie Ausgabe* = AA], VIII, pp. 133-148; Brock, G. y Brighouse, H. (eds.) (2005), *The Political Philosophy*

of Cosmopolitanism, Cambridge, Cambridge University Press; Brown, G. W. y Held, D. (eds.) (2010), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity; Casas, Fray Bartolomé de las (2006), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (ed. crítica, estudio preliminar y notas de J. M. Martínez Torrejón), Alicante, España, Universidad de Alicante; Cavallar, G. (1999), *Kant and the theory and practice of international right*, Cardiff, University of Wales Press; Cavallar, G. (2005), *Cosmopolis. Supranationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith*, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53, Jahrgang, Heft 1, pp. 49-67; Cicero, Marcus Tullius (1997), *Tusculanae disputationes* (ed. Ernst-Alfred Kirfel), Stuttgart, Reclam; Cicero, Marcus Tullius (1991), *De officiis* (ed. de M. Griffin y E. Atkins), Cambridge, Cambridge University Press; Cicero, Marcus Tullius (1965)*, De Republica* [ed. francesa: *De la République. Des Lois* (trad. comentarios y notas por Ch. Appuhn), París, Garnier Flammarion]; Cheah, P. y Robbins, B. (eds.) (1998), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press; Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*, Basel, Schwabe; Diogenes Laertius (2013), *Lives of Eminent Philosophers* (ed. e intr. de T. Dorandi), Cambridge, Cambridge University Press; Dornseiff, F. (1950), *Die Griech. Wörter im Deutschen,* 82; Grimm 14, I/1, pp. 1556 ss.; Feldmann, W. (1904-1905), *Modewörter des 18. Jh.* Z. Dtsch. Wortforsch. 6, pp. 345 ss.; Fichte, G. (1796a), Z*um ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*. Reseña publicada en *Philosophisches Journal*, Bd. IV, pp. 81-92. Esta reseña aparece en: *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Bd. VIII. *Vermischte Schriften und Aufsätze*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, pp. 427-436; Fichte, G. (1796b), *Grundlage des Naturrechts*, en *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 1-385; Forst, R. (2002), "Zu einer kritischen Theorie transnationales Gerechtigkeit", en Reinold Schmücker y Ulrich Steinvorth, *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 215-232; Gerhardt, V. (1995), *Immanuel Kants*

Entwurf 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Habermas, J. (1996), "Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", en J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 192-236; Habermas, J. (1998), "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", en J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 91-169; Habermas, J. (2004), "Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrrechts noch eine Chance?", en J. Habermas, *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 113-193; Habermas, J. (2005), "Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?", en J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 324-365; Habermas, J. (2007), "Kommunikative Rationalität und grenzüberschreitende Politik: eine Replik", en P. Niesen y B. Herborth (ed.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 406-459; Held, D. (1995), *Democracy and the global order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press; Held, D. (1999), *Global Transformations*, Cambridge, Polity Press; Höffe, O. (ed.) (1995), *Kant: Zum ewigen Frieden*, Klassiker Auslegen, vol. 1, Berlín, Akademie Verlag; Höffe, O. (ed.) (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Múnich, Beck (edición corregida y aumentada, 2002); Höffe, O. (ed.) (2001), *"Königliche Völker" Zu Kants kosmopolitischer Rechts-und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; Höffe, O. (ed.) (2007), *Kants universaler Kosmopolitismus*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. *Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 55, Jahrgang, Heft 2, 2007, pp. 179-191; Jones, A. (2010), *Globalization*, *Key Thinkers*, Cambridge, Polity Press; Jones, Ch. (1999), *Global Justice: Defending Cosmopolitanism,* Oxford, Oxford University Press; Kant, I. (1795), *Zum ewigen Frieden* (1795), en *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1900 ss. [*Akademie Ausgabe* = AA] VIII;

Kant, I. (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) [*RV*], en AA VI; Kant, I. (1797), *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797) [*MSR*],en AA VI; Kelsen, H. (1920), *Das Problem der Souveranität und die Theorie des Völkerrrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Tubinga; Kersting, W. (1995), "'Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein'", en O. Höffe (ed.), *Kant: Zum ewigen Frieden*, Klassiker Auslegen, vol. 1, Berlín, Akademie Verlag, pp. 87-108; Kersting, W. (2001), "Kant y la filosofía política de las relaciones internacionales", en W. Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno,* México, UAM/Plaza y Valdés, Instituto Goethe/DAAD, pp. 211-244; Kleingeld, P. (1999), "Six varieties of cosmopolitanism in late eighteen century Germany", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 3, pp. 505-524; Kodalle, K.-M. (ed.) (1996), *Der Vernunftfrieden: Kants Entwurf im Widerstreit*, Würzburg, Königshausen und Neumann; Koller, P. (2009), "International law and global justice", en *Legitimacy, Justice and Public International Law*, von Lukas H. Meyer (ed.), Cambridge, Notre Dame Philosophical Reviews, pp. 186-206; Koller, P. (2009a), "On the concept of global justice", en *Absolute Poverty and Global Justice. Empirical Data –Moral Theories– Initiatives*, von Elke Mack, Michael Schramm, Stephan Klasen y Thomas Pogge (eds.), Farnham, GB/Burlingten, VT, pp. 103-112; Koller, P. (2010), "Internationale Ordnung und globale Gerechtigkeit", en Lutz-Bachmann *et al*., *Kosmopolitanismus. Zur Geshichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, pp. 277-305; Lafont, C. (2008), "Justicia global en una sociedad mundial pluralista", ponencia presentada en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía, realizado del 1 al 5 de julio de 2008, Medellín, Colombia; Lourme, L. (2012), *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, París, Vrin; Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (eds.) (1996), *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (eds.) (1997), *Perpetual peace: Essays on Kant's cosmopolitan ideal*, Cambridge, Mass., MIT Press; Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (eds.) (2002), *Weltstaat oder Staatenwelt?: Für und wider die Idee einer Weltrepublik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Lutz-Bachmann, M. y Bohman, J. (eds.),

Niederberger, A. y Schink, Ph. (2010), *Kosmopolitanismus. Zur Geshichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*, Weilerswist, Vellbrück; Marco Aurelio (1974), *Wege zu sich selbst,* Zúrich, Artemis Verlag; Marco Aurelio (2010), *Meditaciones* (ed. alemana, Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Marku Antõninu, *Autokratoros ta eis eauton*, Griechisch & Deutsch, Sammlung Tusculum, 2, Aufl., Mannheim, Artemis y Winkler, 2010); Mathiez, A. (1918), *La révolution et les étrangers: Cosmopolitisme et défense nationale,* París, La Renaissance du Livre; Merkel, R. y Wittmann, R. (eds.) (1996), *Zum ewigen Frieden: Grundlage, Aktualitat und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant,* Frankfurt am Main, Suhrkamp; Mouffe, Ch. (2005), *Eine kosmopoltische oder eine multipolare Weltordnung?*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zwei + monatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53, Jahrgang, Heft 1, pp. 69-81; Niederberger, A. y Schink, Ph. (ed,) (2011), *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, Metzler. Nussbaum, M. C. (1996), "Patriotism and cosmopolitanism", en J. Cohen (ed.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, pp. 3-17; Nussbaum, M. C. (1997), "Kant and cosmopolitanism", en Bohman-Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal,* Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 25-51; O'Brien, Karen (1977), *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon,* Cambridge, Cambridge University Press; Platón, *Sämtliche Werke* (1994) (trad. por F. Schleiermacher, basado en la adaptación de W. F. Otto, ed. por Ursula Wolf), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt; Pogge, T. (2002), *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsabilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press-Blackwell Publishers; Pogge, T. (2012), "Cosmopolitanism", en Goodin, R. E.; Pettit, Ph. y Pogge, Th. W. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, vol. 2, Malden, MA, Wiley-Blackwell, pp. 312-330; Pohlenz, M. (1964), *Die Stoa*, 2 Bde, Gotinga, Vandenhoeck and Ruprecht; Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples*. Cambridge, MA, Harvard University Press; Reath, A. (1988), "Two conceptions of the highest good in Kant", en *Journal of the History of Philosophy*, 26, pp. 593-619; Rehbein, B. y Schwengel, H. (2008), *Theorien der*

Globalisierung, Konstanz, UVK; Schlegel, F. (1797), *Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden*, en F. Schlegel, Dichtungen und Aufsätze, herausgegeben von Wolfdietrich Rasch, Múnich, Carl Hanser, pp. 547-564; Schlereth T. J. (1977), *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame; Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Chicago y Londres, University of Chicago Press; Smith, A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (ed. R. H. Campbell *et al*.), Oxford, Oxford University Press, 1976; Smith, D. (2006), *Gobalization: The Hidden Agenda*, Cambridge, Polity Press; Steger, M. (2009), *Globalization: A Very Short Introduction*, Nueva York, Oxford University Press; Terentius (1981), *Heautontimorumenos* (ed. Andreas Theirfelder), Stuttgart, Reclam; Vitoria, Francisco de (2007), *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de la guerra* (estudio preliminar, traducción y notas de L. Frayle Delgado, comentario crítico de J.-L. Martínez-Cardós Ruiz), Madrid, Tecnos; Vitoria, Francisco de (1992), *Doctrina sobre los indios* (transc. y tr. de R. Hernández Martín, pres. de J. Barrado), ed. facs. Salamanca, San Esteban; Vitoria, Francisco de (1528), *De potestate civili*, en *Vorlesungen (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche.* ed. de Ulrich Horst, HeinzGerhard Justenhoven, Joachim Stüben (Theologie und Frieden 7-8) (2 vols.), Stuttgart, Kohlhammer, vol. I, pp. 114-161; Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* (ed. preparada por V. Beltrán de Heredia), Salamanca, Apartado 17, pp. 1932-1935; Wolff, Ch. (1749 [1972]), *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halle, Nachdruck, Hildesheim, Georg Olms, 1972; Wolff, Ch. (1750 [1969]), *Institutiones juris naturae et gentium,* Nachdruck, Hildesheim, Olms.

[GUSTAVO LEYVA]

cultura

Las relaciones entre la cultura y la justicia han variado, entre otras razones, debido a las redefiniciones de los procesos culturales. Si bien algunos autores aún utilizan la oposición entre *cultura* y *civilización*, originada en la filosofía idealista alemana a fin del siglo XIX y principios del XX (Spencer, Windelband, Rickert), se ha reprochado a su enfoque el naturalizar la división entre cuerpo y mente, materia y espíritu y, por lo tanto, la división del trabajo entre las clases y los grupos sociales que se dedican a uno u otro tipo de actividades. Los usos científicos de la noción de cultura han preferido oponerla a la naturaleza en la antropología temprana y a diferenciarla de la sociedad en épocas recientes. En esta última dirección, se delimitan como culturales las prácticas simbólicas, o sea los procesos de producción, circulación y consumo de la significación (Linton, Bourdieu y la mayoría de los semiólogos).

Las tendencias más recientes en la antropología y la sociología se han preocupado por desontologizar la noción de cultura. Proponen hablar, más bien, de *lo cultural* para pensarla "menos como una propiedad de los individuos y de los grupos, más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de la diferencia" (Appadurai, 1996: 12-13) o "como el choque de significados en las fronteras […] como redes frágiles de relatos y significados tramados por actores vulnerables en situaciones inquietantes, como las bases de la agencia y la intencionalidad en las prácticas sociales corrientes" (Ortner, 1999: 7). Esta concepción de lo cultural, ligada a la gestión de las diferencias y las desigualdades en zonas de conflicto, reubican las preguntas por la justicia en las relaciones interculturales: ¿cómo se representan los actores lo que comparten y lo que los lleva a enfrentarse o negociar con los otros?

Si la justicia tiene que ver, como se dice desde Aristóteles, con la distribución de los bienes u honores y con su intercambio, en los procesos culturales se refiere a los bienes y mensajes simbólicos. Esta cuestión general se desglosa en análisis y debates sobre formas específicas de compartir, distribuir e intercambiar bienes entre las

etnias que forman una nación, entre las llamadas culturas nacionales (que, como se sabe, suelen incluir varias etnias) y en situaciones de competencia internacional.

¿Qué significa ser justo en la administración de bienes valorados de maneras distintas, aun inconmensurables, por culturas diferentes? ¿Puede contribuir la búsqueda de la distribución de bienes compartidos –la lengua nacional, la educación o los espacios comunicacionales– a corregir o agravar las desigualdades socioeconómicas? ¿O la justicia consiste, en ciertos casos, en admitir la gestión autónoma de la cultura por cada grupo, más que en desarrollar políticas de homogeneización o integración?

Quienes dan importancia a esta última línea, como los movimientos étnicos, feministas y minorías culturales, sostienen que la justicia –además de ocuparse de la *redistribución* más equitativa de los recursos y los bienes– debe incluir políticas de *reconocimiento*. Mientras las políticas redistributivas suelen destacar las desigualdades sociales, el énfasis en el reconocimiento valora sobre todo las diferencias culturales: lenguas, costumbres, preferencias sexuales. En el plano teórico, autores como Nancy Fraser articulan ambas corrientes en "una concepción bidimensional de la justicia" que atienda a la vez las reivindicaciones de igualdad social y de reconocimiento de las diferencias (Fraser, 2000: 53)

Existen movimientos sociales y argumentos ideológicos que aún tienden a disociar lo económico de lo cultural. Por ejemplo, los que dicen que, si se realizan las transformaciones destinadas a superar la explotación de clases, desaparecerán el racismo y el sexismo. A la inversa, otros entienden que las formas principales de sumisión son las identitarias y que, puesto que las revoluciones socioeconómicas no las atienden o las postergan, sólo desaparecerán si damos protagonismo a las demandas de los movimientos culturales indígenas, negros, de las mujeres o los homosexuales (Lomnitz, 1995; Smelser y Alexander, 1999).

El acento en lo económico o lo identitario implica concepciones diversas de la injusticia, de sus causas y de los modos de resolverla. ¿Qué es más decisivo: la explotación de clase o el déficit de estima, honor y prestigio? Más allá de este dilema entre la herencia marxista

y la weberiana, varios autores vienen demostrando la imbricación a la vez económica y cultural de muchas injusticias. Los grupos indígenas padecen tanto carencia de recursos materiales como falta de reconocimiento a sus diferencias culturales. La explotación de las mujeres combina la discriminación de género con los salarios inferiores o la asignación de trabajos reproductivos como los domésticos no remunerados mientras se privilegia a los hombres en las tareas productivas y los servicios mejor retribuidos. La superación conjunta de estas dos formas de injusticia –la derivada de la desigualdad social y de la falta de reconocimiento a los diferentes– requiere elaborar un marco conceptual y programas políticos que articulen la visión socialista y la del multiculturalismo.

No sólo los textos teóricos tienden, cada vez más, a considerar juntas las injusticias ligadas al racismo y a la mala distribución de los recursos materiales. Organismos internacionales como la UNESCO consideran complementarias la redistribución y el reconocimiento. Postulan políticas de gestión del patrimonio, de acceso a los bienes educativos y culturales, sin descuidar que el sentido preferentemente cultural o económico de ciertas injusticias requiere soluciones dedicadas a una u otra dimensión (UNESCO, 2000). Algo semejante se encuentra en estudios y declaraciones de organismos ocupados principalmente de las relaciones económicas, como la OIT y la CEPAL (CEPAL-IIDH, 1997). También hallamos esta perspectiva bidimensional en constituciones que consagran en los últimos decenios el carácter pluricultural de una nación y la igualdad de todos los ciudadanos, así como los derechos de éstos a elegir sus prácticas étnicas o sexuales (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, México, entre otros).

Permanecen, sin embargo, irresueltas muchas preguntas sobre cómo compaginar los movimientos por las diferencias –étnicas, nacionales o de género– con los que buscan reducir la desigualdad entre clases o naciones. Lo que resta por hacer, conceptual y políticamente, se vuelve visible en las dificultades de integración de países como los latinoamericanos que procuran, además de fomentar el libre comercio para afianzarse con mayor equidad en la competencia global, compatibilizar modelos de desarrollo étnico-

regionales (Bolivia, Chiapas, etc.) con políticas de desarrollo económico, nacional y regional. También se aprecian las deficientes articulaciones en los movimientos contra la exclusión económica y cultural de los jóvenes (Hopenhayn, 2008).

JUSTICIA Y DERECHOS HUMANOS Y CULTURALES. Hace casi 70 años, el mundo presenció un suceso único cuando se instaló un tribunal militar internacional para juzgar los crímenes de guerra, contra la paz y la humanidad, que desató el nazismo durante la segunda guerra mundial. A pesar de las innumerables críticas que puedan hacerse a este suceso, el hecho de que se decidiera juzgar a criminales más allá del límite de la jurisdicción del estado alemán, fue un hito en la historia de los derechos humanos de los que los jueces estaban totalmente conscientes. Basta decir que, a partir de Nüremberg, el argumento de la "obediencia debida" ha sido rechazado sistemáticamente por todos los tribunales que han juzgado delitos de lesa humanidad. Es de reconocer que el fruto más notable de aquellos juicios fue el fortalecimiento de una idea de justicia que pocos años después tomó cuerpo en la codificación de 30 derechos que se consideran de alcance universal y cuya titularidad pertenece a todo ser humano por el solo hecho de serlo.

Los derechos humanos no escapan a la configuración cultural del momento en que fueron definidos y, de hecho, han dado lugar a una narrativa que ha atravesado la vergüenza del holocausto, las disputas de la guerra fría y la paulatina aceptación del paradigma de la diversidad. Sin embargo, a pesar de estos cambiantes escenarios, los derechos humanos no han podido librarse de la crítica que los condena por ser una expresión de la cultura occidental. Puesto que sus redactores más connotados eran occidentales y recibieron el empuje de la delegación estadunidense, que fue la más decidida en liderar el proceso de su redacción, los detractores de los derechos humanos han concluido en ocasiones que se trata de una imposición imperial, en lugar de verlos como una oportunidad única para examinar las acciones del poder.

La conexión entre cultura y justicia se ha hecho evidente en la larga discusión que se ha dado sobre los derechos humanos. La

famosa expresión con la que comienza la Constitución de la UNESCO: "Que puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz" (16 de noviembre de 1945) hizo pensar a muchos políticos e intelectuales de aquella época que la única manera de evitar en el futuro un suceso como el Holocausto era impulsar un contundente debate intelectual sobre el racismo que desterrara de la mente de los seres humanos los prejuicios y demostrara la irracionalidad de cualquier tipo de supremacía racial, étnica o cultural. Sin embargo, como lo señaló Albert Memmi (2010), más que un presupuesto científico basado en lo biológico, el racismo es un instrumento de dominación que incluye agresión, injusticia, defensa de privilegios, autopersuasión, mito, anulación de la víctima… pero cuyo motor fundamental no es el engaño irracional, sino el miedo (Memmi, 2010).

En 1948, la UNESCO encomendó al filósofo Jacques Maritain un estudio basado en consultas a pensadores de todo el mundo sobre la existencia o no de derechos universales. Maritain escribe en la presentación de las opiniones solicitadas que en una reunión previa sobre el tema, un asistente se había sorprendido de que aun a pesar de las grandes diferencias teóricas que había entre algunos de los asistentes se había logrado acordar una lista de derechos, "Sí", dijeron, "estamos de acuerdo en los derechos, pero a condición de que no nos pregunten por qué" (Maritain, 1948: I). Y a continuación, el filósofo católico pasa a exponer que la cuestión de los derechos humanos genera diferencias teóricas, pero unanimidad en el sentido práctico (Maritain, 1948: II ss.).

¿Cuál es la fuente de la universalidad de los derechos humanos? Para fines del siglo XX, la filosofía liberal puso de nuevo en discusión este tema que Michael Ignatieff responde que los derechos humanos no son sagrados ni naturales, pero sí necesarios y es esta necesidad de encontrar una vía de convivencia en un universo cultural tan diverso lo que va a hacer posible que se fundamente la justicia universal.

El artículo 27 de la *Declaración de Derechos Humanos* otorga a toda persona el derecho a tomar parte libremente en la vida cultural

de la comunidad. El mismo artículo defiende universalmente los intereses morales y materiales que corresponden a los creadores científicos, literarios o artísticos. Éste, se dice, es el artículo que fundamenta los derechos culturales pero es tan cultural ese derecho como el que los hombres y las mujeres en edad núbil tengan derecho a elegir casarse y fundar una familia (art. 16) o que toda persona tenga libertad de conciencia y de religión e incluso cambiarlas libremente por otras (art. 18). En general, los derechos humanos, sobre todo los derechos económicos, sociales y culturales, están investidos de un manto cultural o, como dirá el PNUD de 2004, de libertad cultural.

Los últimos avances sobre los derechos culturales han añadido a la Carta de 1948 algunos elementos que no estaban presentes teórica o prácticamente en esa época, como el derecho de acceso a la información o el derecho a la cooperación cultural (*Declaración de Friburgo*, 2007). Sobre esto último, conviene considerar que la industrialización y la tecnologización de la producción y circulación de bienes culturales están confiriendo cada vez más peso a las injusticias generadas por el acceso desigual a la cultura. Se discute qué formas de organización comunicacional pueden facilitar el desarrollo autónomo de las diferencias y, al mismo tiempo, un acceso menos desigual a la información y el entretenimiento, a los repertorios simbólicos y de interacción expandidos globalmente. Los derechos culturales de cada grupo ya no pueden limitarse a la protección del idioma, la historia y la tierra propios. Los derechos socioeconómicos (al trabajo, la educación, la vivienda) se amplían hasta los "derechos conectivos", o sea "la participación en la industria cultural y en las comunicaciones" (CEPAL-IIDH, 1997: 37). En una época globalizada, la justicia es una cuestión intercultural, necesita existir en redes interconectadas (García Canclini, 2006; Lins Ribeiro, 2006).

Puede percibirse el papel decisivo de las comunicaciones como interfase entre cultura y justicia si pensamos cómo ha cambiado la formación de ciudadanía. Hasta mediados del siglo XX, la escuela y los partidos políticos eran los actores clave para que los habitantes de cada país conocieran su historia nacional, sus responsabilidades y

derechos públicos, y canalizaran su ejercicio. Desde los años cincuenta del siglo pasado, la radio y la televisión adquirieron un papel central en la configuración de opiniones y prácticas políticas: no sólo su acción extiende a la totalidad de cada nación e internacionalmente el conocimiento de los hechos sociales; con frecuencia, los periodistas realizan investigaciones y evidencian conflictos y corrupciones no esclarecidos por los organismos que administran justicia e influyen en sus resoluciones.

Una tercera etapa se despliega desde hace dos decenios cuando, a las escuelas, los partidos y los medios, se agregan internet y las redes sociales. Se modifica una vez más la noción de cultura cuando lo escrito y lo audiovisual son complementados y desafiados por las conexiones digitales en red. La noción de justicia y los modos de ejercerla cambian en la medida en que se expanden las interacciones transculturales. Por lo tanto, la distribución de los bienes y el reconocimiento de los otros o su rechazo operan a escala global. El alcance de los medios, la propiedad intelectual y los derechos de acceso a la información, entretenimiento y reproducción de mensajes trascienden las leyes nacionales.

América Latina vive en la actualidad una situación de gran conflictividad en materia de información y comunicación que en algunos casos ha llevado a importantes reformas, como en Argentina y en México, o a enfrentamientos de gran relevancia, como en Venezuela o Ecuador. Todos estos conflictos tienen distinto signo, cauce y destino, pero en todos ellos lo que los ciudadanos han tratado de poner en relieve son los derechos que según la Carta Cultural Iberoamericana debieran promover los gobiernos de la región: acceso plural a las tecnologías y los medios de comunicación, creación de medios de comunicación para la expresión de las distintas manifestaciones culturales, la puesta en valor del servicio público cultural que corresponde a los medios de comunicación y el desarrollo de medios de comunicación ciudadanos y comunitarios (XVI Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno, 2006).

BIBLIOGRAFÍA. Appadurai, A. (1996-2001), *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization,* Minneapolis/Londres, University of

Minnesota Press; Bourdieu, P. (1979), *La Distinction - Critique sociale du jugement,* París, Minuit; CEPAL-IDDH (1997), *La igualdad de los modernos. Reflexiones acerca de la realización de los derechos económicos, sociales y culturales en América Latina,* Costa Rica, Cepal, IDDH; Fraser, N. (2000), "Redistribution, reconnaissance et participation: vers une conception intégrée de la justice", en *Rapport mondial sur la culture. Diversité culturelle, conflit et pluralisme,* Francia, Éditions UNESCO; García Canclini, N. (2006), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad,* Barcelona, Gedisa; Hopenhayn, M. (2008), "Inclusión y exclusión social en la juventud latinoamericana", en *Pensamiento Iberoamericano*, 3, pp. 49-70; Ignatieff, M. (2003), "Los derechos humanos como política y como idolatría" [2001], Barcelona, Paidós; Latour, B. (dir.) (2007), *Le dialogue des cultures. Actes des rencontres inaugurales du Museé du quai Branly (21 de juin 2006),* París, Babel/Museé du quai Branly; Lins Ribeiro (2006), "Economic globalization from below", en *Etnográfica,* vol. X, 2, pp. 233-249; Lomnitz, C. (1995), *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano,* México, Joaquín Mortiz/ Planeta; Maritain, J. (1948), "Introduction", en *UNESCO Human Rights. Comments and Interpretations,* UNESCO/PHS/3 (rev), París, 25 de julio; Memmi, A. (2010), "Définitions", en *Le Racisme* [1994], trad. de Camila Pascal, París, Gallimard, Collection Folio Actuel, núm. 41, 103-133. En Hoffmann, Odile y Óscar Quintero (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*, Documento de Trabajo núm. 8, México, Proyecto AFRODESC/EURESCL http://www.ird.fr/afrodesc/IMG/pdf/CUADERNO_NO_8-2.pdf; Messer E. (1993), "Anthropology and Human Rights", en *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 221-249; Observatorio de la Diversidad y los Derechos Culturales-Organización Internacional de la Francofonía-UNESCO (2007), *Declaración de Friburgo sobre Derechos Culturales*, Ginebra, http://www.culturalrights.net/es/documentos.php?c=14&p=161; Ortner, S. (1999), "Introducción", en S. Ortner (comp.), *The fate of culture. Geertz and beyond,* Los Ángeles, University of California Press; Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD (2004), *Informe sobre Desarrollo Humano, la*

libertad cultural en el mundo diverso de hoy, Madrid, PNUD-Ediciones Mundi-Prensa; Smelsen, N. y Jeffery C., A. (comps.) (1999), *Diversity and its Discontents. Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society.* Nueva Jersey, Princeton University Press, UNESCO (2000), *Rapport mondial sur la culture. Diversité culturelle, conflit et pluralisme,* Francia, Éditions UNESCO; XVI Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno (2006), *Carta Cultural Iberoamericana*, Montevideo, Uruguay, 4 y 5 de noviembre.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI *y* EDUARDO NIVÓN BOLÁN

cultura de la legalidad

No se puede comenzar a escribir sobre cultura de la legalidad sin realizar una aclaración de la mayor importancia: no es una noción universalmente extendida, más bien su uso está regionalmente limitado a ciertos países de América Latina y a España. Desde un punto de vista intelectual, esto es un problema, ya que no hay un cuerpo de literatura académica amplio sobre el tema. Por este motivo, es complicado referirse a la cultura de la legalidad como un concepto y aquí se optará por tratarla como una noción o una preocupación compartida, la preocupación por la eficacia (material o simbólica) de las normas jurídicas (García Villegas, 1993) en sentido amplio, y ésta es, probablemente, su principal fortaleza. Se asocia con la adecuación de la conducta social (y política) a las disposiciones de la ley.

Siguiendo a Villoria y Wences (2010: 11-12), la noción refiere a tres dimensiones de análisis: *a*] actitudes de la ciudadanía hacia la legalidad, *b*] vigencia del Estado de derecho; *c*] legitimación, entendida como procesos por los que se incorporan las normas, e instituciones imparciales que velen por su aplicación. Se asocia con los problemas del cumplimiento de las normas jurídicas en un orden político democrático, y lleva aparejada una preocupación por la moralización de la política (Requejo, 2011). En este marco, el

derecho y las instituciones jurídicas no son cuestionados, o por lo menos no lo son ciertos modelos de derecho e instituciones jurídicas, y operarían como parámetro de comparación para tipificar o graduar las características de los individuos, los gobiernos, los regímenes políticos, etcétera.

En este marco, en primer lugar, se hará referencia a las principales características de la noción de cultura de la legalidad: *a*] su juventud y su carácter localizado y *b*] su polisemia y multidisciplinariedad; en segundo, se dará cuenta de los alcances y límites de ésta.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA NOCIÓN DE CULTURA DE LA LEGALIDAD.

a] Juventud y localización. La primera característica de la noción de cultura de la legalidad que se desea destacar es su juventud. Ésta comenzó a adquirir relevancia, y a extenderse su uso en lengua española en algunos países de América Latina, a principios del siglo XXI.[30] Hasta ese momento, prácticamente no estaba presente en el debate público o académico, y no es una noción ampliamente aceptada. La cultura de la legalidad, como tal, es una preocupación localizada, que se adoptó muy tímidamente en el ámbito académico.

Este surgimiento es la contracara de dos procesos íntimamente vinculados con la revalorización de la importancia del derecho en el orden social y político: la preocupación por la vigencia del Estado de derecho y sus instituciones en los procesos de democratización recientes y, la importancia creciente del derecho internacional de los derechos humanos, sus instituciones de *enforcement* como mecanismos de presión sobre los estados para que adopten conductas consonantes con los acuerdos asumidos por la comunidad internacional en la materia (derecho internacional de los Derechos Humanos) (Simmons, 2009).

No es novedad que, de la mano de los procesos de democratización y de apertura económica que tuvieron lugar desde los años ochenta del siglo pasado en la región, adquirió especial interés político y académico la noción de Estado de derecho (Villegas y Sieder, 2004; Maravall y Przeworski, 2003; Méndez, O'Donnell y

Pinheiro, 2002) o, mejor dicho, de su vigencia como condición de control del poder político (mecanismos de *accountability* horizontal, O'Donnell, 2005); de garantía de derechos para los ciudadanos (Ansolabehere, 2007); y de certidumbre jurídica para el desarrollo de la actividad económica (Correa Sutil, 2001). Esta preocupación por el Estado de derecho llevó aparejado un interés en sus instituciones; entre ellas, el funcionamiento de los poderes judiciales, y con él, el desarrollo de una literatura que, desde la ciencia política en particular y desde las ciencias sociales en general, se dedicó a estudiar el comportamiento de los poderes judiciales, sus características institucionales, el impacto de los diseños institucionales sobre el comportamiento judicial y, sobre todo, la relación entre el contexto político y el comportamiento judicial (Kapiszewski y Taylor, 2008; Ansolabehere y Martínez, 2009). La sujeción al derecho por parte de los Estados, los gobiernos y los ciudadanos, adquiere una valoración positiva. El Estado de derecho es condición necesaria para la consolidación de la democracia y más adelante para la calidad de la democracia (O'Donnell *et al*., 2003).

Por otra parte, desde mediados de los años noventa, luego de la Conferencia Internacional sobre Derechos Humanos en Viena, se observa un cambio en el paradigma contemporáneo de los derechos humanos (Sjoberg, Gill y Williams, 2001), a partir del cual se avanza en el establecimiento de obligaciones de implementación por parte de los Estados de políticas públicas con perspectiva de derechos humanos. El derecho internacional de los derechos humanos permea cada vez más el derecho y las instituciones jurídicas domésticas. Es decir, no sólo el derecho es revalorizado por el lado de la consolidación democrática y el crecimiento económico, sino que también lo es en el ámbito de los derechos humanos que es eminentemente internacional (Lutz y Sikkink, 2000).

El derecho se convierte en un elemento "civilizatorio" en los procesos de democratización, de apertura económica y de extensión de las normas de derechos humanos. En este contexto, la cultura de la legalidad, la preocupación por la obligación legal, adquiere importancia. Para que haya Estado de derecho y vigencia de los derechos humanos, debe haber condiciones, autoridades y personas

dispuestas a conducirse con apego a las normas legales. La política y la sociedad deben subordinarse al derecho. Cuando, además, las reformas institucionales realizadas para el cumplimiento de estos objetivos se muestran insuficientes (Hammergen, 2012) porque persiste la corrupción de los funcionarios públicos, la resistencia a la rendición de cuentas, la baja confianza en las instituciones judiciales, o las violaciones de derechos humanos, entonces se abren espacios para nuevas hipótesis sobre los problemas relativos a la obligación legal. En síntesis, es una noción que surge del espanto.

b] Polisemia y multidisciplinariedad. La noción de cultura de la legalidad refiere a muchas cosas; en este sentido, no es diferente de otras nociones relevantes en las ciencias sociales o la filosofía como, por ejemplo, Estado de derecho o democracia. A esta polisemia coadyuva el que el origen disciplinario de estas aproximaciones es variado. Convergen la pedagogía, la sociología, la filosofía, el derecho y la ciencia política.

A continuación, se presentan dos tensiones que se consideran estructurantes de la diversidad de significados que implica. Trabajar desde las tensiones permite construir una idea de la diversidad de significados que entraña. La primera tensión es aquella que se observa entre la cultura de la legalidad como un problema del gobierno o la cultura de la legalidad como un problema de los ciudadanos. La segunda tensión, tiene relación con la idea de cultura de la legalidad como problema individual (de gobernantes y gobernados), o, como un problema de condiciones estructurales (valores, incentivos o mentalidades).

Para desarrollar estas tensiones, se tomarán como referentes dos espacios de producción en los que se ha trabajado intelectualmente sobre el tema: el Proyecto TRUST-C: La Cultura de la Legalidad: Transparencia, Confianza, Responsabilidad. (Trust-Cm), desarrollado en la Universidad Carlos Tercero de Madrid, y el Proyecto de Estado de derecho y Cultura de la legalidad del National Strategy Information Center (NSIC) situado en Washington, DC, y vinculado con Georgetown University.

Mientras el primero ha publicado varios libros y edita una publicación periódica virtual denominada *Eunomía*, *Revista de Cultura de la Legalidad*, el segundo ha desarrollado numerosos proyectos de colaboración técnica con diferentes países, entre los que destacan: el desarrollo de la asignatura de Cultura de la Legalidad, y el Centro de Cultura de la Legalidad en Baja California, México; el proyecto de intervención en la ciudad de Pereira en Colombia y un proyecto de sensibilización de periodistas en Medio Oriente. En el primer caso, estamos ante un proyecto de diálogo académico entre profesores e investigadores de España y América Latina, en el que se reunieron filósofos, juristas, sociólogos y politólogos. En el segundo, estamos ante un proyecto de incidencia en políticas públicas y cooperación técnica. No obstante sus diferencias, ambos producen conocimiento y generan debate sobre el tema.

GOBIERNO O CIUDADANOS. Probablemente la tensión más importante en el universo de la cultura de la legalidad es la relativa a la asociación de la cultura de la legalidad con las acciones de las autoridades, del gobierno, es decir, la cultura de la legalidad como resultante de autoridades democráticas y responsables, o la cultura de la legalidad como resultante de la acción de los ciudadanos. En este punto, los dos proyectos que sirvieron como referentes constituyen ejemplos de cada una de las tensiones. Mientras el proyecto TRUST adscribe a la respuesta del gobierno, el proyecto del NSIC, adscribe a la respuesta de los ciudadanos.

La cultura de la legalidad como vinculada con el gobierno, se asocia íntimamente con el debate sobre la calidad de la democracia (Villoria, 2010), en el que la noción de Estado de derecho es fundamental. Se propone que es la noción de cultura de la legalidad, con su multidimensionalidad, la que articula mejor la relación entre derecho y calidad de la democracia.

Plantean una relación en que "el buen gobierno, a través de la transparencia, la participación, la rendición de cuentas y la receptividad democrática, construye cultura de la legalidad y ésta es

un componente importante de la calidad democrática" (Villoria y Wences, 2010: 11-12).

En este modelo, la cultura de la legalidad deriva de las características del gobierno. Un gobierno transparente, participativo, sujeto a mecanismos de rendición de cuentas y abierto al diálogo democrático sería el motor fundamental para la construcción de cultura de la legalidad. Dadas las características, la prioridad otorgada al gobierno, la cultura de la legalidad es resultante de la interacción entre gobernantes y gobernados, donde los primeros son los que tienen la responsabilidad primaria.

Por su parte, en el segundo modelo –el de los ciudadanos–, esta relación se invierte: la cultura de la legalidad resulta de las conductas responsables de los ciudadanos ante la ley. La justificación de NSIC se basa en un recuento de diferentes etapas de los procesos de democratización en las democracias jóvenes, sobre todo de América Latina, Medio Oriente y Asia: "por años se creyó que la democracia electoral sería adecuada para producir desarrollo económico, justicia social y estabilidad. Sin embargo, se probó que no es el caso. El énfasis cambió, entonces hacia la producción de instituciones de gobierno competentes. Pero como las elecciones, las instituciones de gobierno solas son insuficientes" (NSIC, 2013); ante esta situación, su respuesta es que tanto los ciudadanos como los funcionarios públicos deben tener un *compromiso personal* con el Estado de derecho, entendido como la prevención del crimen y la corrupción.

El liderazgo que puedan ejercer funcionarios públicos, miembros de organizaciones religiosas o seculares con autoridad moral, medios de comunicación, escuelas y organizaciones empresariales, adquiere una importancia fundamental (NSIC, 2013).

El potencial de cambio en la cultura de la legalidad no proviene de la política, sino de la sociedad, de los ciudadanos y sus organizaciones. Ésta es producto de la sociedad, sus organizaciones y líderes, y el instrumento para su extensión es el convencimiento, la sensibilización y la educación formal e informal. Para ello, desarrollan programas de intervención y cooperación en diferentes países –México es uno de ellos–, los que se basan en el estudio de buenas

prácticas para enfrentar al crimen organizado o la corrupción. Los casos exitosos de Hong Kong, Palermo en Sicilia (Orlando, 2003) y Bogotá en Colombia, constituyeron la base de estudio para desarrollar una teoría y metodología de intervención.

INDIVIDUOS O ESTRUCTURAS. La segunda tensión que se observa es la que alude a lo que se encuentra detrás de una cultura de la legalidad deseable en un entorno político democrático. Es un problema de individuos y, por lo tanto, de desarrollo de acciones educativas capaces de generar gobernantes y gobernados comprometidos, o es el resultado de condiciones estructurales como la cultura, los diseños institucionales, los sistemas de incentivos, etcétera.

Desde la primera perspectiva, la cultura de la legalidad es la contracara de la moralización de la política y la sociedad, de condiciones vinculadas con el actuar ético de gobernantes y gobernados. La preocupación por los liderazgos morales y la integridad en la función pública es un buen ejemplo de esta pretensión.

En el segundo, en cambio, la cultura de la legalidad, o mejor dicho, los problemas alrededor de ésta, están vinculados con características estructurales, como por ejemplo, las características culturales que van de la mano de diferentes mentalidades incumplidoras (García Villegas, 2010) o sistemas de incentivos, como por ejemplo, los mecanismos de rendición de cuentas (Wences, 2010), los nuevos sistemas de gobernanza global (Fariñas Dulce, 2010).

ALCANCES Y LÍMITES DE LA NOCIÓN. Como ya se observó, una de las características de la noción de cultura de la legalidad es su carácter localizado. Su uso no se ha extendido. Al respecto, corresponde preguntarse sobre sus alcances y límites y sobre su pertinencia.

Respecto de los alcances, probablemente la principal fortaleza de la noción es que refiere a un problema vinculado con varias cosas, como por ejemplo, el Estado de derecho, la calidad de la democracia, la reducción de la corrupción y el crimen organizado, y

trata de agregar algo a la comprensión de los fenómenos. Este plus, esta dimensión cultural a la que alude, que tiene que ver con valores, actitudes e incentivos, no siempre se tiene en cuenta en el estudio académico de estas nociones como tales.

Sin embargo, presenta dos limitaciones básicas íntimamente relacionadas una con la otra. La primera es su extensión, que se superpone con otros campos de estudio, y la segunda la ausencia de reflexión sobre su especificidad. Como ya se comentó, está vinculada con temas que tienen campos de estudio bien delimitados, como la calidad de la democracia, la corrupción, los derechos humanos, la rendición de cuentas. ¿Qué aporte realiza entonces la noción de cultura de la legalidad a éstos conceptos, qué sentido tiene cruzarlos con esta noción? Lamentablemente, esta respuesta no se ha dado por la ausencia de discusión sobre su especificidad. Especificidad que tendría que comenzar por el concepto de cultura, uno de los más complicados en las ciencias sociales (Couso, Huneeus y Sieder, 2010), el que es condición necesaria para pensar su particularidad y pertinencia.

Una vez superadas las limitaciones, estaremos en condiciones de pasar a otro nivel de análisis y revisar su "eficacia".

BIBLIOGRAFÍA. Ansolabehere, K. (2007), *La política desde la justicia. Cortes supremas, gobierno y democracia en Argentina y México*, México, FLACSO-Fontamara; Ansolabehere, K., y Martínez Barahona, E. (2009), "Judicial Politics in Latin America. Twenty years of political analysis about the judiciary", ponencia presentada en LASA Congress, Río de Janeiro; Correa Sutil, J. (1998), "Modernization, democratization and Judicial Systems", en E. Jarquin y F. Carrillo, *Justice Delayed. Judicial reform in Latin America*, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, pp. 97-111; Couso, J., Huneeus, A. y Sieder, R. (2010), *Cultures of legality: Judicialization and political activism in Latin America,* Cambridge, Cambridge University Press; Chávez, C. y Ugalde, A. (2004), *Cultura de la legalidad*, México, McGraw-Hill; Fariñas Dulce, M. J. (2010), "Cultura de la legalidad y gobernanza global", en M. Villoria Mendieta y Wences Simón, I. (eds.), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras*,

pp. 119-132; García Villegas, M. (2010), "Individuos sin sociedades. Sobre la cultura del incumplimiento de reglas en América Latina", en M. Villoria Mendieta y Wences Simón, I. (eds.), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras*, Madrid, Catarata, pp. 133-158; García Villegas, M. (1993), "La eficacia simbólica del derecho", *Examen de situaciones colombianas*, Santafé de Bogotá, Uniandes, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes; Godson, R. (2000), "Guía para desarrollar una cultura de la legalidad", Simposio sobre el papel de la sociedad civil para contrarrestar el crimen organizado: implicaciones globales del renacimiento del parlamento de Palermo, Sicilia; Hammergreen, L. (2012), "Reforma Judicial veinticinco años después: desafíos emergentes al modelo supuesto", en M. Puchet, M. Rojas, R. Salazar, G. Valenti, F. Valdés, *América Latina en los albores del siglo* XXI, 2*,* México, FLACSO-México*,* pp*.* 319-350; Hierro Sánchez-Pescador, L. L. (2003), *La eficacia de las normas jurídicas*, México, Ariel; Kapiszewski, D., y Taylor, M. (2008), "Doing courts justice?", en *Studying Judicial Politics in Latin America. Perspectives on politics*, vol. 6, núm. 4, pp. 741-764; Laveaga, G. (2000), *La cultura de la legalidad,* México, Universidad Nacional Autónoma de México; Lutz, E. y Sikkink, K. (2000), "International human rights law and practice in Latin America", en *International Organization,* vol. 54, núm. 3, pp. 633-659; Maravall, J. M. y Przeworski, A. (2003), *Democracy and the Rule of Law*, Cambridge, Cambridge University Press; Méndez, J., O'Donnell, G., y Pinheiro, P. S. (2002), *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Paidós; National Strategy Information Center, en http://www.strategycenter.org/programs/education-for-the-rule-oflaw/; O'Donnell, G. (2005), "Democracia y Estado de derecho", en *Nexos*, núm. 325, pp. 19-27; Orlando, L. (2003), "Hacia una cultura de la legalidad", en *La experiencia siciliana*, Perú, Pontificia Universidad Católica; O'Donnell, G. A., Iazzetta, O. M., y Cullel, J. V. (2003), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía: reflexiones sobre la calidad de democracia en América Latina,* Santa Fe, Homo Sapiens Ediciones; Requejo A., G. (2011), *Estado de derecho, derechos humanos y democracia: Pautas para la racionalidad*

jurídico-política desde Elías Díaz, Madrid, Librería-Editorial Dykinson; Salazar, P. (2006), *Democracia y (cultura de la) legalidad,* México, Instituto Federal Electoral; Sjoberg, G., Gill, E., y Williams, N. (2001), "A sociology of human rights", en *Social problems*, vol. 48, núm. 1, pp. 11-47; Simmons, B. A. (2009), *Mobilizing for human rights: International law in domestic politic,* Cambridge, Cambridge University Press; Villegas, D., y Sieder, R. C. (2004), *Rule of Law in Latin America: The International Promotion of Judicial Reform*, Londres, Institute of Latin American Studies; Villoria Mendieta, M. (2010), "Cultura de la legalidad y buen gobierno", en M. Villoria Mendieta y Wences Simón, I. (eds.), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras,* Madrid, Catarata, pp. 29-66; Villoria Mendieta, M. y Wences Simon, I. (2010), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras*, Madrid, Catarata; Wences Simón, I. (2010), "Cultura de la legalidad y rendición de cuentas social", en M. Villoria Mendieta y Wences Simón, I. (eds.), *Cultura de la legalidad. Instituciones, procesos y estructuras,* Madrid, Catarata, pp. 67-88.

[KARINA ANSOLABEHERE]

---

[1] Bourdieu (1984) establece que el campo es un espacio, de varias dimensiones, construido sobre la base de los principios de diferenciación o de distribución generados por la unión de propiedades de acción de cada miembro del universo social. Cada miembro de estos espacios ocupa un lugar determinado de dominación o de subordinación, pero estos espacios pueden ser dinámicos en función de la construcción y de la fuerza impuesta sobre cada miembro; esto, con el fin de construir los espacios y acceder a ventajas específicas existentes dentro de ellos. Las prácticas efectuadas dentro de los campos imponen formas de realización de las acciones de los miembros de forma diversa, en función del *habitus* (sistema de disposiciones incorporadas) y del capital del que están dotados los agentes.

[2] La frase aparece en el célebre discurso: "La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", dicho en el Ateneo de París en febrero de 1819.

[3] En realidad, el precepto de la Libertad Igualitaria que implica la noción de "elector por voto", requiere "que cada voto tenga aproximadamente el mismo valor para determinar el resultado de las elecciones" (Rawls, 2010: 212).

[4] De esta forma, la concepción política de la justicia otorga un "marco razonable de principios y valores para responder a las preguntas" que concierne a los elementos primordiales de la Constitución. Por esa razón, las doctrinas comprensivas, diversas y contrarias son capaces de respaldar la concepción política, aunque "tenga poco que decir sobre los innumerables usos sociales y económicos que los órganos legislativos deben considerar periódicamente" (Rawls, 1999e).

[5] El rechazo de Rawls hacia la imagen de la perspectiva comprensiva que domina y organiza la sociedad siempre estuvo presente en el fondo de su razonamiento y de sus escritos, pero se volvió casi una obsesión en su trabajo posterior, y particularmente desde su obra *Liberalismo Político* (Rawls, 2011).

[6] Por ello, muchos liberales comenzaron a defender la idea de que la vida pública de la comunidad debería ser el resultado simple y espontáneo de lo que se acordó por sus miembros por medio de contratos formales o informales que celebrarían entre ellos mismos.

[7] La neutralidad que se impuso en el Estado quedó grabada en la Primera Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos de América. Establece que el Congreso no puede imponer ninguna ley que instaure una religión particular o que prohíba el ejercicio libre de cualquier religión. Aunque en un principio muchos liberales se opusieron a la incorporación de este tipo de enmiendas, porque pensaban que el Estado no debería asumir poderes que no le estuvieran delegados directamente, la consagración de esta garantía comenzó a ser el símbolo del compromiso de la neutralidad ideal.

[8] Carta para Danbury Baptist Association, 1 de enero de 1802, en Jefferson (1999: 397).

[9] En realidad, la defensa de la neutralidad religiosa de los liberales implica una exigencia mayor, una ante cualquier tipo de intervención del Estado en contra de las convicciones personales de los individuos. Los individuos –sostienen– deben disfrutar de su *privacidad*, y de un *espacio* libre de la interferencia pública. La *esfera* privada aparece, entonces, como un área sagrada e intangible donde cada individuo es el soberano absoluto. La idea era, por lo tanto, asegurar la distinción y división que existe entre las esferas *privada* y *pública*.

[10] En realidad, en la esfera de la ley constitucional, muchos han relacionado la Constitución de los Estados Unidos de América con tal posición procesal. Ésta fue, por ejemplo, la manera como el académico del derecho John Ely abordó la Constitución Norteamericana. Para Ely, no existen valores primordiales que sean "descubiertos en las esquinas de un documento". Por el contrario, es la tarea de cada generación llenar ese espacio con nuevos contenidos (Ely, 1980). Por lo tanto, la idea es "no enfocarnos en si éste o aquel valor primordial es inusualmente importante o fundamental, sino más bien en si la oportunidad para participar, ya sea en el proceso político por el cual los valores son identificados y acordados apropiadamente o en el acuerdo que aquellos procesos han alcanzado, haya sido indebidamente restringida" (1980: 77).

[11] Por ejemplo, otros académicos del Derecho han leído la misma historia y algunos autores lo han hecho incorporando un compromiso con la democracia deliberativa o al republicanismo. *Vid.*, por ejemplo, Sunstein (1988), Michelman (1988).

[12] Existen múltiples definiciones de "constitucionalismo" (ej. Sartori, 1962; Friederich, 1968, Holmes, 1995). Un número importante de ellas únicamente incorporan al "constitucionalismo negativo", es decir al conjunto de teorías y prácticas que tienen por objetivo un gobierno libre de abusos de poder. Sin embargo, como Stephen Holmes (1995) y otros autores después de él han enfatizado, este objetivo presupone la existencia de un Estado poderoso, capaz de proveer de bienes como la seguridad. Entonces, la interrogante

que el constitucionalismo busca resolver es: ¿cómo generar un gobierno con el poder suficiente para llevar a cabo sus tareas (constitucionalismo positivo) y que no use ese poder contra sus ciudadanos (constitucionalismo negativo)?

[13] La constitución de los Estados Unidos de América de 1787. Para excelentes recuentos del pensamiento que acompañó este proceso y cómo se materializó en la constitución de 1787, véase Rakove, 1996 y Wood, 1969.

[14] La constitución francesa de 1791.

[15] Por Constitución "codificada" se entiende la ley escrita de mayor jerarquía en un ordenamiento legal que establece la estructura del gobierno y los derechos, y en cuyo proceso de enmienda es más difícil el cambio de las leyes ordinarias (Bryce, 1901: 129). Es importante hacer notar que si bien la mayor parte de los gobiernos constitucionales contemporáneos tienen una Constitución codificada, no todos la tienen, por ejemplo Nueva Zelanda e Inglaterra carecen de una.

[16] La adjudicación constitucional es el poder que se confiere a un conjunto de jueces de interpretar la Constitución y de sancionar sus límites. Para una introducción a la adjudicación constitucional y a su historia en México véase Pozas-Loyo y Ríos Figueroa (2010).

[17] Es importante apuntar que la respuesta a esta pregunta debe diferenciarse de la respuesta a la pregunta ¿cuándo y por qué podemos esperar que los políticos creen cortes poderosas e independientes? Sobre esta cuestión, véase Pozas-Loyo y Ríos Figueroa (2010) para Latinoamérica y Ginsburg (2003) para Asia.

[18] El concepto también se ha traducido al español como "corporatismo", concepto que proviene de la idea anglosajona de la *corporation* como sinónimo de empresa (aunque "corporación", en español, también remite a un grupo de profesionales o artesanos que gozan de un privilegio) y, por lo tanto, se generó el concepto alterno de *corporatism*, entendido entonces como las acciones o prácticas comerciales (por ejemplo, expresiones como "decisiones o estrategias corporativas" o "intereses corporativos"), que justamente despliegan los grandes consorcios de alcance monopólico para avanzar en la adquisición de mayor control político de los mercados o en la mejora de sus modelos productivos, aunque, para significar el sentido político en que se trata el concepto, se tienen derivaciones adjetivales como *corporatist* (Orozco, 1987). Sin duda, la asociación entre los poderes empresarial y político no hace sino derivar y sostenerse en el esquema "corporativista" de control de las organizaciones de trabajadores, vía los sindicatos, la cual es justamente una las versiones de corporativismo más usuales, tal como se verá en estas páginas en el marco de los modelos burocrático-autoritarios en América Latina, así como los dictatoriales y fascistas en Europa.

[19] Otros rasgos relevantes que pueden resaltarse del corporativismo surgen a partir de categorizaciones como la de O'Donnell (1985), quien destaca el dirigismo vertical, la despolitización y el abierto discurso paternalista que logra imponerse en el seno de las organizaciones para que éstas acepten dicho tipo de liderazgos y ordenamientos estructurales.

[20] En 2012, México, que es miembro de la OCDE, recibió de Transparencia Internacional una calificación de 34 sobre 100 en materia de percepción de la corrupción, colocándolo en una posición muy inferior en la tabla mundial en relación con países de menor producto interno bruto, como Malí, Bolivia, Senegal, Jamaica y Zambia (http://www.transparency.org/cpi2012/results).

[21] Podemos encontrar un argumento similar adaptado a Estados Unidos en Callahan (2004), aunque para este autor la mentira, el abuso y la deshonestidad asociada con la corrupción no serían antisistémicas en los términos propuestos por Morris, sino elementos completamente integrados al sistema económico y político estadunidense: "cuando hacer trampa se convierte en algo tan omnipresente y se le otorga carta de naturalización con el argumento de que 'todo mundo lo hace', un nuevo proceder ético también emerge. La propia gente se ubica en clara desventaja si respeta las reglas oficiales y no las reglas reales del juego […] Muchos nos resistimos a sucumbir a la presión de hacer trampa aun cuando todo mundo lo haga. Estudiamos más para superar a los estudiantes tramposos, practicamos nuestros deportes con ímpetu para vencer a los atletas tramposos que se inyectan anabólicos, o simplemente buscamos vivir nuestras vidas con base en principios y en arenas más éticas. Pero sabemos bien que todo esto, el jugar con nuestras propias reglas en lugar de las reglas prevalecientes en la sociedad estadunidense, hará nuestras vidas más duras y difíciles" (2004: 26).

[22] Entiendo por "globalización" un proceso caracterizado por la creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio de bienes y servicios en los planos económico (industrial, comercial y financiero), social, político y cultural por encima de las fronteras trazadas por los Estados-nación particulares. Este proceso abarca así tanto a la circulación de bienes, servicios y personas al igual que al intercambio de informaciones y bienes –materiales e inmateriales– como a la creación de densas y ampliadas redes de relaciones entre los seres humanos a escala planetaria gracias al despliegue de medios de comunicación digitalizados (la llamada "revolución digital") y, en general, a la expansión de las relaciones capitalistas de mercado. Este proceso conlleva también la planetarización de problemas y riesgos que trascienden a las fronteras nacionales y que van, como ya se ha dicho, desde la tecnología genética hasta la criminalidad y el terrorismo internacionales, pasando por los riesgos ecológicos, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos y, en general, la pervivencia de la pobreza en el llamado tercer mundo en medio de islas de riqueza en los países más desarrollados (*cf*., Beck, 1997; Habermas, 1998; Held, 1999; Smith, 2006; Rehbein-Schwengel 2008; Steger, 2009; Jones, 2010; Niederberger-Schink, 2011).

[23] Se trata de una crítica ya presente desde antes, por ejemplo, en Heráclito: cf. VS B 114.

[24] Cf., por ejemplo: Cicerón, *Tusc*. 5, 108 y Marco Aurelio, *Meditaciones*, Sec. 14. Cf., a este respecto, M. Nussbaum (1997: 25-51).

[25] Así se expresa, por ejemplo, Cicerón (*De officiis*, 21).

[26] Cf., por ejemplo, Bartolomé de las Casas en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* El caso de Francisco de Vitoria es especialmente importante, pues, al haber extendido el Derecho Natural también a los "bárbaros" en el Nuevo Mundo, enlazó de una forma peculiar el cosmopolitismo moral con un cosmopolitismo jurídico. En este sentido, en su lección *De Indis Recenter Inventis* (1539), se formula de modo claro la tesis de que los pueblos originarios de América poseían ya antes de la conquista una dominación en sentido político y una dominación legítima, por lo que no podían ser tratados como esclavos naturales, de acuerdo con Aristóteles. Quizá más importante aún en el contexto de la presente argumentación en favor de un cosmopolitismo basado en la teoría del Derecho Natural, es el modo en que comprende el concepto de Derecho Internacional (*ius gentium*). En efecto, para Francisco de Vitoria éste debe ser analizado en una doble perspectiva: si se considera su contenido, este Derecho internacional aparece muy cercano al Derecho

natural; al mismo tiempo, si se atiende a sus fuentes, se encuentra más próximo al Derecho positivo y ello porque el Derecho internacional al igual que el Derecho positivo se fundamentan sobre un pacto (*pactum*), sobre un consenso (*consensus*). De acuerdo con esto, la propiedad común originaria (*dominium omnium*) ha sido dada mediante el "consenso virtual de todo el mundo (*virtuali consensu totius orbis*)" (cf. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*: 16). El Derecho Internacional no-escrito, nocodificado, es vinculante porque su violación contradiría a este consenso común originario y al Derecho que de él se deriva. Este consenso virtual de los hombres funge así como una suerte de legislador legítimo:

"El mundo entero (*totius orbis*), que en cierto sentido forma una única república (*una res publica*), tiene el poder de promulgar leyes que son justas y convenientes para todos (*potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus*) […] En asuntos graves, como en el caso de la integridad de los emisarios, no puede ningún reino negar su vínculo con el Derecho internacional (*iure gentium*). Éste fue promulgado por la autoridad de todo el mundo (*totius orbis auctoritate*)" (Francisco de Vitoria, *De potestate civili* § 21: 156-157).

Con ello, de Vitoria formula dos elementos medulares del cosmopolitismo: la consideración del mundo en su totalidad como una comunidad moral y jurídica, una *magna comunitatis humani generis*, y el principio normativo del consenso virtual originario de todos los seres humanos que se encuentra en la base de todo Derecho.

[27] *Vid.*, por ejemplo, Kleingeld (1999: 505), quien cita como excepciones las siguientes obras: T. J. Schlereth: *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in the Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790* (Notre Dame, 1977), A. Mathiez: *La révolution et les étrangers: Cosmopolitisme et défense nationale* (París, 1918) y K. O'Brien: *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* (Cambridge, 1997).

[28] Se trata, desde luego, de una distinción no cronológica, sino metodológica que es consciente, además, de que ninguna de estas tres formas aparece en forma pura y en un solo autor, sino que cada una de ellas se entrelaza con las otras en modos más o menos complejos.

[29] En este sentido se expresa en la reseña que escribiera en 1796 a la obra de Kant, *Zum ewigen Frieden*.

[30] Para efecto de identificar trabajos que dan cuenta de esta noción, se sugiere consultar a Laveaga, 2000; Salazar, 2006; para identificar claves de debate académico, a Chávez y Ugalde, 2004 y Godson, 2000, para comprender las particularidades del uso práctico del concepto.

D

democracia

En sentido estricto, la democracia es una de las formas de organizar el poder (*kratos*), una de las formas de gobierno en la que ese poder o gobierno pertenece al pueblo (*demos*). De acuerdo con la teoría política aristotélica, la democracia es una de las formas desviadas o degeneradas del gobierno de muchos en la medida en que esos muchos ejercen el poder para beneficio propio y no para el bien común. En cambio, el gobierno de muchos recto es llamado, en la *Política, politeia* (traducido generalmente como "república"), que, según el propio Aristóteles, es el resultado de una mezcla de elementos oligárquicos (oligarquía: poder de los pocos que son ricos) con elementos democráticos (poder de los pobres que son muchos), mezcla que permite contrapesar estos poderes y evitar así abusos y arbitrariedades, sea de los pocos, sea de los muchos. Resulta evidente, entonces, que para el estagirita la democracia, junto con la oligarquía y la tiranía, es una mala forma de gobierno, aunque la menos mala de las formas malas, siendo las buenas la mencionada *politeia,* la aristocracia (poder de los mejores) y la monarquía (poder de uno que es superior en virtud a todos). No obstante, a pesar de sus ideales aristocráticos, Aristóteles reconoce que, como las formas puras de gobierno tienden a degenerar en sus contrarias –la monarquía en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la *politeia* en democracia–, la democracia moderada –es decir, sujeta a leyes– deba considerarse como la menos mala de las formas

desviadas e incluso como la mejor forma de gobierno *posible*, siempre que las desigualdades económicas no sean extremas.

En cambio, para sus defensores –como Pericles–, la democracia se sustenta en dos ideales que la convierten en modelo a imitar: la *isonomía* (que puede traducirse, no sin problemas, como igualdad ante la ley) e *isegoría* (que puede traducirse como derecho de todos los ciudadanos a participar personalmente en las deliberaciones y decisiones de la Asamblea gobernante). La igualdad *política* de todos los ciudadanos (*polites*), hombres libres, de la *Polis* sería, entonces, el valor supremo de la democracia antigua. Todos los ciudadanos tendrían así el derecho (y, en cierto sentido, la obligación) de participar en la Asamblea, de ocupar cargos por sorteo, de formar parte de los tribunales y de ser electos para los puestos de dirección política y militar. Pero la ciudadanía, al menos en Atenas, era un estatus exclusivo de los varones mayores de edad, descendientes de padres atenienses, capaces de combatir en las guerras, y por ende excluía a las mujeres, a los extranjeros (metecos), a los esclavos, a los ancianos, a los niños, a los enfermos y, *de facto*, a los que, por razones económicas no podían participar en la Asamblea. De tal manera que la democracia antigua fue una democracia directa, participativa y deliberativa, pero al mismo tiempo que excluía, *de iure* o *de facto*, según algunos cálculos, a más de las dos terceras partes de la población.

En cualquier caso, después de la derrota final de Atenas a manos del imperio macedónico, primero, y romano, después, y en una época en la que predominaban concepciones teocráticas y jerárquicas del orden social natural, la democracia adquirió entre casi todos los pensadores políticos la fama de ser una pésima forma de gobierno en la medida en que no sólo otorgaba el poder a los pobres carentes de virtud y movidos sólo por sus pasiones, sino generaba constantes convulsiones y *stasis* (guerras civiles) promovidas por demagogos y tiranos irresponsables. Una mala fama que, con escasas y ambiguas excepciones, sería asumida por la inmensa mayoría de los filósofos e historiadores hasta el siglo XIX.

Sólo los conflictivos procesos que dieron vida a la época moderna posibilitaron el surgimiento de una idea que habría de revolucionar

radicalmente las concepciones jerárquicas del orden social y político: la idea de que, por naturaleza, los seres humanos son iguales, y de que, en consecuencia, ese mismo orden no es natural, sino artificial, es decir, voluntariamente pactado por sus miembros para perseguir sus fines. Paradójicamente, fueron autores tan antidemocráticos, como Hobbes o como Kant, quienes sentaron las bases de un individualismo y de un contractualismo que, al destruir la visión organicista comunitaria de origen aristotélico, hicieron posible lo que Bobbio ha denominado la "revolución copernicana", la cual hace de los individuos personas con derechos inalienables y que, por ende, convierte al poder político en un mero instrumento para la afirmación y garantía de esos derechos. El *homo aequalis* sustituiría al *homo hierarchicus*, y el punto de vista de los gobernados vendría a ocupar el lugar del punto de vista de los gobernantes. De la misma manera que en el plano histórico, el Estado absolutista, al concentrar el poder y monopolizar la producción legislativa, socavaría las bases de la sociedad de privilegios, los grandes del iusnaturalismo, con su hipótesis contrafáctica de la igualdad natural de los seres humanos, sentarían las bases para un inesperado retorno de los ideales democráticos de *isonomía* e *isegoría*.

Recuperando algunas propuestas de las tradiciones republicanas, liberales como John Locke promovieron, ya desde el siglo XVII, el ideal de un gobierno *representativo*, en el que el poder legislativo permitiría limitar jurídica y funcionalmente el llamado poder ejecutivo en manos de un monarca dinásticamente legitimado. Progresivamente, el parlamento iría despojando a los reyes de sus prerrogativas hasta encargarse, de hecho, de la formación de los gobiernos (gabinetes), mientras que el llamado poder judicial adquiriría el papel de vigilar que las leyes aprobadas por el parlamento no violaran las leyes fundamentales del reino, que a su vez protegían los derechos fundamentales de los ciudadanos. Idealizando esta experiencia británica, Montesquieu propondría así, en el *Espíritu de las leyes*, su célebre teoría de la separación funcional de los poderes, que habría de servir de inspiración a los Padres Fundadores de la constitución de Estados Unidos de América, que por afirmar un derecho de sufragio relativamente extenso, suele

considerarse como la primera constitución democrática moderna (a pesar de que, para los propios autores de ella, se trataba más bien de una constitución estrictamente republicana).

De esta manera, el ideal del gobierno representativo, fundado en el sufragio libre, directo y secreto de los ciudadanos (del "pueblo" de los propietarios), aunque en principio fue pensado como un medio para controlar y limitar al poder ejecutivo, paulatinamente, bajó el impacto de múltiples luchas de los sectores excluidos del derecho al voto –no propietarios y mujeres– en gobierno representativo del "pueblo" como grupo que incluía también a trabajadores y mujeres. En este sentido, la democratización moderna de los gobiernos asumió la forma de una progresiva universalización del sufragio, que sólo dejó fuera a los menores de edad y a los extranjeros. Con ello, el ideal del gobierno representativo ya no se redujo al objetivo liberal de limitar y controlar a los gobiernos para la defensa de la *liberty and property*, sino que permitió a las clases populares y a las mujeres exigir el reconocimiento de sus intereses y derechos específicos (esto es, derechos sociales y laborales).

Nació así la moderna democracia representativa, ya no basada en la participación directa del *demos* en la toma de decisiones colectivas –como en la democracia antigua–, sino en la elección por parte de los ciudadanos de *representantes* encargados de tomar esas decisiones de acuerdo con la ley. Lo que para Aristóteles era un método aristocrático –la elección de las autoridades– se convirtió paradójicamente en la seña de identidad de la democracia moderna. Esto condujo a innumerables autores, tanto conservadores como revolucionarios, a denunciar a la democracia moderna como una impostura, como una falsa democracia en contraposición a la verdadera, que sólo podía ser la democracia directa, la cual o bien se consideraba utópica o bien requería una transformación radical de la sociedad que, aboliendo el capitalismo y la propiedad privada, posibilitara el verdadero autogobierno del pueblo por el pueblo.

Así, aparecieron oposiciones que dominarían durante un largo tiempo el debate sobre la auténtica democracia: democracia formal contra democracia sustancial, democracia política contra democracia social, democracia directa contra democracia representativa,

democracia pluralista contra democracia orgánica, etcétera. El resultado histórico de este confuso debate fue paradójicamente el desarrollo trágico de regímenes totalitarios o autoritarios que, pretendiendo instaurar la verdadera democracia, en los hechos construyeron los despotismos y tiranías más sangrientas de la historia (fascismos y socialismos "reales"). Esta trágica experiencia llevaría a Carlos Pereyra a afirmar tajantemente en 1988: "La democracia es siempre política, formal, representativa y pluralista o no es democracia." Ni la pretendida identificación del pueblo, orgánicamente entendido, con su líder (*Führer* o *duce* o caudillo), ni la supuesta democracia de los consejos (*soviets*) de lo que Bobbio llamara la "utopía trastrocada" (el socialismo "real"), eran otra cosa que formas brutales de negación radical de los ideales democráticos propiamente dichos.

El triunfo de la moderna democracia liberal representativa pareció expresar un consenso prácticamente universal, tanto sobre su deseabilidad como sobre sus ingredientes básicos, esto es, sobre sus reglas constitutivas esenciales, reglas que Bobbio resume de la siguiente manera:

1]todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad, sin distinción de raza, de religión, de condición económica, de sexo, deben gozar de derechos políticos, es decir, cada uno debe gozar del derecho de expresar la propia opinión o de elegir a quien la exprese por él;
2]el voto de todos los ciudadanos debe tener el mismo peso;
3]todos aquellos que gocen de derechos políticos deben ser libres de poder votar según su propia opinión, formada lo más posible libremente, es decir, en una libre competencia entre grupos políticos organizados en concurrencia entre sí;
4]deben ser libres también en el sentido de que deben ser puestos en condiciones de elegir entre soluciones diversas, es decir, entre partidos que tengan programas diversos y alternativos;
5]sea para las elecciones, sea para las decisiones colectivas, debe valer la regla de la mayoría numérica, en el sentido de que se

considere electo el candidato o se considere válida la decisión que obtiene el mayor número de votos;

6]ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, particularmente el derecho de devenir a su vez mayoría en igualdad de condiciones.

Es cierto que persisten en el mundo autocracias que rechazan totalmente estas reglas o las someten –y por ende las pervierten– a criterios teocráticos. Pero ya no se proponen como verdaderas alternativas deseables para el resto de las sociedades. De ahí que incluso gobiernos con tendencias claramente autoritarias –a concentrar el poder, a personalizarlo, a ejercer el poder por encima de la ley, etc.– se vean de un modo o de otro obligados a someterse al veredicto de las urnas, aun si utilizan todos los medios para manipular dicho veredicto. Así, por ejemplo, con la sola excepción de Cuba, en todos los países de América Latina los gobiernos y los parlamentos surgen de elecciones más o menos competidas y más o menos libres, a pesar de las desigualdades y dificultades socioeconómicas que padecen estas sociedades.

No obstante este triunfo mundial de la democracia y de sus reglas, existen ominosos síntomas de que en buena parte de las sociedades la democracia padece de serios problemas, tanto de legitimidad como de capacidad para afrontar con éxito los desafíos generados por una globalización que ha promovido, por un lado, un crecimiento exponencial de las desigualdades sociales y, por otro, el surgimiento de lo que Luigi Ferrajoli llama "poderes salvajes", capaces de subordinar a los poderes democráticos.

Ante el problema del déficit de legitimidad de la democracia, diversos autores han propuesto tres tipos de solución: incrementar la participación de los ciudadanos con diversas fórmulas, como la consulta popular, los plebiscitos o referéndum, las segundas vueltas electorales, la utilización de las nuevas tecnologías de comunicación horizontal, etcétera. Otros, en cambio, subrayan la necesidad de pasar a una democracia deliberativa mediante la creación de una esfera pública robusta y exigente que haga posible superar la banalización, personalización y espectacularización de la política, así

como una discusión pública sustentada en verdaderos argumentos y programas razonados y razonables. Finalmente, están los que consideran urgente y esencial reforzar el papel de las constituciones rígidas para la configuración de democracia capaces de garantizar *universalmente* todos los derechos fundamentales de todas las personas, limitando y regulando eficazmente los poderes fácticos, y devolviendo al *demos* las condiciones para hacer efectivos y eficaces sus derechos políticos.

En lo que respecta a las propuestas participacionistas, en ellas parece revivir la nostalgia –nunca realmente superada– por la democracia directa de los antiguos y, por ende, una visión idealizada y homogénea de las virtudes ciudadanas. La complejidad, heterogeneidad y pluralismo de las sociedades actuales sólo puede convertir a sus fórmulas –el referéndum, la consulta popular, etcétera– si no son acotadas y limitadas, en el mejor instrumento de liderazgos carismáticos irresponsables, así como en un modo de incrementar la irresponsabilidad de representantes y gobernantes. En lo que concierne a los planteamientos deliberacionistas, ellos tendrían que reconocer por un lado la necesidad de regular tanto a los medios masivos de comunicación como al funcionamiento de los partidos y las campañas electorales, asumiendo además que un buen debate público requiere la primacía de los órganos colegiados –en primer lugar, de los parlamentos– sobre los cargos unipersonales, lo que por lo menos sugiere que el presidencialismo que caracteriza a nuestros países es uno de los mayores obstáculos para una deliberación pública pluralista y razonable. Finalmente, el programa constitucionalista para fortalecer y otorgar legitimidad a las democracias tendría que asumir la necesidad de transformar el funcionamiento efectivo de las instituciones públicas y de los poderes sociales fácticos que, al menos en Latinoamérica, se ve fuertemente lastrado –cuando no claramente pervertido– por rasgos paternalistas, patrimonialistas y clientelares que imponen no la "ley del más débil" que implican los derechos humanos, sino la ley de las fuerzas de los poderes financieros, mediáticos y corporativos, en confusión y colusión frecuente con los partidos políticos y sus dirigentes. La propuesta constitucionalista, por si fuera poco, exige

algo más: un constitucionalismo mundial, capaz de hacerse cargo de los problemas que ningún Estado, por sí solo, puede afrontar; un constitucionalismo global que obligue a todos los Estados a garantizar los derechos fundamentales de todos los habitantes del planeta. Una utopía, por supuesto, pero una utopía que quizá debiera orientar nuestros esfuerzos por fortalecer y legitimar a nuestras desfallecientes democracias.

En todo caso, podría decirse que Aristóteles tenía razón cuando afirmaba que la democracia era la menos mala de las formas de gobierno desviadas. En lo que, en cambio, no parece haber tenido razón es en sostener que podían existir formas rectas. En este sentido, como señalaba Bobbio, la peor de las democracias es siempre preferible a la mejor de las autocracias (llámense tiranías, despotismos o dictaduras).

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1987), *Política*, Madrid, Gredos; Bobbio, N. (2003), *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta; Bobbio, N. (1990), "Democracia", en Bobbio, Matteucci y Pasquino, *Diccionario de política,* México, Siglo XXI Editores; Bobbio, N. (1991), *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica; Bovero, M. (2002), *Gramática de la democracia*, Madrid, Trota; Ferrajoli, L. (2010), *Principia Iuris* (2 vols.), Madrid, Trotta; Held, D. (2005), *Modelos de democracia,* Madrid, Alianza Editorial; Kelsen, H. (2005), *Esencia y valor de la democracia*, México, Ediciones Coyoacán; Pereyra, C. (1990), *Sobre la democracia*, México, Cal y Arena (existe una nueva edición del Instituto Electoral y de Participación Ciudadana de Jalisco, 2010); Salazar C., L. (2011), *Pensar la democracia*, México, Fontamara; Sartori, G. (1986), *Teoría de la democracia* (2 vols.), Madrid, Alianza Editorial; Schumpeter, J. A. (1971), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar.

[LUIS SALAZAR CARRIÓN]

democracia constitucional

Pocos conceptos se han difundido tan ampliamente en la historia de la humanidad, a lo largo de los países e incorporándose en las distintas lenguas, como "democracia"; este concepto, además, integra de manera particularmente conspicua el vocabulario político moderno. Desde hace 25 siglos ha sido testigo y partícipe en grado significativo del desarrollo de la civilización occidental. "Democracia" hace referencia a una doctrina política en virtud de la cual –como señala su bien conocido origen etimológico– el pueblo se autogobierna. Procura una correspondencia entre quienes configuran la ley y quedan a su vez obligados por ella, por lo que se realiza el ideal de gobierno que consiste en la autodeterminación individual y colectiva, eliminando así la imposición de la voluntad de un ser superior, de un grupo de sabios o de los más acaudalados.

Dicho concepto ha tenido históricamente múltiples cambios de significado. La democracia directa de la *polis* ateniense no se corresponde con el tipo de democracia existente en las complejas y fragmentadas sociedades contemporáneas. La forma como se ha conceptualizado la democracia no alude en realidad al mismo concepto tal como se edificó en la antigua Grecia y como se conoció en sus desarrollos, por ejemplo, durante el periodo de la ratificación de la constitución estadunidense o cuando cayeron las dictaduras fascistas en Italia y Alemania. Su extensa difusión en el léxico de politólogos, juristas, filósofos e historiadores, ha ampliado de manera paulatina su capacidad denotativa, por lo cual el significado del concepto ha abrazado un contenido amplio e intrincado. La idea de democracia es, en todo caso, ampliamente compartida; pero esto no significa que no exista diversidad sobre los tipos de democracia, lo cual conduce a la necesidad de precisar, más que el concepto, las concepciones sobre la democracia (Habermas, 1998).

Las nuevas estructuras del lenguaje político derivan en una afección de las concepciones, toda vez que acontecimientos históricos han hecho valer distintas concepciones de la democracia. La estructura analítica y referencial del concepto es similar, pues se trata de constituir una categoría explicativa, descriptiva o prescriptiva, de una determinada forma de organización jurídico-política, desde la democracia populista de Hitler hasta la

democradura o dictadura democrática del pueblo, como se consagra en la constitución china. Si bien la democracia responde a problemas permanentes, se ha visto constantemente sometida a nuevos desafíos que le exigen tener rendimientos ante acontecimientos nuevos, las cuales se tornan en sus problemas centrales.

La transformación en el concepto está relacionada con sus elementos descriptivos y con la adquisición de nuevos elementos prescriptivos. "Democracia constitucional" es un concepto que, si bien tiene elementos descriptivos, es, sobre todo, normativo y prescriptivo, pues describe los organismos del Estado en sus competencias: pero en particular prescribe cuáles son sus funciones en el marco de las normas y los principios del constitucionalismo contemporáneo. En la medida en que las constituciones políticas de los países iberoamericanos, vía cambio o reforma, han consagrado un amplio catálogo de derechos, valores, fines y principios de naturaleza moral, "democracia constitucional" también es un concepto de naturaleza normativa.

En la actualidad, las concepciones normativas de democracia no sólo describen entonces cómo son las cosas en realidad (cómo operan las instituciones jurídicopolíticas que cuentan con representatividad popular), sino también prescriben cómo deben ser (cómo hay que concebir o razonar en torno de las instituciones de la política pública a partir de una valoración que dé cuenta de un estado de cosas ideal). En política, la prescripción no es menos importante que la descripción. Aquello que la democracia *es* no puede separarse de lo que *debiera ser*, pues existe en tanto existan sus ideales y valores (Sartori, 1990), los cuales se encuentran fundamentalmente consagrados en las constituciones políticas.

La constitución limita el poder del gobierno y el congreso, pero sobre todo amplía las exigencias a todos los poderes públicos vinculados a los derechos fundamentales. La democracia constitucional significa, de un lado, que el pueblo debe autogobernarse; que la soberanía reside en el pueblo, quien detenta en últimas el poder político. Pero, de otro lado, significa también que ese autogobierno, ese poder, no puede ejercerse de cualquier forma. Si bien en la ley debe estar representada la correspondencia entre

quienes la adoptan y quienes la deben cumplir, en la constitución se encuentran normas que, en tanto derechos y principios, se deben cumplir por sobre cualquier circunstancia. Estas normas son los derechos fundamentales (de libertad y sociales) y los principios de naturaleza moral (dignidad humana, igualdad material, justicia social, pluralismo, autodeterminación de los pueblos y solidaridad).

La jurisprudencia se constituye en una fuente de derecho, y el poder judicial en un verdadero poder público del Estado. La jurisprudencia ha determinado que el texto constitucional configura, ya no los derechos en la ley, sino la ley en los derechos. En la actualidad, las leyes sólo valen en el ámbito de los derechos porque no son ellos los que deben sujetarse a la ley, sino que la ley tiene validez en la medida que respete los derechos. Un cambio de paradigma jurídico con hondas repercusiones en el cambio del concepto democracia y en la necesidad de articular el papel mayoritario representado en el congreso con la protección de los principios constitucionales, es que la misma razón de ser del Estado aparato (parte orgánica de la constitución) es la realización de los fines del Estado, uno de los cuales es la garantía de los derechos (parte dogmática).

La democracia actual no es ya la mera representación de los intereses del mayor número de personas, como lo entendieron las concepciones agregativa, mayoritaria o populista de la democracia, conforme a las cuales la expresión electoral de las mayorías no sólo era necesaria, sino también suficiente para dotar de validez e incluso legitimidad a una determinada medida política. La democracia, en tanto autogobierno y respeto al principio de mayorías, significa actualmente también, y sobre todo, respeto a los derechos y principios constitucionales, así como a las reglas de juego democrático.

El adjetivo relacional "constitucional" que se agregó a la doctrina política conocida desde hace veinticinco siglos como "democracia",[1] significa que reconocer la máxima validez normativa a los derechos fundamentales y a los principios constitucionales, implica que se constituyen en los límites, los diques, por donde debe fluir el poder

político con toda su fuerza. Al haberse incorporado derechos y principios en las constituciones, la democracia constitucional ha desmoronado las históricamente sólidas fronteras entre el derecho, la moral y la política. Una democracia constitucional debe contar con los mecanismos para impedir que la voluntad electoral sea manipulada y que mediante plebiscitos o referendos se generen autoritarismos con amparo popular. Ya en 1787 Madison decía que el objetivo del sistema constitucional es impedir que una sola facción política, que un solo partido o movimiento, se apodere del aparato institucional.

Las decisiones políticas dentro de democracias constitucionales pueden llegar a ser en muchos casos antimayoritarias. Una democracia constitucional no es un régimen que se basa en la tiranía de la validez obtenida por apoyo mayoritario, sino que encuentra su fundamento y razón de ser en un principio mayoritario restringido en aras a la consecución de la legitimidad por la necesidad de propender hacia la satisfacción igualitaria de los intereses de todos. La tiranía mayoritaria se distingue radicalmente de la democracia basada en una constitución, como pensaban los federalistas estadunidenses, Madison en concreto, quien entre otras poderosas ideas defendió que uno de los sentidos de tener una norma con superioridad jerárquica respecto de las otras, era dejar ciertos asuntos por fuera de la coyuntura política, uno de los cuales eran ciertos derechos, o libertades básicas como se llamaban entonces.

Una decisión mayoritaria no es, de forma necesaria, genuinamente democrática. La democracia, desde que no es ya la configuración rousseauniana de la voluntad general, cuenta dentro de sus elementos esenciales la posibilidad de que las distintas facciones puedan llegar a tener juego dentro de la institucionalidad. La competencia electoral debe desarrollarse de forma tal que no sólo el partido en el poder tenga posibilidades de ganar, con la correlativa posibilidad de alternancia en el poder político. Si por algún aspecto tiene sentido la idea del gobierno, de la mayoría, sometido al estado constitucional de derecho, es porque deben establecerse límites a la configuración política de las posiciones respaldadas por algún amplio grupo. Así es como hay que comprender las restricciones que

imponen al actuar del poder público las constituciones expedidas desde la segunda posguerra, cuando la historia conoció los excesos que se cometieron en virtud de procedimientos hasta entonces ampliamente considerados democráticos.

En una democracia constitucional no se pretende que las decisiones de los funcionarios reflejen exclusivamente la voluntad mayoritaria. Acuerdos con amplios apoyos mayoritarios pueden asfixiar una democracia constitucional tanto como un régimen dictatorial (Ferrajoli, 2007: parte cuarta). En ese sentido, Ferrajoli define una constitución en el marco de una democracia constitucional: "Una constitución no sirve para representar la voluntad común de un pueblo, sino para garantizar los derechos de todos, incluso frente a la voluntad popular […] El fundamento de su legitimidad, a diferencia de lo que ocurre con las leyes ordinarias y las opciones del gobierno, no reside en el consenso de la mayoría sino en un valor mucho más importante y previo: la igualdad de todos en las libertades fundamentales y en los derechos sociales" (Ferrajoli, 2002: 203).

El concepto "democracia constitucional" trasciende la noción puramente formal de democracia y el tipo estrictamente procedimental de constitución. El concepto significa, sobre todo, que las democracias, que la organización social y la forma de gobierno, se fundan en una constitución política con determinadas características. Los elementos medulares de la democracia constitucional son aquellos propios de la democracia política, como el derecho al voto igual, el principio mayoritario y la pluralidad de los partidos políticos, y una articulación entre el constitucionalismo clásico liberal y el constitucionalismo contemporáneo, tales como, de un lado, la regla de mayorías, la división de poderes, la rigidez constitucional y el sistema de frenos y contrapesos institucionales, y, de otro, la naturaleza normativa de la constitución, la fuerza vinculante de los derechos, el control judicial de constitucionalidad, los principios constitucionales de naturaleza moral, la amplia y protegida participación política, la protección de las minorías –y como enfatiza Loewenstein sobre todo de aquellas que defienden opiniones políticas impopulares–, la positivización constitucional de

los derechos humanos y la configuración jurisprudencial de los derechos fundamentales. La garantía y posibilidad de ejercicio de los derechos son elementos distintivos de la legitimidad del poder estatal. La fuente de legitimación de la democracia radica en el respeto a las normas constitucionales.

En el constitucionalismo contemporáneo la división de poderes está no sólo consagrada, sino también supervisada por instituciones que al tiempo comportan la garantía jurisdiccional de la constitución –tales como los tribunales constitucionales–, y complementada con un sistema integrado por órganos de control que regulan aspectos centrales para la estabilidad y funcionalidad de la democracia (con diferencias contextuales, se destacan: defensorías del pueblo, banca central, control fiscal y la regulación electoral de la organización y de la competencia entre los partidos políticos). En el contexto de la configuración de la democracia constitucional, se crean tribunales para proteger la integridad y supremacía de la constitución y el respeto por los derechos y garantías de las minorías del poder de las mayorías. Muchos países han establecido tribunales independientes para velar por el efectivo cumplimiento de los derechos y principios que no necesariamente valen por la prevalencia de la voluntad mayoritaria.

En virtud del respeto al pluralismo, a la libertad y a la dignidad, las democracias constitucionales reivindican el principio de laicidad. Una democracia verdaderamente integrada por principios constitucionales reconoce e integra a la normativa vigente la superación del confesionalismo como guía del Estado. Siguiendo la tendencia de separar a la Iglesia del Estado los sistemas constitucionales han realizado paulatinamente cambios respecto de la consagración de la laicidad estatal. Si bien se invoca la protección de Dios en el preámbulo de varias constituciones (como la colombiana, la venezolana, la peruana y la ecuatoriana), se consagra la libertad ideológica y de cultos, por lo cual se instaura la igualdad entre las confesiones religiosas y la neutralidad del Estado.

BIBLIOGRAFÍA. Arango, R. (2012), *Democracia social*, México, Fontamara; Ari Mello, C. (2004), *Democracia Constitucional e*

Direitos Fundamentais, Porto Alegre, Livraria Do Advogado Editora; Bellamy, R. y Castiglione, D. (eds.) (1996), *Constitutionalism in Transformation: European and theoretical perspectives*, Oxford, Blackwell; Buchanan, J. y Tullock, G. (1965), *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy,* Ann Arbor, University of Michigan Press; Carbonell, M. y García Jaramillo, L. (eds.) (2010), *El canon neoconstitucional*, Madrid, Trotta; Cueva Fernández, R. (2011), *De los niveladores a Marbury vs. Madison: la génesis de la democracia constitucional,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Elkin, S. L. y Soltan, K. E. (eds.) (1993), *A New Constitutionalism: Designing political institutions for a good society*, Chicago, University of Chicago Press; Ferrajoli, L. (2002), "Pasado y futuro del estado de derecho", en Miguel Carbonell y Rodolfo Vázquez (eds.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, México, Siglo XXI Editores; Ferrajoli, L. (2007), "Teoria della democrazia", tomo 2, en *Principia Iuris,* Roma, Laterza; Freeman, S. (1990), "Constitutional democracy and the legitimacy of judicial review", en *Law and Philosophy*, vol. 9, Issue 4; Habermas, J. (1998), "Three Normative Models of Democracy", en *The Inclusion of the other. Studies in Political Theory,* Cambridge, MIT

Press; Habermas, J. (2001), "Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles?", en *Political Theory,* vol. 29, núm. 6; Loewenstein, K. (1982), *Teoría de la Constitución*, Barcelona, Ariel; Madison, J.; Hamilton, A., y Jay, J. (1961), *The Federalist Papers* (ed. Clinton Rossiter), Nueva York, New American Library; Michelman, F. I. (1979), "Welfare rights in a constitutional democracy", en *Washington University Law Quarterly, 659;* Mill, J. S. (2007), *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza; Rosenfeld, M. (2000-2001), "The rule of law and the legitimacy of constitutional democracy", en *74 South California Law Review;* pp. 1307-1311*;* Salazar Ugarte, P. (2006), *La democracia constitucional*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, Centro de Investigaciones Jurídicas; Sartori, G. (1990), "Neither Presidentialism nor Parliamentarism", en J. J. Linz y A. Valenzuela (eds.), *Presidential or Parliamentary Democracy.* Baltimore, John Hopkins University Press.

[LEONARDO GARCÍA JARAMILLO]

democracia deliberativa

Habitualmente, la democracia deliberativa se entiende como una forma, entre otras, de adjetivar a la democracia. Del mismo modo, se habla de la democracia "participativa", "directa", "representativa", "sustantiva" o "procedimental"; sin embargo, el adjetivo "deliberativa" refiere al diálogo y razonamiento colectivo, que están presentes en esta concepción. Por consiguiente, la democracia deliberativa no es simplemente una manera distinta de nombrar a la democracia; se trata fundamentalmente de un proyecto normativo que se distingue por la relevancia que atribuye al diálogo y debate, cuya meta es fortalecer la política democrática. En principio, la democracia deliberativa postula que la legitimidad de las decisiones políticas se mejora cuando éstas van respaldadas por razones y justificaciones de carácter público.

En la literatura académica se encuentran diversas definiciones sobre la democracia deliberativa; no obstante, existe un núcleo básico que les es común, tal como lo ha señalado Elster (2001: 21): "el concepto incluye la toma colectiva de decisiones con la participación de todos los que han de ser afectados por la decisión o por sus representantes [...] y la toma de decisiones por medio de argumentos ofrecidos *por* y *para* los participantes que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad".

Esta caracterización general de la democracia deliberativa, enfatiza que las decisiones que adopta una comunidad –constituida por individuos libres e iguales– serán legitimas en la medida en que sean producto de un proceso de discusión e intercambio de argumentos y razones públicas (Cohen, 2001, Elster, 2001 y Fearon, 2001). La teoría deliberativa de la democracia establece como idea central que tanto la igualdad política de los ciudadanos como la búsqueda del interés común pueden ser compatibles. Para ello,

supone que las decisiones de carácter vinculante sean adoptadas –necesariamente– mediante un proceso inclusivo en el que puedan participar todos aquellos que son afectados por dichas decisiones. Además, tanto el proceso de discusión como la toma de decisiones, deben llevarse por medio de argumentaciones y razonamientos colectivos. El objeto de la deliberación ha de consistir en la definición de los fines últimos o en las creencias de los medios más idóneos para lograrlos.

La democracia deliberativa prospera mediante la discusión y justificación por medio de la argumentación. Como método de toma de decisiones colectivas, la discusión puede no resultar ser la mejor, pero tanto la votación y la negociación mejorarán si de manera previa existe la comunicación. En este sentido, desde el punto de vista lógico, la discusión debe ser anterior a estos métodos de toma de decisiones colectivas, con el propósito de mejorar los resultados. La discusión puede llevar a revelar información privada y a legitimar la elección final; además, es conveniente por sí misma, en tanto que favorece decisiones en términos de justicia distributiva y puede mejorar las cualidades morales o intelectuales de quienes participan (Fearon, 2001 y Cohen, 2001).

La deliberación es un proceso creativo en la medida en que la toma de decisiones no se limita a la elección entre alternativas existentes, antes bien, puede ser capaz de generar nuevas opciones. La discusión actúa como un medio para resolver problemas en las democracias, tal como lo sostiene Habermas en su teoría sobre la democracia discursiva. En el mismo sentido, Cohen arguye que la deliberación es efectiva, porque se basa en el supuesto de un razonamiento público entre individuos libres e iguales; si bien sus argumentos no se relacionan directamente con las discusiones públicas realmente existentes, la política deliberativa sí puede tener un efecto orientador en los debates, toda vez que los participantes están obligados a argumentar en favor del interés común (Elster, 2001).

Si bien es cierto que el ideal de la democracia deliberativa resulta atractivo por la forma en que articula los principios de participación, legitimidad, inclusión y razonamiento público, también ha generado

preocupaciones respecto de su aplicación en las democracias actuales, ya que impone grandes retos tanto a los ciudadanos ordinarios como a las instituciones políticas –así lo han reconocido incluso sus partidarios–, de manera que para algunos críticos se trata de un ideal imposible de realizar. Del mismo modo, una parte importante del desarrollo de la teoría deliberativa ha discutido tanto los aspectos normativos como las posibilidades empíricas de la deliberación pública. Así, la democracia deliberativa no se limita sólo al proceso de agregación de preferencias y toma de decisiones colectivas, sino que implica una disputa frontal con el sistema político en torno de las prerrogativas de la decisión política; precisamente esta disputa permite la ampliación de la práctica democrática (Avritzer, 2000).

LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. La idea de la democracia deliberativa es tan antigua como la democracia misma. Desde sus orígenes fue reconocido el vínculo de la democracia con la deliberación, así como su implementación. Ya en el siglo v a.C., Pericles enunciaba: "nosotros [cuando tomamos decisiones] consideramos no que las discusiones sean una rémora para las acciones, sino más bien que es perjudicial no examinar las cosas a fondo con los debates, antes de pasar a la acción" (Tucídides, II 37-40).

No obstante, la democracia ateniense también fue el origen de la tendencia a descalificar la discusión al asociarla con la demagogia y charlatanería. La *Retórica* de Aristóteles narra la manera en que la persuasión y manipulación política están presentes en el discurso público, con ello se alentaba cierta desconfianza en los oradores a quienes les resultaba mejor adular las habilidades de sus oponentes y ocultar su propia falta de oficio en función de sus intereses. De manera que desde el nacimiento de la democracia –así como de la deliberación– ha tenido connotaciones tanto positivas como negativas. Posteriormente, en vísperas de su ocaso, la democracia ateniense (322 a.C.) experimentó un cambio en términos de la naturaleza del gobierno democrático, ya que significaba un gobierno representativo y no directo y, con ello, cambió la concepción de la

deliberación pública. En las asambleas atenienses se presentaba un grupo de oradores que debatían entre sí y que apelaba directamente al auditorio. Este hecho resulta significativo para la actualidad, toda vez que la asamblea de individuos elegidos se encuentra sometida al electorado en términos de un control retrospectivo. De manera que el electorado ejerce determinada influencia sobre las decisiones de los miembros de la asamblea y sus posibilidades de reelección.

A la postre, la centralidad de la deliberación aparece en los procesos democráticos en momentos clave de la instauración y afianzamiento de la democracia representativa en Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña. Cabe citar aquí, quizá el más famoso discurso británico sobre el rechazo al mandato imperativo, el de Edmund Burke en 1774, a los electores de Bristol:

Vuestro representante no sólo os debe su laboriosidad, sino también su discernimiento, y él os traicionaría, en lugar de serviros, si lo sacrificase por vuestra opinión [...] El parlamento no es un congreso de embajadores de intereses [...] hostiles [...] que cada uno deberá [defender] contra otros; el parlamento es la asamblea deliberativa de *una* nación [...] en la que no deben primar ni propósitos ni prejuicios locales, sino el bien común, que resulta de la razón general del conjunto.

Es tal la importancia de la deliberación en la historia de la democracia que en la Asamblea Constituyente francesa de 1789 los delegados se pronunciaron de manera similar en relación con los mandatos imperativos. Sieyès arguyó que el *voe national*, el deseo de la nación, no se podía deducir sólo al revisar los *cahiers* de quejas y peticiones que los delegados traían consigo a la ciudad de Versalles. Por tal motivo, los mandatos imperativos no podían constituir la manifestación de la voluntad popular, ya que en una democracia el pueblo ha de establecer sus opiniones en su casa y luego ha de llevarlas a las urnas; sostuvo que si no se forma una mayoría, ellos vuelven a su hogar para reconsiderar lo ocurrido. Se trata de un procedimiento orientado a la formación de la voluntad

común por lo que sería absurdo que el proceso careciera de deliberación y debate, subrayó.

Aunque el tema del mandato imperativo no fue uno de los temas centrales de la Convención Federal de Estados Unidos ni en los *Federalist Papers*, apareció en el primer Congreso en el cual los representantes rechazaron la propuesta de consagrar a los ciudadanos, como parte de los principios de la "Declaración de los Derechos", el "derecho" de los ciudadanos de dar instrucciones a sus representantes, sin antes deliberar entre sí. En la historia del pensamiento político del siglo XIX destaca la figura de John Stuart Mill como el máximo exponente y defensor de una "forma de gobierno a partir de la discusión". Aunque esta idea ya se encontraba en algunos escritos del siglo XVIII, Mill lo expresó públicamente: la deliberación se justifica en función de la falibilidad humana. Aunque sólo se limiten a cumplir su deber, los representantes también pueden fracasar al tratar de promover el bien común. A la par de esta idea, Hume sentenció una máxima política: todo hombre es un bribón. Y con ello postuló que las instituciones deberían ser diseñadas para limitar el daño causado por la naturaleza humana.

En el siglo XX, tanto John Rawls como Jürgen Habermas han discutido si la deliberación puede hacer que los individuos cambien de opinión para el logro eficiente de determinados fines y sus implicaciones en términos normativos. Por un lado, Rawls (1979) señala que el *equilibro reflexivo* admite la posibilidad de deliberación moral ya que se refiere a la coincidencia entre principios y juicios; y es reflexivo porque sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios y conocemos las premisas de su derivación; así, el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación. Por su parte, Habermas (1998) argumenta que la *situación ideal del discurso* permite la deliberación tanto de los medios como de los fines, de manera que sus preocupaciones giran en torno del modo en que los ciudadanos "fundamentan racionalmente" el gobierno democrático a través de la institucionalización de un procedimiento, así como las condiciones de comunicación para la deliberación y la toma de decisiones que avanzaría en términos de la fundamentación y

legitimación de las reglas democráticas y de la formación de la opinión pública informalmente constituida. Tomando en cuenta la complejidad teórica de cada una de las propuestas, ambas parecen coincidir en un punto común: toda elección política debe ser el resultado de una deliberación acerca de los fines entre individuos libres, iguales y racionales.

Por último, la democracia deliberativa no implica oponerse a las concepciones prevalecientes sobre la democracia. Para Bobbio (1989), una democracia deliberativa es del pueblo, es decir, de todos los que gozan de los derechos que les proporciona la ciudadanía, porque reconoce la legitimidad de las visiones de todos, y no sólo de unos cuantos; dicho de otra manera, enfatizar el carácter deliberativo de la democracia supone la diferenciación primaria entre democracia y una forma de gobierno distinta. En este sentido, la deliberación implica que la soberanía radica en el pueblo y no en el príncipe, de manera que el poder supremo deriva del pueblo y que éste sea representativo y no delegado por ninguna autoridad distinta. Asimismo, expresa que la democracia es una república, es decir, un gobierno de leyes, y no de personas, es un conjunto de reglas y procedimientos para la constitución del gobierno y para la formación de las decisiones políticas, por ello los derechos son reconocidos ya que éstos garantizan las condiciones que permiten la deliberación en público.

DEBATES CONTEMPORÁNEOS. El desarrollo de la democracia deliberativa ha sido abordado desde el punto de vista normativo y ha echado raíces en el terreno de la investigación empírica (Chambers, 2003). Una de las claves de lectura del debate contemporáneo es hacer compatibles la teorización normativa con la investigación empírica. En este sentido, la democracia deliberativa ha sido una de las propuestas teóricas más significativas para profundizar la democracia en ambos niveles. A pesar de las críticas que ha recibido y de las limitaciones que han sido reconocidas por sus propios partidarios, no se pretende modificar los elementos constitutivos de la democracia, sino que permite evaluar el desempeño de la toma de decisiones y su relación con la calidad de éstas. Al respecto, Bohman (1996) ha

señalado la necesidad de considerar a la democracia menos como un procedimiento ideal de justificación y más como una actividad de diálogo y discusión pública. El proceso de deliberación pública debe contribuir a la solución de los problemas colectivos, de manera que la deliberación está llamada a desempeñar múltiples funciones (Dryzek y List, 2003); una de ellas se relaciona con la obligación de cumplir la ley que se deriva de la posibilidad que tienen los ciudadanos de participar en las deliberaciones públicas o en la elección de representantes que deliberen (Castaños, Caso y Morales, 2008). Asimismo, se observa un interés por investigar la manera en que puede mejorarse y diversificarse la información política de la que disponen los individuos y la calidad de la deliberación pública (Dryzek, 2000). En este sentido, existen diferentes formas en que la deliberación puede ayudar a establecer preferencias orientadas por intereses comunes y no sólo egoístas, como en la producción de alternativas innovadoras para la resolución de problemas públicos de alta complejidad; tal es el caso del "maldito problema" de la montaña de Aragón (Brugué y Parés, 2012). De igual modo, el valor de la inclusión deliberativa puede manifestarse en los diferentes foros y espacios públicos, consejos consultivos, presupuestos participativos así como en las interfaces de participación ciudadana para el monitoreo y evaluación de las políticas públicas (Avritzer, 2005) y, finalmente, su papel en la transparencia y la rendición de cuentas gubernamentales (Fung, 2003).

BIBLIOGRAFÍA. Avritzer, L. (2000), "Teoría democrática, esfera pública y deliberación", en *Metapolítica*, 4/4, pp. 76-87; Avritzer, L. (2005), "Modelos de deliberación democrática: un análisis del presupuesto participativo en Brasil", en B. De Souza (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica; Bobbio, N. (1989), *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica; Bohman, J. (1996), *Public deliberation: pluralism, complexity and democracy*, Cambridge, MIT Press; Brugué, Q. y Parés, M. (2012), "Entre la deliberación y la negociación: el caso de la mesa de la montaña de Aragón", *Revista de Estudios*

Políticos, 158, pp. 75-101; Castaños, F., Caso, A. y Morales, J. (2008), "La deliberación: origen de la obligación moral de cumplir la ley", en J. Labastida, F. Castaños y M. López (coords.), *La democracia en perspectiva: Consideraciones teóricas y análisis de casos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17-33; Cohen, J. (1998), *Deliberative democracy*, Cambridge, Cambridge University Press; Cohen, J. (2001), "Democracia y libertad", en Elster, J. (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa; Chambers, S. (2003), "Deliberative democratic theory", en *Annual Review of Political Science*, 5, pp. 307-326; Dryzek, J. (2000), *Deliberative democracy and beyond: liberals, critics, contestations*, Oxford, Oxford University Press; Dryzek, J. y List, C. (2003), "Social choice theory and deliberative democracy: a reconciliation", *British Journal of Political Science*, 33, pp. 1-28; Elster, J. (2001), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa; Fearon, J. (2001), "La deliberación como discusión", en Elster, J. (comp.), *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa; Fung, A. (2003), "Recipes for public spheres: eight institutional design and their consequences", *The Journal of Political Philosophy*, 3, pp. 338-367; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta; Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica; Shapiro, I. (2003), *The state of democratic theory*, Princeton, Princeton University Press.

[JESÚS CARLOS MORALES GUZMÁN]

democracia participativa

La democracia participativa es un concepto que emerge como tal en los años ochenta del siglo pasado (aunque sus antecedentes son más remotos) y refiere, en el campo de la filosofía política, a un modelo ideal de democracia en el que el debate público de ideas, normas, principios e intereses, y la búsqueda de mecanismos de decisión correlativos, abiertos a la intervención de todos los

ciudadanos, son los principios fundacionales de las leyes, instituciones y prácticas políticas de un régimen democrático. En la filosofía política, hay dos enfoques principales aplicables a este modelo: el liberal, más propiamente conceptuado como liberal-constitucional, y el comunicativo o discursivo, que emerge de la teoría crítica contemporánea y cuyos antecedentes se remontan a la tradición republicana. En el campo de la sociología política, el concepto de democracia participativa está asociado a un campo de desarrollo reciente que incluye los conceptos de espacio público, sociedad civil, democracia deliberativa, entre otros, que constituyen el terreno analítico de la innovación democrática y de una forma de entender el estudio de los procesos de democratización.

ANTECEDENTES. El pensamiento liberal asume que el individuo es la base de la sociedad, y que su capacidad racional se expresa en la persecución consciente de sus intereses particulares. No hay consideración alguna de las desigualdades ni de las diferencias culturales. El conflicto está reconocido, pero anulado en el horizonte analítico. Como de este individualismo no puede emerger ninguna noción del bien común, la única forma de construir una convivencia armónica es la creación de un conjunto de reglas que permitan la reconciliación y la agregación de los intereses individuales. Esas reglas se expresan en leyes e instituciones, cuyas bases en el mundo moderno se expresan en una constitución y se ponen en práctica por medio de un Estado. Para proteger el bien fundacional de la libertad de los individuos, se establecen derechos que protegen a los individuos unos de otros y a todos del Estado que han creado, y que se plasman también en una constitución (o su equivalente legal y funcional).

En el pensamiento liberal, los intereses de los individuos están dados, anteceden al proceso político. Por tanto, la elección de los representantes es un ejercicio estratégico en su naturaleza y acotado en sus alcances. No hay espacio para la deliberación, y la participación se circunscribe al acto del voto, asimismo limitado a unos pocos individuos a quienes se reconoce el estatuto de ciudadanos, es decir, de individuos con derechos.

Otra forma decimonónica de pensar la vida política sin considerar la posibilidad de la participación ni de la deliberación fue la escuela marxista. En esta vertiente, la sociedad no se piensa como formada por un conjunto de individuos formalmente iguales, sino por dos clases sociales principales, la burguesía y el proletariado, cuyos intereses son también prepolíticos, pues están dados por su propia posición en el proceso de producción. Por lo tanto, no hay posibilidad de reconciliación ni de negociación política de las contradicciones sociales. La política sólo puede ser pensada como antagonismo, y las leyes e instituciones sólo sirven a la clase dominante.

En la tradición republicana pueden rastrearse los cimientos conceptuales de un concepto participativo y deliberativo de la democracia. En la Grecia antigua, el ágora como espacio y el debate público como práctica fundamentaban la república, el descubrimiento y la implementación del interés colectivo de los ciudadanos. Se trataba, como mucho se ha dicho, de una democracia directa y deliberativa, pero excluyente y por lo tanto poco participativa, pues la mayoría de la población, los esclavos y las mujeres, estaban fuera de la *polis*. Pero este modelo ideal ha inspirado la recuperación contemporánea de los principios participativos y deliberativos de la democracia (ejemplarmente en Hannah Arendt).

De una forma radicalmente diferente, suele rastrearse hasta J. J. Rousseau la idea de la Voluntad General como expresión suprema del interés colectivo, que debe estar por encima de los intereses individuales y la cual se procesa democráticamente. Pero el descubrimiento de esa voluntad general presupone su propia existencia. En efecto, para Rousseau, el proceso político descarta de manera progresiva los intereses no colectivos y, mediante un acto de decisión política, tomado en una instancia legítima y representativa, acordar, por mayoría, lo que es la voluntad general. Una vez descubierta, no puede haber discordancias ni minorías, pues sólo hay una voluntad general. Se trata de una exigencia abrumadora de unanimidad que transforma la deliberación y la participación políticas en un proceso cuyo único destino es la imposición de un concepto

único del bien común. En todo caso, la participación termina en el momento en que esa voluntad es descubierta y acordada.

DESARROLLO CONTEMPORÁNEO. La democracia participativa como concepto tiene una historia reciente. El texto fundacional es el de Carol Pateman (1970). La autora parte de una crítica a los presupuestos de la teoría liberal, sobre todo, la igualdad y la libertad del individuo autónomo. Las desigualdades sociales, culturales, étnicas, de género y otras, propias del mundo moderno, anulan el principio de igualdad, multiplicándose, en cambio, las formas de exclusión. La libertad es relativa, pues aun en las democracias occidentales el campo de acción de los individuos está restringido por factores económicos, políticos y culturales. Por otra parte, Pateman (1985) señala que la clásica separación liberal entre sociedad civil y Estado (la cual es asumida también en las versiones contemporáneas de la teoría de la sociedad civil), es un error, pues en la práctica el Estado está ineludiblemente imbricado en el mantenimiento y reproducción de las desigualdades de la vida cotidiana y, por consiguiente, la idea del Estado como "autoridad independiente" o "poder imparcial y circunscrito" es falsa. Se deduce que lo "público" y lo "privado" no pueden ser separados tan claramente, pues en la práctica el Estado interviene en múltiples aspectos de la vida privada, en mayor medida cuanto más autoritario es.

Por lo tanto, la democracia tiene que ser repensada radicalmente, como un proceso en continua expansión que debe abarcar las empresas, las instituciones, los poderes del Estado y el mundo de las asociaciones. Ante todo, el Estado debe ser democratizado (Poulantzas, 1980), y los partidos deben ser igualmente democratizados y desburocratizados (McPherson, 1977) por medio de la mayor participación de los ciudadanos. Sin embargo, todos los autores reconocen la validez de la crítica, originalmente en Weber, de que el Estado moderno es altamente complejo y no puede ser alterado en sus capacidades de comando burocrático sin consecuencias desintegradoras. Por lo que, la democracia participativa deviene más un ideal que un proyecto político viable.

De manera paradójica, mucha de la discusión contemporánea sobre la democracia participativa ha sido ajena a estas contribuciones fundacionales.

En el campo de la filosofía política, una vertiente liberal vinculada a la herencia del último Rawls (1993), acepta la posibilidad de la deliberación, por cuanto las diferencias privadas de valores pueden ser discutidas y acordadas, siempre que respeten todas ellas los principios fundamentales de la convivencia y la tolerancia (o sea, mientras el equivalente fáctico a la posición original sea respetado). En realidad, la deliberación se piensa en torno del debate de valores, que no de intereses, que siguen asumiéndose como dados (unos y otros). Las instituciones de la democracia (cortes, parlamento) continúan siendo las últimas instancias de solución legítima de las diferencias, ratificándose así la idea de la neutralidad del Estado.

Esta recuperación de la herencia liberal en filosofía, en sus distintas vertientes, se ha transformado, indirectamente, en versiones neoliberales de la participación. A ello ha contribuido mucho la difusión de la versión radicalizada del liberalismo en la ciencia política, la *rational choice theory*, que asume que el proceso político es únicamente de carácter estratégico, en el que cada individuo no busca más que la maximización de sus intereses. Desde esta perspectiva, la participación puede ser pensada como funcional para el Estado y para los individuos si ello contribuye a la mayor eficacia de la acción de los gobiernos. Así, los ciudadanos pueden ser concebidos como s*takeholders* (accionistas) del proceso de las políticas públicas. Esto vale por cuanto esos ciudadanos aceptan las políticas del Estado, y sólo acompañan su proceso por mero interés privado.

En cambio, desde la teoría crítica, los aportes de J. Habermas han resultado fundamentales en el desarrollo de nuevas versiones de la deliberación, el desarrollo de los conceptos de espacio público y sociedad civil e, indirectamente, de la democracia participativa.

Desde su obra temprana *La transformación estructural de la esfera pública*, Habermas (1994 [1962]) había localizado un espacio en que ciudadanos libres e iguales podían discutir asuntos de interés público. Habermas siguió el desarrollo histórico de estos espacios,

tan sólo para concluir que éstos eran crecientemente subsumidos por el capital y por el Estado moderno dentro de límites al parecer infranqueables para cualquier proyecto democrático. Pero en los años ochenta, Habermas (1989) publicó la *Teoría de la acción comunicativa*, donde por primera vez se postuló el concepto de acción comunicativa, como un tipo de acción distinta de la estratégica, que el pensamiento liberal asume como única posible. La acción comunicativa emerge, según el autor, directamente de las reglas del habla. Para comunicarnos, los humanos requerimos llegar a un mutuo entendimiento, así sea para entender lo que decimos. Por lo tanto, en la base misma de la interacción social se halla un sustrato cultural-comunicacional que posibilita acuerdos, en tanto se mantenga la comunicación libre de trabas. Ese sustrato, llevado a una escala social, es el fundamento de una esfera pública vigorosa y de una sociedad civil con potencial crítico (Habermas, 1998). Sin embargo, ese concepto quedó atado al reconocimiento de que la sociedad se articula esencialmente de manera sistémica, por lo que los medios poder y dinero, es decir, el Estado y el mercado, invaden los espacios públicos, "colonizan" el mundo de vida y bloquean las potencialidades del mutuo entendimiento.

La intuición habermasiana, a pesar de su sesgo racionalista en lo sociológico y pesimista en lo político, fue retomada (y criticada) por una gran diversidad de autores que desarrollaron, inspirados por la noción de acción comunicativa, o dialogando con ella, una teoría de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000), un concepto complejo del espacio público (Calhoun, 1991; Crossley y Roberts, 2004; Avritzer y de Souza 2002), una versión de la democracia deliberativa (Dryzek, 2000; Bohman y Reig, 1997), un proyecto de la democracia participativa (Fung y Olin Wright, 2003; Rueschemeyer, Rueschemeyer y Wittrock, 1998; Santos, 2004; Bacqué, Rey y Sintomer, eds., 2005; Dagnino, Olvera y Panfichi, 2006; Avritzer, 2010).

No hay una sola versión de la democracia participativa en este vasto conjunto de autores. Desde el punto de vista normativo, la democracia participativa se asume como un proyecto de construcción de una democracia que no se limita al ámbito electoral,

sino que avanza en la creación de espacios en los que los ciudadanos debaten, deciden y exigen cuentas en campos cada vez más amplios de las políticas públicas, con base en su autonomía política, su autoorganización, y su capacidad crítica y técnica. No es difícil percibir la estrecha correlación que un tal concepto de democracia participativa tiene con el de sociedad civil, pues los ciudadanos rara vez pueden intervenir en lo público desde la individualidad, sino que lo hacen por medio de sus organizaciones y movimientos; con el de espacio público, pues la participación se produce en espacios sociales específicos que presuponen la posibilidad de acceso y la relativa igualdad de los participantes; con el de democracia deliberativa, pues lo que se hace mediante la participación es deliberar, en su doble sentido de discutir argumentos racionalmente y decidir con base en ellos.

Desde el punto de vista teórico, la democracia participativa no puede aceptar la noción, sea liberal o marxista, de que los intereses y los valores de los ciudadanos están dados prepolíticamente. Por el contrario, lo que se busca con la participación y la deliberación es precisamente crear, cambiar o criticar las preferencias, intereses y valores de los ciudadanos. Puede decirse que en la literatura hay un fuerte sesgo constructivista que apuesta a la posibilidad del diálogo racional, al acuerdo y a despliegue de una capacidad crítica. Por lo que, se coincide con aquellas visiones que consideran a la política como una actividad creadora de sentido, de identidad y de organización, y a la vez indeterminada en sus alcances y resultados (Maíz, 2001).

Dagnino, Olvera y Panfichi (2006) sostenemos que existe un *proyecto participativo* en América Latina, vale decir, una aspiración consciente y definida por desarrollar la "democratización de la democracia" (Avritzer y Santos, 2002), por medio de innovaciones participativas (Isunza y Gurza, 2010). No se trata de un proyecto acabado, sino de una aspiración compartida que enfrenta múltiples obstáculos sistémicos (ante todo, la profunda desigualdad existente) y la hegemonía de diversas formas del proyecto autoritario en un escenario global aun dominado por el neoliberalismo.

Sin embargo, en materia de democracia participativa, América Latina exporta conocimiento y experiencia al mundo. En particular, "el presupuesto participativo" (Santos, 2004), que inició su trayectoria en Porto Alegre, Brasil, en 1989, se ha vuelto un modelo de experiencia democrática que hoy se imita en 500 ciudades del mundo.

Puede observarse que en los estudios actuales sobre la democracia participativa hay una continuidad normativa con la principal fundadora del tema (Pateman), y un reconocimiento de que los límites sistémicos que enfrenta el proyecto participativo son formidables.

BIBLIOGRAFÍA. Avritzer, L. (2002), *Democracy and the Public Space in Latin America*, Princeton, Princeton University Press; Avritzer, L., y Santos, Boaventura de Souza (2006 [2002]), "Para ampliar el canon democrático", en Santos, Boaventura (ed.), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica; Avritzer, L. (2010), *Las instituciones participativas en el Brasil democrático*, Jalapa, Universidad Veracruzana; Bacqué, M.-H.; Rey, H. y Sintomer, Y. (eds.) (2005), *Gestion de Proximité et Democratie Participative: une perspective comparative*, París, La Découverte; Bohman, J., y Rehg, W. (eds.) (1997), *Deliberative Democracy*, Cambridge, The MIT Press; Calhoun, C. (ed.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press; Cohen, J. L. y Arato, A. (2000 [1992]), *Sociedad Civil y Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica; Crossley, N., y Roberts, J. M. (eds.) (2004), *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing; Dagnino, E.; Olvera, A. J,. y Panfichi, A. (2006), "Para otra lectura de la disputa por la construcción democrática en América Latina", en Evelina Dagnino, Alberto J. Olvera y Aldo Panfichi (eds.), *La disputa por la construcción democrática en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica- Universidad Veracruzana; Dryzek, J. S. (2000), *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations,* Oxford, Oxford University Press; Fung, A. y Olin Wright, E. (eds.) (2003), *Democracia en profundidad: Nuevas formas institucionales*

de gobierno participativo con poder de decisión, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia; Habermas, J. (1994 [1962]), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili; Habermas, J. (1989 [1981]), *Teoría de la acción comunicativa,* dos vols., Buenos Aires, Taurus; Habermas, J. (1998 [1992]), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta; Isunza, E. y Gurza, A. (eds.) (2010), *La innovación democrática en América Latina. Tramas y nudos de la representación, la participación y el control social*, México, CIESAS-Universidad Veracruzana; MacPherson, C. B. (1977), *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, Oxford University Press; Maíz, R. (2001), "Democracia participativa: repensar la democracia como radicalización de la política", en *Metapolítica*, vol. 5, núm. 18, abril-junio, México; Pateman, C. (1970), *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press; Pateman, C. (1985), *The Problem of Political Obligation: a Critique of Liberal Theory*, Cambridge, Polity Press; Poulantzas, N. (1980), *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI Editores; Rueschemeyer, D.; Rueschemeyer, M. y Wittrock, B. (eds.) (1998), *Participation and Democracy, East and West. Comparisons and Interpretations*, Nueva York y Londres, M. E. Sharpe; Santos, B. de S. (2004), *Democracia y participación: el ejemplo del presupuesto participativo*, Quito, Abya-Yala-ILDIS.

[ALBERTO J. OLVERA RIVERA]

democracia representativa

La democracia representativa, tanto como pretensión normativa como arreglo institucional concreto, puede ser definida en dos niveles: *a*] como un modo de mediar dos campos de actores, es decir, los sujetos representados y los sujetos representantes y, en otra dimensión, *b*] como un modo de mediar los ideales programáticos de estos actores. Ambas definiciones remiten al problema del clivaje entre Estado y sociedad; aunque en una

perspectiva la sociedad es un actor y, en otra, la sociedad es la expresión de un conjunto de ideas, específicamente una proyección del devenir y del deber ser. La democracia representativa busca permanentemente en sus prácticas recomponer esta doble dimensión.

Para aclarar este concepto, será útil, en primera instancia, mencionar su génesis histórica y, posteriormente, discutir el sentido teórico del vínculo entre "democracia" y "representación".[2]

El gobierno representativo es un arreglo institucional histórico que, desde su origen aristocrático, avanzará hacia la democracia representativa. Su configuración ancestral es el parlamento medieval, situado en una jerarquía cuya cima es la instauración de la monarquía hereditaria. Ubicado en una posición intermedia en esta jerarquía, el parlamento medieval se volverá, simultáneamente, en el paso de la monarquía por la modernidad, un obstáculo tanto para las tendencias absolutistas de esta monarquía como para las presiones por la igualdad social. Muy esquemáticamente, puede decirse que las tres crisis fundamentales del llamado "antiguo régimen", la revolución inglesa del siglo XVII, la revolución de la independencia estadunidense y finalmente la revolución francesa, tuvieron como apogeo los *impasses* constitucionales provocados por los siguientes obstáculos: el *impasse* entre el rey y el parlamento y el *impasse* entre el parlamento y el pueblo. En Inglaterra, el primer caso conllevó a la soberanía del parlamento, un camino intermedio entre la soberanía real (royal) y la soberanía popular. Pero en Estados Unidos y Francia el segundo *impasse* propició un cambio más radical: la perspectiva de la fusión del gobierno representativo con la soberanía popular. ¿Cómo fue esto posible?

Al tener en mente que el parlamento medieval, tal como sobrevivió en el antiguo régimen, se basó en una visión de sociedad estamental –con la disposición del poder social según una pirámide de grupos de estatus, concebida como natural y sancionada religiosamente– en la cual están determinadas las posiciones jerárquicas de la realeza, de la nobleza feudal y del pueblo.

Cuando el parlamento fue creado, su papel era "representar" los dos últimos estamentos frente al rey, quien escuchaba separadamente sus demandas y quejas y, en contrapartida, exigía la aprobación de impuestos y la observación de su autoridad. Con el proceso de centralización política y administrativa –la ascensión del Estado absolutista–, el rey y el parlamento pasaron a vivir en conflicto, tanto porque el rey empezó a exigir mucho más impuestos, como porque, para la nobleza, el poder creciente de la corona impedía el ideal de un equilibrio "natural" entre los estamentos, debido a que el rey, para debilitar a la nobleza, fortalecía la representación del pueblo.

La relativa homogeneización social que esta confrontación provocó es importante para la historia de la democracia representativa. Sin dudas, el fenómeno tiene antecedentes que van más allá del absolutismo. Sin embargo, es cierto que el progreso del Estado soberano, con su tendencia a reducir políticamente la pirámide de estamentos y de tratar sus súbditos como individuos, y no como cuerpos sociales, contribuyó para traer nuevas percepciones y cuestionamientos acerca del buen ordenamiento político. Evidentemente, sin la premeditación de este resultado –a pesar de su actividad ambigua, la monarquía estaba inexorablemente vinculada al antiguo régimen–, las prácticas del absolutismo liberaron fuerzas sociales e intelectuales que pusieron en tela de juicio la relevancia del orden vigente, incluso del propio absolutismo. Esta circunstancia tuvo como punto culminante la revolución francesa.

¿Cuál es el significado político universal de este hecho decisivo? Ante todo, volvió la soberanía popular un ideal regulador insuperable en la modernidad. Paralelamente, basado en la experiencia inglesa del siglo anterior, pero ya sobrepasada, y de la revolución estadunidense, se fundaron las bases de la concepción y de la práctica de un gobierno representativo, reconciliado con la idea de soberanía popular. Para muchos, en ese entonces, tal mezcla pareció excéntrica, puesto que el término "representación" sonaba al viejo parlamento medieval o al parlamento inglés reformado, aún más aristocrático. Además, la soberanía del pueblo podría significar la

ascensión directa de un cuerpo colectivo (el propio pueblo) a la capacidad gubernativa o, por lo menos, a la calidad de poder legislativo, como quiso Rousseau –para quien, en primera instancia, un parlamento, incluso el de tipo inglés, sería un obstáculo y no un promotor–. Entonces, ¿cómo reconciliarlos?

La pregunta desafiaba la imaginación política revolucionaria, que empezó a vislumbrar la siguiente salida: primero, "el tercer Estado es la nación", conforme la fórmula famosa del sacerdote y escritor político E. J. Sieyès, posibilidad para la transformación de los Estados generales (el parlamento medieval francés) en la Asamblea Nacional. Ello significaba, en términos simbólicos pero también prácticos, hacer la comunidad política francesa, en lugar de una mezcla de estamentos, un único grupo de estatus, con el tercer Estado (el pueblo) dejando de ser el último en la jerarquía de órdenes y pasando a encarnar el conjunto del país. La fórmula pareciera sólo confirmar la tesis de la soberanía popular, sin embargo fue más allá, puesto que al transformar los Estados generales, fundados en la jerarquía, en la Asamblea Nacional, basada en la igualdad de estatus (la igualdad política), se crea, para Rousseau, la posibilidad de que los ciudadanos del pueblo puedan ser legítimamente representados.

De modo que el problema en torno a la capacidad o incapacidad de representar al pueblo sin que perdiese su calidad de soberano no fue, en verdad, una cuestión sólo institucional, pero sí tuvo que ver con la forma de la sociedad. En la medida en que fuese posible superar la sociedad señorial del antiguo régimen –lo que implicaría el fin de la aristocracia como clase organizada–, serían dadas las condiciones para simultáneamente tornar la soberanía popular como la base de la legitimación del Estado y la representación política, como la forma de un gobierno popular no oligárquico. Este arreglo institucional, tal como en la forma del gobierno representativo que está en su raíz, haría de la elección y del voto el método por excelencia para elegir a sus gobernantes. Por ser elegible, el gobierno representativo se oponía al gobierno hereditario. No obstante, para ser democrático, se requeriría abandonar el voto restrictivo o censitario y caminar hacia el "sufragio universal" –el voto de todos los adultos, independientemente de su renta,

propiedad, raza o sexo–, como también la ampliación de las libertades civiles y políticas (libertad de prensa, de reunión, de asociación). Ésta fue la batalla política que en distintas formas y en diferentes países –desde Europa Occidental y Norteamérica– transformaría, en el siglo xx, el gobierno representativo en una democracia representativa.

Ahora, tienen cabida algunas aclaraciones teóricas y conceptuales. Es común encontrar, en las teorías políticas contemporáneas, el punto de vista de que la democracia representativa es una forma débil de gobierno popular, cuando, confrontada con su experiencia ancestral, la democracia griega, es entendida como una forma de "gobierno popular directo". La debilidad pudo haber sido impuesta por circunstancias históricas y sociológicas que impidieron experiencias como la griega.

Esta tesis, basada en la circunstancialidad, tiene dos explicaciones fundamentales: por un lado, el problema de la gradación, es decir, el cambio de la dimensión territorial y demográfica de las prácticas democráticas, que favorecieron al desarrollo de vínculos "indirectos" o "representativos" entre gobernantes y gobernados. Por otro lado, el problema del incremento de la complejidad social, basado en la moderna división del trabajo que no preservó las prácticas políticas asentadas en las instituciones de representación. Ambas explicaciones reducen la cuestión de la representación política a una solución organizacional que está lejos de incidir en la calidad de las prácticas democráticas automáticamente, y además no demanda una reflexión sustantiva sobre los valores ético-políticos implicados en ello.

En la teoría, esta comprensión empieza a ser transformada con el estudio de Hanna Pitkin sobre el concepto de representación, cuyo análisis posibilita pensar acerca de un campo de prácticas sociales más amplias y, en el caso de la acción política, en una relación entre ciudadanos con expectativas y demandas ético-políticas recíprocas que están más allá del problema organizacional. Años después, el trabajo de Bernard Manin vinculará el análisis conceptual a la cuestión institucional, al referirse a los orígenes de las prácticas

democráticas modernas no desde la experiencia de la democracia griega, sino, precisamente, desde el gobierno representativo.

Más recientemente, los estudios de Nadia Urbinati ofrecen un argumento normativo para pensar la democracia representativa no como un simple acomodo realista a las circunstancias, sino como un ideal de soberanía popular en su propio derecho. Aunque la obra de Pitkin no esté centrada en el tema de la democracia, su crítica a las concepciones formales de representación, en particular la que se ha nombrado "visión de la autorización" (*the authorization view*), tiene un impacto en las formas de concebir las prácticas democráticas. De hecho, la fuerza de su crítica muestra que no se puede reducir la legitimidad del representante a un acto formal de su constitución, independiente del contenido de las expectativas de su actuar, ya sea en relación con sus representados, ya sea en relación con terceros. Con la alusión a este aspecto, Pitkin indica que ninguna práctica representativa puede dejar fuera la condición de actor de los representados, es decir, su margen de autonomía y responsabilidades propias; y tampoco puede anular la condición de actor del representante, lo que puede suceder cuando lo interpretamos como un simple vocero de sus constituyentes. De manera que una visión apropiada de la representación política debe preservar un nexo tenso entre representantes y representados, lo que significa liberar el potencial de agencia de ambos lados de la relación.

Al profundizar el aspecto institucional, el libro de Manin centra su análisis en la oposición entre la democracia clásica y el gobierno representativo, con el propósito de resaltar que la comprensión contemporánea de democracia es totalmente "dependiente" del gobierno representativo. Esta oposición, dice él, hace referencia a las respectivas formas de selección de los gobernantes: la primera privilegia el sorteo y la segunda, la elección periódica. Sin embargo, más que simples mecanismos de selección, tales formas reflejan distintas concepciones de justicia política. Mientras el sorteo, precisamente por su característica aleatoria, expresa la igualdad de oportunidades para ejercer un cargo de gobierno, la elección expresa el derecho igual de elegir un gobernante.

En este sentido, son dos ideales distintos de gobierno: si bien la democracia clásica, con su preferencia por el sorteo, refleja una indiferencia frente a quien debe gobernar, el gobierno representativo se confronta exactamente con esta cuestión. Además, la elección periódica evoca el vínculo tenso entre el elector y el elegido, porque celebra la delegación condicionada, sometida a revisión en cada proceso. Bajo esta óptica, como se ha indicado anteriormente, lo que hoy llamamos democracia representativa puede entenderse como una variante popular del gobierno representativo que debe poco a la democracia clásica, en la medida en que el papel central en la selección de gobernantes es el de la elección y no el del sorteo. A su vez, el trabajo de Urbinati aspira vincular sistemáticamente la democracia representativa, también entendida como un ideal de gobierno, con el concepto de soberanía popular, lo cual, en la perspectiva de Manin, permanece al margen. La soberanía suscita el tema del Estado, mejor dicho, la concepción del clivaje entre el Estado y la sociedad, concepción desconocida en las democracias antiguas, como también en los gobiernos representativos aristocráticos. La representación democrática, dice la autora, es un concepto que emerge simultáneamente de dicho clivaje. Por esta razón, su meta normativa fundamental es "transformar lo social en político" y viceversa, tras un proceso continuo de circulación entre esos dos campos, que son activados por los propios institutos de representación. En este sentido, la democracia representativa, como ideal de la soberanía popular, no debe ser restringida a su forma electoral, aunque la elección constituya un momento crucial en sus prácticas. La elección es crucial no porque selecciona a los gobernantes, sino porque posibilita la inflexión de las identidades sociales de los ciudadanos, que son proyectadas en la representación y en los discursos programáticos aludidos, en los distintos lugares de un terreno propiamente político.

Las contribuciones citadas evidentemente están muy lejos de abarcar todo lo que se ha escrito sobre democracia representativa en la actualidad. Sin embargo, indican los problemas centrales del concepto y, para los propósitos de esta definición, proveen los

elementos para elaborar su síntesis. La democracia representativa, al mediar actores –el sujeto representado y el sujeto representante–, promueve también la mediación entre los actores y sus ideales programáticos. Los abordajes remiten al problema de la circulación entre el Estado y la sociedad, aunque, en un caso, la sociedad sea la idea –una proyección de su devenir y de su deber ser– y, en otro, sea actor.

Si bien el ideal de la soberanía popular constituye el punto central del concepto, no se puede concluir que la cuestión de la unidad del pueblo esté de antemano resuelta. En verdad, la democracia representativa desdibuja un proceso político de unificación, pero su punto de partida es la división y la fragmentación social: el conflicto. Como actor, la sociedad sólo puede ser menguada en plural, es decir, como una diversidad de actores sociales en un proceso continuo de fusión y disyunción. Por último, pero no menos importante, como forma de articular ese proceso, la democracia representativa siempre demandará el subsidio de un abanico de recursos institucionales que aspiran propiciarle una resolución positiva: la división de poderes constitucionales, los partidos políticos y sus ideologías, la disputa electoral, la sociedad civil con sus distintos "cuerpos intermedios", la opinión pública y la garantía de las libertades políticas para todos los ciudadanos. De la buena salud civil de estos recursos –su capacidad de atraer amplia participación– depende la razonable convergencia entre el arreglo institucional concreto y su respectiva pretensión normativa.

BIBLIOGRAFÍA. Araujo, C. (2008), "Estado moderno, democracia e comunicação", en M. Kunsch (ed.), *Gestão Estratégica em Comunicação Organizacional e Relações Públicas*, São Caetano do Sul, Difusão Editora; Dahl, R. (1989), *Democracy and Its Critics*, New Haven, Yale University Press; Fontana, B. (1994), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press; Manin, B. (1997), *The Principles of Representative Government*, Cambridge, Cambridge University Press; Palmer, R. (1959), *The Age of Democratic Revolution*, *vol. 1, the Challenge*, Princeton, New

Jersey, Princeton University Press; Pitkin, H. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley, The University of California Press; Pitkin, H. (1989), "Representation", en T. Ball, J. Farr, R. Hanson (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press; Rousseau, J. J. (2011 [1762]), *Do contrato social*, São Paulo, Companhia das Letras; Sieyès, E. J. (1993 [1788]), "¿Qué es el tercer Estado?", en *Escritos Políticos de Sieyès*, México, Fondo de Cultura Económica; Urbinati, N. (2006), *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press.

[CICERO ARAUJO *Traducción de* Paula Camara Da Silva]

deontologismo

El término "deontologismo" se refiere a la posición de la filosofía moral que se plantea como alternativa contraria a las visiones éticas o filosóficas que proponen una concepción material y sustantiva de la vida buena. Jeremy Bentham acuñó el término *deontology* para referirse a la ciencia que trata de los deberes, aunque éstos son considerados por dicho autor como medios que *deben* cumplirse para alcanzar el ideal utilitario del mayor beneficio para el mayor número de individuos. Bentham definió *deontology* como una "ciencia" de normas que sirven de *medios* para alcanzar normas que se consideren *fines* (Marsich, 2012: 18). Se utiliza el término "deontologismo" para diferenciarlo precisamente de la deontología, ya que ésta ha sido entendida recientemente como el estudio de los códigos éticos, valores y deberes exigidos en el ejercicio de las profesiones (deontología médica, jurídica…).

Deontologismo deriva de los vocablos griegos δέον (lo justo, lo apropiado) y λόγος (tratado, discurso, estudio). Se refiere al estudio de los deberes que imponen obligatoriedad a la conducta moral de los individuos. En principio, puede afirmarse que el deontologismo considera la moralidad de una acción por su referencia a la

universalidad del deber o por la mera subordinación a la ley y, por lo tanto, independiente tanto de los fines y las consecuencias como del objeto o contenidos de las mismas acciones morales. En otras palabras, el deontologismo prescribe que se debe actuar de cierta manera porque hacerlo así es lo "correcto", y no porque hacerlo de ese modo cause mayor bien. C. D. Broad (1930), propuso por primera vez la distinción entre éticas teleológicas (éticas de fines) y deontológicas (éticas del deber). El teleologismo (del griego τέλος = fin) sostiene que las consecuencias son decisivas para la valoración moral de un acto; por lo tanto, lo correcto se define como la maximización de lo bueno (Rawls, 1971: 25; Mackie, 1977). Para el deontologismo, lo correcto se define independientemente de lo bueno (Ross, 1930). De la convicción de que existen acciones correctas en sí mismas, se sigue para el deontologismo el deber de realizarlas. ¿Cuáles son estas acciones? El deontologismo evita prescribir acciones concretas (los diez mandamientos), y otorga carácter obligatorio a aquellas acciones que son queridas por todos como "leyes universales" (la regla de oro).

DEONTOLOGISMO KANTIANO. Immanuel Kant delimitó el ámbito de la moral en torno del concepto de deber (AA, IV: 400; 415-416). El giro copernicano en materia moral consiste en dirigir nuestra atención no hacia los objetos de la voluntad (el fin o el bien), sino hacia la voluntad misma. La acción no es moral según conduzca o no al bien o a la felicidad. Ningún fin que determine a la voluntad externamente puede ser el horizonte de la acción moral. Si la voluntad está determinada por un bien o por un fin, aun de manera natural, Kant afirma que mejor nos conducirían los instintos que la propia razón, puesto que todo fin al que se tienda por naturaleza no es la voluntad quien lo propone. De tal modo que el hombre no es responsable de las necesidades e inclinaciones que determinen los bienes o fines queridos. Con lo cual queda sin justificar el papel de la razón en la conducta moral, pues es imposible dar razón de la exigibilidad que acompaña a nuestros juicios morales desde estos fines o bienes (AA, V: 067; V: 110). La crítica de Kant apunta a todo tipo de teleologismo que convierte la razón práctica, la voluntad

moral, en una simple administradora de intereses extraños a ella, "sometida a una condición empírica" (AA, V: 027). Apoyar el valor moral en las consecuencias de la acción significaría abandonar el criterio moral a un "incierto cálculo de probabilidades", que sólo por casualidad puede conducir al bien (Habermas, 1986: 22). Ahora bien, como la voluntad no puede estar determinada por los objetos, no queda otra fuente de determinación que el deber (AA, IV: 400).

El planteamiento de la pregunta kantiana "¿qué debo hacer?" muestra que detrás de toda acción debe estar el ejercicio de la racionalidad, como facultad práctica, para determinar las inclinaciones de la voluntad libre y así otorgar total responsabilidad moral al sujeto. Deber hacer algo implica tener buenas razones para hacer algo. A partir de Kant, la ética no puede ser pensada sino como cognitiva: le corresponde averiguar qué convierte a una razón en "buena razón" para justificar nuestra conducta (Toulmin, 1970: 28; Habermas, 2008: 59). La ética kantiana responde a dos criterios fundamentales de diferenciación, a saber: cuál es el alcance de la razón y cuál la fuente de la obligatoriedad. Con estos criterios de diferenciación, se tendrían, a su juicio, dos posibilidades para el ejercicio de la razón práctica y, por lo mismo, dos tipos de imperativos. Los imperativos condicionados o hipotéticos, los cuales no alcanzan estatuto moral, ya que la responsabilidad queda subordinada heterónomamente a la consecución de los fines deseados (AA, V: 20; 21ss; AA, IV, 407ss). Por encima de ellos, se encuentran los imperativos denominados "categóricos", y sólo ellos dan razón del carácter absoluto e incondicional del deber moral, pues declaran la acción necesaria por sí misma, sin referencia alguna a fines o propósitos. Categórico es sólo el deber moral, es decir, aquello que todo hombre puede darse a sí mismo, entera y únicamente desde su voluntad racional y, por lo tanto, le obliga incondicionadamente. Sólo la actuación bajo este principio puede ser denominada "ley moral", porque la responsabilidad sobre ella es competencia exclusiva del sujeto autónomo. Kant define el deber como la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley (AA, IV: 400). Y justifica esta definición mediante un argumento reflexivotrascendental: no parece haber otra forma de explicar el

sentido de responsabilidad, de autoimputación de los actos, que reflejan los juicios morales del individuo, si el ser humano no posee una facultad de darse a sí mismo las leyes que guíen su conducta, es decir, si no es consciente de su propia autonomía (AA, V: 097-098). Únicamente la autolegislación, la autonomía, la capacidad de autodeterminación, representa una razón "moral" para el sometimiento al deber. Pero junto a la autorregulación, el deber moral también respalda su carácter incondicionado en que es querido como ley universal, es decir, en cuanto que es querido por todo ser humano racional sin excepción o que en su aplicación universal no lleve ínsitamente su autodestrucción (AA, V: 27; cf., Rachels, 2006: 194 ss.). Es esta exigencia de universalidad lo que, en definitiva, expresa la formulación del imperativo categórico: "Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal" (AA, IV: 421; 429; 436 ss.; cf. AA, V: 31). En suma, una acción posee valor moral únicamente cuando ha sido realizada por deber, esto es, cuando el motivo de la acción no ha sido otro que el respeto al deber moral expresado por esta ley (AA, IV: 397 ss.).

El imperativo categórico ofrece un punto de vista moral, en tanto criterio desde el cual se juzga la moralidad de nuestras acciones, normas e instituciones, y también permite distinguir las acciones que son morales de las que no lo son. Se alcanza así una idea regulativa, una medida racional crítica, cuya formalidad asegura la intersubjetividad buscada en toda ética. El problema del imperativo categórico es que no queda posibilidad de definir una "materia pura *a priori*" del deber (AA, IV: 393-394; 398-399).

EL DEONTOLOGISMO EN LA "ÉTICA DEL DISCURSO". Desde mediados del siglo pasado apareció un proyecto filosófico representado por Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, denominado "ética del discurso", cuyo objetivo ha sido reconstruir una ética de validez universal que tiene cabida sólo si es formal y deontológica, con lo cual evita recaer en las pretensiones monológicas de imponer una única concepción de vida. Si bien existen diferencias marcadas entre ambos autores (Apel, 2004), ellos parten de la premisa común, según la cual la

razón está condicionada por las estructuras de la praxis social en que se constituye, y cuyos contenidos dependen de los plexos de sentido en los que se encuentra previamente asentada. Para evitar el desafío relativista que esto supone (renunciar al criterio moral dentro de cada una de nuestras formas de vida), será necesario volver a delimitar el ámbito moral en el marco deontológico de la validez normativa.

Si efectivamente nuestra subjetividad depende de los procesos de socialización y, por lo tanto, de las tradiciones y sistemas de valores que los conforman, es necesario que la reflexión moral se dirija hacia las estructuras que posibilitan tales procesos, y no hacia los fenómenos que componen nuestra subjetividad. El *factum* del lenguaje constituye el medio por el cual se establecen las redes de reconocimiento recíproco, en las que aprendemos a relacionarnos con los demás y con nosotros mismos. La tesis que la ética discursiva debe mostrar es que estas estructuras lingüísticas poseen un núcleo universal, cuyo contenido normativo define lo que podemos entender, desde Kant, como punto de vista moral.

Para demostrarlo, la ética discursiva utiliza un proceso trascendental. Pero ahora ya no es la propia conciencia de la ley moral, sino el uso del lenguaje como medio para la resolución consensual de conflictos de acción; el *factum* cuyas condiciones se espera explicitar. Sobre la base de su necesidad, esto es, de la imposibilidad de ponerlas en cuestión sin caer en una autocontradicción performativa, Apel y Habermas reconstruyen una serie de reglas o presupuestos pragmáticos que todos deben suponer a la hora de entablar una argumentación. Estas reglas definen una situación donde todos tienen las mismas oportunidades de participar, donde existen condiciones perfectas de simetría y reciprocidad entre los sujetos, a pesar de las diferencias. Estas condiciones o principios deben presuponerse de manera anticipada cuando se realiza una argumentación. Siempre que se entabla un diálogo, se anticipa contrafácticamente que habrá un acuerdo intersubjetivo por mínimo que sea. Desde estas condiciones, es evidente que sólo el consenso podría otorgar validez moral a una norma. Los principios de la *ética del discurso* no constituyen reglas

añadidas respecto de la racionalidad discursiva en general, sino que son presupuestos de toda acción racional. La misma meta de una argumentación no distorsionada posee una lectura ética, pues ningún discurso fundado y digno podría prescindir del respeto moral y recíproco de los interlocutores, como miembros responsables de sus actos y merecedores de iguales derechos. Esta noción central constituye el *principio del discurso* (D), fundamento de esta propuesta ética (Apel, 1999; Habermas, 2008). Ambos autores postulan dicho *principio del discurso*, que la versión habermasiana lo expresa así: "Toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico" (Habermas, 2008: 127). En la versión apeliana se enuncia de la siguiente manera: "Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus portaciones virtuales a la discusión" (Apel, 1985: 400 ss.). La norma fundamental contenida en el *principio del discurso* implica una adhesión y un rebasamiento de la moral deontológica kantiana. Adopta la forma, en efecto, de un imperativo categórico, fundado en la autonomía racional, a la vez que hace implosionar la filosofía de la conciencia en la que se articuló la formulación del imperativo. Para Kant, una máxima de acción es moral si el sujeto puede querer que se convierta en ley universal. Este principio de universalización es desplazado por la *ética dialógica* desde la conciencia al campo de la intersubjetividad. Y es que la interacción incorpora intereses, fines prácticos y necesidades de los hombres, de modo que la indagación acerca de qué debemos hacer no admite una clarificación individual. La norma de la universalización coincide ahora con el principio de un consenso en el que deben participar todos los afectados.

Para Kant, el deber moral es obligatorio independientemente de las consecuencias que de él se deriven. Pero en el espacio del discurso estas últimas no pueden ser obviadas, dado que en él se confrontan exigencias diversas que surgen de la praxis vital. En coherencia con todo ello, Habermas explicita así el nuevo *principio*

de universalización (U) del que se derivará a su vez el *principio del discurso*: "Toda norma válida debe cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que probablemente se producirían en su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo puedan ser aceptados por todos los afectados (y preferibles a los efectos de las posibilidades alternativas de acción)" (Habermas, 2008: 125). Este principio tiene amplia relación con el principio moral del pragmatismo, cuyo criterio es el análisis de las consecuencias o los efectos de una acción; ello es lo que determina su valor moral: "obra de tal modo que las consecuencias de tus actos sean positivas para la mayoría y no exclusivamente para ti" (Cortina, 1989: 551-552).

Apel ha matizado estos principios desde su formulación de la *ética del discurso*. La anticipación de una comunidad ideal de comunicación constituye un presupuesto dialéctico: se presupone la comunidad ideal en la real y, al mismo tiempo, como idea regulativa de ésta. De ello se derivan dos principios morales del actuar humano a largo plazo. El primero coincide con el deber de realizar la comunidad ideal en la real. Al mismo tiempo, se presupone el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real (Apel, 1985: 407 ss.). Esta estructura dialéctica del deber moral implica una mediación entre la racionalidad deontológica y la estratégica. La supervivencia de la comunidad real está ligada a condiciones concretas que dependen del contexto vital en el que los actores se autorrealizan. El ideal normativo es profundamente exigente respecto de la facticidad de la existencia comunicativa, de tal modo que una aplicación estricta del deber podría acarrear un "terror de la virtud" o una imposición de la vida buena.

Lo anterior exige un *principio de complementación* (C) del contenido deontológico del *principio de universalización* mediante uno de carácter teleológico-estratégico. Dicho principio responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación del *principio de universalización*, teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes. Apel ha distinguido dos esferas de la *ética discursiva*: una parte "A", destinada a clarificar los principios deontológicos inexorables, y una parte "B", que aborda

todas las problemáticas concernientes a la aplicación responsable de dichos principios en la situación fáctica del hombre (Apel, 1988a: 123-153; Apel, 1991).

Como puede observarse, esta explicitación del punto de vista moral coloca esta propuesta en el terreno del deontologismo, tal como lo señala Apel: "la ética discursiva es poskantiana y deontológica en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente debido para todos (*deón*) previamente a la pregunta platónica-aristotélica –y nuevamente utilitarista– por el *télos* de la vida buena [...] La ética discursiva actúa de este modo, no porque menosprecie el problema de la vida buena o perfecta o el del bienestar de una comunidad [...] sino en cuanto ética crítico-universalista, ni puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos*-felicidad de los individuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción" (Apel, 1988b: 235-236).

El principio de universalización constituye una explicación acerca de la base de este carácter obligatorio: la posible incorporación de intereses recíprocos. Desde el momento en que la ética discursiva ofrece una regla, principio o procedimiento para explicar "aquello que es debido obligatoriamente para todos", se encuentra dentro de los cánones del deontologismo moral. Sin embargo, en el discurso práctico recoge elementos, como intereses y necesidades, pertenecientes a cada una de las formas de vida.

Finalmente, la propuesta de la ética del discurso es solidaria con una teoría reconstructiva de la dinámica histórica y de la evolución moral (Habermas, 1981: 59-61; 2007: 261 ss.; 2008: 121 ss.). En ella se afirma, como rasgo determinante de la última etapa evolutiva (moral posconvencional) y principio moral, el respeto a la dignidad de las personas, a las que se les reconoce la capacidad de participar discursivamente en todo lo que afecte a sus intereses, como sujetos igualmente capaces de autodeterminación, como sujetos capaces de derechos. Es la traducción del imperativo categórico, pues se parte de la premisa moral fundamental del respeto debido a la persona en su condición de fin y no de medio (Habermas, 2008: 134; Apel, 1991).

DIRECCIONES DEL DEONTOLOGISMO. El deontologismo, en diálogo con posturas consecuencialistas, ha desarrollado tres orientaciones teóricas. La primera se centra en el agente y sostiene que, en cuanto agentes particulares, los individuos tienen tanto permisos como obligaciones que les proporcionan razones objetivas para actuar. Dichas razones sólo tienen relación de manera particular y no se pretende que ellas sean aplicables a otros agentes, ya sea como licencias o como deberes. Por ejemplo, un padre de familia que salva la vida de su hijo a costa de no salvar la vida de otros niños. La raíz de esta teoría es la intención del agente, y se funda en el supuesto de que la respuesta moral es intensamente personal (Kamm, 2007; Lustig, 2011). La segunda orientación se centra en los derechos de los pacientes y no en las obligaciones de los agentes. De manera especial, apunta al derecho del paciente a ser considerado como fin en sí mismo y nunca –sin su consentimiento– como medio para otro. Por ejemplo, la frase "conviene que uno solo muera y no que todo el pueblo perezca" (Juan 11, 50), desde el punto de vista de la teoría centrada en el paciente exige como deber moral no instrumentalizar a éste, aunque según el cálculo consecuencialista los resultados sean menos malos si se toma esa medida. (Alexander y Ferzan, 2012: 81-92). La tercera orientación teórica es el deontologismo contractualista. Esta vertiente califica como moralmente reprobables aquellos actos que quedarían prohibidos o rechazados según los principios razonables del contrato social (Rawls, 1971). Esta última posición coincide con la ética del discurso, ya sea que el contrato signifique un criterio ético en sí mismo, o la condición que otorga validez a las normas morales y, en ese sentido, que sea la condición mediante la cual cabría realizar la valoración moral de las acciones (Apel, 1991; Gauthier, 1986).

BIBLIOGRAFÍA. Alexander, L., y Ferzan, K. K. (2012), "'More or less', Causation and responsibility: reviewing Michael S. Moore, causation and responsibility: An essay in law, morals and metaphysics", en *Criminal Law and Philosophy*, 6(1), pp. 81-92; Apel, K. O. (1985), "El *a priori* de la comunidad de comunicación", en *La transformación de la filosofía*, t. 2, Madrid, Taurus, pp. 341-413; Apel, K. O. (1988a),

Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral, Fráncfort a. M., Suhrkamp; Apel, K. O. (1988b), "¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, pp. 233-262; Apel, K. O. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós; Apel, K. O. (1999), *Estudios éticos,* México, Fontamara; Apel, K. O. (2004), *Apel* versus *Habermas. Elementos para un debate*, Granada, Comares; Broad, C. D. (1930), *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Kegan Paul; Cortina, A. (1988), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca, Sígueme; Cortina, A. (1989), "La ética discursiva", en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética,* vol. 3, Barcelona, Crítica, pp. 533-581; Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press; Habermas, J. (1986), *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos; Habermas, J. (1981), "Desarrollo de la moral e identidad de yo", en *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid; Tecnos, pp. 57-84; Habermas, J. (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta; Habermas, J. (2007), "Corrección normativa *versus* verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales", en *Verdad y Justificación*, Madrid, Trotta, pp. 261-303; Kamm, F. M. (2007), *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harms,* Oxford, Oxford University Press; Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*), Akademie Ausgabe [AA], vol. IV; Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, (*KpV*). Akademie Ausgabe [AA], vol. V., <www.korpora.org/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>; Lustig, M. (2011), Agent ethics and responsibilities, San Francisco, Cal-State Exams; Mackie, J. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin; Marsich, U. (2012), *Deontología jurídica,* México, Fundap; Rachels, J. (2006), *Introducción a la filosofía moral*, México, Fondo de Cultura Económica; Ross, D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press; Scheffler, S. (ed.) (1988), "Introduction", en *Consequentialism and Its Critics*, Oxford, Oxford University Press; Toulmin, S. (1970), *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

[RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA]

derecho

Las definiciones en términos de género próximo y diferencia específica ofrecen, como observa Hart, las respuestas más simples y, de alguna manera, más satisfactorias a las preguntas del tipo "qué es x". Sin embargo, con ellas se asume el presupuesto central de la metafísica tradicional, es decir, la creencia de que los conceptos deben reflejar la presunta esencia de las cosas. En el caso de la teoría del derecho, dicho presupuesto ha engendrado una enorme confusión, porque ha impedido comprender el carácter histórico, así como la complejidad estructural del ordenamiento jurídico. Si bien cada una de las distintas teorías alumbra un aspecto importante del derecho, al considerarse que esa determinación particular es la esencial, es decir, el elemento que permite explicar todo el fenómeno, no puede establecer un diálogo fructífero con las otras posiciones. Por eso, considero que una estrategia más adecuada para acceder a una descripción del derecho consiste en asumir, desde un principio, su historicidad y su complejidad, aunque ello no resulte tan simple, ni tan satisfactorio.

Comencemos por destacar, como lo hacen la mayoría de los manuales sobre esta materia, que el término derecho tiene un carácter ambiguo. Consideremos las siguientes oraciones de nuestro lenguaje:

1] El Derecho mexicano establece que al Estado corresponde la rectoría del desarrollo económico, para que éste tenga un carácter integral y sustentable (artículo 25 de la Constitución); 2] ¡Tengo derecho a trabajar!; 3] ¡No hay derecho a vivir entre tanta violencia y desigualdad!; 4] Juanito es un buen estudiante de derecho.

En cada uno de estos ejemplos el término *derecho* es usado con distintos significados. En el primer caso, la oración se refiere a lo que, con más precisión, se denomina "derecho objetivo" *(Law)*, esto

es, un sistema de normas que busca integrar o coordinar las acciones, mediante la estabilización de las expectativas. El segundo ejemplo remite a lo que se conoce como *derecho subjetivo (Right)*, es decir, la facultad o poder de una persona, que otorga o debe otorgar el derecho objetivo. En la tercera oración se utiliza la noción de derecho como sinónimo de *justicia* (*Ius est ars bono et aequi*). Por último, en el cuarto ejemplo, la palabra derecho denota la *ciencia* o disciplina encargada de estudiarlo.

El carácter polisémico del término *derecho* ha sido fuente de numerosas confusiones. Por ejemplo, para el iusnaturalismo clásico el derecho objetivo sólo podía ser aquel que encarnara el valor de la justicia, con lo cual identificaba el primer significado con el tercero. Frente a esto, la ciencia moderna del derecho, especialmente la tradición positivista, ha planteado la necesidad de diferenciar claramente estos sentidos; lo cual permite apreciar que, en términos empíricos, ni el derecho objetivo ni el subjetivo pueden identificarse de manera inmediata con el valor de la justicia. Ello ha dado lugar a que, tanto en el lenguaje cotidiano, como en el lenguaje especializado, tienda a considerarse que el significado más propio de la noción de *derecho* es el de norma (derecho objetivo). Sin embargo, cabe advertir que la sinonimia del vocablo derecho no es equívoca o accidental (como la de la palabra *banco*), sino que tiene un carácter analógico, es decir, sus distintos significados están relacionados entre sí. Ello indica que para acceder a una adecuada descripción del ordenamiento jurídico no basta diferenciar los significados mencionados, sino que también es menester dar cuenta de la relación que existe entre ellos.

Tomemos como punto de partida la noción de derecho objetivo. Para aclarar este significado, parece que es indispensable, ante todo, decir que es una norma. De acuerdo con una amplia tradición que inicia con Hobbes y que tiene su representante más radical en John Austin, la norma es un mandato o imperativo que emana de una autoridad, la cual se dirige a una o varias personas subordinadas a ella. Posteriormente se agrega que la peculiaridad de la norma jurídica consiste en que su eficacia se encuentra respaldada por una amenaza de coacción. Además de su simplicidad, lo atractivo de esta

caracterización es que, aparentemente, corresponde a la situación imperante en las sociedades modernas; en las cuales el monopolio estatal de la violencia se encuentra legitimado por el monopolio de la creación y administración del ordenamiento jurídico.

Sin embargo, cuando nos adentramos en un análisis más cuidadoso, encontramos que las *teorías imperativistas* (aquellas que reducen las normas jurídicas a mandatos del soberano) no son capaces de explicar la complejidad del ordenamiento jurídico. En primer lugar, no dan cuenta de las sociedades premodernas, donde el derecho se encuentra identificado con las costumbres, las cuales no remiten a un emisor específico. Pero lo más importante es que no pueden explicar el aspecto de autoridad con el que se presenta el derecho en la dinámica social; autoridad en la que se sustenta su carácter normativo. A diferencia de las órdenes de un bandido, las normas jurídicas se encuentran ligadas a una pretensión de validez social. Como advirtió claramente Rousseau e incluso ya el propio Hobbes, el derecho no puede reducirse a la simple coacción. Sin duda, podemos seguir manteniendo que la amenaza de coacción es un rasgo distintivo del derecho ("derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa": Kant), pero no es el único elemento que hace posible su eficacia.

En relación con este problema, Kelsen advirtió que el imperativismo es incapaz de determinar la especificidad del derecho, porque al remitirse sólo al acto de una voluntad particular (situado en el nivel del ser), pierde de vista lo que él llama el "sentido objetivo" de la norma, que otorga a ésta el carácter de un deber (*la norma es un deber, mientras que el acto de voluntad es un ser*). Su *Teoría pura* se aboca, precisamente, a definir la normatividad del derecho. Kelsen mantiene la tesis de que las normas jurídicas pueden reducirse a la forma de imperativos, aunque en su caso considera que se dirigen, en primer lugar, a los operadores jurídicos (jueces y funcionarios), encargados de aplicar las sanciones, y sólo indirectamente a los ciudadanos en general. Pero de inmediato agrega que el derecho no es sólo un simple agregado o conjunto de normas, sino que conforma un sistema, en el cual la validez de una norma, es decir, su peculiar forma de existencia, se encuentra en

una norma superior. Se trata de un sistema dinámico, ya que la norma superior no determina el contenido de la inferior, sino el procedimiento para establecerla.

De esta manera, arribamos a la noción de cadena de validez, que configura el sistema jurídico, la cual tiene en su cúspide a la llamada norma fundamental (Grundnorm). Kelsen afirma que dicha norma suprema tiene que presuponerse, dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya competencia tendría que basarse en una norma aún superior. El concepto de norma fundamental ha dado lugar a una amplia polémica y hay que reconocer que las confusiones surgidas en ella se deben a la falta de claridad en la manera en que se presenta dicho concepto. Aunque ahora no podemos adentrarnos en este problema, es posible establecer dos puntos: 1] A pesar de lo que sostienen algunos intérpretes, Kelsen nunca reduce la validez a la eficacia del derecho; esta última es la condición necesaria, pero no suficiente de la primera. Con ello se plantea que la norma fundamental, a pesar de su carácter hipotético, no es una norma natural o ajena a la voluntad humana, sino el resultado de las relaciones sociales. 2] Independientemente de la posición que se tome frente a este debatido concepto, es preciso admitir que su contribución consiste en hacer patente que la realidad social del derecho no puede reducirse a la mera amenaza de coacción.

Posteriormente, en su importante libro *El concepto de derecho*, H. L. A. Hart ofrece una crítica sistemática al imperativismo, la cual tiene como núcleo el hacer patente que no todas las normas del derecho pueden reducirse a la forma de órdenes coercitivas, propia de las leyes penales. Hay otras normas que poseen una estructura diferente, pues cumplen la función de *conferir potestades*, es decir, ofrecen los medios para la libre creación de derechos subjetivos y deberes jurídicos. Denomina a las órdenes coercitivas "reglas primarias" y a las otras "reglas secundarias", dentro de estas últimas distingue tres tipos: *a*] reglas de cambio, las cuales posibilitan la creación y derogación de reglas, definiendo procesos legislativos, así como confiriendo potestades legislativas a un individuo o cuerpo social; *b*] reglas de adjudicación, que definen y autorizan a un

órgano social para determinar cuándo se han trasgredido las reglas primarias; *c*] regla de reconocimiento, que permite especificar las características que deben poseer las reglas primarias de obligación para ser consideradas como parte del sistema jurídico de la sociedad.

Más adelante, Hart destaca que la noción de *hábito de obediencia*, utilizada por el imperativismo, no es capaz de explicar la continuidad del derecho y, con ella, su realidad social. A diferencia del hábito, que presupone una simple regularidad en la conducta, las reglas implican un aspecto interno; con ello quiere decir que los individuos que las siguen son conscientes de ellas y les atribuyen una importancia especial. "Quienes aceptan la autoridad de un sistema jurídico lo ven desde el punto de vista interno y expresan su apreciación de las exigencias de aquél en enunciados internos, acuñados en el lenguaje normativo que es común al derecho y a la moral: Yo (tú) debo (debes); yo (él) tengo que (tiene que); yo (ellos) tengo (tienen) una obligación" (Hart, 1998: 251). A pesar de las diferencias en la terminología (norma-regla), en este punto Hart se aproxima al proyecto de la *Teoría pura*, a saber: determinar la dimensión normativa del derecho.

Kelsen y Hart han contribuido de manera significativa para situar a la Teoría del Derecho en el sendero hacia una descripción de la complejidad que encierra el ordenamiento jurídico. Como ejemplo de esta evolución, podemos mencionar la propuesta de Dworkin y Alexy, respecto de que las normas del derecho no sólo funcionan en términos de reglas (todo o nada, se respeta o se transgrede), sino que también existen normas que operan en términos de principios (mandatos de optimización), los cuales adquieren diferentes pesos en su confrontación con otros principios y, por lo tanto, exigen en su aplicación un proceso argumentativo (cabe recordar que la noción de principio no es algo nuevo, sino que se encuentra ligada al derecho desde su origen). Por el momento, hay que conformarse con advertir que en la discusión sobre la complejidad del derecho objetivo no podremos avanzar si perdemos de vista que la estructura del ordenamiento jurídico se transforma en relación con los cambios sociales y las correlaciones de fuerza imperantes en cada situación.

Ahora es importante volver al tema de la validez que define el carácter normativo de la realidad social del derecho. Aunque Kelsen y Hart nos ofrecen importantes pistas, están lejos de haber ofrecido una solución adecuada a este tema. Para ello, tenemos que explicar la relación entre los diferentes significados mencionados al principio. Como hemos mencionado, Hart afirma que la dinámica del derecho implica un punto de vista interno. Pero no desarrolla –por lo menos no claramente– que ello presupone considerar al derecho como un artificio humano, el cual tiene que ser considerado válido, en tanto cumple una función indispensable en las relaciones sociales. Dicho de otra manera, si asumimos de manera congruente que el derecho no es una entidad natural, sino un producto de la actividad humana, es preciso aceptar que su descripción y explicación presupone el haber comprendido su sentido, es decir, el objetivo para el cual fue creado (traten de describir una lavadora o una plancha sin decir para qué fueron creadas).

Desde el punto de vista de un observador externo, puede decirse que el derecho permite estabilizar las expectativas y, de esta manera, hacer posible la integración de las acciones. Esto es correcto; pero lo que implica la posición de Kelsen y Hart es que dicha respuesta no es suficiente, porque no determina la manera en que se logra esa estabilidad. Si decimos que únicamente es la amenaza de coacción lo que permite alcanzar ese objetivo, caemos en la simplificación del imperativismo. A diferencia de la simple imposición, el sentido social que distingue al derecho es que el uso de la coacción debe justificarse, esto es, sólo es legítima su aplicación cuando alguien transgrede una norma o regla que es considerada válida por un número significativo de participantes. La amenaza de coacción juega un papel fundamental en la eficacia del derecho, como un elemento de refuerzo; pero, en primer lugar, apela a un deber de obediencia.

Kelsen sostiene que, independientemente de las variaciones culturales, el contenido básico de la norma fundamental es el siguiente: Debes obedecer a la constitución y a todas las leyes que se han promulgado de acuerdo con lo establecido por ella. Desgraciadamente no dice más; pero es indispensable agregar que,

cuando se apela a un deber, se presuponen dos cosas: 1] que se reconoce a la persona a la que se dirige el mandato como una persona libre (únicamente se le pueden imputar las acciones a alguien que es libre), 2] que ese deber se sustenta en una razón. El deber de obedecer a la constitución (derecho objetivo) se sustenta en el hecho de que ella otorga derechos (derechos subjetivos). Por eso, el derecho no contiene sólo mandatos, sino también normas (reglas) que confieren potestades. Ese principio de reciprocidad (deber de obediencia al derecho objetivo a cambio de los derechos subjetivos –*lawright*–) es la determinación básica, aunque no exhaustiva, del valor de la justicia (el termino de derecho en su tercer significado).

Retomando la teoría de Radbruch, podemos decir que el derecho es un producto cultural que tiene el sentido de servir a la justicia, con el objetivo de alcanzar la seguridad en las relaciones sociales. Ello no quiere decir que el derecho objetivo sirva realmente a la justicia o que el derecho positivo que es injusto deja de serlo (hemos dicho que la ciencia debe relacionar los otros tres significados del derecho, pero no confundirlos). Una cosa es lo que el derecho debe ser (su sentido) y otra lo que es. Aunque hemos establecido una determinación básica, abstracta, de la justicia (*Volenti non fit iniura*), el contenido concreto de ese valor ha sido, es y será una cuestión debatida. Por eso, desde hace mucho tiempo, Aristóteles destacó que no debe identificarse la justicia con la legalidad, pues si bien esta última es una condición necesaria de esa virtud social, para aproximarnos a ella se requiere el complemento de la equidad, es decir, la corrección de la legalidad con base en la experiencia de los casos concretos.

Existen dos modalidades de equidad: la equidad *intra legem* y la *extra legem*. La primera remite a la actividad propia de los jueces, esto es, la aplicación de las normas generales a los casos particulares. Aunque el ideal de convertir al juez en "boca muda de la ley" se encuentra muy extendido, es necesario reconocer que ello nunca podrá alcanzarse. Querer reducir la administración de justicia a un asunto técnico, sólo hace posible ocultar la arbitrariedad de los jueces. El medio más efectivo para enfrentar este riesgo, aunque

implica elevados costos, es exigir que las sentencias se sustenten en una argumentación, que pueda ser analizada de manera crítica.

Como su nombre lo indica, la equidad *extra legem* no es un asunto jurídico; se trata de la actividad que encierra el sentido específico de la práctica política. Me refiero al proceso de legislación entendido en un sentido amplio, esto es, no reducido a la labor de los legisladores profesionales, sino en el que se incluye la acción que define al ciudadano (aquel que pertenece de manera activa al orden social). Los derechos fundamentales, al garantizar las condiciones necesarias para el ejercicio de la libertad, son aquellos que permiten aproximar la realidad social del derecho a la realización adecuada de su función de servir a la justicia. Dichos derechos no tienen nada de natural, sino que son el resultado de una larga historia de luchas sociales, en las que los diferentes grupos de ciudadanos exigen que el derecho objetivo les otorgue los derechos subjetivos indispensables para ejercer su libertad. Como toda ley jurídica, en términos genéticos los derechos fundamentales son un artificio humano; pero su validez no depende de la arbitrariedad, sino que ella se desprende del propio concepto de derecho.

Algunos pensadores, sobre todo aquellos que se mantienen en un marxismo estrecho, así como ciudadanos que viven en una sociedad en la que el orden jurídico carece de autoridad, sostienen que el derecho es un instrumento de dominio. Esto es cierto; sin embargo, su profundidad de análisis no les alcanzó para advertir que el derecho también es un medio indispensable para la liberación. El que el derecho sirva a una u otra finalidad depende de la capacidad de acción política de los ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA. Alexy, R. (1997, *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa; Atienza, M. (1998), *Introducción al derecho*, México, Fontamara; Atienza, M. (2012), *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel; Austin, J. (2000), *The province of jurisprudence determined*, Nueva York, Prometheus; Bix, B. H. (2009), *Diccionario de teoría jurídica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Bix, B. H. (2010), *Filosofía del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Dworkin, R. (1989), *Los derechos en*

serio, Barcelona, Planeta; Hart, H. L. A. (1998), *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot; Hegel, G. W. F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa; Henkel, H. (1968), *Introducción a la filosofía del derecho*, Madrid, Taurus; Hobbes, Thomas (1999), *Leviatán*, Madrid, Alianza; Hoerster, Norbert (2006), *Was ist Recht?*, Múnich, Beck; Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos; Kaufmann, Arthur (1999), *Filosofía del derecho*, Bogotá, Universidad del Externado; Kelsen, H. (1986), *Teoría pura del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Kelsen, H. (2003), *Teoría pura del derecho* (compendio), Buenos Aires, Eudeba; MacCormick, N. (2010), *H. L. A. Hart*, Madrid, Marcial Pons; MacCormick, N. (2011), *Instituciones del derecho*, Madrid, Marcial Pons; Nino, C. S. (2010), *Introducción al análisis del derecho*, Barcelona, Ariel; Radbruch, G. (2007), *Filosofía del derecho*, Madrid, Reus; Raz, J. (2011), *El concepto de sistema jurídico*, México, Coyoacán; Riddall, J. G. (1991), *Teoría del derecho*, Barcelona, Gedisa.

[ENRIQUE SERRANO GÓMEZ]

derechos humanos

La literatura filosófica sobre el concepto derechos humanos es copiosa (Spector, 2001). Filosóficamente, esta noción deriva de la de derechos naturales, que evolucionó en la cultura política occidental a partir del siglo XII. Desde un punto de vista jurídico, los derechos humanos constituyen una institución de derecho internacional que apareció luego de la segunda guerra mundial y aspira a tener preeminencia sobre los ordenamientos jurídicos nacionales.

Desde 2001 hasta la actualidad, han aparecido muchos trabajos filosóficos que desbordan el clásico paradigma lógico basado en el análisis de Bentham y Hohfeld (Hohfeld, 1995). Por fortuna, se encuentran disponibles dos antologías que cubren toda esta

bibliografía, una de las cuales llega hasta la actualidad (Bix y Spector, 2012; Ten, 2006).

Con el fin de caracterizar el concepto de derechos humanos, es útil exponer sus cuatro rasgos más abstractos: coercibilidad, externalidad, bipolaridad y funcionalidad (Spector, 2010; 2009; 2003).

1] *Coercibilidad.* Kant enfatizó este aspecto de los derechos humanos. Al situar los derechos subjetivos en la *Doctrina del derecho*, asumió que el sentido de los derechos morales, a diferencia del de los deberes morales, consiste en establecer las condiciones para el uso permisible de la coerción en la sociedad (Kant, 1996). La coercibilidad puede formularse del siguiente modo: Si hay un derecho a x, entonces la coerción estatal puede permisiblemente ser usada, o debe ser usada, para asegurar x. En la actualidad, Hart también sostiene que los derechos morales, como una cuestión conceptual, justifican el uso de la fuerza pública (Hart, 1955).

2] *Externalidad.* Los derechos humanos forman parte de un sistema normativo que se refiere a conductas externas y no principalmente a intenciones o actitudes. La distinción entre dos tipos de *foro*, el interno y el externo, se remonta a Hobbes, Pufendorf y Thomasius. Hobbes dice que las leyes de naturaleza son dictados de la razón que sólo obligan *in foro interno*, en tanto que las leyes de la república obligan *in foro externo*: "Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, atan a un deseo de que tuvieran lugar, pero *in foro externo*, esto es a ponerlas en acto, no siempre" (Hobbes, 1980: 252-253). La justicia y los derechos pertenecen al ámbito de las leyes de la república, es decir, al foro externo.

La separación entre actos de conciencia y acciones externas es subrayada también por Thomasius cuando niega que la función del gobierno secular sea hacer cumplir por la fuerza los preceptos de la religión (Thomasius, 2007: 83). En la conversación entre un creyente ortodoxo y un cristiano sobre si la herejía es un crimen, Thomasius hace decir al cristiano: "porque naturalmente hay una gran diferencia entre el vicio y el crimen. El crimen es inseparable del castigo. Pero, como usted mismo sabe, hay muchos vicios de la

voluntad que no están sujetos a castigo humano (que es de lo que estamos hablando acá). Por esta razón nadie será castigado por pensar" (Thomasius, 2007: 119).

3] *Bipolaridad.* Este rasgo fue analizado tempranamente por Adam Smith (2009; Spector, 2010), pero el término "bipolaridad" fue introducido recientemente por Ernie Weinrib (1995: 122). Smith diferenció entre situaciones morales de "una parte" y de "dos partes". En el modelo de interacción moral de Smith, hay dos partes: un agresor y una víctima en el caso de violaciones de la justicia, y un benefactor y una persona beneficiaria en el caso de las buenas acciones. Los derechos son exigencias predicadas de interacciones morales que involucran esencialmente una segunda parte (Darwall, 2006). En una situación de una sola parte las proposiciones sobre derechos son ininteligibles. Así como "mayor que" no tiene sentido cuando se predica de un solo número, "tiene un derecho" no tiene sentido cuando hay una sola parte. La bipolaridad normativa constituye una condición necesaria de los derechos (Thomson, 2004; Darwall, 2012).

Para analizar el "mérito" y "demérito" de las acciones, Smith tiene que recurrir al punto de vista de un tercero: la perspectiva del espectador que simpatiza con el paciente afectado por una conducta del agente. En esta relación triangular, la simpatía funciona como un tipo de actitud de un tercero. Smith dice que así como nuestro sentido del mérito de un comportamiento correcto "surge de lo que denominaré una simpatía indirecta con la gratitud de la persona que, por así decirlo, es objeto de la acción" (Smith, 2009: 161), "nuestro sentido del demérito proviene de lo que llamaré una simpatía indirecta con el resentimiento del paciente" (Smith, 2009: 162). Por lo tanto, aunque la simpatía se refiere directamente al agente, en un sentido indirecto se remite al paciente (beneficiario o sufridor). Ahora bien, el sujeto de la simpatía indirecta es, por hipótesis, un tercero o espectador, que reconoce dos tipos diferentes. Las apreciaciones del *espectador real* ("la jurisdicción del hombre exterior") actúan como un estándar de evaluación de la conducta: establecen la clase e intensidad apropiadas de las actitudes reactivas (Strawson, 1974). El sufridor puede posibilitar que otros simpaticen

con su condición, moderando su reacción emocional por referencia al estándar provisto por el espectador real.

Puesto que Smith admite que el juicio del espectador real puede errar, agrega la idea de un *espectador imparcial* y *bien informado* ("la jurisdicción del hombre interior"). Su función es justamente corregir los posibles errores cometidos por un espectador real: "la jurisdicción del hombre exterior se funda exclusivamente en el deseo del elogio de hecho y en la aversión al reproche de hecho. La jurisdicción del hombre interior se funda exclusivamente en el deseo de ser loable y en la aversión a ser reprobable, en el deseo de poseer las cualidades y realizar las acciones que apreciamos y admiramos en otras personas, y en el pavor a poseer las cualidades y realizar las acciones que odiamos y despreciamos en otras personas" (Smith, 2009: 245). Este autor sostiene que la gratitud y el resentimiento "parecen apropiados y son aprobados cuando el corazón de *todo espectador imparcial* simpatiza enteramente con ellos, cuando cada circunstante indiferente los asume por completo y los acompaña" (Smith, 2009: 152. Cursivas mías). En otras palabras, la gratitud indica recompensa merecida y el resentimiento, castigo o escarmiento merecido cuando tales sentimientos provienen de todo espectador imparcial. Es útil citar a Smith en este sentido: "la persona que parece merecer recompensa es la que resulta para alguna persona o algunas personas el objeto natural de un agradecimiento al que *todo corazón humano* está dispuesto a ajustarse y por ello a aplaudir; por otro lado, la persona que parece merecer escarmiento es la que del mismo modo resulta para alguna persona o algunas personas el objeto de un rencor que *el corazón de todo individuo razonable* está presto a adoptar y simpatizar" (Smith, 2009: 152. Cursivas mías). Las condiciones de verdad de las proposiciones sobre derechos exigen que haya tres partes: sin el punto de vista de un espectador, estas proposiciones no son objetivas.

Aunque la bipolaridad normativa, o antes bien la "tripolaridad", es una condición necesaria de los derechos, resulta obvio que la bipolaridad o "tripolaridad" no es una condición *suficiente* de los derechos. De hecho, existe una asimetría entre lo que podemos

llamar *bipolaridad negativa* y *bipolaridad positiva* (la misma distinción puede ser aplicada a la "tripolaridad"). Así, la bipolaridad asociada con la gratitud (esto es, un tipo de bipolaridad positiva) no implica la existencia de derechos, sino que, antes bien, excluye que la acción originante de la gratitud sea el cumplimiento de ellos. Un beneficiario no abriga gratitud como resultado de que sus derechos han sido debidamente respetados por una segunda parte. Es sólo cuando la segunda parte va más allá de los derechos del beneficiario, que la gratitud deviene una actitud reactiva adecuada. En cambio, la bipolaridad que involucra resentimiento (esto es, la bipolaridad negativa) es ciertamente un rasgo típico de la violación de derechos. En efecto, el resentimiento es la actitud reactiva adecuada frente a la invasión de los derechos propios. El análisis de los derechos en términos de resentimiento revela el carácter psicológico o emocional del sentido en el cual éstos engendran deberes *para con* los titulares de los derechos.

4] *Funcionalidad.* Los derechos son relaciones normativas que cumplen importantes funciones individuales y colectivas. Aunque parezca paradójico, las explicaciones funcionales no pueden realmente explicar por qué los derechos surgieron en un cierto contexto cultural o político. Como se sabe, las explicaciones funcionales no son explicaciones causales. Con todo, la explicación funcional de los derechos es ineludible, porque los derechos no pueden entenderse por entero si no se les visualiza como "instrumentos" o "artefactos" para alcanzar importantes funciones individuales y sociales. Dividiremos esta sección en dos partes: *a*] funcionalidad individual, y *b*] funcionalidad social.

a] FUNCIONALIDAD INDIVIDUAL. Los derechos son "escudos" normativos que protegen a los individuos y a grupos vulnerables de diversas maneras. El carácter protector o defensivo de los derechos abarca dos dimensiones. Por un lado, son *escudos conductuales*. Así, los derechos incluyen un conjunto de derechos sustantivos y procesales "secundarios" (libertades, potestades e inmunidades) que protegen varias conductas, con el objetivo de proteger o defender a los derechos. Entre esos derechos "secundarios", se encuentran la

libertad de defensa propia proporcional de los derechos, la libertad e inmunidad para defender en ciertos casos los derechos de terceros y las potestades para obtener, cumpliendo ciertos requisitos, acciones judiciales, medidas y otras reparaciones cuando los derechos jurídicos de uno son o han sido violados. Locke sostenía que los derechos naturales están unidos, ya en el estado de naturaleza, a derechos procesales para obtener compensación o castigo del responsable por la violación de los derechos de uno (Locke, 1988).

Por otro lado, los derechos son *escudos argumentativos.* Los derechos morales incluyen potestades para expresar agravios; esto se conecta con la idea de dignidad humana. Así, Joel Feinberg dice que "tener derechos nos capacita para 'pararnos como hombres', para mirar a otros a los ojos y para sentirnos de una manera fundamental igual a cualquiera" (Feinberg, 1980: 151). Las potestades morales asociadas con los derechos morales tienen dos caras: una *cara pretensión* y una *cara respuesta* (Spector, 2003; 2009). Primero, los derechos morales atribuyen a la gente el poder de expresar sus pretensiones y agravios en su propia voz. Segundo, a los titulares se les debe una respuesta razonada cuando se quejan de que sus derechos han sido violados. Si estos derechos procesales no son respetados, los titulares típicamente abrigarán más resentimiento.

Además de la función protectora o defensiva, cabe señalar que los derechos cumplen funciones individuales de carácter emocional. A diferencia de la violación de derechos, que típicamente causa resentimiento, la *posesión* de derechos no está ligada a ningún sentimiento *moral* natural. Sin embargo, puede argüirse que la posesión de derechos se vincula con un sentido de autoestima personal, que obviamente depende de la estructura social y cultural de una sociedad.

b] FUNCIONALIDAD SOCIAL. David Hume argumentó que, en tanto que las apreciaciones morales "naturales" reposan sobre sentimientos naturales tales como la benevolencia y la compasión, los principios sobre derechos y la justicia son *virtudes artificiales*. Éstas se crean por las convenciones que aseguran la paz y la prosperidad de la

sociedad (Kliemt, 1986: 35-106). El sentido de obligación que sustenta las reglas de la justicia sólo puede formarse cuando las personas toman conciencia de los dos fundamentos de las convenciones de la justicia: el *interés* y la *moralidad*. Se dan cuenta del primer fundamento cuando "advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas", y del segundo, "cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello" (Hume, 1978: 769). Según la teoría de Hume, los principios de justicia y los relativos a los derechos de las personas son creados por las convenciones sociales. El reconocimiento que hace del derecho, su observancia y vigilancia por el Estado son factores importantes para dar mayor efectividad a tales principios, pero las convenciones de la justicia tienen que haber evolucionado antes para que tenga sentido hablar de justicia y derechos. De manera similar, Adam Smith piensa que la justicia es "el pilar fundamental en el que se apoya todo el edificio", es decir, toda la sociedad (183). Continúa diciendo: "Si [la justicia] desaparece entonces el inmenso tejido de la sociedad humana, esa red cuya construcción y sostenimiento parece haber sido en este mundo, por así decirlo, la preocupación especial y cariñosa de la naturaleza, en un momento será pulverizada en átomos" (2009: 183).

Aunque Hume y Smith afirmaban que las instituciones de la justicia buscan proteger las condiciones fundamentales de la paz y la prosperidad sociales, resulta obvio que desde el siglo XIX han aparecido diferentes concepciones de la funcionalidad social. Estas concepciones subrayan el valor de la igualdad de oportunidades, la atención de las necesidades básicas, la justicia social y económica, la equidad y dignidad en las relaciones laborales, la protección de los grupos vulnerables, la democracia y la participación ciudadana, etc. Sucesivas generaciones de derechos humanos han sido progresivamente establecidas para poder cumplir estas nuevas funciones sociales.

Los autores que recalcan con exclusividad la funcionalidad individual no advierten que los derechos no existen sólo para

proteger el control, la elección y los intereses individuales. Los derechos son herramientas para efectivizar diversas concepciones sobre la funcionalidad social (Raz, 1986: 250-255). En la época de Hume y Smith, la Ilustración escocesa consideraba que la función social dominante era asegurar la coexistencia pacífica y próspera de criaturas sociales. Naturalmente, al cambiar las concepciones sobre las funciones sociales varían también los derechos morales y jurídicos que se tiende a reconocer e implementar. Puesto que los derechos son artefactos o herramientas que cumplen funciones individuales y sociales, cualquier teoría que los visualice como representaciones de hechos morales externos (por ejemplo, al estilo de una concepción ingenua de los derechos naturales) distorsionará gravemente su esencia y sentido.

BIBLIOGRAFÍA. Bix, B. y Spector, H. (comps.) (2012), *Rights: Concepts and Contexts*, Farnham, Ashgate; Darwall, S. (2006), *The Second-Person Standpoint*, Cambridge, Harvard University Press; Darwall, S. (2012), "Bipolar Obligation", en B. Bix y H. Spector (comps.), *Rights: Concepts and Contexts*, Farnham, Ashgate; Feinberg, J. (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press; Hart, H. L. A. (1955), "Are There Any Natural Rights?", en *The Philosophical Review* vol. 44, pp. 175-191; Hobbes, T. (1980), *Leviatán* (ed. de C. Moya y A. Escohotado), Madrid, Editora Nacional; Hohfeld, W. N. (1985), *Conceptos jurídicos fundamentales* (trad. de Genaro Carrió), México, Fontamara; Hume, D. (1981), *Tratado de la naturaleza humana,* t. 2 (ed. de F. Duque), Madrid, Editora Nacional; Kant, I. (1996), *The Metaphysics of Morals* (ed. de Mary Gregor), Cambridge, Cambridge University Press; Kliemt, H. (1986), *Las instituciones morales*, Barcelona-Caracas, Alfa; Locke, J. (1988), P. Laslett (ed.), *Two Treatises of Government,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Martin, R. (1980), "Human Rights and Civil Rights", en *Philosophical Studies,* núm. 37; Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press; Smith, A. (2009), *La teoría de los sentimientos morales* (ed. de C. Rodríguez Braun), Madrid, Alianza; Spector, H. (2001), "La filosofía de los derechos humanos", en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía*

del Derecho, núm. 15, octubre, pp. 7-53; Spector, H. (2003), "Democracy, rights, and judicial review", en *Law and Philosophy*, vol. 22; Spector, H. (2009), "The Right to a Constitutional Jury", *Legisprudence*, vol. 3, pp. 111-123; Spector, H. (2010), "A Smithian Theory of Public Reason", en M. Zöller y M. Petri (eds.), *The Market Society and Its Morality. 250 Years of Adam Smith's Theory of Moral Sentiments*, Bayreuth, Council on Public Policy; Strawson, P.F. (1974), *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen; Ten, C. L. (2006), *Theories of Rights*, Aldershot, Ashgate; Thomasius, C. (2007), *Essays on Church, State, and Politics* (trad. y ed. de I. Hunter, T. Ahnert y F. Grunert), Indianapolis, Liberty Fund; Thompson, M. (2004), "What Is It To Wrong Someone?: A Puzzle About Justice", in R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler y M. Smith (eds.), *Reason and Value: Themes from the Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford University Press; Weinrib, E. J. (1995), *The Idea of Private Law*, Cambridge, Harvard University Press; Wellman, C. (1997), *An Approach to Rights*, The Hague, Kluwer.

[HORACIO SPECTOR]

derecho subjetivo

El concepto de derecho subjetivo (*subjektiven Recht*, *diritto soggettivo*, *droit subjectif*) es uno de los fundamentales en el derecho. En la tradición del derecho continental, no así en la tradición del *common law*, se utiliza el mismo término "derecho" para referirse tanto a la ley o al sistema jurídico, al cual suele denominarse también "derecho objetivo", como a las facultades, pretensiones, poderes, etc., que tiene el individuo para reclamar algo de otros ("derecho subjetivo"). En los países anglosajones, sencillamente cada una de estas ideas se nombra con palabras distintas –*law* y *rights*–, por lo cual no se utilizan los términos *objetivo*/ *subjetivo* para distinguir entre los dos usos de la palabra derecho. El uso de "derecho objetivo" y "derecho subjetivo" suele

atribuirse a las escuelas alemanas del siglo XIX (Savigny y Windscheid). Antes del siglo XIX, para aludir a los derechos (subjetivos), se usaban expresiones como "derechos naturales", "derechos del hombre", "derechos del ciudadano", entre otras. Dar cuenta del concepto de derecho subjetivo no implica dar cuenta del uso de tal expresión, sino abordar lo que se ha entendido por "tener derechos".

BREVE HISTORIA DEL CONCEPTO. Los historiadores discuten sobre si el concepto de derecho subjetivo, no la expresión, se poseía desde la antigüedad; si los griegos y los romanos usaron dicho concepto, si se originó en la Edad Media en el siglo XII, si fue en el siglo XIV con el nominalismo de Ockham, o si fue hasta el siglo XVI con el surgimiento del pensamiento moderno. No cabe duda que la expresión "derechos" y sus equivalentes en idiomas latinos y en inglés y alemán (*diritti*, *droits*, *rights*, *rechts*) comenzaron a utilizarse con frecuencia hasta el siglo XVI.

La polémica tesis del jurista francés Michel Villey (1964) sostiene que el fraile franciscano Guillermo de Ockham, en su obra *Opus nonaginta dierum* (1332), definió el concepto de *ius* –tradicionalmente utilizado para referirse a la ley o la justicia–, en un sentido subjetivo al definirlo como *potestas*, es decir, potestad o poder del individuo: *Jus utendi est potestas licita*. Richard Tuck (1979) considera que el cambio más importante ocurrió en el medioevo cuando el *ius* pasó de tener un sentido pasivo a uno activo. La diferencia entre derechos pasivos y activos consiste en que el primero se refiere a tener derecho a que se respete una situación o a recibir algo por parte de otro (siempre es correlativo de una obligación); mientras que el segundo, a tener derecho a hacer algo. Para Villey, sin embargo, hay otro elemento importante en la obra de Ockham: con él surge el nominalismo y el individualismo metodológico (corriente filosófica contraria al racionalismo objetivista de Tomás de Aquino), que pondrá al individuo en el centro de la reflexión y colocará su voluntad por encima de la ley. Según Villey, la concepción moderna de los derechos no pudo surgir antes por esta razón.

Durante los siglos XVI y XVII, la Escolástica española (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez y Luis de Molina) fue influida por la concepción de Ockham y definió al *ius* como *moralis facultas*, aunque trató de conciliar esta nueva concepción con el pensamiento tomista, cosa que no resultó fácil. Durante los siglos XVII y XVIII, se impuso en Europa el iusnaturalismo racionalista, opuesto al iusnaturalismo teológico o clásico medieval; entonces se articuló la concepción moderna de los derechos. Hugo Grocio, en *De iure belli ac pacis* (1625), ofreció tres definiciones del *ius* célebres durante ese siglo y el siguiente. La primera de esas definiciones, la más relevante, la consideró como "una cualidad moral de la persona en virtud de la cual puede hacer o tener algo lícitamente", convirtiéndose así en sinónimo de facultad y libertad. Las otras dos definiciones de *ius* se correspondían con las nociones clásicas de justicia (*quod iustum est*) y ley (*juris significatio qua idem valer quod lex*).

En el *Leviathan*, Thomas Hobbes sostuvo que las personas tienen derechos naturales y presentó la primera teoría contractualista del origen del poder político, basada en el paso de un estado de naturaleza –donde los individuos poseen el derecho natural a la autopreservación– a un estado civil, donde los súbditos ceden sus derechos al soberano. Pero, si en la teoría de Hobbes los ciudadanos ceden sus derechos, con John Locke –en el segundo tratado de su *Two Treatises of Government*– los hombres poseen derechos innatos como la vida, la libertad y la propiedad, que deben garantizarse por el poder surgido del contrato originario; los individuos ceden sólo una parte de tales derechos, porque éstos son inalienables. Si el Estado no los respeta, cabe oponer legítimamente resistencia por incumplir el pacto.

Esta idea de los derechos quedó reflejada tanto en las declaraciones de derechos de las excolonias inglesas que habían logrado su independencia (como la Declaración de Virginia y la misma Declaración de independencia de Estados Unidos, en 1776), como en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), en Francia, y, más tarde, en las constituciones liberales del siglo XIX.

Sin embargo, más adelante en el siglo XIX, autores como Savigny, Bentham y Marx, desde posiciones bien distintas, criticaron la idea de los derechos "naturales" y derechos del "hombre y del ciudadano" por considerarlos construcciones irracionales, carentes de sentido, meras abstracciones formales que defienden los intereses de la burguesía y que se olvidan del hombre concreto y de la sociedad en que vive. Estas críticas abonaron el terreno para que las discusiones sobre los derechos comenzaran a ser denominadas iuspositivistas por los juristas, quienes partían de la idea de que los derechos son hijos de la ley. Así, adoptaron una nueva expresión, la de "derechos subjetivos", con lo que trataron de delimitar el concepto al ámbito jurídico y apartarse de los otros usos. Posiciones particularmente radicales e influyentes, como la de Hans Kelsen, terminaron por concebir los derechos subjetivos como una técnica jurídica, cuya función consistía en poner en marcha la maquinaria judicial para exigir el cumplimiento de un deber.

Al finalizar la segunda guerra mundial, la preocupación de que una catástrofe humanitaria semejante no se volviera a repetir hizo resurgir la idea de los *derechos humanos* como un límite ético-político para un nuevo orden mundial. De este modo, reapareció una concepción ético-política de los derechos contraria, hasta cierto punto, a la concepción positivista. Filósofos del derecho, como Norberto Bobbio (1980 y 1991), Herbert L. A. Hart (1962 y 1982), Ronald Dworkin (1997), Joel Feinberg (1980), Joseph Raz (1984 y 1989), Carl Wellman (1985), Carlos S. Nino (1989), Robert Alexy (1993), Luigi Ferrajoli (1999 y 2001), entre otros, han hecho grandes aportes para dejar atrás las visiones reduccionistas del positivismo y han intentado construir nuevas teorías que ayuden a entender qué son los derechos en general y a dar cuenta de sus diversas concepciones específicas (derechos humanos, derechos fundamentales, derechos positivos y negativos, derechos morales y jurídicos, derechos individuales y colectivos, derechos universales y particulares, etcétera).

LA TEORÍA POSITIVISTA DE HANS KELSEN. Por la enorme influencia que ha tenido durante casi todo el siglo XX, no podemos dejar de explicar la

noción de los derechos de Hans Kelsen (1986). Este autor distinguió dos tipos de derechos: uno que no es sino el mero "reflejo" de la obligación, es decir, su correlato, y un derecho subjetivo en "sentido técnico", que consiste en la acción procesal. Cuando se habla de derechos en su sentido "reflejo", suele hacerse como si se tratara de algo distinto de la obligación de otro sujeto, creándose la apariencia de dos situaciones jurídicamente relevantes, cuando sólo la existencia del deber es importante. Si la relación de un individuo con otro, obligado a determinada conducta, se designa como "derecho", entonces ése no es sino el reflejo de tal obligación. La única utilidad de ese concepto sería simplificar la exposición de esa relación jurídica; pero Kelsen advertía que, desde el punto de vista de una descripción "científica" exacta, tal noción resultaba superflua.

El derecho subjetivo en "sentido técnico" consiste en el poder jurídico de una persona, que el orden jurídico otorga con motivo del incumplimiento de una obligación por parte de otra(s), para acceder a un órgano judicial a exigir el cumplimiento de dicha obligación. Ésta sería, para Kelsen, la noción central de lo que hemos de entender por "derecho subjetivo". Él advertía que todas las teorías de su tiempo resaltaban el "elemento sustancial" del concepto, cuando era el "elemento formal" el único que en rigor podía considerarse jurídico. La teoría del interés de Von Ihering (1998), para quien el derecho subjetivo era un "interés jurídicamente reconocido" (lo protegido), presuponía que se consideraba el factor "fin" como determinante del concepto de derecho subjetivo; de ahí la necesidad de establecer la distinción entre la forma y el contenido. Para Kelsen, el derecho subjetivo es sólo *forma* y no contenido, la protección y no lo protegido.

La concepción kelseniana ha sido muy criticada, pues resulta inadecuada por ser reduccionista y apartarse del uso habitual del concepto. Por ello, propone una estipulación. No hay ninguna necesidad de limitar nuestro uso del concepto de derecho subjetivo sólo a la idea de poder jurídico (acción procesal).

LOS DERECHOS COMO POSICIONES JURÍDICAS. Una de las concepciones sobre el derecho subjetivo más influyentes en el siglo XX fue la del

estadunidense W. N. Hohfeld (1913). Su propuesta resulta relevante, pues ha sido retomada por muchas teorías contemporáneas. Hohfeld concibió los derechos como relaciones jurídicas entre dos sujetos respecto a un objeto o estado de cosas y negó que pudieran reducirse a la relación derechos-deberes. Para él, esta relación es demasiado ambigua y resulta inconveniente para entender lo complejo que es hablar de derechos. En vez de dar una definición optó por presentar dos esquemas que denominó "correlativos" y "opuestos" jurídicos.

Correlativos jurídicos

Derecho-pretensión	Privilegio	Potestad	Inmunidad
Deber	No-derecho	Sujeción	Incompe-tencia

Opuestos jurídicos

Derecho-pretensión	Privilegio	Potestad	Inmunidad
No-derecho	Deber	Incompe-tencia	Sujeción

El primer par de correlativos constituye la relación derecho-deber que prefirió denominar pretensión-deber. Si X tiene la pretensión (*claim*) de excluir a Y de un inmueble, la situación correlativa es que Y tiene el *deber* de permanecer fuera. La segunda relación, privilegio-no-derecho, ha sido considerada uno de los grandes aportes de su esquema. X tiene la pretensión a que Y no entre en el inmueble, pero además X tiene el *privilegio* de entrar en el inmueble; con otras palabras, X *no tiene el deber* de permanecer fuera. El correlativo del privilegio de X de entrar es el *no-derecho* de Y a que X no entre. Hohfeld acuña la expresión "no-derecho" para aludir a este correlativo del privilegio. Esta noción resulta fundamental para entender cómo hablamos sobre las libertades. Hohfeld advirtió que la terminología tradicional de derechos y deberes simplemente no funcionaba para tratar de explicar lo que sucede en ciertos contextos de competencia donde se enfrentan dos sujetos con libertades que colisionan como en la competencia económica de las relaciones capitalistas, en instituciones meritocráticas o en torneos deportivos, entre otros. Por ejemplo, en el box, los púgiles, además de tener

ciertos derechos y deberes (de no ser golpeados debajo de la cintura, de no ser golpeados con la cabeza, etc.) que conforman un perímetro protector para demarcar la zona dentro de la cual está permitido el combate, tienen cada uno el privilegio o la libertad de dar golpes a su oponente, sin que tengan, a su vez, el deber de dejarse pegar por el otro; al contrario, cada contendiente hará lo que esté de su parte para golpear a su rival y vencerlo, puesto que tienen el privilegio de hacerlo.

Una potestad es el opuesto de una incompetencia y el correlativo de una sujeción. Un cambio en una determinada relación jurídica puede ocurrir porque sobrevienen ciertos hechos, sin que en ese cambio influya la voluntad de otro agente. Pero hay cambios en las relaciones jurídicas producidos porque otra persona tiene el control de una relación. Se dice que esta persona posee entonces la potestad, facultad o poder jurídico de realizar dicho cambio. La sujeción no es sinónimo de deber. Es importante subrayar que una sujeción no implica algo necesariamente desfavorable. Cuando X tiene un *poder*, Y queda *sujeto* a los cambios normativos que aquél produce al ejercerlo; pero la mera sujeción no implica algo desfavorable. Por ejemplo, si X tiene el poder de realizar un testamento, Y está sujeto a dicho poder, pero puede verse tanto beneficiado como perjudicado, según X opte por incluirlo o no en el testamento.

La inmunidad es el correlativo de la incompetencia y el opuesto de la sujeción. Éste es otro de los aportes de Hohfeld que ve a la inmunidad-incompetencia como una relación distinta a las otras. Cuando hablamos del "derecho" de una persona a no ser privada de su libertad o de su propiedad sin el debido proceso, se quiere transmitir la idea de que es inmune contra actos de los gobernantes que no cuenten con el poder jurídico de modificar una relación o situación jurídica. Esta noción es importante porque muchos de nuestros derechos fundamentales garantizados constitucionalmente pueden entenderse en términos de inmunidades del ciudadano frente a los poderes del Estado.

La concepción hohfeldiana de los derechos subjetivos brinda una poderosa herramienta analítica para comprender las distintas

relaciones que puede involucrar la referencia a algunos derechos o libertades. A partir de aquí, podemos entender que hay un "sentido amplio" del uso de la noción de derecho subjetivo, la cual puede descomponerse en un haz o conjunto de relaciones hohfeldianas concretas. Así, cuando hablamos del derecho de propiedad o del derecho a la educación, muchas veces no nos referimos a una única relación hohfeldiana, sino a un conjunto indeterminado de relaciones de diverso tipo: derecho-deber, privilegio-no derecho, poder-sujeción, inmunidad-incompetencia. Hablar de derechos en sentido amplio nos ahorra precisar tales relaciones; esto puede resultar de alguna utilidad en determinadas circunstancias. Sin embargo, en muchas otras, hablar de derechos en ese sentido amplio suele oscurecer, confundir y generar incomprensión. Necesitamos entonces herramientas conceptuales como la de Hohfeld para especificar de qué hablamos.

DERECHOS MORALES Y DERECHOS JURÍDICOS. Hart (1962; 1982) sostuvo que cuando decimos que "A tiene derecho a que B le pague mil pesos", presuponemos que existe un sistema jurídico, que alguna(s) norma(s) de ese sistema relacionan algunos hechos con ciertas consecuencias y que tales hechos han ocurrido. Podemos decir, por lo tanto, que el concepto de derecho subjetivo es normativo en tanto alude a normas. Sin embargo, nos podemos preguntar si el concepto de derecho (subjetivo) constituye una noción exclusivamente jurídica o no. Nociones como "deber", "responsabilidad", "derechos", no son exclusivas del derecho y se usan también en otros contextos normativos, como la moral, los juegos, las reglas sociales, etc. Podemos hablar entonces de derechos morales, de derechos de jugadores y de otra clase de derechos en ciertas situaciones sociales (Feinberg, 1980; Dworkin, 1984; Wellman, 1985; Nino, 1989, entre muchos).

El concepto derechos humanos, suele explicarse por muchas teorías contemporáneas a partir de la noción de derechos morales. Se afirma así que los derechos humanos son morales, porque derivan de (o se justifican por medio de) principios, razones o normas morales. También pueden ser jurídicos, en la medida en que

un sistema jurídico específico los reconoce y protege, pero no dejan de ser derechos morales aun si carecen de la protección.

Demandar o exigir un derecho constituye una manera de invocar principios o reglas, una forma abreviada de apelar a razones certificadas por tales principios como relevantes, aplicables y obligatorios. El lenguaje de los derechos presupone que los derechos aludidos tienen el apoyo en razones válidas. Suponemos entonces que los derechos morales tienen el apoyo de razones morales de especial peso que, en ciertas circunstancias, colocan al sujeto en una posición privilegiada para exigir, demandar, hacer o disfrutar algo, para imponer a otros deberes, sujeciones e incompetencias. Las razones que apoyan nuestra petición hacen que tengamos un derecho moral; eso es compatible con muchas formas de exigir nuestros derechos (Raz, 1995).

En contra de la idea de los derechos morales, suele aludirse a su poca o nula importancia o eficacia práctica; se sostiene que estos derechos son incapaces de hacerse cumplir. Podemos conceder que los derechos morales no ayudan mucho en ciertas circunstancias, pero esto no tiene que verse como un argumento en contra. Desafortunadamente, en nuestro mundo, hay muchas circunstancias en las cuales tener derechos no suele servir de mucho, incluso cuando están reconocidos en leyes, tratados, constituciones, etc. Como afirma Wellman (1985), "(d)emandar es una apelación a los fundamentos de nuestro derecho y de este modo a las razones más que a la mera fuerza".

El problema de caracterizar los derechos morales como razones es que debemos responder a la pregunta de qué tipo de razones morales reconocemos como derechos. Dworkin (1984) sostuvo que los derechos básicos (jurídicos, morales o políticos) implican un triunfo frente a consideraciones de carácter utilitarista o mayoritario. La idea de triunfo puede entenderse como un logro político, pero también como un logro de ciertos argumentos morales en contra de otras consideraciones, o del *triunfo* en el razonamiento práctico de ciertos valores frente a otros valores o intereses.

BIBLIOGRAFÍA. Alexy, R. (1993), *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Bobbio, N. (1991), *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema; Cruz Parcero, J. A. (1999), *El concepto de derecho subjetivo*, México, Fontamara; Cruz Parcero, J. A. (1999), *El lenguaje de los derechos*, Madrid, Trotta; Dworkin, R. (1984), *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel; Feinberg, J. (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Ferrajoli, L. (1999), *Derecho y razón*, Madrid, Trotta; Ferrajoli, L. (2001), *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales*, Madrid, Trotta; Hart, H. L. A. (1990), *El concepto de derecho* (trad. de Genaro Carrió), Buenos Aires, Abeledo Perrot; Hart, H. L. A. (1962), "¿Hay derechos naturales?", en *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis,* Buenos Aires, Depalma; Hart, H. L. A. (1982), *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Valrendon; Hohfeld, W. N. (1991), *Conceptos jurídicos fundamentales* (trad. de Genaro Carrió), México, Fontamara. La versión original apareció como artículo: (1913) "Some fundamental legal conceptions as applied to judicial reasoning. I", en *Yale Law Journal*, vol. 23; Von Ihering, R. (1998), *El espíritu del derecho romano*, Granada, Comares; Kelsen, H. (1986), *Teoría pura del derecho* (trad. de Roberto Vernengo), México, UNAM; Nino, C. S. (1989), *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel; Raz, J. (1989), "The Nature of Rights", en *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press; Raz, J. (1995), "Rights and Individual Well-Being", en *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press; Raz, J. (1984), "Legal Rights", en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 4, núm. 1, pp. 1-21; Tuck, R. (1979), *Natural Rights Theories*, Cambridge, Cambridge University Press; Villey, M. (1975), *La formation de la pensée juridique moderne*, París, Les Éditions Montchrétien; Wellman, C. (1985), *A Theory of Rights. Persons under Laws, Institutions and Morals*, Nueva Jersey, Rowman and Allanheld.

[JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO]

desigualdad

Pese a ser un hecho indiscutible que ningún ser humano es o puede ser igual a otro, tanto la filosofía moral como la filosofía política se han armado tradicionalmente en contra de la desigualdad, unas veces *negándola* y otras veces *contrastándola* o *corrigiéndola*.

La negación de la desigualdad se ha basado en un concepto harto abstracto y formal de la igualdad universal de todos los seres humanos. Su expresión más emblemática puede ser hallada en la formulación de los Derechos Humanos. El artículo primero de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 reza: "Los hombres nacen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común" (DDHC). Mientras que, por su parte, en los artículos 1o. y 7o. de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 puede leerse, respectivamente: "Todos los seres nacen libres e iguales en dignidad y derechos" y "Todos (los seres humanos) son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley" (DUDH).

La igualdad aquí proclamada no es otra que la igualdad moral de todos los hombres. Lo que dice el igualitarismo moral –que también podría ser llamado formal– es que, desde un punto de vista moral, todos los seres humanos son iguales. Las distinciones evidentes de raza, religión, condición social, género, fortaleza y belleza físicas, inteligencia, etcétera, no son, para este tipo de igualitarismo, relevantes desde el punto de vista moral.

Aunque hoy en día el igualitarismo moral nos parece trivial, vistas con un poco más de cuidado las cosas, su general aceptación tendría que ser considerada como un triunfo moral de la humanidad. Hasta hace relativamente poco, después de finalizada la guerra de secesión estadunidense y de decretada la abolición de la esclavitud, para muchos distaba de ser inaceptable que un ser humano cuya condición racial era diferente de la de los blancos de origen europeo fuera tratado en condiciones de igualdad moral. La institución de la esclavitud, basada en la diferencia racial entre los hombres, negó

incluso la condición de ser agente y destinatario moral al ser humano esclavizado, lo que equivalió, de hecho, a una negación de su condición de persona.

Aún bien entrado el siglo xx, la ideología del nazismo desconoció la igualdad moral de todos los seres humanos y no sólo excluyó de la comunidad moral a grupos humanos enteros que eran diversos racialmente a los arios, sino que promulgó una doctrina que propendía por el exterminio de esos grupos. La afirmación de la desigualdad moral basada en la desigualdad racial condujo al nazismo a la negación del derecho a la existencia de algunos seres humanos por el hecho de ser judíos o gitanos. De modo que, aunque aparentemente trivial, la idea de una igualdad moral de todos los seres humanos, haciendo caso omiso (por irrelevante desde el punto de visto moral) de otros factores de desigualdad, es, para vergüenza de la humanidad, una conquista cultural bastante reciente.

Aunque universalmente aceptada, la igualdad moral o formal de todos los seres humanos parece afirmar muy poca cosa. Más que ser, en estricto sentido, una negación de la desigualdad, consiste en una abstracción de los factores concretos, contingentes y circunstanciales de la desigualdad, al punto que éstos siguen coexistiendo con la igualdad moral. Visto así, lo que el igualitarismo moral propone es que, abstrayendo de factores concretos, contingentes y circunstanciales de la desigualdad entre los seres humanos, o haciendo caso omiso de esos factores, todos los seres humanos son iguales ante la ley y tienen los mismos derechos.

No obstante, es evidente que el problema de la desigualdad no consiste principalmente en que todos seamos diferentes, y que las diferencias entre los seres humanos no deban considerarse como relevantes desde el punto de vista moral y de los derechos, sino que, puesto que las diferencias entre los seres humanos suelen llevar aparejadas desventajas para algunos, entonces el postulado de la igualdad moral debe ser necesariamente complementado con un principio correctivo de la desigualdad en cuanto ésta ocasiona desventajas, principalmente en lo que se refiere a los bienes que suelen ser llamados primarios y a los derechos más fundamentales

(Rawls, 1971). Por eso, puede decirse que, si una negación o abstracción de la desigualdad basada en meros principios formales de igualdad moral no puede ser debidamente articulada y complementada con una concepción contrastadora o correctiva de la desigualdad que ocasiona desventajas, aparecerá como claramente insuficiente y vacía.

La visión *contrastadora* más común de la desigualdad ha asumido la forma de una teoría de la justicia distributiva. Su visión más antigua se debe a Aristóteles. Para este filósofo, una de las principales acepciones de la palabra "injusto" es "no equitativo", o "desigual" (1993: 119 [1129b]). Cuando hay una repartición no equitativa de algo, abogamos por la justicia con el fin de reparar esa situación. Y entonces apelamos a principios de justicia distributiva. En conformidad con su doctrina de la virtud y del justo medio, Aristóteles piensa que la justicia distributiva se funda en la proporcionalidad (1993: 125 ss. [1131b ss.]). Ahora bien, dicha proporcionalidad puede definirse en términos meramente aritméticos. Si hemos de repartir, por ejemplo, entre dos que se suponen iguales un bien, dividiremos por dos partes iguales eso que se ha de repartir. No obstante, la justicia distributiva introduce un elemento adicional que da un sentido más rico a la noción de proporcionalidad. Aristóteles piensa, en efecto, que la justicia distributiva busca la proporcionalidad en términos geométricos. Una relación de proporción geométrica es la que tenemos cuando decimos, por ejemplo, que 2 es a 4 como 4 es a 8. Este componente introducido por Aristóteles al principio de proporcionalidad meramente aritmética es muy notable, porque parece atender mejor a aspectos cualitativos en la base de un restablecimiento de la justicia entendida como equidad. Uno de esos aspectos es, precisamente, la desigualdad en el punto de partida.

Supóngase que hay que repartir un kilo de arroz entre dos personas A y B. Desde un punto de vista puramente aritmético, lo justo sería considerar a ambas partes por igual y dividir el kilo por dos. El principio de justicia distributiva agrega, no obstante, un punto esencial: propone considerar las diferentes situaciones de ambas personas, así como también otras variantes "cualitativas",

como los méritos. Supongamos que A lleva tres días sin comer, mientras que B ha comido normalmente durante el mismo lapso de tiempo. Agréguese a esta situación el que A no ha comido en los últimos tres días por estar cumpliendo con el difícil cuidado de un hijo gravemente enfermo. Un juez justo, encargado de la distribución del arroz en este ejemplo, tendría que considerar tal circunstancia y repartir el arroz proporcionalmente, pero buscando corregir la situación de inequidad inicial. No sería justo en este caso, por consiguiente, repartir igualmente, según proporción aritmética, el kilo de arroz.

Es un mérito indiscutible de Jean Jacques Rousseau el haber distinguido una desigualdad con significación normativa de una que no la tiene. Denominó a esta última "desigualdad natural" y llamó a la primera "desigualdad moral o política" y sostuvo que se basa en la convención (Rousseau, 1980: 205 ss.). La desigualdad natural no representa ningún problema, para Rousseau, pues aparte de que es inevitable por haber sido establecida por la naturaleza, él cree que cuando se hacía manifiesta en el hipotético estado de naturaleza, no generaba dificultades entre los seres humanos. Es la "desigualdad moral o política", que quizá convendría llamar mejor "desigualdad social", la que es muy nociva, pues lleva aparejada una situación de desventaja que las instituciones políticas no han hecho más que perpetuar. La desigualdad social o convencional consiste "en los diferentes privilegios de que algunos gozan en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos que ellos, o incluso el de hacerse obedecer" (Rousseau, 1980: 206).

Rousseau cree que no es posible establecer el origen de la desigualdad natural, pero por otro lado piensa que puede sostener a ciencia cierta que la desigualdad social tiene su origen en la propiedad privada, la fuente de todos los privilegios de algunos, y de las desventajas de muchos; los desposeídos, justamente. Esta concepción de la desigualdad humana, tan fuertemente derivada de la propiedad, fue muy celebrada por la concepción marxista del Estado y de la sociedad. Con esta visión, Rousseau orienta el tema de la desigualdad por la ruta socioeconómica, y desde entonces casi

todo lo que se ha dicho o escrito sobre el tema ha seguido por ese camino.

De hecho, no es para nada fortuito que el filósofo y economista Amartya K. Sen empiece su conocido ensayo sobre la desigualdad económica con una larga y significativa mención a Rousseau (Sen, 1997: 1). Sen piensa que la desigualdad económica debe ser vista desde dos enfoques: uno objetivo y otro normativo. Su investigación está orientada al problema de la medición de la desigualdad. El enfoque objetivo busca estudiar "la extensión de la desigualdad", "empleando alguna medida estadística de la variación relativa de la renta". El enfoque normativo, por su parte, liga la noción de desigualdad a una noción normativa del bienestar social, "de forma que un mayor grado de desigualdad corresponde a un menor nivel de bienestar social para una renta total dada" (Sen, 1997: 2 ss.). El primer enfoque nos permite apreciar o determinar la desigualdad, mientras que el segundo nos pone en condiciones de valorarla en términos éticos. No es fácil privilegiar alguno de los dos enfoques y parece inevitable tener que considerar ambos aspectos si se quiere obtener una visión comprehensiva de la desigualdad.

Con todo, es el aspecto valorativo o ético el que más ha llamado la atención desde una perspectiva filosófica, pero también política. La visión predominante, desde este punto de vista, ha atacado la desigualdad y ha asociado el descontento social, e incluso la rebelión, a su existencia. Esta común visión de la desigualdad ha llegado incluso a estandarizar una suerte de ecuación, según la cual el hecho de que muchos tengan tan poco puede ser explicado por el hecho de que muy pocos tengan mucho. Pero lo que sin duda ha prevalecido de esta visión es el énfasis en el carácter inaceptable desde el punto de vista moral de la desigualdad cuando se trata del acceso a necesidades fundamentales (Williams, 1973), o a bienes primarios (Rawls, 1971).

A finales del siglo xx, se hizo conocida una posición, ligada a los valores políticos del liberalismo, que se erigió, en cierto sentido, en detractora de esta visión condenadora de la desigualdad. De acuerdo con esta concepción liberal, el problema de la desigualdad no consiste tanto en que pocos tengan mucho y muchos tengan poco,

sino en que haya quienes no tienen lo suficiente (Frankfurt, 1988; Nozick, 1974). En otras palabras, el problema no es la desigualdad misma, sino la insuficiencia de recursos para algunos. Según esta visión, sería moralmente aceptable que algunos tengan mucho si la mayoría tiene lo suficiente. En conformidad con este punto de vista, la visión liberal abogó por la máxima reducción posible del tamaño y poder de interferencia del Estado para que los incentivos privados de la sociedad mantuvieran su función dinamizadora. El Estado tendría, por supuesto, una función "rectificadora", pero no tendría que ir tan lejos como para establecer políticas determinadas de equidad.

Los últimos dos decenios del siglo XX y el primero del siglo XXI estuvieron marcadas por dos hechos ligados entre sí y que determinaron en buena medida los debates sobre la desigualdad económica y social: por una parte, se asistió al derrumbamiento de las economías estatales centralizadas, que atribuían un papel muy determinante al Estado para nivelar la distribución de bienes y servicios primarios entre la población, y, por el otro lado, se vio florecer un crecimiento económico desregulado y desaforado que terminó provocando varias crisis, principalmente en Europa y en Estados Unidos. Ambos acontecimientos han hecho pensar en el replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad y en la reconsideración del papel regulador que aquel ha de tener para garantizar una redistribución que permita reducir las brechas del crecimiento desigual.

El último de estos acontecimientos ha sido el que más ha hecho revivir de nuevo la idea de que la desigualdad en oportunidades, en el acceso a servicios básicos, se incrementa en una proporción directamente relacionada con la desregulación. Y es ese hecho el que para muchos hace normativamente intolerable la desigualdad. De ahí que haya hecho carrera la consigna del economista Joseph Stiglitz: "1% de la población tiene lo que el 99% necesita" (Stiglitz, 2012), dentro de los movimientos sociales de protesta que a principios del segundo decenio del siglo XXI se han volcado a las calles en Europa para oponerse al desmonte progresivo del estado de bienestar. Lo que parece cierto, en todo caso, es que sin algún tipo de influencia controladora externa a los mercados, éstos no

pueden por sí mismos generar mecanismos que permitan disminuir la desigualdad entre los seres humanos y que, a su vez, altos índices de desigualdad en el acceso a servicios y bienes básicos como educación, salud y oportunidades, han probado ser uno de los principales factores del estancamiento social y de la intranquilidad pública.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1993), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos; DDHC, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf; DUDH, Declaración Universal de los Derechos Humanos, en www.hchr.org.co/documento-seinformes/documentos/carceles/1_Universales/B%E1sicos/1_Generales_DH/1_Declaracion_Universal_DH.pdf; Frankfurt, H. (1988), "Equality as a moral ideal", en Harry Frankfurt, *The Importance of What we Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 134-158; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press; Rousseau, J. J. (1980), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial; Sen, A. K. (1997), *On economic inequality*, Oxford, Clarendon; Stiglitz, J. E. (2012), *El precio de la desigualdad*, Bogotá, Taurus; Williams, B. (1973), "The idea of equality", en Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 230-249.

[LUIS EDUARDO HOYOS]

desobediencia civil

El concepto desobediencia civil se ha constituido en uno de los más utilizados en diversos tipos de discursos y debates. Muchos sujetos políticos y sociales pretenden justificar una amplia gama de acciones

argumentando que pueden interpretarse como un acto de desobediencia civil. Esta situación sólo muestra la ambigüedad y confusión en la idea del concepto. En el contexto latinoamericano, puede apreciarse, además, un profundo desconocimiento de esta categoría que ha sido puesta en conexión con el más diverso tipo de expectativas y la más variada gama de resultados.

Cuando se habla de desobediencia civil debe tenerse en cuenta que esta categoría forma parte de una compleja tipología donde resulta complicado establecer diferencias entre unas y otras. La intención de esta entrada consiste en mostrar los variados matices existentes entre estas definiciones.

En especial, es importante distinguir este derecho de resistencia *latu sensu*, de origen iusnaturalista, y el concepto de resistencia del que incluso se ha derivado la aserción contemporánea de resistencia civil (Randle, 1994). Si bien algunos autores utilizan esta última para describir expresiones colectivas de enfrentamiento pasivo y activo al ordenamiento en general, la resistencia incluye eventualmente elementos de violencia que, por lo tanto, no pueden ser asimilados a la desobediencia civil, pues, en principio, no implica de manera expresa tal mecanismo. La desobediencia, en general, no aboga por un cambio constitucional, mientras que la resistencia aleatoriamente sí puede reivindicar una transformación del orden institucional (Mejía Quintana, 2001).

RESISTENCIA DEL COMÚN. En términos generales, podemos decir que la desobediencia civil deriva del originario *derecho de resistencia,* que hunde sus raíces en la noción antigua de *resistencia del común*, articulada más tarde incluso a la categoría medieval del *derecho de gentes*, el cual legitimaba el levantamiento de la comunidad cuando el gobernante no respondía a los preceptos de bien común de su sociedad tradicional.

El derecho de resistencia, *lato sensu,* remite a la potestad –sin duda, de origen iusnaturalista– de una comunidad política para oponerse al gobernante que no garantiza los fundamentos de su eticidad o que pretenda atropellar arbitrariamente al colectivo que gobierna. La primera definición es evidente en el iusnaturalismo

antiguo y la segunda es más explícita en el iusnaturalismo de la modernidad temprana. En este último caso, se expresa su alusión en la obra de Hobbes, en el propio *Leviathan* (1651). El derecho de resistencia, *latu sensu,* se manifiesta en las declaraciones de la revolución francesa y estadunidense y, más tarde, contemplado o implícitamente supuesto en constituciones occidentales contemporáneas.

Vale aclarar que esta noción de resistencia del común sobrevive en las comunidades indígenas, en particular, logrando una comunión muy original y proyectiva con la defensa constitucional de sus derechos multiculturales, colectivos y sociales.

LA DESOBEDIENCIA CIVIL TEMPRANO-MODERNA. Será sobre todo Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), quien plantee la versión moderno-temprana de la desobediencia civil en términos más cercanos a los que hoy en día conocemos. La diferencia sustancial con la resistencia del común es que la primera contempla la posibilidad de desobedecer justificadamente al ordenamiento jurídico-político, incluyendo el derecho positivo, con el objetivo de preservar el bien común, mientras que en la versión de Locke, propia del liberalismo, la desobediencia civil sólo se concibe contra el tirano pero no contra las leyes.

Esta herencia será recogida no sólo por Kant y de manera paradójica por todo el liberalismo decimonónico, sino también, en los siglos XIX y XX, por el positivismo jurídico y su noción de obediencia absoluta al derecho, todo lo cual no será cuestionado por Herbert Hart en su *Concepto de derecho* (1961), sino hasta los albores de los años sesenta del siglo XX cuando vuelva a reeditar el derecho de resistencia al derecho injusto.

En el marco de los desarrollos liberales en el siglo XIX, Henry David Thoreau escribe su famoso panfleto sobre *La desobediencia civil* (1849), en el marco de su oposición a la guerra contra México y a la esclavitud en Estados Unidos donde plantea que un gobierno no puede tener más poder que el otorgado por sus ciudadanos en una postura, más que liberal, libertariana, la cual propugna por un Estado y un gobierno mínimos. Empero debe precisarse que esta

concepción de desobediencia civil se centra más en los límites del gobierno que en las potencialidades contestatarias inherentes a la ciudadanía.

LA DESOBEDIENCIA EN EL SIGLO XX. Sin duda, la segunda guerra mundial y, en específico, el Holocausto judío en Europa, además de los procesos de liberación colonial que venían en ciernes desde comienzos de siglo, son catalizados por dos movimientos que concretarían los desarrollos contemporáneos de la desobediencia civil.

El primero será la resistencia no violenta de Mahatma Gandhi por medio de la cual logró la parálisis de todo el sistema de administración colonial inglés y, con ello, la liberación de la India. Además de constituirse en una expresión de lucha revolucionaria pacífica, su característica primordial es la forma en que su actuar político se encuentra fuertemente vinculado a una convicción religiosa y espiritual que subyace a todas sus acciones. El segundo es el movimiento por los derechos civiles, en Estados Unidos, liderado por Martin Luther King, quien, como Gandhi, también reivindica la no violencia como forma de expresión política. La contundencia práctica y política de ambos movimientos constituye la manifestación política más relevante de la desobediencia civil en el siglo XX.

DESOBEDIENCIA CIVIL Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA. Empero, la consolidación teórica de la desobediencia civil –recogiendo los anteriores insumos conceptuales– se logra con la filosofía política de John Rawls. Su concepción se constituye no sólo de una crítica posliberal a la versión liberal clásica, sino que simultáneamente concreta la lectura posconvencional de la misma en tanto desobediencia civil contra las leyes en defensa de los principios de justicia consagrados, en últimas, en la constitución.

En efecto, en *Teoría de la justicia* (1971), la desobediencia civil –como la objeción de conciencia– concebida como un instrumento para desobedecer las leyes cuando ellas son contrarias a los principios de justicia concertados consensualmente en la posición

original dentro de un congreso constituyente. Rawls define la desobediencia civil como un "acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno" (Rawls, 1979: 332).

La desobediencia civil es, por lo tanto, un mecanismo extraordinario con el que cuentan las minorías para defenderse de una mayoría, la cual promulga leyes perjudiciales y no escucha sus reclamos y exigencias. Es un instrumento de defensa del orden constitucional contra las mayorías legislativas que, con sus leyes, vulneran el consenso constituyente original. Se trata de desobediencia civil cuando ello afecta a varias minorías y objeción de conciencia cuando lesiona, en su fuero moral, a una minoría.

DESOBEDIENCIA CIVIL EN EL MARXISMO DEMOCRÁTICO. El concepto de desobediencia civil es ajeno al marxismo ortodoxo que identifica la lucha revolucionaria con el concepto más amplio de resistencia en general. Sin embargo, vale destacar algunas lecturas proactivas sobre la desobediencia civil en autores del marxismo democrático como Arendt, Habermas y la Escuela de Fráncfort y Negri.

Constituye una primera lectura la teoría de Hannah Arendt, para quien la justificación de la desobediencia civil se deriva del principio de la legitimidad democrática y no de la justificación moral de la misma o la vulneración de los derechos: el tema cuestionado por los desobedientes hace referencia al grado de representatividad, inclusividad y participación ciudadana. El principio fundamental de la democracia radica en la participación directa de los ciudadanos en la vida pública, con miras a articular un acuerdo institucional que permita sentar las bases de la sociedad con ciudadanos capaces de gobernar y ser gobernados. De no garantizarse ello, la desobediencia civil queda legitimada.

Una segunda lectura está encarnada por la segunda y tercera generación de la Escuela de Fráncfort. Habermas, representante de la segunda, plantea un modelo de política deliberativa de doble vía, entre el centro político-administrativo y una periferia que recoge las diferentes formas de vida. Cuando el centro no logra procesar los

insumos de la periferia y atender sus reclamos y reivindicaciones, se impone una estrategia de iniciativa política desde la periferia externa con el objetivo de introducir sus demandas en la agenda pública, creando presión sobre quienes toman las decisiones en el centro político.

En este caso, pueden ser necesarias acciones de desobediencia civil como paros cívicos, huelgas no legales, protestas masivas, piquetes y demás expresiones de inconformidad ciudadana, en orden a crear conciencia de la crisis sobre problemas específicos. Esto, sin embargo, tiene que ir de la mano de tomas de postura en controversias públicas de tal forma que la movilización quede vinculada tanto a flujos de comunicación pública informal (charlas de café, diálogos grupales, conversaciones privadas) como formal (medios de comunicación, foros académicos, debates, etc.), los cuales impidan que los actores estratégicos, usufructuarios de la opinión pública, impongan su perspectiva hegemónica sobre masas adoctrinadas, reforzando así los potenciales críticos de flujos de voluntad y opinión pública que puedan adoptar posiciones contrahegemónicas y ejercer presión sobre el centro político (Habermas, 1998; Fraser, 1997; Estevez, 1994).

Por su parte, la tercera generación (Raulet, 2009; Wellmer, 1993; Honneth, 1997 y, en especial, Dubiel *et al.,* 1997) retoma la bandera de la democracia radical para mostrar hasta qué punto la cuestión democrática es propia del pensamiento marxista heterodoxo y en qué términos la reflexión postsocialista puede asimilarla como propia sin concesiones al pensamiento burgués liberal (Fraser, 1997).

El dispositivo simbólico sobre la democracia que la Modernidad nos legó –expulsados Dios y el soberano de su sitial– es el trono vacío del poder, el cual sólo puede estar abierto a la alternación de todos y cualquier actor social (Dubiel *et al*., 1997) y que sólo una eticidad postradicional (Honneth, 1997) y democrática (Wellmer, 1993) –no sustancial– puede ocupar procedimentalmente, inscribiéndose así la desobediencia civil como una praxis simbólica que se justifica cuando, primero, cualquier actor pretende perpetuarse en el poder y violentar la necesaria alternancia democrática y, segundo, cuando se objeta alguna legislación

impuesta inconsultamente. Así, se pone de manifiesto la falibilidad de la ley y la posibilidad de su interpretación permanente, con lo que el ciudadano recupera su papel de escrutador de las normas, superando su condición silenciosa y sometida e impulsando la revisión permanente de las decisiones políticas, legales y judiciales.

La propuesta de Negri representa la tercera lectura. Aunque presente en el conjunto de obra, es en especial explícita en *Imperio* y *Multitud*. Aquí encontramos una variante a la desobediencia civil, más cercana al marxismo ortodoxo: la de la resistencia, que también hunde sus raíces en el pensamiento posestructuralista francés donde Negri abreva e hibrida igualmente con lo que denomina republicanismo posmoderno revolucionario. En ese contexto, la *resistencia de la multitud* –en tanto subjetividad revolucionaria más relevante de los últimos cincuenta años– resume y representa la lucha emancipatoria contra el sistema y el capitalismo global imperante.

Valga aclarar, en este punto, que el republicanismo, al fundamentar la modalidad de una democracia disputatoria, desarrolla una opción disyuntiva frente al liberalismo, de *contestación contramayoritaria*, alternativa a la desobediencia civil liberal que combina desde las expresiones pacíficas de disputación reivindicatoria frente al Estado hasta legitimas manifestaciones de fuerza contestataria contra mayorías excluyentes empotradas en el gobierno y el Estado (Pettit, 1999).

TIPOLOGÍA DE LA DESOBEDIENCIA/DISIDENCIA. Para finalizar, quisiera recoger una tipología comprehensiva de las diversas formas de insubordinación, que permita un principio de orden sobre ellas, partiendo de este tronco común que se bifurca en dos grandes ramales (Malem, 1988). Una primera ramificación es la de la desobediencia y comprende 1] la *desobediencia armada*, que no pretende implementar un cambio radical en el sistema constitucional y que, por el contrario, puede ser una expresión para su defensa mediante métodos "ilegales" o violentos. 2] La *desobediencia eclesiástica*, que puede ser la insubordinación proclamada por una iglesia determinada contra el orden civil. 3] La *desobediencia*

administrativa, que sería la actitud de una autoridad institucional contra otro poder o autoridad del estado. 4] La *desobediencia criminal,* que son básicamente las manifestaciones delincuenciales contra el orden legal. Y, finalmente, 5] la *desobediencia civil,* tal como la hemos presentado.

Una segunda ramificación es la de la *disidencia*; en contraste con la desobediencia que no pretende sustituir el orden constitucional, sí lo propende, contemplando, de manera análoga a la anterior, un número similar de opciones: 1] la *disidencia pacífica* se manifiesta cuando los ciudadanos que experimentan algún desacuerdo con el sistema utilizan de manera legal los medios que el Estado y la ley les brindan para expresar su descontento. Esta forma de disidencia se caracteriza por ser ordenada y no violenta. 2] La *disidencia revolucionaria*, utilizada por diferentes sectores en las luchas por la liberación nacional o la igualdad cultural a mediados del siglo XX y que pretendía un cambio estructural de sistema constitucional. 3] La *disidencia anarquista*, donde no sólo se desconoce la ley, sino también el mismo Estado es puesto en cuestión. El disidente anarquista busca la supresión de todo el ordenamiento jurídico-político por cualquier medio, así sean medios violentos. 4] La *disidencia terrorista,* que concibe métodos y procederes violentos como la única solución posible de transformación de la sociedad en general.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1973), *Crisis de la república*, Madrid, Taurus; Dubiel, H. *et al.* (1997), *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro; Estevez, J. (1994), *La constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta; Fraser, N. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Nueva York, Routledge; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta; Hart, H. L. A. (1995), *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo Perrot; Hobbes, T. (1985), *Leviathan*, Londres, Penguin Classics; Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica; Kant, I. (1989), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos; Locke, J. (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza; Malem, J. (1988), *Concepto*

y justificación de la desobediencia civil, Barcelona, Ariel; Mejía Quintana, O. (2001), *La problemática iusfilosófica de la obediencia al derecho y la justificación constitucional de la desobediencia civil*, Bogotá, Unibiblos; Negri, A. y Hardt, M. (2001), *Imperio*, Bogotá, Los de Abajo; Negri, A. y Hardt, M. (2004), *Multitud*, Barcelona, Debate; Raulet, G. (2009), *La filosofía alemana después de 1945*, Valencia, Universitat de Valencia; Randle, M. (1994), *Civil Resistance*, Londres, Fontana; Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica; Pettit, P. (1999), *Republicanismo*, Barcelona, Paidós; Thoreau, D. (1999), *Desobediencia civil y otros escritos,* Madrid, Tecnos; Wellmer, A. (1993), *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, Valencia, Fronesis.

[ÓSCAR MEJÍA QUINTANA]

dignidad

Se trata de una cualidad valorativa referida a un rango o estatus –especial o único– de determinados seres –normalmente los humanos, como individuos o como especie, pero no necesariamente sólo a ellos– que supone la obligación de tratar a esos seres de tal forma que se preserve o cumpla en ellos esa cualidad; a la vez que supone la posibilidad, para esos mismos seres, de regular su propia conducta de tal forma que se preserve la mencionada cualidad. En el ámbito de la justicia, la dignidad deviene una dimensión normativa que atañe a la evaluación tanto de las posiciones iniciales, como de los fines, pero, sobre todo, de los medios de acceso o producción de la justicia.

Las elaboraciones en torno de la dignidad se remontan a los orígenes de la filosofía occidental –por referirnos sólo a esa tradición– pero en términos modernos, el texto fundacional lo constituye, sin duda, el *Discurso por la Dignidad del Hombre*, de Pico de la Mirandola, escrito en 1486, en el que el estatuto especial de la humanidad se determina por el hecho de que, mientras todos los

otros seres de la creación tendrían funciones y atributos fijos, los hombres, al no serles otorgada una naturaleza particular, podrían forjarse la que su libertad les indicara. Dice Dios a Adán según el texto de Pico: "No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, ésos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección" (De la Mirandola, 1984: 105).

Hasta el día de hoy, las diferentes posiciones en torno de la dignidad parecen incluir, en algún grado, rasgos de esa libertad de autoconstitución, esto es, la posibilidad de no estar condenado a una situación fija o inamovible, que instituyó el *Discurso* de Pico.

En nuestros días, asistimos una disparidad en el uso y funciones de la noción de dignidad entre el debate público sobre la justicia, por un lado, y las formulaciones teórico filosóficas por el otro. En el discurso político corriente, las enunciaciones en torno de la justicia traen aparejada, con frecuencia, la palabra "dignidad". De alguna forma, la segunda constituye la finalidad de la primera: la justicia sería un objetivo público valioso precisamente porque las acciones gubernamentales buscarían la realización de la dignidad de cada una de las personas. Algunos movimientos sociales –por ejemplo, el levantamiento zapatista en México– definen sus acciones y sus objetivos generales como el alcance de la dignidad humana por parte de todos los hombres y mujeres del mundo. Algo similar puede constatarse en relación con las luchas en torno de las diferencias dentro del cuerpo social. Feministas, ambientalistas, activistas religiosos o promotores de los derechos de los animales, todos argumentan sus demandas en pro de la dignidad de la parcela de la realidad en nombre de la que cada uno lucha. En nuestro tiempo, mucha gente cree que justicia sería, sin más, sinónimo de dignidad. Será por ello que el Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos reza: "Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos".

Sin embargo, en el ámbito de la filosofía política, la situación es muy diferente. En los artículos y libros de esa disciplina, sólo en pocas ocasiones la palabra justicia viene aparejada con el término "dignidad". Es verdad que los vocablos "respeto" y "autorrespeto"

suelen aparecer cuando se trata de las reglas para una distribución equitativa o la vigencia de los derechos humanos, pero entre los pensadores existe algún tipo de prevención respecto de la inclusión de la palabra "dignidad" como una parte central de los fundamentos de la justicia social. John Rawls, por ejemplo, utiliza únicamente tres veces la palabra a lo largo de su clásica *Teoría de la justicia*. Frente a quienes criticarían a sus propuestos principios de la justicia por no estar explícitamente fundados sobre la noción de dignidad, Rawls afirma que "el concepto del respeto o del valor intrínseco de las personas no es base adecuada para llegar a esos principios. Son estas ideas, precisamente, las que requieren una interpretación [...] una vez que se dispone de la concepción de la justicia, las ideas de respeto y de dignidad humana pueden adquirir un significado más definido" (Rawls, 1995: 529).

Es necesario, pues, construir primero una noción de la justicia y sólo después incluir la noción de dignidad, porque de hecho son precisamente los principios de la primera los que darán significado concreto a la segunda. Rawls quiere evitar a toda costa introducir presupuestos de valor, metafísicos o teológicos, en la fundamentación de sus principios. Y, sin embargo, la postulación de los mismos no olvida, al final de cuentas, la idea regulativa última de la dignidad. Así, afirma el filósofo, "respetar a las personas es reconocer que poseen una inviolabilidad fundada en la justicia, que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar [...] Las prioridades lexicales de la justicia representan el valor de las personas del que Kant dice que es superior a todo precio" (Rawls, 1995: 529).

Para los pensadores actuales de la justicia, la noción de dignidad introduce una inclinación valorativa en la teoría que trae consigo presuposiciones polémicas, por ejemplo, esencialismos o resabios teológicos. Como Rawls, la corriente principal de los filósofos contemporáneos, piensa que, en el mejor de los casos, el concepto no enriquece la argumentación. En un libro reciente, el profesor Michael Rosen recuerda que en 2002 la filósofa Ruth Macklin publicó un editorial en el *British Medical Journal*, cuyo título fue "Dignidad es

un concepto inútil. No significa otra cosa que respeto por las personas o su autonomía" (Rosen, 2012: 4).

Algunos autores van más lejos en su rechazo. Por ejemplo, Giorgio Agamben piensa que la noción de dignidad arrastra consigo un sentido de estatus, una suposición acerca de la jerarquía de los seres que habitan el mundo que resulta insostenible hoy, después de la terrible realidad de la guerra y la degradación social. El bien que lograron poner a salvo los sobrevivientes de los campos de exterminio no fue la dignidad: "Al contrario, que se puedan perder dignidad y decencia más allá de toda imaginación, que siga habiendo todavía vida en la degradación más extrema: éste es el mensaje atroz que los supervivientes llevan a la tierra de los hombres desde el *campo*" (Agamben, 2005: 71). Para el filósofo italiano, Auschwitz marca el final de toda ética de la dignidad, pues los campos redujeron a los seres humanos a la sobrevivencia sin más: "La nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente. Y "el sentimiento último de pertenencia a la especie" no puede ser en ningún caso una dignidad" (Agamben, 2005: 71).

Es verdad que dignidad es un concepto en torno del valor y es cierto también que hay una larga tradición teológica cuyas resonancias parecen inevitables si uno decide hacer intervenir el término en las teorías de la justicia (aunque, desde luego, "justicia" posee también profundas raíces teológicas). A pesar de ello quizá existan buenas razones para relacionar las reflexiones acerca de los fundamentos filosóficos de la justicia con alguna noción adecuada de dignidad humana. No por motivos metafísicos o teológicos, sino prácticos, siendo el primero la conducta de los movimientos sociales contemporáneos que, como se señaló arriba, organizan con frecuencia su actividad teniendo a la dignidad como guía y finalidad. Si los teóricos no incorporan la dimensión de la dignidad, sus construcciones permanecerán como ejercicios especulativos lejanos de la experiencia real de los pobres o desaventajados.

Seguramente, a pesar de las prevenciones de los filósofos, la gente posee razones para vincular en sus luchas a la justicia con la

dignidad. Lo que ocurre es que en el discurso ordinario los diferentes niveles de significado del término se mezclan de manera confusa. En ese terreno, la filosofía debería asumir su ya clásica misión de analizar el uso pragmático del término en el lenguaje de los movimientos sociales. A ello dedica en buena medida Michael Rosen su libro *Dignity: its History and Meaning*. Ahí el autor distinguió cuatro significaciones entreveradas en el uso normal del término: "La primera fue dignidad como un rango o estatus y dignidad humana como el estatus o rango propio de los seres humanos […] La segunda fue la del valor intrínseco: algo que, de acuerdo con Kant, sólo los seres humanos poseen […] La tercera fue dignidad como la conducta medida y autocontenida […] La cuarta fue la idea de que la gente debe ser tratada con dignidad, esto, es, respetuosamente" (Rosen, 2012: 114).

Probablemente las cuatro vertientes de significado identificadas por Rosen contribuyan a la riqueza del uso político contemporáneo. Pero incluso este cuidadoso análisis se queda corto frente a la utilización compleja del término en el debate público. La gente que demanda ser tratada con dignidad, o con respeto por su condición de dignidad, no necesariamente quiere presentar un enunciado agonístico que implique su superioridad frente a alguien más –o tal vez sí–. Especialmente, para los movimientos ambientalistas o de los defensores de animales, enarbolar la demanda de dignidad podría ser autocontradictorio en la medida en que ello suponga algún tipo de estatus especial de la humanidad frente a otras criaturas naturales. Pero si todos los seres compartieran una igual dignidad, sería difícil encontrar la utilidad del término. Es difícil distinguir entre "todos los hombres tienen la misma dignidad" y "Todos los hombres son iguales". ¿Cuál es el plus de significado que "dignidad" introduce en el lenguaje político? ¿Cómo podría evitarse la distorsión hacia un estatus o especial o prominente implicada en el término sin que las proclamas vean disminuida su fuerza retórica?

En su libro de 2011 titulado *Human Dignity*, Georg Kateb ofrece un elemento adicional que puede abrir nuevas vías para el entendimiento de la dignidad como un vocablo productivo tanto para la política como para la teoría. El autor observa que se trata de un

término que puede ser aplicado al individuo lo mismo que a la especie. En el primer caso, significaría *estatus*; en el segundo, *estatura*. Un trazo comparativo, de localización en una escala, está siempre presente. Pero hay otro componente al que Kateb denomina el carácter único (*uniqueness*). Si alguna tonalidad comparativa permea el discurso, su significado profundo no referiría a subordinación o jerarquía, sino a lo incomparable, inconmensurable. Sólo lo que es único podría poseer dignidad. En palabras del autor: "La dignidad de la especie humana radica en su carácter único en un mundo de especies. Yo soy lo que nadie más es, a la vez que no existencialmente superior a nadie más: nosotros los seres humanos pertenecemos a una especie que es lo que ninguna otra especie es" (Kateb, 2011: 36) El carácter único de la humanidad no excluiría el que otras especies o seres pudieran poseer también *uniqueness*, y desde luego el hecho de ser únicos no implicaría de por sí una valoración positiva, pues habría que sopesar en concreto si los trazos y notas de esa singularidad son en verdad encomiables.

Hay muchísimos problemas con la tesis de Kateb (presupuestos metafísicos, inclinaciones teológicas, esencialismo, incluso antropocentrismo, etcétera), pero la del carácter único aparece como una importante y poderosa idea que podría vincular a las especulaciones sobre fundamentos filosóficos con las luchas de los movimientos sociales. ¿No es cierto, por ejemplo, que en el debate entre John Rawls y Amartya Sen (1984) acerca de bienes básicos o capacidades, subyace la cuestión del carácter único de las personas? Si una distribución desigual debiera ser aceptada, la misma no sólo debería favorecer a los más desaventajados, sino también preservar el carácter único de cada uno.

Podemos resumir, pues, afirmando que el pensamiento teórico acerca de la justicia debe tomar en cuenta las demandas de dignidad de las personas y los movimientos sociales, porque tales reclamos constituyen llamados a la preservación del carácter único de cada una de los seres –humanos, animales u otros– implicados en la distribución, tanto por lo que se refiere a sus fines como a sus medios y procesos. O, en otras palabras, la demanda de Dignidad es el reclamo por la realidad, la efectividad, de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA. Agamben, G. (2005), *Lo que queda de Auschwitz*, 2a. ed., Valencia, Pretextos; De la Mirandola, P. (1984), *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional; Kateb, G. (2011), *Human dignity*, Nueva York, The Belknap Press of Harvard University Press; Rawls, J. (1995), *Teoría de la justicia*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica; Rosen, M. (2012), *Dignity: its History and Meaning*, Inglaterra, Harvard University Press; Sen, A. (1984), *Resources, values and development*, Cambridge, Harvard University Press.

[GERARDO DE LA FUENTE LORA]

discriminación

Conforme a una formulación política, la discriminación es una conducta despectiva, culturalmente fundada, dirigida contra personas o grupos, basada en prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por consecuencia –intencional o no– anular o limitar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportunidades socialmente relevantes (Rodríguez Zepeda, 2006 y 2011).

La discriminación es una forma precisa de desigualdad, a saber, desigualdad de trato. Esto significa, en primera instancia, que consiste en relaciones de dominio –relaciones políticas de carácter inequitativo o asimétrico– establecidas entre grupos sociales y, en general, actualizadas mediante relaciones entre individuos y; en segundo lugar, que se trata de prácticas de naturaleza cultural, cuyos motores o fuerzas propulsoras son las representaciones simbólicas que los sujetos tienen sobre los grupos humanos, es decir, los prejuicios y los procesos de estigmatización construidos respecto de los grupos juzgados como "diferentes" y, por ello, inferiores.

Para comprender la discriminación como una relación de dominio que daña derechos y oportunidades fundamentales de quienes la

padecen, deben considerarse las siguientes ideas.

"Discriminación" es un vocablo marcado por una fuerte polisemia. Su definición en el vocabulario de la justicia no puede establecerse sin tomar en cuenta su contraste con los usos registrados en la lengua regular. Por esta razón, el desarrollo que lleva a la definición política que abre este texto exige, en primera instancia, una demarcación entre las definiciones lexicográficas (de diccionario) y las definiciones técnicas (jurídica y política). Después, exige, sobre la base de las definiciones técnicas, definir el reclamo de justicia que la enfrenta: la no discriminación o igualdad de trato. Perder de vista esta distinción crucial puede conducir no sólo a una consideración imprecisa de las injustas prácticas discriminatorias, sino también a deformar y trivializar una de las agendas democráticas de mayor relieve para la justicia de nuestra época: la de la igualdad de trato o no discriminación.

Respecto de las acepciones lexicográficas del término discriminación, puede encontrarse que el *Diccionario de la Lengua Española* registra dos definiciones del verbo discriminar: "1. Separar, distinguir, diferenciar una cosa de otra. 2. Dar trato de inferioridad, diferenciar a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etcétera" (DLE, 1992).

En la primera acepción de esta definición, el verbo discriminar no contiene ningún sentido negativo o despectivo; es equivalente sólo a separar, distinguir o escoger. Conforme a esta acepción, la discriminación no implica valoración o expresión de una opinión negativa. Este significado otorga neutralidad valorativa o moral al vocablo, ya que no postula a la discriminación como una acción guiada por criterios axiológicos o de intencionalidad política o de dominio. En el campo semántico de esta acepción, alguien discrimina cuando distingue una cosa de otra, sin que ello implique una conducta de exclusión o rechazo. Conforme al primer uso lexicográfico del vocablo, "discriminar" no contiene el sentido político que constituye el objeto de nuestro interés. De todos modos, es necesario reparar en que en ocasiones su uso esconde, tras la apariencia de neutralidad valorativa, alguna forma de distinción despectiva o discriminatoria. Una plasmación de este uso traspuesto

está en las frases aparentemente neutrales que identifican a las personas por el color de su piel o por su grupo étnico. En las prácticas vernáculas de discriminación, encontramos expresiones del siguiente tipo: "¿Por qué no he de llamar negro a un negro si su color es negro?", o bien "¿por qué no he de llamar indio a quien es un indio?" Aparentemente, estas oraciones están referidas a una clasificación o distinción que satisface la primera acepción del término (separar o distinguir, sin juzgar); sin embargo, introducen de manera subrepticia un juicio valorativo de naturaleza discriminatoria. Como dice Philip Green: "Ser blanco en Estados Unidos es ser una persona; ser negro en Estados Unidos es ser negro. Siete estudiantes negros (o hispanos o asiáticos) cenando juntos en el comedor de la universidad, están siendo tribales; los catorce estudiantes blancos sólo están cenando" (Green, 1998: 124).

Es importante tener en mente que algunos usos pretendidamente neutrales de la discriminación entendida como clasificación o distinción pueden, en realidad, pertenecer al campo semántico de sus acepciones políticas.

La vaguedad del primer significado obliga a una mayor precisión, pues hace del término discriminación algo irrelevante para la comprensión social del fenómeno. Por ello debe considerarse el tipo de criterio que se utiliza para tratar a las personas de manera diferenciada. Según Schiller: "Podemos acercarnos a un concepto relevante de discriminación mediante el reconocimiento del criterio en el que está basado el tratamiento diferenciado" (Schiller, 2001: 155).

El criterio de trato no se refiere solamente a la categoría humana que se toma en cuenta para el tratamiento diferenciado (por ejemplo, raza, sexo, discapacidad, preferencia sexual), sino también a su relación con un ámbito de acción respecto del cual se juzga la inadecuación de esa categoría humana –por ejemplo, no se categoriza, de manera abstracta, como inferiores a las mujeres, sino que se les juzga inferiores respecto de la política, la actividad empresarial o las tareas del conocimiento–. Así, el segundo sentido del término tendría que identificar este rasgo propio de la discriminación sobre la base de los criterios que la mueven.

El siguiente sentido del verbo discriminar es todavía lexicográfico, aunque alude a un componente político o de dominio no presente en la primera acepción. El componente político se avizora cuando la segunda acepción refiere a una "relación entre personas", y de manera más precisa, a una "relación asimétrica entre personas". En la segunda acepción, como dice el diccionario de la lengua española, la discriminación implica "un trato de inferioridad y una diferenciación por motivos como la raza o la religión". La diferenciación aquí referida supone dos polos de una relación humana: un sujeto pretendidamente superior y uno pretendidamente inferior que interactúan sobre la base de algún rasgo del segundo sujeto de la relación que es juzgado negativamente por el primero. Así, todavía según el diccionario de la lengua, discriminar es tratar a otro o a otros como inferiores, y esto en razón de alguna característica o atributo que no resulta agradable o aceptable para quien discrimina: el color de la piel, la forma de pensar, el género, la discapacidad, la conducta sexual, etcétera. Este uso alude a los prejuicios negativos y los estigmas que están en la base de la discriminación, es decir, a sus motores culturales o simbólicos.

Para proporcionar una enunciación formal a estas acepciones lexicográficas, revisemos el argumento de Barry S. Gross, que despliega los significados de la discriminación del siguiente modo: "Discriminar tiene cuatro significados: 1] distinguir o diferenciar, establecer una diferencia entre personas o cosas; 2] percibir con la mente o los sentidos las diferencias entre cosas; 3] establecer una distinción o diferencia, 4] hacer una distinción adversa respecto a algo o a alguien" (Gross, 1978: 7).

Luego, Gross agrega: "es obvio que el sentido 4 es el relevante para el problema de la justicia social" (Gross, 1978: 7). La cuarta acepción del esquema de Gross coincide con el segundo sentido de la definición lexicográfica revisada antes, es decir, se refiere a una distinción contraria o adversa hacia alguien en el marco de una relación no simétrica ni equitativa.

Ahora bien, ¿existe un indicador socialmente objetivo de esta situación de inferioridad o de tal distinción contraria a alguien? La

imprecisión de la definición lexicográfica, e incluso de definiciones académicas como la de Gross, muestra que es necesario encarar el problema del significado de la discriminación por medio de un enfoque más sólido, a saber, el que nos es proporcionado por la referencia a las consecuencias de la discriminación sobre ciertos bienes fundamentales propios del sujeto moral o jurídico que la sufre. Esto también fue visto por Schiller: "Un factor importante acerca de la naturaleza de la discriminación es nuestra percepción de sus efectos [...] Muchos americanos negros creen que les ha sido denegada [debido a su raza] una igual oportunidad respecto de la vivienda, la educación y el empleo" (Schiller, 2001: 156).

Lo propio de la discriminación es la limitación de derechos a los sujetos discriminados. Para consolidar la definición técnica, debe entenderse la discriminación conforme al daño que produce a bienes subjetivos fundamentales. El campo semántico relevante para emplazar una definición teóricamente solvente y política y jurídicamente productiva de discriminación es el de los derechos humanos o fundamentales.

En el artículo 7o. de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, encontramos una aseveración explícita sobre la discriminación: "Todos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación" (ONU, 1948).

Esta referencia jurídica a la discriminación contiene ya la acepción técnica de la noción. En ella está contenido el juicio de que toda persona debe estar protegida por cada Estado-parte contra toda discriminación "que infrinja" la propia *Declaración*, lo que equivale a sostener que ser discriminado es lo mismo que carecer de acceso –en el sentido de encontrar obstáculos– a los derechos y libertades (civiles, políticos y sociales) estipulados por la *Declaración*. En este tenor, la discriminación debe entenderse como una suerte de fractura o de corto circuito entre el sujeto individual y los derechos que, de no haber discriminación, tendría a su disposición de manera regular.

De forma implícita, el artículo 2o. de la *Declaración* fortalece la definición de discriminación como limitación de derechos: "Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición" (ONU, 1948).

El artículo 2o. de la *Declaración* identifica a la discriminación como una distinción inaceptable realizada sobre la base de atributos de las personas y los grupos y que se constituye en un obstáculo para el acceso de éstos a los derechos y libertades de la propia *Declaración*.

En este sentido, la discriminación puede interpretarse como una limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas, de su derecho a la participación política y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades. Al constituirse en una violación mayor de los derechos humanos, la discriminación se presenta como una de las grandes injusticias de nuestra época y, por ende, el reclamo de no discriminación como un programa de justicia imprescindible.

Si a esta definición jurídica de la discriminación se agrega la consideración de los móviles sociales que la impulsan –prejuicio y estigma, para decirlo de manera condensada–, arribamos a la definición política del concepto con la que se abrió este texto. En efecto, el motor social de la discriminación reside en el terreno de las llamadas representaciones colectivas del orden social y puede ser identificado mediante los conceptos de "estigma" y "prejuicio". Para entender el fenómeno de la discriminación contra determinados colectivos sociales, son elementos esenciales a considerar los estigmas que padecen y los prejuicios sociales negativos que circulan acerca de ellos en el marco de relaciones sociales de dominio y subordinación entre grupos

De este modo, la formulación más acreditada del derecho a la no discriminación, erigida en relación inversamente directa con la definición jurídica de discriminación, puede tomar la siguiente forma: "el derecho a la no discriminación es el derecho de toda persona a

ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, a fin de que sea capaz de aprovechar el resto de sus derechos y libertades fundamentales y las oportunidades socialmente disponibles". Esta definición puede calificarse de "llana", pues aparece sólo como prohibición.

La abundante tradición jurídica de la no discriminación es subsidiaria de esta definición. Tanto los instrumentos internacionales como las legislaciones nacionales (incluida la cláusula constitucional antidiscriminatoria mexicana) formulan el derecho a la no discriminación como una prohibición de tratamientos arbitrarios o distinciones injustificables que afecten los derechos humanos de quienes integran los colectivos humanos que sufren discriminación. Sin embargo, precisamente por formularse como la forma directamente inversa de la definición jurídica de discriminación, no pueden formularse como un derecho que prescriba también un trato compensatorio para estos grupos por la discriminación sufrida en el pasado.

Si en el modelo jurídico de no discriminación apareciera la referencia a la desventaja inmerecida que supone la duración histórica de la discriminación y la práctica imposibilidad de entender la naturaleza de este fenómeno sin situarlo en el horizonte de su propio pasado, se podría derivar, de la formulación explícita del derecho a la no discriminación, la obligación de que el Estado compense, retribuya o estimule de manera especial a grupos determinados. La posibilidad de vincular conceptualmente el derecho a no ser discriminado con el tratamiento preferencial no es una cuestión menor, pues conduce a la formulación de una definición de este derecho, es decir, a una "definición compleja". La nota característica de esta definición ha de ser su sensibilidad a la dimensión histórica del fenómeno discriminatorio.

Según su definición compleja, la no discriminación es "el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, con el fin de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal

hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para compensar el daño histórico y la situación de debilidad y vulnerabilidad causados a su grupo por prácticas discriminatorias previas".

La definición compleja del derecho a la no discriminación contiene los términos explícitos de la definición llana del mismo derecho ofrecida arriba y que establece como norma única el tratamiento homogéneo, pero enseguida le agrega la posibilidad de suspender de manera temporal dicho tratamiento a efecto de otorgar un trato preferencial en favor de personas o grupos que han sufrido discriminación en el pasado. Debe contemplarse en esta definición que la excepción de trato contemplada no es arbitraria ni caprichosa, sino que está condicionada por la historia discriminatoria de la sociedad de referencia. Gracias a esta definición compleja del derecho a la no discriminación, se abre un espacio normativo para reflexionar sobre el tratamiento preferencial con fines igualitarios como parte de una política de la igualdad y no como una forma nueva y elíptica de discriminación (inversa). En particular, se abre la posibilidad de reflexionar de manera fundada acerca del concepto de acción afirmativa.

BIBLIOGRAFÍA. Green, P. (1998), *Equality and Democracy*, Nueva York, The New Press; Gross, B. (ed.) (1978), *Discrimination in Reverse. Is Turnabout Fair Play*, Nueva York, New York University Press, Organización de las Naciones Unidas (1948), *Declaración Universal de los Derechos Humanos*; Real Academia Española (1992), *Diccionario de la lengua española*, 2 vols. Madrid, Espasa; Rodríguez Zepeda, J. (2006), *Un marco teórico para la discriminación*, México, Conapred; Rodríguez Zepeda, J. (2011), *Iguales y diferentes: la discriminación y los retos de la democracia incluyente*, México, TEPJF; Schiller, B. R. (2001), *The Economics of Poverty and Discrimination*, Nueva Jersey, Prentice Hall.

[JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA]

[1] Otros ejemplos del concepto democracia podrían ser: la democracia directa, la democracia liberal, la democracia participativa, la democracia radical, la democracia representativa, la democracia participativa, y más recientemente, la democracia deliberativa.

[2] Los cuatro párrafos presentados a continuación reflejan una reelaboración de un apartado anteriormente publicado por el autor en Araujo (2008).

E

eficacia

El análisis del término *eficacia* aquí presentado se limita al estudio de sus diferentes usos en el lenguaje de los juristas. Tales usos comparten un significado mínimo, según el cual la eficacia es un rasgo atribuible a normas jurídicas. En esta revisión también se da cuenta de la discusión iusfilosófica contemporánea en torno de la eficacia como condición de validez y de existencia, de normas y de sistemas jurídicos respectivamente.

USOS DE LA EXPRESIÓN "EFICACIA" EN EL LENGUAJE DE LOS JURISTAS. En uno de los más completos estudios teóricos realizados en Iberoamérica sobre el problema de la eficacia de las normas jurídicas, Hierro distingue entre dos grandes sentidos del término: "eficacia interna" y "eficacia externa (sociológica o material)" (Hierro, 2010: 73-77).

La primera designa la capacidad de las normas jurídicas de producir efectos como los de crear deberes jurídicos, establecer la sanción o reacción jurídica para el incumplimiento y constituir situaciones y posiciones jurídicas. Las normas adquieren la capacidad aludida cuando han satisfecho ciertas condiciones que regulan su creación, el momento de su entrada en vigor, su conformidad con otras normas (entre las que suelen hallarse normas jerárquicamente superiores) y cuando no han sido derogadas. Como apunta Hierro, este sentido de eficacia es difícilmente distinguible de la idea de validez jurídica.

La segunda es un rubro general que comprende otros tipos o clases de eficacia, que son: 1] eficacia como correspondencia, a su vez subdividida en correspondencia como mera coincidencia y correspondencia por cumplimiento; 2] eficacia como aplicación; 3] eficacia como éxito y, 4] eficacia como eficiencia.

En el sentido 3], se dice que una norma jurídica (o un conjunto de ellas) es eficaz si tiene éxito en materializar o en promover la materialización de un determinado estado de cosas deseado por el emisor –en principio, deseable también para la sociedad– (Hierro, 2010: 167-183). Por su parte, conforme al sentido 4] y en íntima relación con el anterior, cabe preguntarse si las normas consideradas constituyen el instrumento más adecuado para alcanzar el estado de cosas que se quiere materializar, ya que, como menciona Hierro, "puede ocurrir que la norma, cumplida o aplicada, sirviese a su objetivo último pero lo hiciese al precio de un alto costo económico o social, bien sea por requerir costosos sistemas de adjudicación, bien por inhibir otras acciones también deseables o por inducir otras consecuencias indeseables" (2010: 21). En lo que sigue, abordaremos con mayor detalle los sentidos 1] y 2].

EFICACIA COMO CORRESPONDENCIA. Hierro sostiene que la correspondencia de las conductas (acciones o abstenciones) que ciertos sujetos llevan a cabo, con los deberes jurídicos que éstos tienen como destinatarios de ciertas normas que les imponen obligaciones o prohibiciones, es la forma más amplia y más sencilla de hablar de la eficacia de tales normas jurídicas (Hierro, 2010: 79-80). Es la más amplia, en virtud de que se trata de la mera apreciación del hecho de que ciertas conductas se ajustan a lo establecido como debido por las normas jurídicas respectivas, cualesquiera que hayan sido los motivos de los agentes para comportarse como lo hicieron. Y en ello radica la sencillez de este juicio de correspondencia, ya que quien lo emite no requiere tomar en cuenta, ni mucho menos discriminar entre los motivos de los agentes.[1]

Sin embargo, si estamos interesados en medir de algún modo la capacidad motivadora del derecho, parece conveniente diferenciar entre conductas que de manera contingente (o acaso accidental)

coinciden con el contenido de las normas jurídicas y conductas que los sujetos realizan en cumplimiento de –o por obediencia o por acatamiento a– las normas de que se trate.

CORRESPONDENCIA COMO COINCIDENCIA Y POR CUMPLIMIENTO. De acuerdo con Hierro, estamos frente a casos de coincidencia cuando las conductas se realizan por una razón absolutamente independiente de la norma misma (norma que incluso puede ser desconocida para el destinatario); por ejemplo, por costumbre individual o colectiva, por presión del grupo, por seguir una regla o convención social, por convicciones religiosas, etcétera. Y ante casos de cumplimiento cuando la norma jurídica se sigue por cualquier motivo derivado de –o asociado a– la existencia de la norma; por ejemplo, por temor a la sanción establecida para el caso de incumplimiento (Hierro, 2010: 104-113), por la utilidad que reporta el seguir las normas jurídicas y otras reglas sociales (Hierro, 2010: 113-117), por respeto al orden jurídico (Hierro, 2010: 117-126) o por respeto a la autoridad legítima que el derecho pretende ostentar (Hierro, 2010: 126-130).

CUMPLIMIENTO Y ACEPTACIÓN. Ahora bien, el cumplimiento de las normas jurídicas (es decir, aquellos casos en que la existencia de una norma X que prescribe la conducta Y es una razón –generalmente auxiliar que converge con otras razones auxiliares y operativas– por la que se realiza Y) puede ir acompañado de una actitud normativa por parte del destinatario, a la que Hart denominó "aceptación" o el "punto de vista interno".

Quien acepta las normas jurídicas las concibe como pautas, modelos o criterios de conducta apropiada o correcta, tanto para él, como para todos a quienes se aplican; piensa que él y los demás destinatarios tienen la obligación (jurídica) de observar la conducta que las normas prescriben y está dispuesto a la autocrítica y a la crítica de la conducta ajena en caso de desviación (Hart, 2012: 143-144).

Como sostiene Shapiro, asumir el punto de vista interno respecto de las normas de un ordenamiento jurídico (o aceptarlas) consiste en intentar actuar de conformidad con sus requerimientos, en

criticar a otros por no hacerlo, en no criticar a quienes critican a otros por su desviación de las normas, y en expresar las propias críticas mediante el uso de lenguaje evaluativo ("tienes la obligación de hacer x", "debiste hacer x", etcétera) (Shapiro y Gentzkow, 2006: 9-10).

Pero, como el propio Hart deja claro, no es verdad que quienes aceptan por propia voluntad al sistema jurídico bajo el que viven, tienen necesariamente que sentirse moralmente obligados a hacerlo (aunque reconoce que cuando tal sentimiento está difundido de manera amplia, el sistema es más estable). Es cierto que el lenguaje evaluativo empleado para expresar la autocrítica y la crítica de la conducta ajena es común al derecho y a la moral y que normalmente se presume que quienes usan este lenguaje para referirse a sus obligaciones jurídicas o a las obligaciones jurídicas de los demás, no piensan que hay una razón moral o de otro tipo que se oponga al cumplimiento de las mismas. Sin embargo, ello no los compromete con un juicio moral en el sentido de que es moralmente correcto hacer lo que el derecho prescribe y tampoco se sigue que nada pueda ser reconocido como jurídicamente obligatorio si no es aceptado como moralmente obligatorio (Hart, 2012: 251).

En resumen, la obediencia o cumplimiento de las normas jurídicas no implica necesariamente que los destinatarios las acepten (en el sentido propuesto por Hart); y si esto sucede, ello no implica necesariamente que los sujetos lo hagan sobre la base de razones morales (o que piensen que hay una obligación moral de aceptarlas).

La diferencia entre eficacia por cumplimiento y eficacia por cumplimiento acompañado de la actitud de aceptación cobrará mayor relevancia cuando abordemos la cuestión de la existencia de un sistema jurídico. Por ahora, continuemos con el problema del grado de cumplimiento necesario para establecer la eficacia de normas y de sistemas jurídicos:

GRADO DE CUMPLIMIENTO Y EFICACIA DE NORMAS Y SISTEMAS JURÍDICOS. Como comenta Raz, pese a que "nadie se ha detenido a esclarecer cuántas normas son la mayoría en un sistema, cuántas ocasiones son la

mayoría de las ocasiones de cumplir una norma, o cuántos son la mayoría de los sujetos normativos", ello no significa que el principio de eficacia como mayoría sea falso. Hierro presenta las siguientes definiciones (Hierro, 2010: 141):

Definición 1: Una norma general (N) es eficaz si y sólo si la mayoría de los sujetos en la mayoría de las ocasiones no infringen a (N). Esta definición se matiza del modo que sigue: Definición 1': una norma general (N) es eficaz si y sólo si una subclase de sujetos normativos relevantes no infringe a (N) en la mayoría de las ocasiones.

Definición 2: un sistema jurídico (Sn) es eficaz si y sólo si la mayoría de sus normas es eficaz. Esta definición se matiza como sigue:

Definición 2': un sistema jurídico (Sn) es eficaz si y sólo si sus normas relevantes son eficaces.

Definición 3: un sistema jurídico tiene una eficacia normal cuando al menos la mitad de los sujetos cumple las normas en al menos la mitad de las ocasiones por una motivación jurídica. Esta definición se matiza así:

Definición 3': un sistema jurídico tiene una eficacia normal cuando al menos la mitad de los sujetos relevantes cumple las normas relevantes en al menos la mitad de las ocasiones, por una motivación jurídica.

Demos paso ahora, al análisis de eficacia en el sentido 2], mencionado anteriormente:

EFICACIA COMO APLICACIÓN. Hierro sostiene que por "aplicación de una norma jurídica" suele entenderse el hecho de que un órgano de adjudicación tome una decisión encaminada a forzar el cumplimiento de cierta norma por su destinatario y, si ello no es posible, a imponer la sanción prevista para el caso de incumplimiento (Hierro, 2010: 145-146).

Así, una norma jurídica es eficaz: A] si es general y mayoritariamente cumplida (acompañada o no por la actitud de aceptación de parte de los destinatarios que la cumplen) o B] cuando no es cumplida, si es general y mayoritariamente aplicada. Para

complementar lo anterior, una norma jurídica sería eficaz: C] si es general y mayoritariamente cumplida, aunque no sea general y mayoritariamente aplicada por los órganos jurisdiccionales en los casos de incumplimiento (lo cual resultaría irrelevante) o D] si es general y mayoritariamente aplicada, aunque no sea general y mayoritariamente cumplida.[2]

Sin embargo, las afirmaciones anteriores encubren la complejidad del proceso de adjudicación y, por lo tanto, la complejidad de medir la eficacia de las normas jurídicas tomando en cuenta la dimensión de su aplicación por parte de los órganos jurisdiccionales.

Para darnos una idea de lo complicado de la cuestión, supongamos que nos encontramos en el supuesto en que una norma (o conjunto de ellas) no es general ni mayoritariamente cumplida por sus destinatarios. No obstante, de acuerdo con la condición D), todavía es posible establecer que la norma en cuestión es eficaz si es el caso que es general y mayoritariamente aplicada por los jueces (o de forma genérica, por los funcionarios con atribuciones jurisdiccionales). La pregunta es ¿cómo determinar que la norma (N) es general y mayoritariamente aplicada? Una respuesta intuitiva sería verificando si en la mayoría de los casos (expedientes, causas, etc.) en que se invoca (N), el actor obtiene una sentencia favorable a sus intereses (es decir, una sentencia condenatoria en sentido amplio). El problema con este criterio es que parece suponer que condenar en sentido amplio es lo único válido que el juez puede hacer, y ello por un supuesto más básico, según el cual los demandantes siempre tienen la razón. Vistas así las cosas, cada absolución representaría una equivocación de parte del juez, consistente en no aplicar (N). Pero esto no es así, ya que obviamente también es posible y válido que el juez absuelva (en sentido amplio). Quien se hallara evaluando la eficacia de (N) podría recomponer y considerar entonces que a los casos de cumplimiento voluntario de (N) habría que adicionar las absoluciones emitidas por los jueces. El problema ahora es que no toda absolución judicial implica necesariamente que el demandado (contraparte, acusado, etc.) no incumplió (N), por la simple razón de que, de no haberse podido

probar un hecho, no se sigue que se haya probado que no ocurrió (además de que incluso si en el contexto de un proceso judicial se probara que el hecho relevante no ocurrió, ello no implica necesariamente que no aconteció, ya que la verdad del enunciado que afirma la no ocurrencia del hecho en cuestión, depende exclusivamente de la correspondencia del juicio con la realidad empírica). En suma, algunas de las absoluciones consideradas pueden ser falsas desde el punto de vista epistémico (aunque puede que sean válidas desde la perspectiva jurídica). Dichas absoluciones falsas equivaldrían a incumplimientos no detectados por el sistema jurídico, en los cuales no proceden las consecuencias jurídicas respectivas, abonando con ello al fenómeno de la impunidad.

Asimismo, tal como puede hablarse con sentido de absoluciones falsas, también puede hablarse de condenas falsas (desde el punto de vista epistémico); es decir, de casos en los que proceden las consecuencias jurídicas establecidas, no obstante que, de hecho, no se incumplió con (N);[3] de tal suerte que no todas las condenas pueden contar como indicadores de la eficacia judicial de (N).

Pero aun si por el momento dejamos de lado las consideraciones previas, la determinación de si (N) es general y mayoritariamente aplicada en sede judicial a los efectos de establecer si pese a su incumplimiento cotidiano (N) puede seguir siendo eficaz, se enfrenta con al menos dos complicaciones adicionales de las que Hierro toma nota (Hierro, 2010: 150-153): Por una parte, el conjunto de condenas (aun si tomamos en cuenta sólo las condenas verdaderas) no es necesariamente representativo del número total de transgresiones que de hecho ocurren respecto de (N); y ello, debido a que el conocimiento judicial de un caso depende de que la parte afectada (o su representante) decidan ejercitar la acción judicial correspondiente. En suma, el total de incumplimientos de (N) subsanados o corregidos por vía de intervención judicial, no necesariamente equivale al total de incumplimientos de (N) en un periodo determinado (por ejemplo en materia penal, el número total de incumplimientos o transgresiones comprende también la llamada "cifra negra", es decir, el conjunto de delitos cometidos pero no

denunciados). Por otra parte, al decidir un asunto, el juez emite una norma particular (N2), la cual también es susceptible de cumplimiento o incumplimiento por parte de su destinatario. Si (N2) se incumple, normalmente el juez toma ciertas medidas para asegurar la ejecución forzosa de la sentencia que contiene (N2). Las medidas referidas también asumen la forma de prescripciones, pero ellas van dirigidas a ciertos funcionarios, quienes pueden cumplirlas o incumplirlas. Como puede observarse, si la evaluación de la eficacia judicial de (N) ha de ser más adecuada, debería tomar en cuenta el grado de cumplimiento, tanto de las normas individualizadas dirigidas a los particulares (donde se les condena a la realización de cierta conducta), como de las dirigidas a los funcionarios relevantes en caso de incumplimiento de (N2) por parte del particular.

LA EFICACIA EN LAS DISCUSIONES IUSFILOSÓFICAS: CONDICIÓN DE VALIDEZ Y DE EXISTENCIA. Comenzaremos por tratar la relación entre eficacia y validez de las normas jurídicas. Según Hart, si por "eficacia" se alude al hecho de que una norma particular es más frecuentemente obedecida (cumplida) que desobedecida (incumplida), entonces no hay una conexión necesaria entre la eficacia y la validez de tal norma (validez entendida en el sentido de "pertenencia de la norma al sistema jurídico") (Hart, 2012: 129).[4]

Ahora bien, suele decirse que, contrario a la tesis de Hart, para Kelsen la eficacia de una norma jurídica es una condición necesaria de su validez (Bulygin, 2005a: 24). Esto es inexacto ya que Kelsen afirma explícitamente que "una norma jurídica adquiere su validez ya antes de poder ser eficaz" (Kelsen, 2005: 72). Lo que Kelsen sí sostiene es que la eficacia es una condición necesaria para que una norma jurídica *siga siendo* válida (Kelsen, 2005: 72), sólo que a diferencia de Hart, la regla de desuso en Kelsen no depende de que efectivamente forme parte de los criterios de identificación del derecho que los oficiales del sistema emplean en sus prácticas.

Por otro lado, a la imputación que Bulygin le hace –de que considera a la eficacia como condición suficiente de la validez de una norma jurídica, sobre todo en el caso de la costumbre, la cual no

puede ser eliminada ni siquiera por la constitución–, Kelsen responde concediendo lo anterior, pero agrega que esto es así "no porque [...] las normas creadas por la costumbre infieran su validez (jurídica) de la eficacia" (Kelsen, 2005: 73), sino que el fundamento de la validez de las normas jurídicas –incluidas las creadas por la costumbre– es la llamada por Kelsen "norma básica o fundamental", la cual, como es sabido, no es una norma positiva, sino una hipótesis o suposición.

En este punto, Bulygin se pregunta ¿cuándo y en qué circunstancias cabe presuponer la norma básica de acuerdo con el propio autor de la *Teoría Pura del Derecho*? (Bulygin, 2005b: 82). Con base en la cita de una de las formulaciones del contenido de la regla básica realizada por Kelsen, Bulygin sostiene que la respuesta es: siempre que la constitución y las normas generales e individuales creadas conforme a ella sean generalmente eficaces. Tomando en cuenta lo anterior, aunado a la consideración de que la suposición de la norma fundamental es independiente del contenido particular de las normas jurídicas derivadas de aquella, Bulygin concluye entonces que "la eficacia es el único criterio para la suposición de la norma básica y, con ello, para la validez" (Bulygin, 2005b: 82).

Como conclusión de la discusión presentada, puede haber acuerdo con Hart en que la eficacia de una norma jurídica particular no es una condición de su pertenencia al sistema jurídico. Además, la ineficacia de dicha norma no necesariamente impide que siga perteneciendo al mismo.

Como puede observarse, estos juicios de validez de las normas presuponen la existencia de un sistema jurídico de referencia. En este contexto, determinar la validez de las normas significa determinar, con base en ciertos criterios, si ellas pertenecen o no al sistema de que se trate.

Ahora bien, en efecto, una de las condiciones de existencia de un sistema jurídico consiste precisamente en que éste sea en general eficaz, de tal suerte que su ineficacia generalizada obviamente afecta su existencia, pero también la validez de sus normas. Si por validez se entiende la pertenencia de las normas a un sistema jurídico y éste resulta no existir por ser en general ineficaz,

normalmente no tendría sentido predicar la validez de sus normas, porque no hay sistema al que pertenezcan.

Hasta aquí parece haber un acuerdo entre Kelsen y Hart. Sin embargo, ese acuerdo es sólo parcial por lo siguiente: porque pese a que la eficacia general del sistema se presupone en los usos normales de los juicios de validez (o enunciados internos como Hart los llama) –en el sentido de que normalmente carecería de objeto determinar los derechos y deberes de los particulares por referencia a las reglas primarias del sistema o determinar la validez de cualquiera de sus reglas por referencia a su regla de reconocimiento si el sistema en cuestión fuese generalmente ineficaz–, hablar de la validez de una norma de un sistema que nunca logró establecerse o que ha sido desechado no es siempre un sinsentido, ni algo inútil o vano. No lo es debido a que hablar como si un cierto sistema fuera todavía eficaz, puede servir para examinar la validez de reglas particulares y resolver problemas de acuerdo con ellas (lo que suele suceder, por ejemplo, cuando en las universidades se enseña derecho romano). Además, hablar de esta forma (como si un sistema fuese todavía eficaz, aferrándose a sus criterios de validez) es una manera de alimentar esperanzas en la restauración de un sistema considerado más adecuado que el orden nuevo, por quienes así hablan. Por ello, Hart califica como error el considerar que los enunciados de validez "significan" que el sistema es generalmente eficaz (Hart, 2012: 129-130).

Pero además, considerar que la obediencia generalizada de las normas del sistema es una condición necesaria y suficiente de su existencia constituye un error en virtud de que oscurece otra muy importante condición de existencia que tiene que ver con la creación *oficial*, con la identificación *oficial* y con el uso y aplicación *oficial* del derecho (Hart, 2012: 140). En concreto, dicha condición consiste en que exista una regla de reconocimiento última en términos de la cual se determina la validez de otras reglas. Y para que esta regla exista, además de su eficacia generalizada, ha de ir acompañada de la actitud de *aceptación* (véase sección 4) por parte de los funcionarios del sistema (particularmente por los jueces) (Hart, 2012: 144-146). De acuerdo con Hart, la regla de reconocimiento no puede ser

meramente obedecida ya que, si cada juez actuara "por su cuenta" al identificar al derecho, sin ver al criterio que emplea para tales efectos, como una pauta de comportamiento oficial correcto para él y para sus colegas, y sin estar dispuesto a apreciar críticamente a quienes no se ajustan a la regla de reconocimiento, la característica unidad y la continuidad del sistema jurídico habrían desaparecido (Hart, 2012: 144).

BIBLIOGRAFÍA. Bulygin, E. (2005a), "El concepto de eficacia", en Kelsen, H. Bulygin, E. Walter, R., *Validez y eficacia del derecho,* Buenos Aires, Astrea, pp. 23-48; Bulygin, E. (2005b), "Observaciones a Kelsen, 'Validez y eficacia del derecho'", en H. Kelsen, E. Bulygin y R. Walter, *Validez y eficacia del derecho,* Buenos Aires, Astrea, pp. 75-84; García, M. (2009), *Normas de papel: la cultura del incumplimiento de reglas,* Colombia, Siglo del Hombre Editores. Hart, H. L. A. (2012), *El concepto de derecho,* Buenos Aires, Abeledo Perrot; Hierro, L. (2010), *La eficacia de las normas jurídicas,* México, Fontamara; Kelsen, H. (2005), "Validez y eficacia del derecho", en H. Kelsen, E. Bulygin y R. Walter, *Validez y eficacia del derecho*, Buenos Aires, Astrea, pp. 49-74; Postema, G. (2012), "Conformidad, costumbre y congruencia: repensando la eficacia del derecho", en M. Kramer, C. Grant, B. Colburn y A. Hatzistravrou, *El legado de H. L. A. Hart: filosofía jurídica, política y moral,* Madrid, Marcial Pons, pp. 79-104; Shapiro, J., y Gentzkow, M. (2006), "Media bias and reputation", en *Journal of Political Economy,* abril, Chicago, University of Chicago Press.

[EDGAR R. AGUILERA]

egoísmo

El egoísmo ha sido considerado desde antiguo, ante todo, como un defecto de carácter asociado a un excesivo amor por uno mismo. Así lo refiere, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuyos

intérpretes modernos traducen el término griego *fílautos* (φἰλαυτος) "los que se aman a sí mismos", como "egoístas", una palabra que deriva de la raíz latina *ego* y que aparece ya reseñada por el *Diccionario de la Real Academia* en su edición de 1817 (Corominas, 1954). En efecto, el estagirita se refiere al *fílautos* o "egoísta" (como suele traducírsele) como aquel hombre de baja condición o malo que haría todo por amor a sí mismo y que nunca actuaría en contradicción con su propio interés o provecho. Por contraste, prosigue Aristóteles, el hombre honorable sería aquel capaz de dejar de lado su propio interés para favorecer al amigo (Aristóteles, 1985 y 2002: libro IX, cap. VIII, 1168b).

De acuerdo con el mismo autor, el egoísta o *fílautos* reserva sólo para sí el disfrute de las riquezas o de lo que satisface sus deseos o pasiones corporales. De manera análoga, pero interesantemente sin relacionarlo con el amor a sí mismo, María Moliner (1966) define al egoísta como la persona que "reserva sólo para ella el disfrute de las cosas buenas que están a su alcance". El egoísta antepondría también "su propia conveniencia a la de los demás" y sacrificaría "el bienestar de otros al suyo propio" (1966: 1058).

Ahora bien, este sentido negativo del concepto de *egoísmo*, vinculado a la avaricia en el disfrute de bienes, ha convivido también desde antiguo con un significado positivo, asociado habitualmente al amor a uno mismo, una cualidad que se considera apropiada, incluso deseable, en la agencia racional. Así lo refiere, por ejemplo, el *Greek-English Lexicon* de Lidell y Scott, donde *fílautos* (φἰλαυτος) es quien se ama a sí mismo "en el buen sentido" (1940: 1932). De nuevo, debemos a Aristóteles una reflexión que desarrolla los aspectos positivos de un bueno o racional amor a sí mismo. En el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, Aristóteles discurre sobre los sentidos en los que el amor propio sería algo razonable o deseable en una persona, a la vez que algo aborrecible si es llevado a extremos. En efecto, por una parte, cabría esperar de uno mismo que cada uno fuera "su mejor amigo" para sí mismo, del mismo modo que es algo bueno que un buen amigo sacrifique sus propios intereses por los de uno. Por la otra, un hombre bueno puede y debe amarse a sí mismo para preferir para sí mismo lo mejor, entre

lo cual se encuentra lo más noble. Es decir, debería exhibir lo que hoy se consideraría autoestima o dignidad. Así, Aristóteles daría cuenta de la intuición que sugiere que quien se inclina a las acciones mejores y objetivamente valiosas, como las que beneficiarían a los amigos o a la patria, incluso si ellas lo conducen a la muerte, expresaría verdadero o genuino amor a sí mismo, porque preferiría lo que es objetivamente mejor o lo bueno. Puesto que es un amor a sí mismo orientado a fines o bienes objetivamente valiosos, sería un amor a sí mismo racional. Esta concepción del *fílautos* ejemplifica, de este modo, un egoísmo deseable para la agencia racional.

El doble sentido –negativo y positivo– del concepto de *egoísmo* ha llegado hasta nosotros y sus matices y variaciones definen los distintos énfasis en los usos del concepto a lo largo de la historia de la filosofía. El *Diccionario de la Lengua Española*, en una de sus últimas ediciones, trata de conciliar los dos sentidos posibles al afirmar que el egoísmo consiste en un "inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse de los demás" (DLE, 2001: 587). Esta definición apoya la idea aristotélica según la cual el egoísmo es un amor a sí mismo vuelto inmoderado o excesivo.

Hume (1739) se encuentra entre quienes consideran al egoísmo un rasgo inevitable de la agencia racional humana, que, en condiciones normales, nunca debería ser excesivo. En realidad, sugiere Hume, la experiencia cotidiana muestra que son tan comunes tanto los que anteponen su propio bienestar al de otros, como los que se sacrifican para que sus familias, sus esposas y sus hijos, se encuentren bien y sean felices. Al mismo tiempo, Hume distingue, en la preocupación por los asuntos que conciernen a uno mismo, dos aspectos diferentes del egoísmo: el que confina la atención a los propios asuntos y el que se preocupa por los de los familiares y amigos. Hume llama a estos dos aspectos: egoísmo (*selfishness*) y generosidad limitada (*limited generosity*). Puesto que no hay manera –ni tampoco sería deseable– de combatir los sentimientos que privilegian el bienestar y los fines de quienes nos son cercanos, el antídoto para ellos no es, como más tarde en Kant, el dolor que produciría someter las propias inclinaciones a la ley

moral, sino una convención social por la cual estaríamos seguros de respetarnos los unos a los otros en lo tocante a nuestra tendencia a favorecer los asuntos propios por sobre los extraños. Por esta razón, en contraste con Kant, quien aboga por una especie de autoconstitución de la propia persona para conformarse a la ley moral, el realismo antropológico de Hume afirma, más bien, la necesidad de adaptar las convenciones sociales al egoísmo natural, cuya presencia se verá atenuada siempre por el amor a nuestros seres queridos. En último término, el propósito de esta convención es el de posibilitar el respeto a la propiedad privada y la atención a las consideraciones de justicia (Hume, 1990, libro III, II, sección 2).

En la *Crítica de la razón práctica* (1781), Kant llama a todo el sistema de las inclinaciones naturales de la persona, que se supone la ley moral debe mantener a raya dada su tendencia a actuar en contradicción con la ley moral racional, "egoísmo" (*Selbstsucht),* que considera una forma de solipsismo. Este egoísmo puede definirse o bien como amor por sí mismo (*Selbstliebe*), que implica una predilección especial por el propio bienestar (*filautía,* φιλαυτία) o bien como la satisfacción en uno mismo (*arrogantia*), una forma de autoengaño.

La tarea de la razón pura práctica sería transmutar la tendencia natural al amor por uno mismo por un amor propio racional. En cuanto al autoengaño y la satisfacción en las propias ideas, éstos deberían estar subordinados al respeto que despierta la ley moral, en la medida en que la razón pura práctica, que la fundamentaría, debe regir las condiciones para estimar una opinión (Kant, 1781: Erstes Buch, III Haupstück).

En su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de 1798 (2006), Kant también vincula el egoísmo moral con una suerte de egocentrismo originario o más general que nace en el momento en que un individuo puede representarse su propio sí mismo. Kant pensaba que esta capacidad de representarse a sí mismo en la unidad de su conciencia es la fuente de todo egoísmo, que, como decíamos, Kant relaciona con un egocentrismo natural parecido al que Jean Piaget observa en los bebés, egocentrismo que elevaría el sentido de la propia importancia por encima de todo lo demás. Es

interesante observar que, para Kant, este egocentrismo primario que afirma la centralidad de la propia persona tiene un origen etiológico en los cuidados y cariños de las personas que protegen al infante y que tenderían, movidas por ese cariño, a complacer al bebé –o "pequeño tirano" como dice nuestro autor– en todos sus inocentes caprichos. De este modo, en Kant, el egoísmo es un impulso básico e inevitable de la naturaleza humana que, en ausencia de una educación contraria, impulsará siempre "su amado sí mismo" cada vez que pueda y en toda oportunidad posible, incluso bajo el engañoso disfraz de la abnegación y la modestia.

Este egoísmo (*Selbstsucht)* tomaría tres formas distintas en Kant: puede ser lógico (como presunción del entendimiento), estético (como expresión del gusto) o práctico (como expresión del interés). El *egoísta lógico* no cree necesario someter su juicio al escrutinio crítico de otros (*criterium veritatis externum*), escrutinio que sería para Kant la única manera de encaminar la reflexión propia en dirección de la verdad y que ofrecería, entre otras cosas, un argumento en favor de la libertad de prensa. El *egoísta estético* no confiaría sino en su propio gusto en lo que respecta a distintas formas de arte y "se aplaudiría sólo a sí mismo" cuando se cree el único juez autorizado de la belleza artística.

Finalmente, el *egoísta moral* privilegiaría sólo sus fines por encima de los fines de los demás y, dejando de lado cualquier sentido del deber, actuaría sólo para impulsar y promover su propia utilidad y su propia felicidad. Kant lo llama un *eudaimonista,* en el sentido de no anteponer a su preferencia un principio de acción universalmente válido.

En este texto, el concepto opuesto al de egoísmo sería el de pluralismo, una actitud en la que un individuo no se concibe como si fuera el mundo entero, sino que se conduce "como un mero ciudadano del mundo" (Kant, 2006: §§ 1 y 2).

Puesto que distintas tradiciones del concepto de *egoísmo* lo han vinculado al de amor a sí mismo o lo definen como un amor propio que ha perdido sindéresis y mesura, distintas corrientes modernas y contemporáneas de la filosofía moral y la filosofía política han intentado convalidar desde un punto de vista ontológico y

antropológico la existencia en nosotros de ese tipo de amor egoísta por uno mismo. La intuición que subyace a todos estos intentos es la de que valdría la pena concebir un sistema de filosofía moral, política o económica, que aproveche o no contradiga nuestro egoísmo natural, que parece universal, inevitable e imposible de combatir, con el fin de ponerlo al servicio del bien común, la racionalidad o la felicidad del individuo.

A esta tradición pertenece la idea de "la mano invisible" de Adam Smith, de acuerdo con la cual un conjunto de personas que interactúan velando únicamente por su propio interés terminará favoreciendo el bienestar común. Cada ser humano posee cierta rapacidad y egoísmo naturales que pueden ser puestos al servicio de la sociedad en la medida en que cada persona tiene que ofrecer los productos de su trabajo en una sociedad cuyos miembros pueden adquirirlos libremente (Smith, 1999: libro IV, cap. II; Richards, 2009) en virtud de que cada quien quiere satisfacer sus deseos, en la medida en que un agente racional sea capaz de satisfacer sus propios deseos estará satisfaciendo los deseos de los demás. Por esta razón, Smith afirma que no es gracias a la benevolencia del carnicero o del panadero como recibiremos nuestra cena, sino por la atención de ellos a su propio interés egoísta (Smith, 1999: libro I, cap. II). La imagen de la mano invisible de Smith da cuenta de la intuición que afirma que si cada quien trabaja al máximo de sus capacidades y para alcanzar el mayor valor posible para su trabajo, aunque no intente favorecer el interés común, sino sólo su mayor ganancia, terminará en la mayoría de los casos, favoreciendo tanto el bien común como el suyo propio. La idea aquí es que cada uno de los agentes racionales sabe más que los políticos sobre lo que conviene a cada uno de los miembros de una comunidad. La premisa que guía a Smith es la misma que la de Aristóteles: el individuo racional pone al inicio de su acción la preocupación por sí mismo, la que, al conducirlo a lo mejor, terminará beneficiando a los demás.

De esta manera, la idea que hace descansar la agencia moral en la preocupación e incluso en el amor por uno mismo se encuentra en la base de los sistemas de filosofía moral y política que consideran,

en general, al egoísmo racional, o a un egoísmo saludable, como una virtud, y que rechazan, no sólo como inhumana, sino también como perniciosa, la solidaridad con otros que da la espalda a la satisfacción de los gustos e intereses personales del agente. Así, por ejemplo, John Maynard Keynes descartaba la solidaridad indiscriminada y el imperativo de igualdad típicos de los sistemas de economía política socialista, porque pensaba que la presencia de millonarios con gustos exquisitos era beneficiosa para el enriquecimiento cultural de una sociedad (Skidelsky, 2010). La misma idea aparece en Ronald Dworkin (1993), para quien el millonario que puede satisfacer su gusto por obras maestras del Renacimiento, por ejemplo, sería, al final, beneficioso para una sociedad, como, en efecto, pueden atestiguarlo las ciudades que poseen museos bien dotados. En mi opinión, podemos encontrar una posición incluso más extrema, en la escritora y filósofa estadunidense Ayn Rand (1961), para quien el egoísmo es la primera virtud socialmente beneficiosa. Quien se ama a sí mismo y persigue lo que quiere conforme a lo que aconsejaría una "ética objetiva", puede ser egoísta en un sentido que sería inmediatamente productivo y positivo. Por la misma razón, Rand repudiaba la solidaridad, el altruismo y la generosidad por considerar que ellos sabotean la posibilidad de alcanzar una moral verdaderamente racional. En las antípodas de la filosofía moral kantiana, Rand consideraba que la moral debe contemplar, ante todo, un sistema de "obligaciones morales" referidas al agente racional mismo (Rand, 1961).

Entre quienes afirman la necesidad de sustentar los sistemas de filosofía moral en la atención, por parte del agente racional, a sus propios intereses egoístas, se encuentra el filósofo David Gauthier (1998), para quien toda moral *debería* consistir en el acuerdo, mutuamente beneficioso, entre agentes que actúan, fundamentalmente, en razón del interés propio. Una moral que desatiende el propio interés no sólo es ilusoria: también sería irrealizable o incluso impensable. Pero, a diferencia de Rand y más en línea con Adam Smith, Gauthier considera que el egoísta no debe descuidar los principios de la racionalidad estratégica al actuar

racionalmente. Un agente racional debe saber que cooperando con otros y procurando favorecer las disposiciones que lo inclinan a ello, tanto en sí mismo como en los demás, satisface su interés personal. De este modo, dejará de ser un "egoísta incompleto" (Gauthier, 1998: 67).

Finalmente, cabe preguntarse, sin embargo, ¿no estamos sugiriendo aquí que, en ausencia de criterios objetivos para disminuir la incertidumbre propia de la agencia racional, nunca sería posible considerar al egoísmo un defecto de carácter? ¿En qué condiciones podemos honrar la antigua intuición que considera al egoísmo también un defecto de personalidad? Mientras numerosas tradiciones filosóficas, como hemos visto, consideran al egoísmo como un amor propio que, o bien es excesivo, o bien persigue fines inadecuados, es posible reconocer en el siglo xx, en la reflexión psiquiátrica sobre los trastornos de personalidad, una concepción del egoísmo que lo hace descansar, no en el amor por uno mismo, sino en una suerte de desamor propio o vacío interior.

De acuerdo con esta concepción, en los trastornos de personalidad narcisista, el egoísmo está asociado a la envidia de que otros tengan algo que uno puede darles. En efecto, Otto Kernberg (1993) afirma que en la raíz de la envidia egoísta que impide que uno pueda dar a otros algo que los haga felices, no se encontraría, por cierto, un excesivo amor por uno mismo, sino, muy por el contrario, el vacío interior o la ausencia de amor propio. De este modo, en los trastornos de personalidad que impiden la empatía y el amor a otros se expresa la incapacidad de amarse a uno mismo, de forma que nada haría realmente feliz al narcisista y nada lo llenaría realmente: no habría nada allí que el que no se ama a sí mismo quiera conservar ávidamente para sí. Este vacío, esta ausencia de amor propio, es lo que explicaría el egoísmo: se trata, más bien, de la incapacidad de disfrutar realmente de aquellos placeres que, de acuerdo con Aristóteles, se supone que habrían de deleitar al egoísta, incapacidad de disfrute que provocaría, a la postre, la envidia que le impide ser generoso. Esta incapacidad, que se explica no por la ausencia de un "verdadero" amor propio, sino por la carencia pura y simple de amor por uno mismo, desencadenaría la

crónica envidia que vuelve al individuo una persona incapaz de dar o un egoísta en sentido negativo.

BIBLIOGRAFÍA. ASALE (2001), *Diccionario de la Lengua Española*, XXII edición, Madrid, Espasa; Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos [trad. Julio Pallí, *Ética a Nicómaco* (1994), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, traductores: María Araujo y Julián Marías]; Corominas, J. (1954), *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos; Dworkin, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós; Gauthier, D. (1998), *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Barcelona, Paidós; Hume, D. (1990), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press; Kant, I. (1781), *Kritik der praktischen Vernunft*, varias ediciones; Kant, I. (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Robert B. Louden (ed.), (1798), Cambridge Text in the History of Philosophy, Cambridge University Press; Kernberg, O. (1993), *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Barcelona, Paidós; Lidell, H. G. y R. Scott (1940), *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press; Moliner, M. (1966), *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos; Rand, A. (1961), *The Virtue of Selfishness*, Nueva York, Signet Books; Richards, J. W. (2009), *Money, Greed and God. Why Capitalism Is the Solution and Not the Problem*, Nueva York, Harpers and Collins Publishers. Skidelsky, R. (2010), *Keynes: The Return of the Master*, Nueva York, Public Affairs; Smith, A. (1999), *The Wealth of Nations* (1776), Londres, Penguin Books.

[LUZ MARINA BARRETO]

enajenación

El concepto de enajenación (o alienación) [al.: *Entfremdung*, fr.: *aliénation*, ing.: *alienation*, esp.: *enajenación* o *alienación*, port. *alienação*] es un concepto central de la filosofía y la teoría social y política modernas, asociado sobre todo a la tradición teórica que se

origina en las filosofías de G. W. F. Hegel y K. Marx. Como *enajenación* se describe en términos formales un *proceso*, por medio del cual o bien un objeto se vuelve ajeno al sujeto a que estaría referido, o bien sujeto y objeto sufren un proceso de distanciamiento recíproco. El resultado de ese proceso es un *estado* de enajenación, que puede entenderse sobre todo como caracterizando la imposibilidad para el sujeto de reconocerse en su objeto (por ejemplo, el mundo, la naturaleza, el producto de su trabajo), lo que lleva a percibirlo como algo ajeno al sí mismo. La noción de enajenación implica tanto la percepción de distancia, a veces de indiferencia frente al objeto (o de éste frente al sujeto), como se asocia comúnmente a la percepción de la existencia de relaciones de dominación en el contexto de aquel distanciamiento. Tanto el proceso como el estado de enajenación pueden referirse también al distanciamiento frente a otro(s) sujeto(s), o incluso frente a sí mismo. Así, el concepto de enajenación puede tener, además de su carácter filosófico y social, también una connotación psicológica, la que aparece en fenómenos como la imposibilidad para el sujeto del establecimiento o el reconocimiento de su identidad o la pérdida de sentido del mundo, del otro o incluso de sí mismo. La enajenación presupone, por lo tanto, un estado de cosas no-enajenado que se habría perdido o podría alcanzarse en el futuro.

Históricamente, la enajenación como concepto está claramente asociada a cierto diagnóstico del mundo moderno; se asocia, en particular, a la identificación de cierta experiencia vista como fundamental en la modernidad. Así, la noción de enajenación posee desde su surgimiento un carácter crítico. Su origen podría verse como vinculado al advenimiento mismo de la subjetividad moderna: como se sabe, con la modernidad se disuelve la percepción que había estado presente en la noción griega del cosmos (y en sus desdoblamientos en la teología medieval) de la naturaleza y del mundo cultural como un orden previo e inmutable (cuya existencia se explica o bien como natural o bien por medio de una creación divina); la referencia de cualquier idea de orden pasa a ser en ese momento la subjetividad. En el conocimiento teórico, el orden pasará a aparecer como referido a la conciencia del sujeto –ya sea

directamente a la razón o por medio de sus percepciones de la realidad empírica o bien a ambas–; en la reflexión práctica, el orden ético, social y político se presentará ahora como resultado de un ordenamiento creado de manera libre y autónoma por los sujetos asociados que de esta forma se incluirán a sí mismos en una realidad social que no está ya dada de antemano.

La experiencia moderna que se describe como enajenación puede verse justamente como el otro lado de ese proceso. Así entendida, esa experiencia es analizada por vez primera por Jean-Jacques Rousseau, aun sin utilizar para ello ese término, como la experiencia del sujeto moderno de la imposibilidad de vivir en coherencia o identificarse consigo mismo; en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1964a), Rousseau compara al hombre "civilizado" o "sociable", su contemporáneo, con el hombre "salvaje" que habría vivido en un hipotético estado de naturaleza en los inicios de la historia humana, para concluir que, por efecto más o menos directo de la civilización y de la reflexión, es decir, por el proceso mismo que la Ilustración francesa asociaba a las luces de la razón, el hombre moderno vive "fuera de sí mismo". El "salvaje", dirá Rousseau, "vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí" (Rousseau, 1964a: 193). La reflexión habría ocasionado que se perdiera la inmediatez característica de la situación natural que permitía al hombre "vivir en sí mismo". Rousseau propondría una compensación a este estado de cosas en el *Contrato social* (1964b).

La misma percepción aparecerá después en la obra de Hegel como el problema central de la escisión [*Entzweiung*]. Ya en sus primeros estudios sobre la religión, el joven Hegel lamenta la pérdida de la unidad armónica que habría existido en la *polis* griega y en el espíritu originario del cristianismo, y la ruptura de los lazos que habrían unido en la *polis* griega diferentes ámbitos del mundo social (Hegel, 1986a). En el contexto de esa crítica implícita a la modernidad, para la cual buscaba una solución sobre todo en la religión, Hegel llega a hablar por lo menos una vez de "hombres vueltos desconfiados, enajenados los unos de los otros" ["*mißtrauisch gewordenen, einander entfremdeten Menschen*" (Nohl,

1907: 245)]. La conceptualización explícita de esa experiencia como resultado de la escisión moderna aparecerá en Hegel por primera vez, sin embargo, poco después, y en dos formas: en el llamado *Escrito de la Diferencia*, su primera publicación filosófica, en el contexto de la relación entre los sistemas filosóficos, sus contemporáneos y el estado de escisión (*Entzweiung*) de la época misma (*des Zeitalters*) (Hegel 1986b: 20); y en el *Ensayo sobre el derecho natural*, escrito paralelamente, bajo la figura de una "tragedia en lo ético" que resultaría de la disolución, con el imperio romano y el advenimiento de la noción moderna de individuo, del contexto ético armónico de la polis (Hegel 1986c: 491 ss.). En ambos contextos, la escisión tendrá que ver con una imposibilidad de unión, de establecimiento de relaciones, de reconocimiento, de conciliación de aspectos de la sociedad y de la cultura que se habrían vuelto extraños el uno al otro. Si en el *Escrito de la Diferencia* el diagnóstico de Hegel es el de que "el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los seres humanos y las oposiciones han perdido su reciprocidad viva y ganan independencia" (Hegel, 1986b: 22), en el *Ensayo sobre el Derecho Natural,* la "tragedia" derivará de la coexistencia de dos formas de lo ético que ya no pueden reducirse sin más la una a la otra: la una, reflejando el individualismo moderno, en la realidad de la vida ética "como de las relaciones reales en oposiciones existentes" [*als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze* (Hegel, 1986c: 494)]; y la otra –"la realidad de lo ético como indiferencia absoluta" [*die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz* (Hegel, 1986c: 494)]–, reflejando la unidad en un todo armónico, pero indiferenciado, correspondiente a la eticidad griega que ya no podría recuperarse como tal. La "necesidad de la filosofía" (Hegel 1986b: 20) que Hegel afirma en el *Escrito de la Diferencia* será, así, no sólo una necesidad de la filosofía misma, sino también una necesidad de la época de buscar en la misma filosofía una solución a esa situación. De hecho, la necesidad de obtener la *reconciliación* [*Versöhnung*] de aquello que se habría *escindido* en la modernidad (sujeto y objeto, individuo y sociedad, verdad e historia) constituirá el eje central de la filosofía de Hegel y conducirá, en su obra de

madurez, a la noción de *espíritu absoluto* (y a sus desdoblamientos, por ejemplo, en la eticidad moderna).

Sin embargo, será en Marx en quien la noción de enajenación tendrá su origen teórico en cuanto tal y alcanzará una significación ya no sólo estrictamente filosófica, sino ante todo social y política. Partiendo tanto de la filosofía hegeliana como de la economía política inglesa, Marx analizará la experiencia en la que Rousseau había visto el "estar fuera de sí mismo" y Hegel la escisión moderna como resultado no tanto de la modernidad (o de la civilización) como un todo, sino de la economía capitalista que se impone con ella. En sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en particular en el fragmento dedicado al *trabajo enajenado*, Marx expondrá cómo la economía política parte, en su interpretación de la sociedad, de presupuestos que no permiten comprender como necesarias las consecuencias de la separación capital y trabajo (Marx, 1990). El punto de partida de ese análisis estará en una interpretación del proceso de trabajo como actividad de objetivación [*Vergegenständlichung*] de la fuerza de trabajo del trabajador, la que está para él asociada a una realización de su esencia como humano, y así de sí mismo, misma que operará el trabajador al trabajar la naturaleza (Marx, 1990: 512). En la medida en que, en la sociedad analizada por la economía política, ese proceso ocurre bajo un conjunto de relaciones basadas sobre la propiedad privada, la objetivación del trabajador corresponderá a la pérdida del objeto y a la imposibilidad del trabajador de reconocerse en éste o en el proceso por medio del cual lo crea, perdiendo la posibilidad de reconocerse en el mundo por él mismo creado. Marx identificará en el trabajo enajenado cuatro aspectos de la enajenación: 1] la enajenación frente al *producto* de su trabajo y, de este modo, frente al mundo objetivo, creado por él, pero que no le pertenecerá; el trabajador se encontrará entonces frente a un mundo de objetos "extraño" [*fremd*], ajeno, independiente (Marx, 1990: 512); 2] la enajenación frente al *acto de la producción*, es decir, con relación al proceso mismo de trabajo que le aparecerá al trabajador como actividad ajena (Marx, 1990: 514); así, su propia actividad, y el sí-mismo que se objetiva en ella, le aparecerán como extraños; es aquí

donde Marx habla de *autoenajenación* [*Selbstentfremdung*] (Marx, 1990: 515); 3] la enajenación del trabajador frente a su *humanidad* o frente al *ser genérico* [*Gattungswesen*], es decir, con respecto a su carácter como ser humano, la cual depende de su posibilidad de reconocerse en la naturaleza por él trabajada (Marx, 1990: 515) y, finalmente, 4] la enajenación frente al *otro hombre* y a los otros hombres (Marx, 1990: 517), ya que la relación con el otro se verá imposibilitada por la enajenación que el trabajador experimenta frente a sí mismo y a su humanidad. Así, para Marx, en el proceso de trabajo organizado según la propiedad privada, a la realización (*Verwirklichung*) del trabajo corresponderá una desrealización [*Entwirklichung*] del trabajador (Marx, 1990: 512). Por otro lado, lo que aparecerá para el trabajador como *actividad de la enajenación* aparecerá para el no-trabajador como *estado de enajenación* (Marx, 1990: 522).

En los escritos de madurez de Marx, en particular en *El capital* (Marx, 1975-1983), el problema de la enajenación pasa a tratarse más directamente desde la crítica de la economía política propiamente dicha, por lo tanto, de manera más económica que filosófica. Central en el diagnóstico que Marx hace en ese contexto será el problema del *fetichismo* de la mercancía que se analiza en el capítulo 1 del libro I de *El capital* (Marx, 1975). En ese contexto, será en el hecho –que corresponde justamente el fetichismo de la mercancía– de que, debido a la lógica que rige al movimiento de la mercancía, las relaciones sociales entre personas aparecerán como relaciones entre cosas (Marx, 1975: 87) –de forma que se imposibilitará la identificación de los lazos que unen las mercancías producidas a sus productores y a las relaciones de producción de que dependen– donde se reflejará aquello que se describía como la enajenación. La solución frente al estado de cosas que generan tanto la enajenación como el fetichismo se daría, para Marx, sólo a partir de la superación en la historia de las relaciones sociales que han originado a esos fenómenos: es decir, de la propiedad privada y, así, de la separación capital y trabajo.

Después de Marx, el concepto de la enajenación ha sido una referencia constante de la crítica de la sociedad moderna y del

capitalismo, aunque desde distintas interpretaciones. En los años veinte del siglo xx, el tema reaparecerá en Georg Lukács como el problema de la *reificación* (o *cosificación*) (*Verdinglichung*). En "La reificación y la consciencia del proletariado", incluido en la obra *Historia y consciencia de clase*, Lukács asociará la noción de *fetichismo* a la noción de *racionalización* de Max Weber para describir, más allá de los aspectos económicos asociados a la forma mercancía, a la sociedad capitalista moderna como un todo como caracterizada por la reificación tanto desde el punto de vista objetivo como desde el subjetivo (Lukács, 1968). A partir de ahí, la noción enajenación será una referencia sobre todo para las interpretaciones de Marx que enfatizan el carácter humanista de sus escritos de juventud y su vínculo con la filosofía. Uno de los contextos centrales en el siglo xx en los que la noción de enajenación (y las nociones asociadas a ella) aparecerá será la llamada teoría crítica de la escuela de Frankfurt, en la que se asociarán a la crítica de la sociedad capitalista proveniente de Marx también otras vertientes de interpretación de la modernidad como las provenientes del mismo Max Weber, de Friedrich Nietzsche y de Sigmund Freud. La noción de enajenación aparecerá en los distintos autores de la teoría crítica de manera más o menos explícita; por ejemplo, como aspecto central de la crítica a la razón occidental expuesta en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (Adorno/Horkheimer, 1987), en la interpretación de Herbert Marcuse de la relación entre las pulsiones y la sociedad expuestas en *Eros y civilización* (Marcuse, 1975), o incluso, más indirectamente, en la admisión implícita de la imposibilidad de reconciliación entre sujeto y objeto presente en el giro efectuado por Habermas hacia la intersubjetividad y la racionalidad comunicativa (Habermas, 1987). En desarrollos recientes de la teoría crítica, los conceptos cercanos al de enajenación han sido retomados con el objetivo de buscar una redefinición de su contenido coherente con una concepción no-esencialista del hombre. Ejemplos de esos desarrollos se encuentran en los trabajos de A. Honneth sobre la reificación (Honneth, 2005) y de R. Jaeggi sobre la enajenación misma (Jaeggi, 2005).

Aunque el concepto de enajenación en cuanto tal pertenece a la tradición hegeliano-marxista, el fenómeno al que se refiere aparece y es objeto de reflexión también en otros contextos teóricos, tanto filosóficos como sociológicos (e incluso teológicos).

En la filosofía misma, puede reconocerse una interpretación de la sociedad moderna basada todavía de manera bastante directa en nociones y experiencias cercanas a la descrita como enajenación en la Fenomenología –por ejemplo, en el análisis de la impropiedad [*Uneigentlichkeit*] en Heidegger en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1977: 233-239), o en la alienación del mundo [*world alienation*] a la que se refiere Hannah Arendt en *La condición humana* (Arendt, 1958: 248-257), o incluso en la interpretación de la cosificación por la mirada del otro presentada por Sartre en *El ser y la nada* (Sartre, 1980: 292-341).

Sin embargo, en la medida en que el distanciamiento que el concepto de enajenación describe es resultado de la disolución de la visión de mundo característica de las sociedades tradicionales, éste está (así bien que otras concepciones cercanas) de manera más o menos implícita en la raíz de gran parte de la reflexión acerca de la sociedad moderna, la que, por su parte, es el origen mismo de la filosofía social y de las ciencias sociales (Honneth, 2000). Así, tanto la percepción de Émile Durkheim de los riesgos de anomia en la sociedad moderna (Durkheim, 1960), como de las consecuencias de la misma racionalización descrita por Weber (Weber, 2010), tanto el *malestar* en la cultura y la escisión interna del Yo apuntada por Freud (1948), como incluso el lamento de la pérdida de la noción de comunidad presente en autores del inicio del siglo xx como Tönnies (2010), pueden leerse –sin que se puedan simplemente asimilar las unas a las otras– como originadas en la percepción de aquel distanciamiento frente al mundo, resultado precisamente del advenimiento del sujeto moderno, que Rousseau describía como el "estar fuera de sí mismo". La discusión contemporánea del problema de la enajenación pasa, así, necesariamente por la pregunta por la posibilidad, deseabilidad, el significado y también los límites de la relación entre el hombre "fuera de sí mismo" y de su mundo con éste sí-mismo, con los otros hombres y con un mundo que ya no es

necesariamente –y acaso jamás podrá ser de nuevo– realmente suyo.

BIBLIOGRAFÍA. Adorno, T. W./Horkheimer, M. (1987), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en Horkheimer, M. (1987) *Gesammelte Schriften,* v. 5, Frankfurt a.M., Suhrkamp; Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; Durkheim, É. (1960), *De la division du travail social*, París, PUF; Freud, S. (1948), *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke,* v. XIV, Londres, Imago; Habermas, J. (1987), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 v., Frankfurt a.M., Suhrkamp; Hegel, G. W. F. (1986a), "Fragmente über Volksreligion und Christentum", en *Werke,* v. 1. Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 9-103; Hegel, G. W. F. (1986b), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke,* v. 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 7-138; Hegel, G. W. F. (1986c), *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, en *Werke,* v. 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 434-530; Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* v. 2. Hrsg., F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann; Honneth, A. (2000), "Pathologien des Sozialen, Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie,* Frankfurt a.M., Suhrkamp; Honneth, A. (2005), *Verdinglichung,* Frankfurt a.M., Suhrkamp; Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems,* Frankfurt a.M., Campus; Kant, I. (1999), *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften,* Hamburg, Meiner; Lukács, G. (1968), "Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats", en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, en Georg Lukács, *Frühschriften*, v. II. Neuwied–Berlin, Luchterhand, pp. 257-397; Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press; Marx, K. (1975), *Das Kapital,* v. I, en *Marx-Engels-Werke,* v. 23, Berlin, Dietz; Marx, K. (1983), *Das Kapital,* v. III, en *Marx-Engels-Werke,* v. 25, Berlín, Dietz; Marx, K. (1990),

"Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", en *Marx-Engels-Werke,* v. 40, Berlin, Dietz, pp. 510-522; Nohl, H. (1907) (org.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Mohr; Rousseau, J. J. (1964a) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Oeuvres complètes* III, París, Gallimard; Rousseau, J. J. (1964b), en *Du contract social, ou principes du droit politique*, en *Oeuvres complètes* III, París, Gallimard; Sartre, J.-P. (1980), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard; Tönnies, F. (2010), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Darmstadt, Wiss. Buchges; Weber, M. (2010), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Vollständige Ausgabe*, Múnich, C.H. Beck.

[MIRIAM M. S. MADUREIRA]

equidad

Establecer un sistema de leyes que sean justas y equitativas –equilibrar la justicia con la equidad– es tan complejo como dirigir una sinfonía. La partitura dice mucho de lo que escucharemos: los sonidos, las voces, los tiempos, los solistas, los silencios. Pero no lo dice todo: afortunada e infortunadamente existe un rango de interpretación que abre espacio a la genialidad o a la torpeza del director.

Así, la partitura garantiza los criterios de ejecución; mientras que la dirección es el modo de interpretación que busca la belleza. Esto mismo puede decirse respecto de las leyes, la equidad y la justicia: la equidad puede entenderse como el rango de interpretación de las leyes para lograr la justicia.

Quiero remarcar que la justicia y la equidad no son lo mismo: "al igual que la frase 'poesía como metáfora' tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáfora sean los mismos" (Rawls, 1995: 26). Las leyes y la equidad son dos condiciones que debe haber para

que haya justicia: sin ellas, dar a cada quien lo que le corresponde es, prácticamente, imposible. Esto último, puede entenderse de dos maneras; en términos de construcción de la sociedad justa y en cuanto a la ejecución de la justicia.

En el primer sentido, las leyes son condición necesaria de la sociedad justa: no tenemos registro de una sociedad con fuertes intenciones de justicia en donde las leyes no hayan jugado un papel preponderante. Aún más, todo afán de construcción de una sociedad ideal pasa por un sano reconocimiento de las leyes. En este primer sentido, la equidad desempeña un papel relevante pero la centralidad del diseño pone en primer término a las leyes.

Las leyes –νόμος, *nomos*–, pues, son necesarias en la proyección de la ciudad; muchas veces, serán el garante de la justicia –δἰκαιον, *dikaion*–. Empero, no siempre alcanzarán este objetivo pues parten de un presupuesto de simetría entre los ciudadanos y sus condiciones que rara vez se cumple. Hay casos que rebasan las previsiones y los criterios establecidos en las leyes; por ello, es necesario incorporar la noción de equidad –ἐπιεἰκια, *epieikeia*– como una suerte de corrección a las leyes escritas. Aún más, la retribución –τἰσις, *tisis*– exige una mirada equitativa que considere las particularidades de los involucrados; la equidad incorpora las imperfecciones circunstanciales de las sociedades, de los ciudadanos, de la historia y desde ellos busca acercarse al ideal del que parten las leyes. Éste es el segundo sentido y en él, la equidad se vuelve garante de la justicia.

De esta forma, en el primer modo, para que haya justicia es necesario que haya leyes; en el segundo sentido, dado que las leyes no son garantía total de justicia es necesario valerse de la equidad. Así, las leyes –en el primer modo– y la equidad –en el segundo– son condiciones necesarias para la justicia.

La insuficiencia de las leyes escritas para hacer justicia fue detectada desde los días de Platón quien en *Las leyes* sugirió la necesidad de incorporar las tradiciones, por ejemplo, al momento de considerar la aplicación de las leyes (*Leyes*, 793a-c). De este modo, Platón señaló certeramente la importancia de considerar el tiempo –Κρόνος, *cronos*– dentro del eterno –αἰώνοιαν, *aionoian*– de las leyes

perfectas de la República. Es decir, las leyes en cuanto ideales, dejan de lado aspectos específicos de la vida de los ciudadanos que no pueden ser obviados al momento de su aplicación.

Aristóteles, por su parte, definió a la equidad (*epieikeia*) en el libro v de la *Ética Nicomaquea* como: "una corrección de la ley en la medida en que universalidad la deja incompleta" (*Ética Nicomáquea,* 1137b 26-27). Aparece, nuevamente, la consideración del particular –de las instancias y sus posibilidades– para "completar" o "corregir" el impulso universalista que anima al espíritu de las leyes escritas (Könczöl, 2013: 167).

La *Retórica* es un texto que hay que tener en cuenta para comprender mejor la *epieikeia* en la propuesta de Aristóteles pues es ahí en donde el Estagirita desarrolla su teoría sobre argumentación jurídica. El objetivo de la *Retórica* es que lo verdadero y lo justo prevalezcan sobre sus contrarios, considerando los conocimientos comunes a todos pero que no pertenecen a ninguna ciencia determinada; así, incorpora las argumentaciones acerca de lo posible (*Ret* 1354a 1-4).

Aristóteles sostiene que: "lo equitativo parece ser justo, pero lo equitativo es lo justo que está fuera de la ley escrita. Ello sucede, ciertamente, en parte con la voluntad y, en parte contra la voluntad de los legisladores: contra su voluntad, cuando no pueden reducirlo a una definición, sino que les es forzoso hablar universalmente, aunque no valga sino para la mayoría de los casos" (*Ret,* 1374a 25-32).

Así, Aristóteles afirma que la justicia y la equidad pertenecen al mismo género –*Génus*– (*Met* 1024b 6-9) pero no significan lo mismo; se trata de la relación entre lo bueno y lo mejor en donde el segundo completa al primero (*Ética Nicomáquea* 1137b 10-12). No son contrarios pero tampoco identificables ni sinónimos. No es necesario acudir a la equidad en todos los casos pues hay algunos en los que se alcanza la justicia utilizando la norma de la ley escrita. Pero tampoco es posible conformarse con la aplicación de las leyes cuando se sabe que se ha sido injusto.

Hay que apelar a la equidad sólo en los casos en donde la reparación de la ley escrita sea necesaria para lograr que sea

completa, perfecta –τέλειος, *téleios*– *(Met* 1022b 15). En ese sentido, es muy interesante considerar la capacidad de interpretación con la que cuenta el juez –igual que el director de orquesta– al momento de aplicar las leyes. Como ha señalado antes Könczöl, "las leyes escritas ofrecen una manera perfectamente aplicable de la ley; sin embargo, una aplicación mecánica o ciega sería muy severa de acuerdo con las intuiciones morales de los miembros de la sociedad. Así, la equidad aparece como un método para interpretar la ley y, con ello, salvaguardar la justicia" (Könczöl, 2013: 167).

En el fondo se encuentra la refriega entre dos nociones importantes para el Estagirita: la tensión entre conceptos universales y la contingencia de las instancias; la universalidad de las leyes es, al mismo tiempo, su fuerza y su debilidad pues debe incluir tanto la necesidad de todos los casos y, al mismo tiempo, la contingencia de los particulares.

Por su parte, Cicerón encontró también la asimetría entre las leyes y la equidad que aunque sean conceptos distintos son necesarios para la vida virtuosa: deseados, buscados y practicados por sí mismos. "Todos los hombres de bien aman la equidad y el derecho como tales, y no es propio de un hombre de bien desear equivocadamente lo que no es deseable por sí mismo. En consecuencia, el derecho es digno por sí mismo de ser apetecido y practicado; y si el derecho, también la justicia; y así en fin todas las restantes virtudes deben ser practicadas por sí mismas" (Cicerón, 2006: 48).

Hobbes señala que: "Pues, si la costumbre es irrazonable, ustedes, como todos los demás juristas, tienen que admitir que no es ley, y que más bien debe ser abolida; y si es razonable, no es la costumbre sino la equidad la que la convierte en ley" (Hobbes, 2013: 20). De este modo, la incorporación de las costumbres que había sugerido Platón ha de pasar por el tamiz de la razón: no todas las costumbres abonan al derecho sino solamente aquellas que complementan razonablemente al ideal de justicia utilizando la equidad: las acciones que proceden de la equidad y van acompañadas de pérdidas, son honorables, porque son signos de

magnanimidad, y la magnanimidad es un signo de poder (Hobbes, 1998: 74).

Por su parte, John Rawls sostiene en la *Teoría de la justicia* que se habla de equidad "cuando se ha de hacer una excepción porque la norma establecida produce una injusticia imprevista. […] como no hay una línea clara que separe estos casos excepcionales, […] se aplica el principio de decisión autoritaria y basta el peso del precedente o del veredicto anunciado" (Rawls, 1995: 224). De esta forma, el papel del juez adquiere una nueva dimensión pues sobre él recae la posibilidad de corrección que implica la equidad.

Martha Nussbaum ha señalado la necesidad de la equidad en la impartición de la ley; en el famoso artículo *Equity and Equity* propone una tercera vía a la discusión que sostuvieron Hart y Dworkin acerca de la discrecionalidad judicial (Tasioulas, 1996: 458).

Nussbaum incorpora la propuesta aristotélica pero rebasa el contenido original pues encuentra que desde la consideración del particular soportada en la equidad es posible encontrar caminos de clemencia jurídica: "El enigma radica, como ya he dicho, en la conexión inexplicable entre el juicio situacional apropiado y la misericordia" (Nussbaum, 1993: 87).

Nussbaum sostiene esto pues considera que el mundo de la equidad –de la justicia que contempla las condiciones particulares– es imperfecto: asume contradicciones, ignorancias, errores; todavía más, involucra condiciones políticas que deben ser consideradas al momento de la ejecución de las leyes: pobreza o mala educación (Nussbaum, 1993: 91).

En atención a la idea de justicia, no se puede obviar que hay cuestiones en las que es injusto hablar en términos universales (*Ética Nicomáquea,* 1194b 15-20); especialmente, en sociedades en las que las desigualdades entre los ciudadanos marcan distancias importantes al momento de la impartición de justicia. Asimismo, sería inadecuado no considerar las injusticias históricas y las asimetrías sociales.

Nussbaum utiliza el caso paradigmático de Edipo cuya tragedia no puede leerse con justicia sin considerar las circunstancias específicas que desencadenaron los hechos. La comprensión justa

de la tragedia de Edipo reclama la incorporación de las situaciones no elegidas y desafortunadas que hacen posible el desenlace.

El hombre razonable que interpreta las leyes de acuerdo con las circunstancias específicas es el *epikeeis*. Así, la equidad complementa pero no suple, acompaña pero no nubla, corrige pero no sustituye a las leyes. Sólo con ella puede haber justicia.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles, (2000), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos; Aristóteles, (2000), *Retórica,* Madrid, Gredos; Cicerón, (2006), *De legibus*, Madrid, Gredos; Hobbes, T. (2013), *Diálogo entre un filósofo y un jurista*, Madrid, Tecnos; Hobbes, T. (1998), *El Leviatán*, México, FCE; Könczöl, M. (2013), "Legality and Equality in the *Rhetoric*: The Smooth Transtition", en *Aristotle and the philosophy of law: theory, practice, and justice*, vol. 23, pp. 163-171; Nussbaum, M. (1993), "Equity and Mercy", en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 22, núm. 2, pp. 83-125; Platón (2008), *Diálogos*, Madrid, Gredos; Rawls, J. (1995), *Teoría de la Justicia*, México, FCE; Tasioulas, J. (1996), "The Paradox of Equity", en *The Cambridge Law Journal*, vol. 55, núm. 3, pp. 456-469.

[VALERIA LÓPEZ VELA]

espacio público

La noción de espacio público ocupa un lugar central en las teorías y aspiraciones democráticas contemporáneas. Algunos lo consideran sinónimo de vida pública; otros, condición de civilidad. Tres sentidos tradicionalmente asociados al adjetivo público convergen en las diferentes caracterizaciones teóricas del espacio público. En primer lugar, existe una prolongada tradición que asocia lo público con lo que es común y general, en contraposición a lo privado, entendido como lo individual y lo particular. Así, se habla de interés público en contraposición al interés privado, de bien público, etcétera. En este primer sentido, público alude a lo que es de interés o de utilidad

común a los miembros de la comunidad política, lo que atañe al colectivo y por derivación a la autoridad que de allí emana. Según esta primera acepción, público se volverá progresivamente sinónimo de político.

Una segunda acepción refiere a lo público como lo que es visible y ostensible, manifiesto y sabido, en contraposición a lo oculto y lo secreto. Este segundo sentido del adjetivo público no coincide en su aplicación con el primero. Una cuestión puede referir a la dimensión privada (no común y general, en el primer sentido) de un individuo o grupo y, sin embargo, ser pública en el sentido de sabida, conocida. A la inversa, la autoridad pública puede ocultarse, desenvolverse en secreto, ejercerse de manera privada. El principio ilustrado de publicidad recogerá básicamente este segundo sentido.

Un tercer sentido remite, en cambio, a la accesibilidad y la apertura, en contraposición con la clausura. Se habla así de paseos públicos, lugares públicos, aludiendo a un elemento de disposición o de acceso común. Este tercer sentido tampoco ha coincidido históricamente con los anteriores: los procesos electorales antes del sufragio universal eran públicos en el sentido de colectivamente vinculantes y legitimatorios de la autoridad pública, pero los procedimientos de expresión no eran colectivamente accesibles o abiertos al conjunto de la población.

Cuando se invoca hoy la necesidad de fortalecer, consolidar, o abrir un espacio o espacios públicos, los tres sentidos asociados al adjetivo parecen converger (Rabotnikof, 2005: 25). Refieren tanto a los lugares comunes, compartido o compartibles (plazas, calles, foros) como a aquellos espacios en los que aparecen, se dramatizan o se ventilan, entre todos y para todos, cuestiones de interés común. Pero ¿cuál es ese lugar? ¿Hubo, hay o puede haber un lugar donde lo común y lo general coincida con lo visible y manifiesto y que al mismo tiempo sea potencialmente accesible a todos?

ESTADO, SOCIEDAD CIVIL Y ESPACIO PÚBLICO. Durante mucho tiempo, en la teoría y en las prácticas cotidianas, ese lugar de lo común y lo general se identificó con el Estado, en tanto actor institucional privilegiado en los procesos de desarrollo económico, de promoción

social y de garantía jurídica. Del mismo modo, se señalaba al Estado como referente simbólico más o menos común que orientaba los procesos de socialización (educación pública), de pertenencia ciudadana y de integración simbólica, y en tanto monopolizador de la violencia legítima y de la legalidad común. Es decir, al Estado como sustrato público-legal, garantía de los derechos individuales y de la dimensión privada. Esta identificación de lo público con lo estatal entró en crisis alrededor de los setenta, a partir de diferentes críticas (identificación entre Estado y Estado autoritario, crítica a la ineficiencia, etcétera). Entonces, se produjo en el debate político y político académico un desplazamiento hacia la sociedad civil. Era allí donde podía localizarse ese espacio de lo público como lugar de lo común y general, de lo visible y de lo abierto. Así, la sociedad civil se convirtió en una instancia, diferenciada del Estado y del mercado (pese a algunas confusiones iniciales que volvieron a encontrar en el mercado la anatomía de la sociedad civil), en un lugar donde confluyen los individuos y las asociaciones en su carácter privado para tratar o construir problemas públicos. Pero más tarde se produce un nuevo desplazamiento. Así, las diferentes críticas a la identificación entre sociedad civil y espacio público condujeron a una nueva representación que tendió a identificar al espacio público con un núcleo depurado de la sociedad civil, que mantendría su carácter de lugar alternativo al Estado y al mercado. En este caso, se subraya la posibilidad de consenso frente a la fragmentación; la visibilidad y la transparencia frente a la negociación privada; la actuación y participación ciudadana frente al monopolio decisional; el énfasis en lo general frente a la eclosión de los intereses particulares.

KANT Y EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN. La invocación a un espacio público de discusión de los asuntos de interés general encuentra una de sus formulaciones filosóficas modernas como principio general organizador de la convivencia política, en el "principio de publicidad" de Kant. En sus llamados escritos menores o escritos políticos y, de otra manera, en su Filosofía del Derecho, Kant rehabilita el razonamiento público como instancia de control de la legislación y de las medidas políticas que afectan a la comunidad. Si bien en la

utilización general por parte de Kant y en especial en la formulación del principio de publicidad parece privar la oposición "público-secreto", es posible también encontrar en uso los otros dos sentidos del término público.

En Kant, el uso público de la razón, traducible jurídicamente al moderno derecho de libertad de expresión, cumple una función de ilustración respecto al soberano, entendido éste literalmente como el monarca o como el público mismo. Uso público refiere al razonamiento y la argumentación desplegada a la luz del día.

De manera más importante, con la fórmula trascendental de la publicidad "Todas las acciones relativas al derecho de otros cuya máxima sea incompatible con la publicidad son injustas" (Kant, 1991: 85), se traduce el imperativo categórico (universalización de la máxima de la acción) al plano de la exterioridad de las normas jurídicopolíticas y se enuncia la exigencia del gobierno de la ley y la visibilidad del poder. Aquí no se trata sólo del carácter público (no secreto) del razonamiento y de la opinión, sino que el atributo público (visible) se aplica al ejercicio del poder. El derecho aparece así como puente entre moral y política, otorgando efectividad empírica a la moral y dignidad moral a la política. El principio de publicidad vuelve a plantear la vieja cuestión de la relación entre moralidad y política.

Pero también, bajo el supuesto de un "uso público" de la razón, es posible alcanzar la coincidencia pública, la elaboración de la voluntad racional. Ello se logra poniendo por encima de la discrecionalidad y el arbitrio, la racionalidad de la legalidad, y poniendo en contacto procesos legislativos y ciudadanos, representantes y electores como miembros de un mismo público. No en vano, al lado del principio de obediencia y de la irresistibilidad del poder del Estado, Kant defiende el espíritu de libertad, lo que supone tomar en consideración que "en lo referido a las obligaciones generales de los hombres, cada individuo debe estar convencido por la razón de que la coacción es justa, de otra manera entraría en contradicción consigo mismo" (Kant, 1991: l85). Kant percibe claramente que la exigencia de obediencia sin aceptación, de la coacción sin consenso es y ha sido siempre la causa de las

"sociedades secretas". Y las sociedades secretas son la versión invertida y perversa del espacio público ilustrado. Es la justificación pública, entonces, la presencia real o potencial de ese público la que hace coincidir, en un nivel más concreto, legalidad y razón.

CONCEPCIONES DEL ESPACIO PÚBLICO. De manera paralela a los cambios en la ubicación histórica del espacio público, desde la teoría, diversas caracterizaciones articularon de diferente manera rasgos descriptivos y evaluativos. En algunas versiones, el espacio público ha devenido sinónimo de esfera pública, es decir, una noción que conserva su raigambre ilustrada y que se instituye como reunión de los privados en calidad de público para argumentar y razonar en torno de cuestiones de interés común, como instancia ligada a la racionalización del ejercicio del poder por medio de la argumentación moral y jurídica (Habermas, 1981). Para otros, el espacio público se liga a otro concepto controvertido, el de opinión pública. En este caso, se lo piensa como circuito abstracto de comunicación, estructurado a partir de la constitución de temas públicos. Estos circuitos de comunicación política permiten reducir de este modo la complejidad de lo jurídica y políticamente posible (Luhman, 1993). En ambos casos, el espacio público moderno se piensa en relación con la circulación de la comunicación política (y de allí el énfasis en la reflexión sobre el papel de los medios de comunicación), en tensa relación con la decisión política y la legalidad (ya sea como formación de una voluntad y opinión racionales, ya sea como reducción del abanico de sentido de la decisión), y en compleja articulación con las preocupaciones del ámbito privado. Otras versiones, deudoras de la caracterización de H. Arendt resaltan, en cambio, la dimensión de la aparición, el develamiento de la pluralidad de actores y perspectivas y la posibilidad de acción en común (Arendt, 1958).

ESTUDIOS SOBRE EL ESPACIO PÚBLICO EN AMÉRICA LATINA. Los estudios sobre la historia y transformación del espacio público en América Latina se pueden ordenar básicamente en torno de tres ejes. El primero se vincula con la perspectiva del urbanismo, con énfasis en un concepto

directamente espacial-social y simbólico. Refieren así a las transformaciones urbanas, y el énfasis está puesto tanto en el predominio de la informalidad y precariedad del empleo, como en las transformaciones tecnológicas que suponen modificaciones importantes en la distancia y las relaciones entre individuos y grupos. El segundo eje es una línea que lleva al espacio público, entendido como circuito de comunicación estructurado por los medios y por redes informales de comunicación en los que se forma la opinión y la sensibilidad ante ciertos problemas. En el tercer eje se halla una línea que apunta a la transformación de las demandas ciudadanas, a nuevas formas de participación y, a partir de los procesos de reforma del Estado, a los problemas de la descentralización de competencias y responsabilidades. Los tres ejes de análisis sacan a la luz tanto los cambios en la relación entre regulación estatal y economía de mercado como, de manera más importante, la tensión entre reglamentación legal y política y autonomía del ámbito personal privado. En ese sentido, suele hablarse de una expansión horizontal del espacio público de comunicación (que incluye cada vez más temas), así como de una sustancial desestabilización de los significados asociados a la dicotomía público-privado (Weintraub *et al.*, 1997: 54). La relación entre las formas de aparición en el espacio público, por un lado, y el ámbito de la decisión política y jurídica, por otro, remiten a las características del sistema político de cada país latinoamericano (recurso al plebiscito, decretos, discusión parlamentaria, presión de una opinión pública informada), a las características de los actores que, en cada caso, tienen acceso y voz en el espacio público de comunicación, y más en específico, a las formas, supuestos y estilos con los que estos actores interesados formulan o construyen los problemas en el circuito de la comunicación pública.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press; Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili; Kant, I. (1991), *Kant Political Writings*, Reiss, H. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press; Luhmann, N. (1993), *Teoría política del Estado de Bienestar*,

Barcelona, Alianza; Rabotnikof, N. (2005), *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría social contemporánea*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas; Weintraub, J. y Krishan, K. (1997), *Public and Private in Thought and Practice,* Chicago, University of Chicago Press, Chicago.

[NORA RABOTNIKOF]

estado

Como ocurre con muchos otros conceptos, el de Estado puede aceptar diversas definiciones que dependen de la disciplina o el marco teórico o ideológico desde los cuales se intenta acotarlas. Jurídicamente, se ha popularizado la definición de "gobierno, pueblo y territorio" que, en realidad, abarca una unidad política, la cual, históricamente, puede ser desde una tribu o clan, pasando por un reino, una ciudad o una nación. En el plano político, el Estado se presenta como algo distinto de la sociedad civil, es decir, una parte de la unidad política especializada en realizar las tareas de conducción y administración colectivas; puede diferenciarse como Estado respecto del resto de la sociedad. En tal sentido, el Estado podría definirse como el conjunto de instituciones encargadas de tomar formalmente las decisiones colectivas de orden público, así como su ejecución y la vigilancia de su apego al marco jurídico vigente. En tal definición estarían los tres poderes clásicos del Estado, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, más allá de que dichos poderes se hallen concentrados en una sola institución (como en una autocracia) o en varias (lo que es propio de una democracia y su doctrina de la división de poderes). Desde esta perspectiva, el Estado sería un poder dentro de la comunidad política pero que no se identifica con toda ella; es un poder, al estilo de Thomas Hobbes en su *Leviatán*, formado por la cesión parcial de poder por cada uno de los miembros de esa comunidad política (cesión a veces voluntaria y a veces no, pero real y efectiva) para tomar decisiones

colectivas y hacerlas aplicables (gobernabilidad) y tener el poder coercitivo para sancionar a quienes transgredieran las normas de convivencia, respeto y civilidad entre los propios miembros de esa comunidad, sean ciudadanos o súbditos, según el caso. Y tal es la causa de que la existencia del Estado se contraponga a la situación en la cual no existiese, y que en términos hobbesianos se habla del "estado de naturaleza", pues el Estado es creación humana mediante un pacto sociopolítico entre los miembros de una comunidad. En tal estado de naturaleza prevalece la anarquía (etimológicamente "sin poder"), ingobernabilidad, inestabilidad social, y la lucha de todos contra todos (la ley de la selva). Escribe Hobbes: "durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes, 1996: 103).

Esto se debe a la naturaleza esencialmente egoísta del ser humano, que lo mueve a buscar la satisfacción de sus intereses y ambiciones por encima de la de los demás. Maquiavelo lo explica de este modo:

Cuando los hombres no combaten por necesidad, combaten por ambición, la cual es tan poderosa en el alma humana que jamás la abandona, cualquiera que sea el rango a que el ambicioso llegue. Causa de esto es haber creado la naturaleza al hombre de tal suerte que todo lo puede desear y no todo conseguir; de modo que, siendo mayor siempre su deseo que los medios de lograrlo, lo poseído ni satisface el ánimo ni detiene las aspiraciones (Maquiavelo, 1971: 116 y 70).

Es justo el Estado quien, a partir de un poder superior a cada individuo, que le fue conferido por el conjunto de la comunidad, puede tomar decisiones, hacerlas obedecer y sancionar a quienes violenten las reglas de civilidad y convivencia (no matar, no robar, no violar, etcétera). También se habla de la necesidad de la propia comunidad de defenderse de otras que le puedan ser hostiles (en términos de relaciones internacionales o externas). De ahí que, de

ser otra la naturaleza del ser humano, de ser más solidario y cooperativo entre sí, asegure Hobbes: "no sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna" (Hobbes, 1996: 139). No siendo así las cosas, la convivencia civil exige la presencia de un Estado con suficiente fuerza para imponer la convivencia y la paz social dentro de la comunidad. Ese organismo es en principio –o en teoría– producto de un acto de voluntad de cada miembro de la comunidad, que mediante un pacto se desprende de parte de su autonomía para entregarla al Estado. Hobbes imagina el siguiente compromiso por parte de cada individuo: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres [los gobernantes que se harán cargo del Estado] mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que ustedes [el resto de la comunidad] transfieran a él su derecho y autoricen todos sus actos de la misma manera" (Hobbes, 1996: 17).

A partir de lo cual el propio Hobbes hace la siguiente definición acerca de quien encabezará el Estado: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue más oportuno, para asegurar la paz y defensa común" (Hobbes, 1996: 17).

El principal deber y objetivo del Estado, aunque no el único, sería garantizar la paz social y la convivencia civilizada dentro de la comunidad que gobierna, y la defensa frente a desafíos exteriores. Del primer propósito, se deriva la definición de Max Weber del Estado moderno, como el "monopolio del uso legítimo de la fuerza armada". En tanto otros grupos que no forman parte del Estado detenten armas dentro de la comunidad política, podrían desafiarlo y, en esa medida, obstruir o dificultar su tarea de preservar la convivencia, el orden, la ley y la paz interna. La fuerza del Estado, indispensable para que exista dicha armonía mínima suficiente, podría ser contrarrestada por esos otros grupos armados, como muchas veces ocurre en la realidad en el caso de guerrillas, grupos paramilitares y el crimen organizado. En la medida en que el propio Estado no sea capaz de garantizar el desarme de grupos ajenos al

Estado, éste será más débil y, en el extremo, se hablará de un "Estado fallido".

Pese al pacto social como origen teórico del Estado, en realidad puede existir un Estado con la complacencia de unos cuantos y no de la mayoría. Es decir, un Estado puede surgir y sobrevivir (al menos por algún tiempo) a partir de cierta concentración de fuerza suficiente para imponer determinado orden político en interés de una oligarquía social, política o económica sobre el conjunto de la comunidad. En esta posibilidad se enmarca la definición de Estado en el marxismo; como una especie de comité directivo de una clase social (la aristocracia o la burguesía) para preservar un orden de explotación sobre otra clase social (campesinado o proletariado). Por eso, el marxismo ubica el punto de llegada en una sociedad sin Estado, pues ya no habría explotación de una clase por otra (puesto que tampoco habría clases sociales). En ello se emparenta con el anarquismo, el cual sólo concibe al Estado como un aparato represor, innecesario, en una sociedad libre y armónica (también punto de llegada ideal dentro del anarquismo).

Por su parte, Max Weber señala la imposibilidad de que el Estado pueda desaparecer, pues sus funciones van más allá de garantizar un orden de explotación, si bien dicha conclusión parte de que el ser humano no es ni será un "hombre nuevo" solidario y altruista con el resto de la sociedad. En cualquier etapa de desarrollo debe haber un Estado que funja como árbitro y garante del orden público y la paz social. Sin embargo, Weber acepta la posibilidad de que surja un Estado sin la complacencia y respaldo de la mayoría de la sociedad, lo que permite distinguir un Estado de otro legítimo, aunque en realidad es más preciso hablar de grados de legitimidad (bajo o elevado). Pero también está el nivel de apoyo o consentimiento que exista en una comunidad, no sólo sobre las características y facultades de ese Estado en particular, sino de las razones que el o los gobernantes esgriman como su derecho a controlar el Estado. Se trata de dos niveles de legitimidad distintos; uno se refiere a los rasgos esenciales del Estado (autoritario, democrático, monárquico, republicano, etcétera); el otro, la aceptación de las razones que esgrime quien, en cierto momento, reclama el derecho de encabezar

el Estado vigente y ejercer las facultades y potestades que le han sido conferidas a dicho Estado.

Eso lleva a la distinción que puede y debe hacerse entre gobierno y Estado, conceptos que con frecuencia se homologan, lo cual genera confusión de análisis y diagnóstico. Por un lado, el gobierno normalmente estaría identificado con el poder Ejecutivo –no con el Legislativo– y el Judicial que también forman parte del Estado. En un régimen democrático de división de poderes (mayor o menor, según sea presidencialista o parlamentario), un partido (o coalición de partidos) puede formar gobierno; pero ello no significa que controle la totalidad del poder Legislativo ni, desde luego, el Judicial. Incluso a veces, en un régimen presidencial o semipresidencial de gobierno dividido o cohabitación, ni siquiera se detenta la mayoría del Legislativo. Sin embargo, justo por esa razón, se hace además la distinción formal entre jefe de gobierno y jefe de Estado, cargos que en los sistemas parlamentarios recaen en personas distintas. El jefe de Estado puede ser un monarca vitalicio (como en Inglaterra, España, Bélgica o Japón) o un presidente civil y temporal (Alemania, Finlandia, Austria o Italia). Y si bien en los presidencialismos esas dos funciones recaen en una misma persona (el jefe del Ejecutivo), suelen diferenciarse (no siempre con claridad) los momentos en que opera como jefe de gobierno y como jefe de Estado. Pese a la confusión de las funciones que hay en los presidencialismos, no se habla sólo de jefe de Estado, sino que se mantiene la distinción formal entre las funciones de jefe de gobierno y jefe de Estado.

Hecha esta distinción, puede considerarse al gobierno como el equipo o grupo de personas que provisionalmente toma el control de una parte del Estado para cumplir sus propósitos y ejecutar el proyecto de ese gobierno. La distinción entre gobierno y Estado es tal que en los hechos suele sustituirse un gobierno por otro de distinto signo sin que el Estado deje de funcionar ni que cambie en sus características esenciales. Esa es la razón por la cual, en los países democráticos, puede cambiar un gobierno por otro (un presidente con su equipo) e incluso ser de distintos partidos políticos (con su propia visión y programa de gobierno), pero ello no supone que la sociedad en cuestión caerá en anarquía (ausencia del Estado)

ni que el Estado mismo haya cambiado en su naturaleza (por ejemplo, pasando de un Estado autoritario a otro democrático, o viceversa). Así, cuando en Estados Unidos, por ejemplo, el gobierno pasa de manos republicanas a demócratas se ha cambiado de gobierno. Incluso cuando un presidente es sustituido por otro de su mismo partido, ha cambiado el gobierno, es decir, el equipo que se hace cargo de ciertas instituciones del Estado. Pero el Estado estadunidense no por ello fue modificado, pues sigue siendo uno de corte democrático. Igualmente eso puede ocurrir en regímenes autoritarios o totalitarios, como cuando en la Unión Soviética, tras su muerte en 1953, José Stalin fue sustituido por Nikita Jrushov; hubo cambio de gobierno, pero no de Estado. Lo mismo ocurría en los cambios sexenales en el Estado posrevolucionario mexicano, cuando un presidente sustituía a otro, con su respectivo equipo de gobierno, aunque pertenecieran al mismo partido (Partido Revolucionario Institucional), y las características del Estado se preservaban intocadas (como Estado autoritario que era).

Pero si se acepta que son posibles cambios de gobierno dentro del mismo Estado, pues lo primero no implica una transformación del segundo, ¿cuándo cambia, entonces, el Estado? Esencialmente, cuando la distribución básica del poder se modifica en su interior. Por ejemplo, una revolución social exitosa supone la desaparición del Estado en vigor, dando paso a un periodo de anarquía y ya después vuelve a surgir otro Estado normalmente con orientaciones políticas distintas, aunque también se trate de uno autoritario (la monarquía francesa fue después sustituida por el Estado napoleónico, de orientación nacionalista y burguesa; el zarismo ruso fue reemplazado por el Estado bolchevique, socialista; y el porfiriato mexicano fue suplantado por el régimen priista, con un contenido popular y nacionalista). También, cuando un Estado democrático es derrocado mediante un recurso no legal (un golpe de Estado), suele ser sustituido por un Estado autoritario, distinto en su esencia política. En tales casos, se registra un cambio en el Estado. Ejemplos hay muchos: la República alemana de *Weimar* se constituyó como un Estado democrático (que a su vez sustituyó, después de la primera guerra mundial, al Estado autoritario y monárquico de los *Kaizer*).

Con el tiempo, el Partido Nazi, con Adolfo Hitler a la cabeza, fue cobrando fuerza en el parlamento y, en 1933, desde el poder, Hitler sustituyó ese Estado democrático por un nuevo Estado dictatorial. En México, la revolución de 1910 dio lugar a un nuevo Estado democrático, presidido por Madero; pero fue derrocado por el golpe militar de Victoriano Huerta en 1913, quien instituyó una dictadura, es decir, otro Estado autoritario (a su vez derrocado un año después por otro movimiento revolucionario). Conviene, pues, mantener la distinción entre ambos conceptos para tener muy claro el concepto de Estado, que está por encima de los distintos actores políticos y sociales, sometiéndolos a las reglas básicas de convivencia social, y el gobierno, el equipo que se encarga de ocupar los cargos directivos del Estado, y de manejar sus recursos y aparato temporalmente para cumplir con sus fines últimos.

BIBLIOGRAFÍA. Hobbes T. (1996), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica; Maquiavelo, N. (1971), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio. En Obras Políticas*, La Habana, Instituto Cubano del Libro; Weber, M. (1998), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

[JOSÉ ANTONIO CRESPO]

estado constitucional

El concepto de Estado (véase la voz) es complejo y polémico. Pero como quiera que sea definido el conjunto de instituciones, funciones y procedimientos que integran al Estado, en lo que todos coinciden es en los elementos que lo componen: territorio, población y poder.

Sin embargo, no siempre que se encuentran esos tres elementos hay Estado. En un municipio, por ejemplo, están presentes los tres ingredientes y no se habla de Estado. Tampoco hay Estado en todo territorio habitado aunque exista un poder regulado; sólo existe el

Estado en un territorio habitado con un tipo específico de poder. Pero asimismo sería muy precipitado concluir que lo único que cuenta es el poder, al menos determinada clase de poder, porque éste no existe en abstracto. En otras palabras, no es posible identificar al poder por sí solo como el que caracteriza al Estado, si no se encuentra asentado en un determinado territorio habitado.

Esto nos lleva a considerar que si bien los tres elementos son indispensables entre sí, de todas maneras la clave para saber si un territorio habitado es un Estado o no, depende del tipo de poder que se ejerza en el seno de la población y en el espacio geográfico que se analice.

Y aquí es posible una primera aproximación: sólo hay Estado si en el territorio de referencia y con relación a su población el poder es soberano. La soberanía es otra polisemia, pero para los efectos de Estado constitucional nos limitaremos a una idea operacional conforme a la cual hay poder soberano allí donde existe una facultad autónoma para la aplicación coactiva de la norma. Por eso un municipio no es un Estado, en tanto que está sujeto a un orden heterónomo. En cambio, lo que conocemos como Estado es un complejo institucional regulado por un ordenamiento que el propio Estado dicta y aplica.

Cuando se considera que la mundialización o globalización suponen el fin de la soberanía, puede ser cierto para algunos casos, y aun así, de manera relativa. La globalización es un fenómeno asimétrico conforme al cual es verdad que algunos Estados sujetan una parte de sus funciones a ordenamientos supranacionales; pero hay otros Estados que, por el contrario, son los que dictan, sugieren o al menos propician las normas aplicables a los globalizados. Un examen acucioso del estatus de los diversos Estados nos permite ver que hay lo que podrían ser considerados como *globalizados* y los que podrían ser identificados como *globalizantes*. Los primeros son los que participan de la globalidad y los segundos los que regulan esa globalidad.

Esta digresión procede sólo para señalar que, con independencia del grupo al que cada Estado pertenezca, de todas maneras subsisten, al menos en lo formal, las funciones legiferantes internas,

a través de órganos propios, y externa, por medio de la participación en las normas de fuente internacional. En este caso, también al menos formalmente, subsiste la libertad de suscribir y denunciar esas normas externas.

Es ahí, en ese poder al que de manera convencional podemos llamar soberano, donde se encuentra el tercer ingrediente del Estado. Ahora bien, una vez que la conjunción de los tres elementos nos permite hablar de la existencia de un Estado, surge un segundo problema: ¿de qué Estado hablamos? Se utiliza la expresión *Estado arcaico* para denotar a la organización jerarquizada en su fase elemental, cuando apenas son perceptibles las características de la estatalidad; a su vez el Estado antiguo incluyó diversas formas de evolución, según se le vea en Mesopotamia, en Egipto o en Grecia, por ejemplo; el Estado medieval y el moderno tienen también claros signos distintivos, y así sucesivamente. La historia del Estado permite identificar, en cada caso, las notas sobresalientes de los diversos modelos en las etapas de su desarrollo.

El Estado constitucional es un constructo más o menos reciente. Como una primera categoría, en el siglo XIX apareció el concepto de *Estado de Derecho* (véase la voz). Una vez más nos enfrentamos a otro concepto complejo y, también una vez más, para los efectos de esta entrada, nos limitamos a enunciar algunos de sus ingredientes: existencia de un ordenamiento adoptado conforme a procedimientos estandarizados; sujeción a la norma por parte de gobernados y de gobernantes; proscripción de la discrecionalidad arbitraria y previsibilidad de las decisiones del poder. A esta primera formulación se fueron agregando otros factores, y ya en el siglo XX se amplió el concepto de Estado de Derecho con la adición de contenidos que lo identifican como *social* y en otros casos como *social y democrático*, con la consiguiente extensión de los elementos que lo integran.

Es en ese contexto donde comienza a hablarse también de Estado Constitucional. En este punto debe tenerse presente que el Estado, según su organización, ha presentado numerosas vertientes: popular, socialista, colectivista, comunista, fascista, etcétera. Empero, hay que distinguir la calificación del Estado mediante un

adjetivo, y la caracterización sustantivada del Estado, como es el caso del Estado constitucional.

Si por *constitución* se entiende, en un sentido amplio, el conjunto de reglas, costumbres y prácticas que se traducen en la organización y el funcionamiento del poder, se puede concluir que no ha habido Estado alguno sin constitución.

Con independencia de que algunas reglas estuvieran o no escritas, las regularidades en la estructura y en el ejercicio autónomo del poder indican siempre la presencia de una constitución y por lo mismo de un Estado. Allí donde esas regularidades no existen tampoco es posible hablar todavía de la presencia de un Estado. La dominación de un territorio poblado no siempre corresponde a un Estado porque se puede tratar de un poder circunstancial, como el que se produce con la ocupación territorial, por ejemplo. En el caso de los territorios sujetos a la dominación política externa tampoco está presente una constitución propia, lo que explica que las colonias y los protectorados no sean Estados y formen parte, con las modalidades propias de cada caso, del Estado que ejerce el dominio jurídico.

Sin embargo el significado de *constitución* en nuestro tiempo es más complejo que el de una mera estructura formal. La *constitución* tradicional consistía en la regulación del poder, en tanto que el concepto moderno pone un especial énfasis en la forma como se relacionan los gobernados con el poder y en la manera como el poder se ejerce de manera desconcentrada y controlada. Por lo mismo, aunque todo Estado siempre ha tenido *constitución*, no todo Estado es constitucional si lo que hacemos es aplicar un concepto moderno de *constitución*.

Un ejercicio precursor de diferenciación fue hecho por Benjamin Constant cuando distinguió entre la libertad de los antiguos y de los modernos. Se puede aplicar un criterio semejante para caracterizar la constitución de los antiguos y de los nuevos Estados. El célebre autor francés diferenció las libertades en cuanto a que en el mundo antiguo eran un atributo del conjunto, cuya mayoría imponía sus decisiones a la totalidad de los sujetos, en tanto que en el mundo moderno se privilegia la libertad individual. En la época de Constant

esta prevalencia de la libertad personal implicaba, entre otras cosas, la prohibición de la esclavitud así como en la nuestra supone la proscripción de la discriminación en perjuicio de cualquier individuo.

A semejanza del discurso académico pronunciado en 1819 por Constant, en el Ateneo de París, Charles Howard McIlwain dictó un ciclo de conferencias en 1938, en la Universidad de Cornell, sobre el tema "Constitucionalismo antiguo y moderno". En este caso el profesor estadunidense subrayó que la concepción antigua de la constitución se limitaba a lo que ahora entendemos como disposiciones administrativas, mientras que en un sentido moderno la constitución regula la estructura jurídica del Estado. En tanto que el Estado es un ente complejo del que forman parte gobernados y gobernantes, la constitución moderna adquiere una dimensión diversa a la que tenía en el pasado.

Esa dimensión quedó clara desde la teoría del *status* formulada por Jellinek. Conforme a esta teoría existen tres formas de relación de las personas con el Estado, de orden *negativo, positivo* y *activo*. En el primer caso la subordinación de los individuos al Estado llega hasta donde el derecho ordena, y la esfera de libertad de la persona está integrada por todo lo sustraído al dominio del Estado; el segundo caso consiste en el derecho que tienen los individuos a utilizar los servicios ofrecidos por el Estado, o a beneficiarse de las acciones estatales incluidas las de prestación; el tercer caso corresponde a la posibilidad del individuo de participar en las actividades del Estado, como votar o desempeñar cargos públicos.[5]

Pueden adoptarse otros enfoques diferentes, en particular por lo que atañe a las esferas de libertad, pero conforme a la teoría clásica esas tres situaciones o *status* enmarcan el ámbito de relaciones de los gobernados con el Estado (en sentido estricto). Ahora bien, la evolución del Estado constitucional contemporáneo permite identificar una cuarta forma de relación, en este caso de orden *pasivo*: los gobernados tienen derecho a un buen gobierno. Más allá de lo que implica el Estado de derecho social y democrático, que ha sido la tendencia dominante en los sistemas constitucionales contemporáneos, las sociedades tienen derecho a un gobierno

razonable, eficaz, oportuno, equitativo, previsor, preventivo y previsible.

Esas notas del buen gobierno imponen a los órganos del poder la proscripción de la arbitrariedad, entendida como la obligación de *aplicar el derecho de manera razonable*; la solución de tantos problemas como resulte materialmente posible, sin la generación a cambio de nuevas dificultades; la acción oportuna para eludir el surgimiento o el agravamiento de problemas; la promoción de condiciones sociales de equidad, y el conocimiento anticipado de los riesgos y de las opciones de solución, y el ejercicio de sus funciones en términos susceptibles de ser previstos por los gobernados.

Si admitimos que, al margen del concepto que se prefiera, la constitución es, como la entiende Miguel Carbonell, "la nomra que determina la validez del resto del ordenamiento jurídico", encontraremos que se trata de un ordenamiento supremo en cuanto a su jerarquía, e inviolable. Por eso, con independencia del concepto que se sustente, conforme a las diversas corrientes doctrinarias, los elementos que caracterizan a la constitución, en un sentido moderno, son, en esencia: su carácter de norma, que la hace aplicable de conformidad con los procedimientos que ella misma determina; y su supremacía, en el sentido de que no existe ninguna otra norma de la que dependa para su elaboración, vigencia y positividad. También es suprema porque organiza al poder y determina sus relaciones y funciones, así como las relaciones entre los gobernados y los gobernantes.

De manera tradicional, para determinar si se está ante la presencia de una constitución, se toma como referente el célebre artículo 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789, que decía: "Toda sociedad en la cual la garantía de los derechos no esté asegurada, ni determinada la separación de los poderes, carece de constitución". En estos términos, para que haya constitución son indispensables al menos dos elementos: derechos garantizados y poder distribuido.

De acuerdo con Cheli[6] el Estado constitucional tiene los siguientes elementos característicos: *a*] una democracia plural

fundada en la legitimación de las fuerzas políticas, sociales y culturales; *b*] una constitución rígida; *c*] diversas reglas fundamentales del proceso político que incorporan los valores procedentes del tejido social y cultural en un catálogo de derechos fundamentales y, *d*] un sistema de gobierno basado en la soberanía popular, que dispone de mecanismos de garantía y sujeta el ejercicio del poder a las orientaciones (*indirizzo*) y al control político ejercidos por el sistema representativo.

Según todo lo anterior el Estado es constitucional porque forma parte de un orden jurídico regido en una norma cuyas supremacía e inviolabilidad están asegura das por la norma misma. En este caso, como bien ha señalado Raúl Gustavo Ferreyra, la constitución se convierte en el cuarto elemento del Estado, en adición al territorio, la población y el poder político.[7] Esta tesis presenta un matiz diferente al aportado por Peter Häberle. Para este tratadista el cuarto elemento del Estado constitucional es la cultura,[8] de la que forma parte la constitución. En realidad no hay una posición excluyente entre ambos autores, en tanto que en la teoría häberliana los órdenes constitucional y cultural juegan una función complementaria e integradora, por lo que el Estado constitucional se compone por factores reales e ideales, por ende normativos y culturales, que además de los derechos universales de la humanidad incluye la dignidad de las personas, el pluralismo, el Estado social, el Estado de derecho y el Estado de cultura. Ferrajoli, por su parte, extiende el concepto para enunciarlo como "Estado constitucional de derecho", para diferenciarlo del "Estado legislativo de derecho",[9] y lo asocia a la teoría de la democracia constitucional.

En suma, puede concluirse que todo Estado es de derecho, en tanto que donde hay Estado hay derecho, y viceversa. Sin embargo de manera convencional se acepta que sólo hay Estado de derecho allí donde el proceso del poder está regulado por órganos representativos de la sociedad para evitar su desempeño discrecional. Aun así, no todo Estado de derecho es constitucional. Para que haya Estado constitucional es indispensable la presencia de un tipo especial de una estructura jerarquizada del ordenamiento

jurídico, en cuyo vértice se sitúa una norma inviolable, que regula un sistema institucional caracterizado como democrático, en el que rige el principio de dignidad de las personas y donde está garantizado el ejercicio de los derechos fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA. Cheli, Enzo (2011), *Stato costituzionale e ragionevolezza*, Nápoles, Editoriale Scientifica; Ferrajoli, Luigi (2011), *Principia iuris*, Madrid, Trotta; Ferreyra, Raúl Gustavo (2015), "Manifiesto sobre el Estado constitucional", en *Revista de Derecho Público*, Año III, número 10, Buenos Aires, julio; Georg Jellinek (1954), *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros; Häberle, Peter (2001), *El Estado constitucional*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM; McIlwain, Charles Howard (1991), *Constitucionalismo antiguo y moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

[DIEGO VALADÉS]

estado de derecho

No todo Estado es Estado de derecho; más aún, "no todo Estado *con* derecho es un Estado *de* derecho" (Díaz, 1995: 6 ss.).[10] Para que este último sea posible, deben satisfacerse algunas exigencias internas, que podrían resumirse en primacía de la ley; reconocimiento, respeto, garantía y promoción de los derechos humanos; responsabilidad de los servidores públicos y control judicial de constitucionalidad. Todas ellas condiciones necesarias y en su conjunto suficiente para que exista un Estado *de* derecho (*rule of law,* en la tradición inglesa, *Rechtstaat* en la alemana). Con algunas diferencias, estas condiciones han sido señaladas reiteradamente por filósofos del derecho como Elías Díaz y, a partir de los supuestos de la teoría discursiva, por filósofos políticos como Jürgen Habermas (1998: 237 ss.). Para este último, por ejemplo, los principios del Estado de derecho se siguen de la interpretación del

"principio de soberanía popular", conforme al cual todo poder del Estado procede del pueblo. Tales principios son el de una comprehensión de los derechos individuales garantizada por una justicia independiente; el principio de legalidad de la administración y de control tanto judicial y parlamentario de la misma; así como el principio de separación entre Estado y sociedad.[11]

Existen dos acepciones tradicionales de la expresión "Estado de derecho": la débil o formal, en la que se dice que "cualquier poder debe ser *conferido* por la ley y ejercido en las formas y procedimientos por ella establecidos", y la fuerte o sustancial donde se establece que "cualquier poder debe ser *limitado* por la ley, que condiciona no sólo sus formas sino también sus contenidos".[12] La primera puede incluir aun los mismos ordenamientos jurídicos de los Estados autoritarios, mientras que la segunda es propia de los Estados constitucionales en un sistema socialdemócrata.[13] En este último, los poderes del Estado se hallan al servicio de la garantía de los ciudadanos. Me ocuparé de la primera de las propiedades definitorias del Estado de derecho, la que tiene que ver con la primacía de la ley y con el principio de imperatividad que le sirve como justificación. En la tradición jurídica occidental, ha sido tal propiedad la que ha caracterizado la noción de Estado de derecho, hasta llegar a hacerla casi sinónima del mismo. Con ello, deliberadamente, y por razones de espacio, nos moveremos en la versión débil o formal de acuerdo con las expresiones de Ferrajoli.

No todo Estado en el que exista una primacía de la ley –entendida en un sentido amplio que puede incluir a la misma Constitución– es de derecho; pero este último no puede concebirse sin tal condición necesaria. El Estado de derecho es aquel cuyo poder y actividad vienen regulados y controlados por la ley: un gobierno de las leyes que hace posible la seguridad y la certeza jurídicas.

Lo anterior es correcto siempre que se entienda que la primacía de la ley no agota su justificación en el principio de legalidad; sus exigencias van más allá de la mera *existencia* de las normas jurídicas, necesitan el llamado "principio de imperatividad" o de

"imperio de la ley". En palabras de Francisco Laporta, este principio "constituye un postulado metajurídico, una exigencia ético política o un complejo principio moral que está más allá del puro derecho positivo"[14] y que dice, no cómo *es,* sino cómo *debe ser* el derecho. Detengámonos un poco más en esta idea de Laporta, tal como el autor la desarrolla en su libro *El imperio de la ley. Una visión actual.*[15]

El concepto de imperio de la ley debe entenderse como un imperativo moral, que halla su fundamentación en el principio de autonomía personal, no sólo entendida en un sentido negativo sino, sobre todo, positivo: el ser humano, como dueño de sí mismo. La autorregulación o autodirección de la persona humana supone que los agentes "que no tengan unos mínimos criterios de valoración epistémica de sus propias creencias no pueden ser llamados agentes autónomos".[16] La racionalidad, por lo tanto, es uno de los ingredientes de la autonomía. De igual manera, la autonomía tiene un sentido "disposicional" y no "momentáneo"; se desarrolla en el tiempo de acuerdo con *proyectos* o *planes* de vida: "*somos* nuestros planes y proyectos". Entendida de esta manera, la autonomía personal es una condición necesaria del comportamiento moral y constituye "un punto de partida crucial para servir de basamento a ese complejo institucional de normas y principios sobre la convivencia humana que llamamos imperio de la ley".[17] En otros términos, la autonomía personal es la condición de posibilidad para la organización de cualquier plan de vida y su realización dependerá de la estabilidad y seguridad que pueda proporcionar un marco normativo. De aquí la necesidad de un sistema de reglas que "prohíba la violencia entre miembros de un grupo humano",[18] que coordine las acciones colectivas y limite el ejercicio del poder.

Frente a la concepción del imperio de la ley entendido como "concepción-derechos", la "concepción-libro de reglas" puede justificarse y defenderse, de acuerdo con la terminología propuesta por Ronald Dworkin. Vale decir, de reglas de conducta y de competencia, no de principios, valores y estándares, como núcleo central y más importante del ordenamiento jurídico: "son las reglas y

su vigencia en una sociedad las que logran establecer un contexto en el que la autonomía de las personas se hace posible".[19] Esta exigencia de certeza, que va unida al imperio de la ley, significa también que todo acto de poder debe estar sometido al derecho y en el límite la existencia de "una agencia del control jurídico del poder que si no infalible sea al menos última [...] Si no existiera en algún momento la revisión de los actos del poder no podría existir ningún orden jurídico que hiciera previsibles las decisiones de ese mismo poder".[20]

Asimismo, el "imperio de la ley" debe entenderse como una condición necesaria, aunque no suficiente de un derecho justo. Sin aquél, no puede haber derecho justo, pero su sola presencia no garantiza la justicia. Concebir el imperio de la ley de esta manera es entender que los intérpretes de la ley, los jueces, pueden ofrecer respuestas injustas basadas en un derecho vigente injusto. Éste es uno de los límites del tal imperio. El otro es que no siempre el derecho suministra una respuesta a casos sumamente difíciles por lo que "el juez se ve forzado a crear derecho *ex nihilo*". Aceptar estos límites al imperio de la ley no debe conducir a sacar conclusiones que refuercen la idea de un decisionismo judicial. Existen controles intrajurídicos a la discrecionalidad judicial, una suerte de *derecho implícito* no fácilmente aceptable por positivistas ortodoxos. En los términos de Laporta: "al lado de, o entre, o por detrás de, las reglas que las fuentes identifican como pertenecientes al ordenamiento hay otras reglas en estado latente que se pueden obtener a partir de aquéllas y ser aplicadas a un caso para el que las reglas visibles o explícitas no parezcan dar solución".[21] La relación entre las normas explícitas y las implícitas es posible gracias a la noción de *coherencia*, que tiende a "expresar en la medida de lo posible la unidad del ordenamiento o acercarse a tal unidad".[22]

En síntesis, la construcción del Estado de derecho requiere una reflexión profunda sobre la relevancia de la ley y, al mismo tiempo, la necesidad de desmitificar las constituciones, sobrecargándolas de contenidos no esenciales. ¿Pero cuáles serían? La respuesta se encuentra en las precondiciones de la democracia y de los derechos

humanos, que requerirían un "atrincheramiento" especial. Dígase lo mismo de ciertos mecanismos institucionales subyacentes al principio democrático; por ejemplo, la exigencia de independencia judicial para la protección de tales derechos frente al poder ejecutivo y legislativo, que justifica el mecanismo normativo de la división de poderes. Se requiere de un adelgazamiento de las constituciones limitado a tales precondiciones pero, al mismo tiempo, de un riguroso fortalecimiento del orden legislativo. Adentrarnos en estas precondiciones sería introducirnos en la versión robusta o sustantiva del Estado de derecho.

Respecto de la estructura interna del principio de imperatividad de la ley, éste impone a las normas jurídicas las siguientes exigencias:[23]

a] En cuanto a la *autoridad* que emite las normas, debe hallarse facultada para hacerlo por una norma jurídica de competencia. Esta exigencia cancela, sin más, la posibilidad de los gobiernos *de facto* y la actuación *ultra vires* de cualquier autoridad.

b] Las normas jurídicas deben ser *generales,* es decir, sus destinatarios deben ser identificados por rasgos generales y no mediante aspectos particularizados o definidos. La generalidad de las leyes se justifica reconociendo un principio ético fundamental, el de la imparcialidad, entendido, al menos, en el sentido que un filósofo como John Rawls asigna al término *fairness.*[24]

c] Las normas jurídicas deben ser *prospectivas* y no retroactivas; *estables* pero no inmutables en el tiempo. La prohibición de la retroactividad cumple con la exigencia de justicia de que el individuo no sea objeto de un reproche o una sanción por una conducta anterior en el tiempo y que, por lo tanto, ya no es pertinente reconsiderar. La estabilidad es una condición indispensable para guiar el comportamiento del destinatario que no debe sujetarse a modificaciones de la ley por circunstancias irrelevantes.

d] Las normas jurídicas deben ser *claras* y *transparentes.* La claridad excluye el uso deliberado de expresiones de gran vaguedad, tipos penales abiertos o conceptos indeterminados que sólo contribuyen al incremento desmesurado de la discrecionalidad,

potencialmente adversa a la seguridad ciudadana. De igual manera, el principio de transparencia de las leyes es requisito indispensable para el desarrollo de un proyecto de vida personal confiable. Como afirma Joseph Raz, "el derecho tiene que ser abierto y adecuadamente publicitado. Si está hecho para guiar a los individuos éstos tienen que estar en posibilidad de encontrar lo que el derecho es".[25]

Aceptadas estas cuatro exigencias, no es difícil imaginar, entonces, de qué manera se puede vulnerar el Estado de derecho si no se satisface el principio de imperatividad de la ley. Un ordenamiento jurídico que contemplara la creación y aplicación de normas jurídicas discriminatorias, retroactivas e inestables, secretas y confusas no podría más que atentar contra los proyectos de vida elegidos libremente por los individuos. Dicho ordenamiento terminaría por considerar a las personas no como fines en sí mismas, sino como medios al servicio de intereses oscuros e ilegítimos. Las consecuencias no podrían ser más trágicas, dado que se deslegitima el sistema político, se destruye el profesionalismo, se impide la planificación y se imposibilita toda previsibilidad, al tiempo que se segrega y desanima a los individuos honestos. El principio de imperatividad de la ley, finalmente, debe descansar sobre una exigencia ética más radical, a saber, que los individuos, los destinatarios de la ley, deben ser tomados en serio; es decir, deben ser considerados como seres autónomos y dignos.

BIBLIOGRAFÍA. Díaz, E. (1995), "Estado de Derecho: exigencias internas, dimensiones sociales", en *Sistema,* núm. 125, Madrid; Díaz, E. (2002), "Estado de derecho y legitimidad democrática"*,* en Miguel Carbonell, Wistano Orozco y Rodolfo Vázquez (coords.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, México, UNAM-ITAM-Siglo XXI Editores, 2002, pp. 63-64; Ferrajoli, L. (1989), *Diritto e ragione,* Roma-Bari, Laterza; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez,* Madrid, Trotta; Laporta, F. (1994), "Imperio de la ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz", en *Doxa* 15-16, Alicante, Universidad de Alicante; Laporta, F. (2007), *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta; Rawls,

J. (1971), *A Theory of Justice*, cap. I, Cambridge, Harvard University Press; Raz, J. (1985), *La autoridad del derecho*, México, UNAM.

[RODOLFO VÁZQUEZ]

exilio

La Asamblea General de Naciones Unidas proclamó en 1948 la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En su artículo noveno manifiesta que "nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado" (ONU, 1948).

En el presente, el exilio es entendido como destierro, en los términos del artículo noveno, tanto por algunas de las causas centrales que lo producen como por lo que implica. Tiene origen en entornos sociales y políticos en los que priman, en esencia, las violaciones de los derechos humanos de primera generación (civiles y políticos).

Las raíces del exilio se ubican en un pasado remoto: en la Antigüedad y la Edad Media. En aquel entonces, se trataba de un alejamiento temporal o definitivo del propio territorio por delitos políticos o criminales. La ausencia y lejanía eran impuestas por las autoridades como una medida punitiva extrema a la que podía ser sometido un ser humano. El exilio en Roma era considerado una pena capital, entre las que estaban otras como los trabajos forzados y la pena de muerte (De Castro-Camero, 2000: 71).

Su conceptualización y práctica evolucionaron al tiempo que se configuró como un mecanismo de exclusión institucional; se delimitó en los albores del siglo XX sólo para los adversarios políticos, comprendiendo la decisión personal de expatriarse y sin limitarse de manera forzosa a una imposición estatal (Osmañczyk, 1976: 1511). En todo caso, persiste la valoración del exilio como "el alejamiento forzado de una persona de su patria" (Grijalbo, 1986: 773). Así como permanece la apreciación del exilio como la expulsión legal de

una persona para que resida temporal o definitivamente fuera del país (*Enciclopaedia Britannica*, 1991: 391).

El siglo xx se caracterizó por un transitar permanente de individuos y grupos cuyo desplazamiento se debió a causas forzadas, caracterizadas como deportación, expulsión, asilo, refugio, al que se sumaron otro tipo de migraciones. Es así como el exilio se ubica en un universo semántico complicado, y se torna dificultoso determinar su connotación (Roniger, 2011).

Por ello, es necesaria la delimitación del concepto de exilio, más allá de ocurrencias y debates temporales e, incluso, de las causas que están contempladas en las distintas legislaciones nacionales, en el caso del asilo, y del refugio en convenciones y acuerdos regionales e internacionales.

El exilio es un destierro impuesto por condiciones de persecución política cuyas formas detonadoras son diversas como también son variadas las rutas que conducen al exiliado al país que no es el propio. Dicho de otra forma, es la condición de aquellas personas que fueron expulsadas de su patria o que huyeron en virtud de la persecución o que decidieron dejar su país ante la imposibilidad de hacer su vida en condiciones de libertad allí donde nacieron o residían de manera permanente**.** En suma, el exilio es una categoría política y los exiliados pueden merecer diversas formas jurídicas de protección.

La condición de exilio viene desde el fondo de la historia y la define su sentido punitivo contra quienes la padecen. Se trata del despojo de lo propio y de la situación de orfandad en que se coloca al exiliado. Said lo expresa: "El exilio es algo curiosamente cautivador para pensar, pero terrible de experimentar. Es la grieta imposible de cicatrizar impuesta entre un ser humano y su lugar natal, entre el yo y su verdadero hogar: nunca se puede superar su esencial tristeza" (Said, 2005: 179).

Es, por lo tanto, un hiato difícil de sortear que impide vivir el presente, se arrincona en el pasado y orilla a pensar en el futuro. Se retroalimenta por la carencia de lazos de pertenencia, el sentimiento de ajenidad y la fuerza de la alteridad, por la nostalgia de la comunidad y cultura propias. Es decir, esa privación trae consigo

impedimentos para asirse en la tierra de exilio y provoca una situación de suspensión, de estar atrapado entre un ir y venir en el tiempo y en el espacio. Como dijo Sánchez Vázquez: "el exilio no es un simple trasplante de una tierra a otra, un hallar en la nueva lo que se ha perdido al dejar forzosamente la tierra propia, sino la pérdida de la raíz, del centro. Es un vivir en el aire, partido en dos, entre la tierra que se pisa y la tierra con la que se sueña volver" (Sánchez Vázquez, 2006: 31).

Un aspecto de la condición de exilio, aun cuando éste puede comprender a un grupo de compatriotas en un mismo país, es la descontextualización cultural e identitaria. Ello provoca un desarraigo y el sentimiento de despojo de lo propio, debido a que la identidad es un sentimiento que se desarrolla basado en vínculos con los otros del lugar donde se vive. La inexistencia de un vínculo de integración social hace que no esté presente el sentido de pertenencia (Grinberg y Grinberg, 1984: 59).

El exilio es una forma de la derrota política o social para los ciudadanos que lo padecen y una penalización por lo que implica. En el contexto de ajenidad cultural e identitaria de la sociedad de acogida, sin duda, tal condición implica para el exiliado distintos énfasis provenientes de las trayectorias biográficas y generacionales de cada persona y de las figuras que cada uno porta. Por ejemplo, si una persona tiene una identidad simbólica acoplada con la sociedad de partida, su condición de exilio la lleva a perderla hasta en sus rasgos más característicos, como es el caso del profesional prestigioso, del líder de opinión, del dirigente sindical. La pérdida de esas prendas simbólicas es para siempre en algunos casos y temporal en otros. El exilio es, entonces, relativo a la edad, a la condición laboral o profesional, a la condición social o cultural.

Más aún, cuando una persona es ciudadana de un país y es exiliada, pierde derechos reconocidos en su ciudadanía. En particular, en la región latinoamericana, debe tenerse en cuenta que el tejido político institucional excluyente que ha producido una abundante experiencia de exilio, coloca a esta condición en el hiato de las relaciones entre ciudadanía y nacionalidad.

Estas diferencias de historias personales de los exiliados tienen, además, distintos énfasis según las temporalidades de exilio; no es lo mismo vivir uno breve que otro que implica periodos muy largos. Sánchez Vázquez lo ha señalado: "Pero el tiempo que mata, también cura. Surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos aquí, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas" (Sánchez Vázquez, 1997).

Un asunto es el sufrimiento por no estar, otro diferente es considerar como valor la pertenencia. En todo caso, el exilio es una grieta profunda con distintas maneras de esquivarla. También es aprendizaje y puede desembocar en la certeza de que sólo es posible vivir si "la patria es algo más que identidad". Es otra manera de anclaje, dando lugar no sólo a la nostalgia, sino también a entender ampliamente el cosmopolitismo humano.

> Los hijos de Gardel siempre supieron que la patria es algo más que identidad, se agarraron al lugar como pudieron y mandaron las valijas al desván
>
> (Canoura y Magnone, 2005).

Son los aprendizajes de los que habla Carlos Pereda (2008); sobre todo, las estrategias reflexivas de los exiliados que hacen posible destruir acartonados horizontes de visibilidad de los comportamientos sociales y políticos y estructuras ideológicas congeladas en el "deber ser" que no permiten ver las subjetividades. De la misma forma que, "como sucede cuando se atienden las vicisitudes de cualquier construcción social, quien investigue diversos exilios encontrará abundantes acontecimientos singulares, cada uno peculiar" (Pereda, 2008: 9).

Por otra parte, el concepto de exilio está cargado de aplicaciones alegóricas, metafóricas; por ejemplo, *insilio* como condición de exilio dentro de las fronteras del mismo país, o exilio sólo para agrupamientos que mantienen una actividad militante en el país de acogida, o exilio para nombrar que se está obligado a expresarse en

una lengua distinta de la materna. Ello se debe a que tal condición ha dado lugar a que sus protagonistas narren sentimientos y experiencias y reflexionen sobre sus circunstancias, utilizando el término para nombrar vicisitudes personales.

Por lo dicho, es evidente que hay un tema ético, porque hay dos morales confrontadas. El que aplica la pena de exilio piensa que realiza un acto de justicia, tal como en el derecho romano correspondía a la pena capital. Esto es así porque, en la subjetividad del que lo impone, lo valora como una defensa de la institucionalidad en la medida en que el expulsado es "enemigo interno", en términos de la doctrina de seguridad nacional (Leal Buitrago, 2003), mientras que esa pena para los exiliados es la máxima injusticia.

Empero, regresando al inicio y al plano jurídico vigente, ¿cómo se relaciona la condición de exilio con los derechos civiles y políticos? Si se toma como referencia lo ejercido por quien impuso desde el poder directa o indirectamente la pena de exilio en sus distintas modalidades (destierro, expulsión, expatriación, asilo, incluso refugio y caminos no previstos en las legislaciones), resulta obligatorio detenerse en el alcance de sus actos. Sin olvidar, por cierto, que la búsqueda personal del exilio está vinculada en esencia a evitar la amenaza de que sean conculcados los derechos fundamentales a la vida y a la integridad física.

El artículo noveno de la Declaración de los Derechos Humanos no sólo establece la violación que supone la condición de exilio, sino que también comprende y sentencia en otros aspectos, los cuales, al ser desobedecidos, concurren en situaciones que transgreden las normas jurídicas internacionales. En particular, la referencia es al artículo décimo tercero, numeral uno: "Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado", y al numeral dos: "Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país" (ONU, 1948). Incluso, el Pacto Internacional de Derechos Civiles lo ratifica en su artículo duodécimo (ONU, 1966). El exilio es considerado, entonces, una condición violatoria, tal como fue expresado, por ejemplo, en un informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA en 1985, a propósito de la situación en Chile. "La

mayor limitación a la libertad de residencia y tránsito se vincula con lo que se ha convenido en llamar 'el derecho a vivir en la patria', el cual ha sido desconocido masivamente, a través de las expulsiones administrativas y las prohibiciones de ingreso al país de miles de chilenos" (Lira y Loveman, 2005: 242).

Aún más, otros artículos de los mismos acuerdos y declaraciones internacionales establecen derechos violentados a muchos exiliados, como el de "portar una nacionalidad". No obstante, resulta necesario resumir que un aspecto neurálgico que pone en tensión el binomio exilio-justicia es aquel de la pérdida del derecho a vivir en la patria, lo que puede constituirse a la vez en la consecuencia del derrotero de los descendientes. A partir de lo que se ha estimado en algunas experiencias nacionales como una violación de los derechos de los exiliados, se han puesto en práctica respuestas estatales en el ámbito de las políticas de reparación de derechos humanos (Dutrénit y Varela, 2010). Por último, ello hace posible considerar que lo ocurrido con el exilio en distintos países y regiones junto a los cambios político institucionales de finales del siglo XX y comienzos del XXI, impulsaron un camino de justicia institucionalizada. Las reparaciones simbólicas y materiales de los procesos iniciados en ese camino han dado apenas algunos resultados. Por tanto, el pleno ejercicio de la justicia en relación con los daños y perjuicios del exilio está en construcción.

BIBLIOGRAFÍA. Canoura, L. (letra) y A. Magnone (música) (2005), *Los hijos de Gardel*, Tango, Montevideo; De Castro-Camero, R. (2000), *El crimen maiestatis a la luz del senatus consultum de Cn. Pisone patre*, Sevilla, Universidad de Sevilla-Secretariado de Publicaciones; Dutrénit Bielous, S. y G. Varela Petito (2010), *Tramitando el pasado. Violaciones de los derechos humanos y agendas gubernamentales en casos latinoamericanos*, México, FLACSO-CLACSO; Enciclopaedia Britannica de México (ed.) (1991), *Lexipedia,* vol. I, México, Enciclopaedia Britannica de México; *Diccionario enciclopédico* (1986)*,* Barcelona, Ediciones Grijalbo. Grinberg, L. y R. Grinberg (1984), *Psicoanálisis de la migración y el exilio*, Madrid, Alianza; Leal Buitrago, F., "La doctrina de seguridad nacional: materialización de la

guerra fría en América del Sur", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, pp. 74-87, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2349602>; Lira, E. y B. Loveman (2005), *Políticas de reparación. Chile 1990-2004*, Santiago de Chile, LOM-Universidad Alberto Hurtado-Gobierno de Chile; Osmañczyk, E. J. (1976), *Enciclopedia mundial de relaciones internacionales y Naciones Unidas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica; Pereda, C. (2008), *Los aprendizajes del exilio*, México, Siglo XXI Editores; Roniger, L. (2011), "Destierro y exilio en América Latina: un campo de estudio transnacional e histórico en expansión", en *Pacarina del Sur*, *Revista del pensamiento crítico latinoamericano*, núm. 9, Dossier 1, <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/318-destierro-y-exilio-en-america-latina-un-campo-de-estudio-transnacional-e-historico-en-expansion>; Said, E. (2005), *Reflexiones sobre el exilio,* Barcelona, Debate; Sánchez Vázquez, A. (1997), "Cuando el exilio permanece y dura"*,* en AAVV, *Exilio,* México, Tinta Libre; Sánchez Vázquez, A. (2006), *Una trayectoria intelectual comprometida,* México, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México; ONU, Declaración Universal de los derechos Humanos, 1948, <www.un.org/es/documents/udhr/>; onu, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966*, <www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>.

[SILVIA DUTRÉNIT]

[1] Hierro sostiene que puede hablarse de un índice de eficacia como correspondencia. Su empleo implica determinar la norma o las normas cuya eficacia queremos medir, así como delimitar un ámbito de sujetos específico y de ocasiones en que puede darse la conducta que corresponde con la norma. En este orden de ideas, el autor nos presenta un ejemplo donde tenemos la norma "Todos los soldados están obligados a saludar en la forma S a los suboficiales, oficiales y jefes, siempre que se encuentren con ellos". Supongamos que deseamos examinar la eficacia de esta norma en un acuartelamiento donde hay 100 soldados y 20 suboficiales, oficiales y jefes. Supongamos que puede establecerse empíricamente que aquellos se encuentran con algún superior en 100 ocasiones al día. El

índice de eficacia es el resultado del número de conductas conformes (nCc) entre el número de sujetos (nS) multiplicado por el número de ocasiones (nO). Si todos los soldados saludan a sus superiores en las 100 ocasiones en que se encuentran con ellos, se habrán producido 10 000 saludos y la norma será absolutamente eficaz (el índice será igual a 1). Si por ejemplo, 80 de los soldados, al encontrarse con un superior, lo saludan en 80 ocasiones y 20 los saludan sólo en 30, tenemos un índice de eficacia de 0.7 (que se obtiene de: (80.80) + (20.30)/100.100). (81).

[2] Cabe mencionar que autores como Bulygin también consideran a la aplicación de las normas jurídicas como un criterio para determinar su eficacia (Bulygin, 2005a: 23-47); de hecho, como una condición suficiente y necesaria de su eficacia (44). Sin embargo, en su propuesta y a diferencia de Kelsen (y de Ross), la determinación de si una norma es aplicada y, por lo tanto, eficaz, no tiene que ver con el hecho de que hayan procedido –o de que procederán– las consecuencias jurídicas (como las sanciones) previstas en caso de incumplimiento. Para Bulygin, el enunciado "(N) es eficaz" significa "si se dieran determinadas circunstancias, los jueces aplicarían (N)". Bajo este enfoque, la eficacia es tratada como una propiedad disposicional semejante a la propiedad de ser soluble predicada del azúcar. Como comenta el autor, la solubilidad del azúcar es claramente una propiedad actual, en el sentido de no aparecer sólo cuando el azúcar está colocada en agua. Es soluble antes de que se disuelva, pero en contraste con otras propiedades del azúcar como su color, su solubilidad no puede ser observada directamente, ya que sólo se manifiesta en determinadas circunstancias, a saber, cuando se disuelve al entrar en contacto con ciertas sustancias. Asimismo, el enunciado "el azúcar es soluble" no constituye una predicción de las disoluciones futuras del azúcar, sino una proposición que afirma la disposición del azúcar de disolverse cuando se dan ciertas condiciones. Este análisis de la eficacia de las normas jurídicas tiene sus ventajas y desventajas. Entre las primeras se encuentra el hecho de que podemos considerar eficaz a una norma (N) recién promulgada, respecto de la cual, ni ciudadanos ni jueces han tenido oportunidad de cumplir o de aplicar respectivamente. Sin embargo, en la posibilidad anterior radica la debilidad de la propuesta, en virtud de que, con independencia de la frecuencia en que una norma sea cumplida o aplicada (que bien puede ser mínima), esa norma sigue siendo eficaz en términos de tener –y de mantener– la disposición de ser aplicada (si se dan las condiciones adecuadas). En suma, en el modelo de Bulygin, la eficacia no es una cualidad de las normas jurídicas que admita grados. Pero además, tampoco admite investigación empírica, o bien ésta es irrelevante. Lo anterior debido a que el enunciado "(N) es eficaz" en el sentido que Bulygin estipula, sigue siendo verdadero aun cuando la probabilidad de que (N) se aplique sea mínima. La sola posibilidad de aplicación basta. En efecto, Bulygin reconoce que, como cualquier enunciado empírico, "(N) es eficaz" (en el sentido de "si se dan ciertas condiciones los jueces aplicarían (N)") es susceptible de verificación parcial, para la cual la observación de lo que efectivamente hacen los jueces (si usan o no (N) para motivar sus sentencias), se vuelve sumamente relevante. Pero, de nuevo, como el objetivo en esta etapa de verificación consiste en otorgar sustento empírico al enunciado en comento –y no determinar el grado de eficacia judicial de (N)–, no es necesario que se establezca que (N) es general y mayoritariamente aplicada por los jueces.

[3] La injusticia de las condenas falsas en sentido amplio se vuelve más clara en la materia penal. En esta área del derecho, una condena falsa significa castigar –normalmente privando de la libertad– a un acusado materialmente inocente, es decir, a alguien que no cometió el delito que se le imputa. Justo con base en el deseo de evitar que lo anterior

suceda con frecuencia, las sociedades occidentales toman medidas a los efectos de que la distribución de los errores que previsiblemente cometerán sus sistemas de impartición de justicia criminal –condenas falsas y absoluciones falsas– refleje una actitud socialmente avalada consistente en preferir que, si se han de cometer errores, éstos sean absoluciones falsas preponderantemente.

[4] El autor en comento considera que hay una excepción a lo anterior, la cual se da si la regla de reconocimiento de un sistema contempla entre sus criterios de pertenencia (que se emplean para determinar si una proposición normativa vale como norma de derecho) la llamada "regla de desuso", según la cual ninguna norma ha de contar como norma jurídica si hace mucho que ha dejado de ser eficaz (Hart, 2012: 129). Sin embargo, sostenemos que, dado que el contenido de la regla de reconocimiento es contingente –puesto que depende de la práctica efectiva de los oficiales del sistema– aun cuando la regla de reconocimiento de un ordenamiento jurídico particular contemple la regla de desuso, ello no afecta la afirmación conceptual de que no hay una conexión necesaria entre validez y eficacia de una norma jurídica (en todo caso, la conexión es necesaria en el sistema en cuestión, por el tiempo en que, de hecho, la regla de desuso forme parte de los criterios compartidos para identificar al derecho).

[5] Georg Jellinek, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1954, pp. 314 ss.

[6] Cheli, Enzo, *Stato costituzionale e ragionevolezza*, Nápoles, Editoriale Scientifica, 2011, pp. 20 ss.

[7] Ferreyra, Raúl Gustavo, "Manifiesto sobre el Estado constitucional", Buenos Aires (2015), en *Revista de Derecho Público*, año III, número 10, Buenos Aires, julio, pp. 37 ss.

[8] Häberle, Peter, *El Estado constitucional*, trad. de Héctor Fix-Fierro, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2001, pp. 21 ss.

[9] Ferrajoli, Luigi, *Principia iuris*, Madrid, Trotta, 2011, t. I, pp. 901 ss.

[10] Del mismo autor, "Estado de derecho y legitimidad democrática", en Miguel Carbonell, Wistano Orozco y Rodolfo Vázquez (coords.), *Estado de derecho. Concepto, fundamentos y democratización en América Latina*, México, UNAM-ITAM-Siglo XXI, 2002, pp. 63-64.

[11] Para Habermas, el procedimiento democrático no está desvinculado del discurso moral, y la misma idea de Estado de derecho exige un concepto normativo de espacio público u opinión pública que haga posible las manifestaciones espontáneas de la sociedad civil, pero que al mismo tiempo sea regulada por el sistema de derechos propio de una cultura política liberal.

[12] Luigi Ferrajoli, *Diritto e ragione,* Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 896 ss.

[13] *Vid.* Luigi Ferrajoli, *Principia iuris,* Parte Tercera, XII, El paradigma del estado constitucional de derecho, Madrid, Trotta, 2011, pp. 801 ss.

[14] Francisco Laporta, "Imperio de la ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz", en *Doxa* 15-16, España, Alicante, 1994, p. 134.

[15] F. Laporta, *El imperio de la ley. Una visión actual*, Madrid, Trotta, 2007.

[16] *Ibidem*, p. 27.

[17] *Ibidem*, p. 37.

[18] *Ibidem*, p. 61.

[19] *Ibidem*, p. 84.

[20] *Ibidem*, p. 103.

[21] *Ibidem*, p. 213.

[22] *Ibidem*, p. 215.

[23] *Vid*. F. Laporta, "Imperio de la ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz", pp. 139 ss.

[24] *Vid*. John Rawls, *A Theory of Justice,* Cambridge, Harvard University Press, 1971, primera parte, cap. I

[25] Joseph Raz, *La autoridad del derecho,* México, UNAM, 1985, p. 268.

F

feminismo

Feminismo es un término con el cual se alude tanto a un movimiento social como a un pensamiento político y a una forma de crítica cultural. Si se concibe al feminismo como la expresión de las mujeres ante la injusticia de su subordinación social y política, es posible constatar, a lo largo de distintas épocas históricas, muchas protestas y luchas individuales. Múltiples testimonios escritos –algunos famosos, como los de Christine de Pizan y Sor Juana– dan cuenta del anhelo de justicia de las mujeres. Pero no será sino hasta el cuarto final del siglo XVIII cuando las mujeres rebasarán la denuncia y empezarán a argumentar la injusticia de su exclusión política y de su subordinación social, más allá del lamento, la queja o la indignación. En ese sentido, los dos antecedentes que marcan la aparición de un pensamiento que reclama para las mujeres derechos políticos, ciudadanos, educativos y laborales son la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), de Olympe de Gouges y la *Vindicación de los Derechos de las Mujeres* (1792), de Mary Wollstonecraft. Ambas figuras desarrollan su análisis sobre la desigualdad entre los sexos dentro del discurso ilustrado de finales del siglo XVIII y sus textos, que hablan de la agencia de las mujeres como el elemento básico para lograr relaciones igualitarias con los hombres, marcan el inicio de lo que hoy se nombra "feminismo".

Desde entonces, el feminismo se expresa en las voces de escritoras, periodistas y activistas que denuncian prácticas

excluyentes y discriminatorias y que cuestionan el discurso que habla de libertad e igualdad, pero sólo para los varones. Incluso en el siglo XIX, cuando pierde fuerza el discurso que niega la capacidad de discernimiento racional de las mujeres, continúa afirmándose como "natural" el dominio masculino en las relaciones parentales y conyugales, por lo que la condición jurídica de las mujeres persiste como la de menores de edad y esclavas domésticas.

La lucha de las mujeres por acceder al mismo esquema jurídico que regía a los varones se expresó en varias demandas: desde el ingreso a los centros educativos y espacios laborales hasta la posibilidad de elegir a sus representantes, promulgar leyes y ser electas para cargos públicos. La batalla por el voto, que se convirtió en la expresión más visible del feminismo, fue impulsada con tal fuerza que por eso, en el siglo XIX, el pensamiento y el movimiento social en pro de los derechos de las mujeres fue nombrado "sufragismo". Integrado mayoritariamente por mujeres con recursos económicos o de la clase media, el movimiento sufragista cobró una enorme fuerza en Inglaterra y Estados Unidos, y una estadunidense y una inglesa encarnan sus dos vertientes: la activista, con Elizabeth Cady Stanton a la cabeza y quien convocó al Congreso de Seneca Falls (1848) para exigir los derechos ciudadanos de las mujeres, y la intelectual, representada por Harriet Taylor Mill, quien escribió *La emancipación de las mujeres* (1851), una reflexión sobre los obstáculos que las mujeres enfrentan para lograr independencia personal y política. John Stuart Mill se inspiró en ese texto para publicar dieciocho años después *La sujeción de las mujeres.*

Las sufragistas padecieron desde la descalificación pública y el ridículo hasta la cárcel y la tortura. Se les persiguió, disolviendo sus reuniones, y exigiendo a sus padres, maridos o hermanos que, como responsables legales, controlaran sus actos. Mientras más crecía el movimiento, más feroz era la respuesta en su contra. Los clubes, periódicos y organizaciones feministas fueron prohibidos. Algunas activistas, enfurecidas, empezaron a insultar públicamente a políticos, incluso a provocar enfrentamientos en la calle. Muchas fueron encarceladas y, cuando en prisión decidieron llevar a cabo una huelga de hambre, fueron alimentadas a la fuerza. A pesar de

todo, y aunque el voto no se consiguió sino hasta bien entrado el siglo xx (en Inglaterra, en 1918 y en Estados Unidos, en 1920), la valiente y empecinada militancia sufragista logró, pese a las restricciones y obstáculos a la manifestación de sus ideas, que las sociedades se sensibilizaran a la demanda de igualdad ciudadana entre mujeres y hombres.

A partir de mediados del siglo xx, despega una nueva manera de comprender las desigualdades entre mujeres y hombres que transformará radicalmente el pensamiento y la lucha feministas: el *género*. Simone de Beauvoir (1949) inaugura la forma moderna de comprender la problemática femenina con una argumentación que tiene como objetivo mostrar que las características humanas consideradas "femeninas" son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse "naturalmente" de su biología: "no se nace mujer, sino que se llega a serlo". Al argumentar que el dato "natural" de la diferencia sexual cobra significación a través de sistemas culturales de interpretación, De Beauvoir inicia ese campo nuevo de investigación que la academia feminista llamó posteriormente "estudios de género".

Considerar que la opresión no proviene del cuerpo, dato fundante de la condición humana, sino de los significados culturales que se le otorgan, respaldó la tesis de que el ser humano no es una especie "natural", sino una construcción histórica. Desde dicha perspectiva, el resurgimiento feminista de la segunda ola a finales de los sesenta y principios de los setenta retomó la nueva acepción de *género*[1] y amplió su aspiración de justicia al cuestionar el determinismo biológico. La composición universitaria de esas activistas impulsó un pensamiento teórico que replanteó las nociones clásicas de política y justicia. Si la modificación de algunas leyes no había sido suficiente para cambiar la realidad de la subordinación femenina; si pese a su derecho al voto las mujeres no eran ciudadanas cabales; si la injusticia de la desigualdad persistía, ya no bastaba una lucha por demandas jurídicas, sino que era indispensable un cambio más radical: una transformación cultural. Así, el feminismo de la segunda ola, que encuadró su accionar dentro del lema "lo personal es

político”, dio un giro hacia el cuerpo, y reivindicó los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

Desde la perspectiva de género, se planteó que las conductas y prácticas de los seres humanos son resultado de una lógica de la cultura, que entreteje procesos psíquicos con el lenguaje y con representaciones simbólicas de la condición sexuada. La diferenciación que produce la simbolización de la diferencia sexual es universal: aunque cambien los contenidos, la oposición masculino-femenino funciona como una invariante que atraviesa todos los regímenes de organización social y que transfiere una jerarquía distinta a las mujeres y los hombres. El modo en que cada persona concibe y practica los mandatos de género de su cultura está mediado por las representaciones y las prácticas sociales. Así, lo que se considera “lo propio de los hombres” (lo masculino) y “lo propio de las mujeres” (lo femenino) no son “verdades” o “datos naturales”, sino que son construcciones que la cultura inscribe en el escenario de los cuerpos. Esta conceptualización tuvo importantes consecuencias no sólo para las mujeres, sino también para la comunidad homosexual y transexual, y las feministas lesbianas fueron importantes impulsoras de una reflexión al respecto.

Un eje de la argumentación de los grupos de activistas, que se asumieron inicialmente como Movimiento de Liberación de las Mujeres, fue que el mandato cultural de género produce situaciones y relaciones injustas con las mujeres, que se reproducen en las dinámicas colectivas de socialización, se avalan discursivamente en el espacio público y se legitiman por medio de diversas instituciones. Así, cuestionaron que se tomaran al ámbito privado y al público como esferas con exigencias de justicia distintas, lo cual provocaba que no se discutieran públicamente las relaciones de poder presentes en el hogar y en la cama. Esta segunda generación de feministas, que inicialmente se dividió en tres tendencias –liberal, socialista y radical–, amplió su horizonte político al espacio doméstico, criticó la doble moral sexual e insistió en que la participación plena de las mujeres como ciudadanas requiere resolver un conjunto de problemas que derivan de su ubicación como responsables del espacio doméstico. La injusticia de esa

posición diferenciada debía ser debatida políticamente y atendida por el Estado vía políticas públicas. Así, para que la democracia fuera real, el requisito básico era un ejercicio igualitario de las libertades y obligaciones humanas, tanto en lo público como en lo privado. De ahí que la exigencia se formuló como *Democracia en el país y en la casa.*

Desde finales de los años setenta hasta finales de los ochenta el feminismo creció, y se complejizó. El pensamiento y la práctica feministas fueron marcados por la crítica al etnocentrismo y al racismo, y aparecieron los feminismos de color, multiculturalistas y de la diversidad sexual, que criticaron el discurso feminista hegemónico como uno de mujeres blancas, occidentales, heterosexuales y de clase media. Surgieron múltiples expresiones locales de la aspiración básica de justicia, y nació también el deseo de construir un proyecto político común entre feministas indígenas, mestizas, negras y blancas. Se discutió enormemente la cuestión de la identidad y se planteó eliminar prácticas, discursos y reglas sociales discriminatorias con medidas transitorias de acción afirmativa. Luego se debatió que lo más difícil era enfrentar el corazón de la discriminación: la introyección del orden simbólico que reside en la psique de las propias mujeres.

En los años noventa, el feminismo, como crítica de la cultura, tomó conciencia del carácter discursivo –es decir, históricopolítico– de lo que se califica de "realidad", de su carácter de construcción, examinó los regímenes de producción de signos y significados y deconstruyó las representaciones entretejidas con el poder y la ideología. Para un grupo de feministas, "la Mujer" dejó de ser la seña de identidad del movimiento y la preocupación se centró en "el discurso", "la representación" y "la interpretación" del género. Y aunque la reflexión giró en torno de las palabras y los gestos que circulan, se intercambian y se plasman en imágenes, el gran desafío intelectual fue el de cómo abordar el análisis de la diferencia sexual sin caer en esencialismos. En especial, las feministas influenciadas por la teoría psicoanalítica, insistían en la importancia de la diferencia sexual, no tanto como anatomía, sino como estructuración inconsciente. Ellas señalaban que, si bien se habla desde una

posición y desde un lugar, la presencia humana siempre es sexuada y esa diferencia anatómica siempre es simbolizada.

Mientras las activistas desplegaban estrategias relativas a la defensa del derecho a decidir sobre el propio cuerpo o a combatir la violencia sexual y los feminicidios, las teóricas se dedicaron a exhibir y desmontar la concepción del cuerpo como un dato natural. Al plantear que todo cuerpo está significado desde el nacimiento por el género (o sea, por la simbolización de la diferencia sexual) y que tanto el psiquismo como la socialización se dan entrelazadas con las definiciones que el dualismo cultural del género establece, las feministas teóricas criticaron el supuesto de muchas activistas sobre la existencia de un núcleo preexistente de propiedades sustanciales de "la Mujer". Al comprender las identidades como fragmentadas y parciales, un sector del feminismo cayó en cuenta sobre la imposibilidad de representar a la Mujer. Sin hablar ya de un "nosotras" integrador, la lucha de las activistas orientada a "empoderar" a las mujeres –es decir, a fortalecerlas como sujetos autodeterminados– se vio afectada por el debilitamiento posmoderno de las narrativas de identidad.

A partir de los noventa el feminismo, mostró un clivaje: las feministas de la igualdad y las de la diferencia. Guiadas más por problemas que por certezas, las pensadoras feministas se lanzaron a una reflexión sobre los desafíos que plantea vincular igualdad y diferencia. El "dilema de la diferencia" se perfiló como una teorización que provee de claridad para abordar el reclamo de justicia que las mujeres formulan desde hace años. Si se piensa que la diferencia de las mujeres siempre requiere de un tratamiento específico, se contribuye a reproducir los elementos de identidad subordinada que generan esa identidad; si, por el contrario, se ignora la diferencia con los varones, se comete el error de tratar igual a los desiguales, y se reproducen las condiciones objetivas de la desigualdad. Formulado como "el dilema de la diferencia" por la jurista Martha Minow (1990), el dilema radica en que cuando se ignora la diferencia, se da paso a una falsa neutralidad, y cuando se la toma en cuenta puede acentuarse. Tanto destacar como ignorar la

diferencia implican el riesgo de recrearla; tal es el "dilema de la diferencia".

Para el feminismo, la ambigüedad y la complejidad (social y personal) que provoca el hecho de que las mujeres son iguales a los hombres en tanto seres humanos y distintas en tanto sexos plantea varios desafíos a la justicia. Uno de ellos se concreta de forma paradigmática en el derecho al aborto. En relación con la diferencia sexual, Luigi Ferrajoli (1999) sostiene que en ocasiones varones y mujeres no son jurídicamente iguales; por lo tanto, "la diferencia sexual debe traducirse en derecho desigual o, si se quiere, sexuado". Así, este jurista reivindica el derecho al aborto, pues se trata de un derecho que es "al mismo tiempo fundamental y exclusivo de las mujeres por múltiples y fundadas razones", entre las que se encuentra que ninguna persona puede ser tratada como medio o instrumento, sino como fin en sí misma.

Está bien señalar que la diferencia sexual impone un derecho sexuado o derecho de la diferencia, pero no comprender a fondo en qué consiste la duplicidad sexual del ser humano puede conducir a equívocos inquietantes, como el de pensar que el pensamiento de hombres y mujeres es diferente. La diferencia sexual no implica que exista una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre, ni constituye un principio a partir del cual puedan establecerse formas de ciudadanía radicalmente diferentes para uno y otro sexo. El feminismo plantea la necesidad de que se reconozca la diferencia sexual al mismo tiempo que se la despoje de sus connotaciones deterministas. Esto requiere comprender que los comportamientos sociales masculinos y femeninos no dependen en forma esencial de los hechos biológicos, pero también reconocer el peso específico que tiene el cuerpo por su compleja estructura de carne, mente e inconsciente. Los contrastes de intereses y conductas entre hombres y mujeres no son la consecuencia de una esencia enraizada en la biología, ni tampoco se deben sólo a los papeles impuestos por la sociedad. Marcadas por su sexuación y por una serie de elementos que van desde las circunstancias económicas, culturales y políticas hasta un desarrollo particular de la subjetividad, las personas ocupan posiciones diferenciales en el orden cultural y político. La

simbolización de la diferencia sexual y el contexto de la experiencia de vida constituyen al sujeto en tanto tal.

Se ve, pues, que a lo largo del tiempo el objetivo del feminismo se ha movido: primero pasó de la identidad de las mujeres a la diferencia (lo femenino como reverso asimétrico de lo masculino) y se trasladó después a las diferencias que se multiplican en cada mujer y entre las mujeres, para desembocar finalmente en la diversidad de la condición humana y la complejidad del lazo social. En la medida en que las sociedades democráticas han ido incorporando las críticas feministas y aceptando casi la totalidad de sus demandas, lo que se ha ido perfilando es que, en realidad, lo que requiere una sociedad (y no sólo las mujeres de esa sociedad) para atacar el problema cultural que hace que las relaciones entre las personas estén marcadas por el ejercicio de un poder ilegítimo, es comprender de qué manera el género afecta las ideas sobre la justicia.

Por eso, en el siglo XXI el feminismo es un pensamiento filosófico que se inscribe en la práctica política como la reivindicación de una "diferencia situada". Ésta se ubica en relaciones personales y sociales en contextos heterogéneos y específicos, por lo cual sus variadas expresiones obligan a hablar de "feminismos". Éstos transitan por ámbitos donde se cruzan el desarrollo teórico-académico, el activismo social y la creación literaria y estética. Hoy la crítica feminista es una herramienta que utilizan intelectuales y políticos. Sigue existiendo un "feminismo popular", muy vinculado a grupos de izquierda, e interesado en trabajar directamente con mujeres de las zonas rurales e indígenas en procesos de reflexión y acompañamiento político, al mismo tiempo que un feminismo académico, que desarrolla formas de conocimiento intelectualizado a las que la "americanización de la modernidad" (Echeverría, 2008) les ha impuesto la fuerza interpretativa del concepto *gender.* También se califica de feminismo tanto el accionar espontáneo de las mujeres que cobran conciencia de su situación, sin remitirse a la teoría y sin asumir la etiqueta, como el discurso retórico de políticas que retoman teorizaciones y conceptos del feminismo, por ejemplo, al hablar de empoderamiento.

Pese a sus diferencias internas, el feminismo pretende eliminar las relaciones de poder provocadas por la lógica cultural de género. En la actualidad, la reflexión feminista abarca al conjunto de identidades y diferencias humanas que rebasan la simple oposición sexual. Por eso, el feminismo de hoy exige igualdad de oportunidades y de trato; sólo así habrá igualdad sustantiva –y no descriptiva– entre mujeres y hombres. Al analizar distintas coordenadas de poder, hegemonía, cultura y resistencia, el feminismo visualiza intersecciones con la problemática indígena, la popular, la etaria (por mencionar sólo algunas). Al imaginar posibles cambios sociales para un acceso a la justicia, el feminismo pone el acento en la multidiferenciación del sujeto, y usa la perspectiva de género no para reafirmar "la cuestión de la mujer", sino para mostrar que también hay una "cuestión de hombres". Sí, en la construcción de la masculinidad también se da la subordinación y el sufrimiento. Por eso, podría concluirse que hoy el término "feminismo" nombra la lucha contra la desigualdad social y política provocada por el género. De ahí que para construir un orden más justo y equitativo se requiera *paridad* en los espacios de toma de decisiones, incluyendo el del hogar. O sea, un número igual de mujeres y hombres. La paridad implica desarrollar esquemas de conciliación entre la esfera privada y la pública, entre el trabajo y la familia.

En la actualidad, el feminismo subraya la importancia de la dimensión simbólica sin olvidar los procesos socioeconómicos y político-sociales. El interés en el lenguaje y la cultura se conjuga con el análisis materialista de los modos de producción y las fuerzas (sociales, económicas y políticas) que históricamente condicionan las identidades y, por ende, sus prácticas. Mientras reflexiona sobre las "visiones de mundo", el feminismo despliega "intervenciones en el mundo", tomando en consideración el carácter persuasivo de los mandatos simbólicos y las disposiciones individuales. Por último, hoy en día el feminismo se plantea como una política de la emancipación subjetiva de todos los seres humanos, asentada en teorías antiesencialistas que cuestionan las prácticas asignadas a las identidades y que libra batallas en torno del lenguaje, la representación y la jerarquía. Su denuncia sobre la injusticia se

dirige al orden simbólico y su materialidad, del cual se desprenden conflictos de poder: explotación, opresión y discriminación.

Hoy igual que ayer, el feminismo, como pensamiento político y crítica cultural, alterna distintos registros y expresa posiciones variadas y fluctuantes. Pero lo que une a todas las tendencias feministas es lograr que la diferencia sexual y los mandatos culturales de género no se traduzcan en desigualdades sociales y políticas.

BIBLIOGRAFÍA. Bartra, Eli, *et al.* (2002), *Feminismo en México, ayer y hoy,* México, Universidad Autónoma Metropolitana; Beltrán, E., Maquieiria, V., Álvarez, S. y Sánchez, C. (2001), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos,* Madrid, Alianza Editorial; Butler, J. (2001 [1990]), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Programa Universitario de Estudios de Género, México, UNAM; Castells, C. (comp.) (1996), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós; Cudd, A. y Andreasen, R. (2005), *Feminist Theory. A Philosophical Anthology,* Nueva Jersey, Blackwell Philosophy Anthologies; De Beauvoir, S. (1982), *El segundo sexo,* vols.1 y 2*,* Buenos Aires, Siglo XX; De Pizan, Ch. (1995 [1405]), *La Ciudad de las damas*, Madrid, Siruela; Des Gouges, O. (1791), *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*, <http://es.wikipedia.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_los_Derechos_de_la_Mujer_y_de_la_Ciudadana>; Echeverría, B. (2008), "La modernidad americana. Claves para su comprensión", en *La americanización de la modernidad* (comp. B. Echeverría), México, ERA/UNAM; Ergas, Y. (1993), "El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta", en *Historia de las mujeres* (dirs. G. Duby y M. Perrot), t. 5, Madrid, Siglo XX; Espinosa D., G. y Jaiven, A. L. (coords.) (2011), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010,* México, UAM, Itaca, Conacyt y Ecosur; Ferrajoli, L. (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta; Fricker, M. y Hornsby, J. (2001), *Feminismo y filosofía. Un compendio*, Barcelona, Idea Books; Lamas, M. (2006a), *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*, México, Taurus; Lamas, M. (2006b), "El feminismo en México a finales del siglo XX: de la protesta a la

propuesta", en *Historia de las mujeres en España y América Latina, Un siglo de transiciones,* vol. 4 (comps. I. Burdiel, G. Gómez Ferrer, G. Cano y D. Barrancos), Madrid, Ediciones Cátedra; McCann, C. y Seung-kyung Kim (2010), *Feminist Theory Reader. Local and Global Perspectives*, Londres, Routledge; Minow, M. (1990), *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law,* Nueva York, Cornell University Press; Riot-Sarcey, M. (2008), *Histoire du feminism*, París, La Decouverte; Sor Juana Inés de la Cruz (2007), "Carta a Sor Filotea", en *Obras Completas,* México, Porrúa; Taylor Mill, H. (1851), "The enfranchisment of women", en *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*, Bloomington, Indiana University Press; Tong, R. (2009), *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*, Colorado, Westview; Tuñón, J. (comp.) (2011), *Voces a las mujeres. Antología del pensamiento feminista mexicano 1873-1953*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México; Wollstonecraft, M. (2009 [1792]), *A Vindication of the Rights of Woman, and a Vindication of the Rights of Man*, Oxford, Oxford World Classics; Zerilli, L. (2008), *El feminismo y el abismo de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.

[MARTA LAMAS]

fraternidad

El concepto "fraternidad" tiene una fuerte carga emotiva y ha sido usado retóricamente tanto en la teoría como en la acción política para distintos fines, en ocasiones, radicalmente opuestos. Al servicio tanto del nacionalismo como del humanismo cosmopolita, de visiones tradicionalistas como revolucionarias, bastión del pensamiento político cristiano, comunista y anarquista, central en los movimientos por los derechos civiles y el movimiento obrero, consigna usada en los partidos, los sindicatos, los ejércitos, las fábricas o las minas, este concepto tiene una gran potencia politizadora, a la par de que resulta extremadamente difícil de asir

teóricamente. No obstante, un punto de partida del análisis de la fraternidad resulta claro: fraternidad es un concepto metafórico que vincula el ámbito de la familia con el de la política (Domenech, 2013). La fraternidad –en sentido metafórico– proyecta las cualidades de la relación fraternal –en sentido literal– al terreno de la política. Es posible diferenciar tres dimensiones o facetas de la fraternidad como principio, ideal o virtud pública.

a] *Dimensión comunitaria*. La existencia de un vínculo común es un rasgo constitutivo de las relaciones fraternales. Los individuos unidos por una relación fraternal tienen algo en común. Es importante notar que lo que se comparte no es un bien, sino un rasgo intrínseco de los agentes (Esheté, 1981: 28). En el caso central de la familia cognaticia, se comparte una ascendencia común. Éste es también el caso de la fraternidad en sentido cristiano. Fraternidades diversas surgen dependiendo del rasgo que se considera relevante para determinar la pertenencia a la comunidad de *frates* y *sorites*: la ciudadanía –en las versiones nacionalistas–, la devoción a una misma causa –en los hermanos de armas o en la lucha política–, la común humanidad –en las versiones cosmopolitas–, la raza o el género –en los movimientos por los derechos civiles– (Agra, 1994: 152).[2] Los miembros de una misma comunidad fraternal reconocen mutuamente que comparten ciertos fines o valores con los cuales se autoidentifican y reconocen recíprocamente como iguales en virtud del valor compartido (Esheté, 1981: 30-31).[3]

b] *Dimensión afectiva*. Los individuos unidos por una relación fraternal manifiestan un conjunto de actitudes afectivas. Lealtad, amor, afecto, confianza, preocupación por el bienestar del otro, amistad, empatía, sentimientos subjetivos de pertenencia y simpatía por el otro son algunas de las actitudes asociadas característicamente con la relación fraternal.

c] *Dimensión práctica*. Las relaciones fraternales tienen una dimensión práctica en cuanto que aquellos unidos por un vínculo fraternal tienen disposiciones para actuar desinteresadamente, tanto en beneficio de los otros como en aras del fin o valor compartido. En

este sentido, la relación fraternal es una relación de ayuda mutua y cooperación voluntaria.

El concepto de fraternidad tiene una proveniencia medieval, asociado a las corporaciones de comerciantes y artesanos del Antiguo Régimen.[4] También es posible establecer ciertos vínculos entre el concepto de fraternidad y los términos griegos de *philadelphia* (φιλαδελφία) y *philia* (φιλία), que adquirieron una función ético-política de mano de los estoicos en el periodo helenístico. La *philapelphia*, la fraternidad estoica, sirvió de base a la fraternidad cristiana, cuyo núcleo es el amor agápico, con lo cual el término de fraternidad adopta una clara connotación religiosa. El concepto moderno, secular, de fraternidad, en cuya gestación tuvieron una importancia singular los masones, se asocia generalmente con la trilogía revolucionaria "Libertad, igualdad, fraternidad", aunque la fraternidad no figuró en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, incorporándose al eslogan tardíamente, en 1793.[5] La fraternidad fue un concepto clave en la revolución de 1848; apareció por primera vez en un texto constitucional.[6] Tuvo también un papel fundamental en los albores del movimiento obrero, pues formó parte de los primeros programas socialistas y anarquistas, para desaparecer progresivamente de la discusión política en la segunda mitad del siglo XIX.

En filosofía contemporánea, el concepto "fraternidad" ha recibido, sin duda, menos atención que los conceptos de libertad y de igualdad. Es instructivo, me parece, indagar las razones por las cuales este concepto ocupa un lugar marginal en el debate político contemporáneo: *a*] la fraternidad, con su énfasis en la comunidad, parece estar en tensión con el individualismo característico de la tradición liberal dominante (Hobsbawn, 1975: 471; Bodei, 1989); *b*] la noción de fraternidad encaja mal con el lenguaje de los derechos en el que se han trasladado de manera privilegiada las demandas expresadas por la libertad y la igualdad (Muñoz-Dardé, 1999: 83; Frankfurt, 1987: 24); *c*] la fraternidad expresa un tipo de vínculo social que no parece ser factible en las sociedades contemporáneas de gran escala (Muñoz-Dardé, 1999: 83; Rawls, 1999: 90;

McWilliams, 1973: 7); *d*] mientras que la igualdad y la libertad pueden alcanzarse por medios jurídicos y reformas políticas, no resulta sencillo vislumbrar cuáles serían los mecanismos institucionales adecuados para implementar los ideales de la fraternidad (Hobsbawn, 1975: 471); *e*] la fraternidad no sólo parece situarse en el terreno de la utopía, sino también de la distopía, en cuanto que intentos por trasladar la fraternidad al terreno de la práctica aparecen bajo el signo de la coacción, el totalitarismo y el terror revolucionario (Bodei, 1989; Stephen, 1873); *f*] la fraternidad, como he señalado, tiene una dimensión afectiva y resulta, por ello, incómoda de abordar con las herramientas teóricas propias de la filosofía política contemporánea, que sólo recientemente ha incorporado a las emociones dentro de su objeto de estudio; *g*] la fraternidad parece incompatible con un sistema capitalista, en cuanto que una sociedad fraternal organiza las relaciones sociales a partir de la ayuda mutua y la cooperación y no por medio del mecanismo de mercado (Hobsbawn, 1975: 472; Bodei, 1989); *h*] la división privadopúblico que sirve para delimitar –en la tradición liberal– el objeto propio de la teoría política, ha dificultado la conceptualización de la fraternidad como un concepto político y lo ha relegado al ámbito de las relaciones personales y, por ello, al terreno de la ética y no de la política; *i*] en cuanto que es un ideal que gira en torno de lo que nos une y no a lo que nos separa, la fraternidad tiene un espacio reducido en la filosofía política contemporánea, que ha estado interesada, de manera principal, en explicar y acomodar el pluralismo característico de las sociedades democráticas contemporáneas (Bodei, 1989); *j*] la fraternidad resulta no sólo arcaica a los oídos modernos, sino también políticamente incorrecta, en cuanto que expresa un ideal de unidad entre hombres, excluyendo a las mujeres (Pateman, 1980; Phillips, 1984).

Estas razones, entre otras, explican el desplazamiento de la noción de fraternidad a la periferia del pensamiento político contemporáneo. Esto no significa que las preocupaciones y las aspiraciones propias de la fraternidad hayan estado ausentes en el debate contemporáneo. El espacio teórico de la fraternidad ha sido ocupado por otras nociones tales como "amistad cívica",

"solidaridad" y "comunidad". Sin embargo, la sustitución de la "fraternidad" por estos conceptos conlleva una reducción de la noción de fraternidad y de los ideales que la misma evoca (Boisvert, 2005; Tatián, Torres, Perié, 2004: 7). A pesar de que la idea de fraternidad no figura de manera central en ninguna de las teorías principales que se han defendido en filosofía política contemporánea y no obstante el desplazamiento que la misma ha sufrido en favor de otras nociones, existen algunas aproximaciones a la idea de fraternidad en la literatura contemporánea, que paso a introducir brevemente.

a] *Concepciones liberales.* Dos autores clave en la tradición liberal igualitaria –John Rawls y Ronald Dworkin– han otorgado cierto papel a la fraternidad dentro de sus teorías. Rawls sostiene que el principio de la diferencia, según el cual las desigualdades económicas y sociales tienen que redundar en beneficio de los menos favorecidos, corresponde a la idea de fraternidad. La fraternidad ocupa así, según Rawls, un lugar definido dentro de la teoría de la justicia, imponiendo un requisito claro que debe satisfacer la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1999: 90-91). Dworkin asigna a la fraternidad una función fundamental en la justificación de la legitimidad política. Según Dworkin, un estado es legítimo si su estructura constitucional y sus prácticas son tales que sus ciudadanos tienen una obligación general de obedecer las decisiones jurídicas que imponen deberes. El mejor argumento en favor de tal obligación consiste en mostrar que las obligaciones políticas (incluyendo la obligación de obedecer el derecho) satisfacen las condiciones que caracterizan a las obligaciones fraternales genuinas. Es decir, la legitimidad de una comunidad política depende, en último término, de que la misma sea una verdadera comunidad fraternal (Dworkin, 1986: 206-216).

b] *Concepciones republicanas.* A pesar de que el concepto de fraternidad tiene un lugar natural en el pensamiento político republicano, en la discusión republicana contemporánea anglosajona, el concepto de fraternidad está, sorprendentemente, ausente (Domenech, 2004: 12-14).[7] No obstante, nociones centrales

en esta tradición, como el énfasis en la noción de virtud cívica y, especialmente, el concepto de libertad como no dominación, tienen importantes puntos de contacto con la noción de fraternidad. A diferencia del republicanismo anglosajón, en otras actualizaciones del pensamiento republicano, la centralidad de la fraternidad para el programa republicano ha sido ampliamente reconocida. En este sentido, hay que destacar la propuesta de Antoni Domenech (1993, 2004 y 2013). Partiendo de una concepción de la filosofía política según la cual los conceptos políticos son esencialmente históricos y deben, por ello, analizarse atendiendo a la trayectoria histórica en que los mismos se fraguaron, Domenech considera el concepto de fraternidad en su encarnación histórica, como consigna destinada a transformar, de manera fundamental, las relaciones sociales de dependencia y dominación del Antiguo Régimen y defiende una interpretación republicana de la tradición socialista como heredera y continuadora del proyecto fraternal, emancipador, del republicanismo democrático revolucionario.

c] *Concepciones socialistas.* De manera central, la fraternidad figura en la teoría socialista de Gerald Cohen (2008 y 2009). Para Cohen, una sociedad fraternal "es una comunidad justificativa" regida por el principio de "reciprocidad comunal". En una comunidad justificativa el comportamiento de los individuos satisface el llamado "test interpersonal" que exige que los argumentos en favor de un cierto comportamiento puedan servir como justificación en un intercambio comunicativo entre dos miembros cualesquiera de la sociedad (Cohen, 2008: 41-46). El principio de reciprocidad comunal se satisface cuando los miembros de una comunidad se sirven mutuamente motivados no por lo que puedan obtener a cambio, sino por un deseo de servir a la vez que ser servidos y con base en una preocupación por las necesidades de cada uno de los miembros de la comunidad (Cohen, 2009: 38-45). La reciprocidad comunal se opone, según Cohen, a la sociedad de mercado, en cuanto que en la misma, el intercambio productivo está basado en la ganancia monetaria y sus motivaciones son típicamente una mezcla de avaricia y miedo (Cohen, 2009: 40). La fraternidad es así, según Cohen, un valor antitético al mercado.

d] *Concepciones cristianas.* El concepto de fraternidad continúa siendo crucial en el pensamiento político católico contemporáneo. Además de defensas contemporáneas de la concepción tradicional cristiana de la fraternidad como comunidad de creyentes (Guiretti, 2003), en los últimos años ha habido un creciente interés en el estudio de la fraternidad inspirado por el trabajo de la escuela Abba y por el Movimiento Político por la Unidad. Este interés ha cuajado especialmente en Latinoamérica, donde se han organizado diversos seminarios y conferencias sobre el tema de la fraternidad, lo que ha culminado en la creación de la Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad. Estos encuentros han estado marcados por la interdisciplinariedad y no tienen una naturaleza exclusivamente académica; en ellos participan también servidores públicos, políticos, teólogos y juristas. Como producto de estos encuentros, recientemente se han publicado varias compilaciones que analizan diversos aspectos de la fraternidad, desde su relevancia para el derecho y la política, la relación entre fraternidad y conflicto, el papel de la misma en el pensamiento de la integración latinoamericana, la conexión entre fraternidad y democracia, así como entre fraternidad y educación (Mardones, 2012).

Concluyo apuntando algunos problemas que podrían orientar una agenda de investigación futura sobre el concepto de fraternidad.

a] ¿Cómo se relacionan la justicia y la fraternidad? ¿Cuál sería el papel de la fraternidad en una teoría de la justicia? Desde una perspectiva comunitarista especialmente, algunos autores han defendido la tesis según la cual la fraternidad es un valor previo o que va más allá de la justicia (Sandel, 1982: 32-35). Autores comprometidos con el marco liberal han argumentado, por el contrario, que la fraternidad es perfectamente compatible con la consideración de la justicia como valor prioritario de los sistemas sociales (Muñoz-Dardé, 1994). Para otros, la incorporación del valor de la fraternidad en una teoría de la justicia, aun cuando no compromete la prioridad de la justicia, sí que implica aceptar una concepción diferente de la misma (Suissa, 2010: 71).

b] Parece necesario explorar la relación entre fraternidad y los conceptos de libertad y, especialmente, igualdad (Ginsberg, 1986;

Bueno, 1990; Cupit, 2013). Por un lado, un argumento en favor de la igualdad parte del reconocimiento de que ésta es indispensable para realizar los ideales de la fraternidad. Por otro lado, parece que la igualdad no es una condición, sino una consecuencia de la fraternidad, ya que una actitud fraternal favorece un reparto igualitario de recursos (Frankfurt, 1987: 24; Miller, 1982; Suissa, 2010: 68). En todo caso, parece plausible sostener de nuevo que el concepto de fraternidad conlleva una importante resignificación de las ideas de libertad e igualdad (Guiretti, 2003: 302).

c] ¿Cómo podrían implementarse los ideales de la fraternidad? ¿Qué formas de fraternidad parece deseable alentar institucionalmente y cuáles no? ¿Qué vías institucionales, tanto estatales como civiles, serían más apropiadas para avanzar tales ideales? ¿Cuál sería el papel del Derecho en esta empresa? Y ¿qué consecuencias tendría la asunción de este valor para la educación cívica? En este sentido, parece también oportuno preguntarse por las relaciones entre el valor de la fraternidad y las virtudes cívicas así como el lugar que podría ocupar este concepto en una teoría de la ciudadanía.

d] El conjunto de actitudes y disposiciones prácticas y afectivas constitutivas de la fraternidad son necesarias para la realización de los ideales democráticos. Por ello, parece necesario explorar el lugar que ha de ocupar el valor de la fraternidad en la teoría democrática (Gonthier, 2000; Hurtado, 2014).

e] La fraternidad parece ser relevante para una comprensión más cabal de ciertos problemas fundamentales en filosofía política contemporánea como el colonialismo, el racismo, cuestiones de justicia transicional y de justicia global. Por ello, un análisis adecuado de la fraternidad podría contribuir de manera importante al debate actual en torno a estos problemas.

f] Otra cuestión fundamental concierne a la relación entre fraternidad y liberalismo. ¿Es posible incorporar el valor de la fraternidad en un marco liberal? ¿Supone la fraternidad, por el contrario, una superación del mismo? Y ¿cómo se relacionan la fraternidad y la economía de mercado? ¿Son compatibles? ¿O es la fraternidad un ideal que nos lleva a cuestionar los principios

fundamentales en que se basan las democracias liberales capitalistas (Cunninghan, 1990-1991)?

Las cuestiones anteriores presentan retos importantes a la filosofía política contemporánea que vale la pena afrontar. A pesar de que la fraternidad ha quedado relegada en el pensamiento político actual, sigue siendo una aspiración permanente en los distintos grupos que tratan de avanzar diversos proyectos políticos.[8] Como señala Hobsbawn, la fraternidad es "lo que permite a los hombres y a las mujeres luchar. Es también por lo que hacen las revoluciones" (Hobsbawn, 1975: 473). Dado el potencial político y la relevancia teórica del concepto de fraternidad, parece necesario abogar por su reinserción en el lenguaje de la filosofía política contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA. Agra, M. X. (1994), "Fraternidad (Un concepto político a debate)", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, pp. 143-166; Bodei, R. (1989), "Voy buscando la fraternidad: El papel de un valor frecuentemente olvidado", en *Debats*, núm. 28, pp. 104-106; Boisvert, R. D. (2005), "Diversity as fraternity lite", en *Journal of Speculative Philosophy*, núm. 19 (*2*), pp. 120-128; Bueno, G. (1990), "Libertad, Igualdad, Fraternidad", en *El Basilisco*, núm. 3, pp. 29-34; Cohen, G. A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press; Cohen, G. A. (2009), *Why not Socialism?,* Princeton, Princeton University Press; Conill, J. (2003), "Fraternidad", en *Diccionario de la solidaridad*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 233-240; Cunningham, A. (1990-91), "Liberalism, Egalité, Fraternité", en *Journal of Philosophical Research*, núm. XVI, pp. 125-144; Cupit, G. (2013), "Fraternity and Equality", en *Philosophy,* núm. 88, pp. 299-311; David, M. (1987), *Fraternité et Revolution Française: 1789-1799*, París, Aubier; Domenech, A. (1993), "…y fraternidad", en *Isegoría*, núm. 7, pp. 49-78; Domenech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica; Domenech, A. (2013), "La metáfora de la fraternidad republicanodemocrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo", en *Revista de Estudios Sociales,* núm. 46; Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Londres,

Fontana Press; Esheté, A. (1981), "Fraternity", en *The Review of Metaphysics*, núm. 35 (*1*), pp. 27-44, Frankfurt, H. (1987), "Equality as a moral ideal", en *Ethics*, núm. 98 (1), pp. 21-43; Gonthier, C. D., (2000), "Liberty, equality, fraternity: the forgotten leg of the trilogy or fraternity: the unspoken third pillar of democracy", en *McGill Law Journal/Revue de Droit de McGill,* núm. 45; Ginsberg, R. (comp.) (1986), "Liberty, equality, fraternity: harmonious or irreconcilable?", en *Journal of Social Philosophy*, vol. monográfico, núm. XVII (3); Guiretti, H. (2003), "El término olvidado de la trilogía revolucionaria", en *Anuario Filosófico*, núm. XXXVI, pp. 281-309; Hobsbawn, E. J. (1975), "Fraternity", en *New Society*, núm. 27, pp. 471-473; Hurtado, G. (2014), "La democracia y la fraternidad", *La Razón*, 12 de abril; Mardones, R. Z. (2012), "Fraternity in politics: new scholarship and publications from Latin America", *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, núm. 1 (2); Miller, D. (1982), "Arguments for equality", en *Midwest Studies in Philosophy*, núm. VII, pp. 73-87; McWilliams, W. C. (1973), *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley: University of California Press; Muñoz-Dardé, V. (1999), "Fraternity and justice", en K. Bayertz (comp.), *Solidarity,* Dordrecht, Kluwer, pp. 81-97; Ozouf, F. (1989), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française,* París, Flammarion; Pateman, C. (1980), "The fraternal social contract", en *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press; Phillips, A. (1984), "Fraternity", en Ben Pimlott (coord.), *Fabian Essays in Socialist Thought*, Heinemann and London, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, pp. 230-241; Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice* (ed. rev.), Cambridge, Harvard University Press; Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press; Shetty, S. y Sanyal, T. (2011), "Fraternity and the constitution: a promising beginning in Nandini Sundar v. State of Chattisgarh", en *NUJS L. Rev*., núm. 4; Stephen, J. F. (1873) (1991), *Liberty, equality, fraternity and three brief essays,* Chicago, The University of Chicago Press; Suissa, J. (2010), *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, Oakland, PM Press; Tatián, D., Torres, S., y Perié, A. (comps.) (2004),

Filosofía de la Fraternidad, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

[AMALIA AMAYA]

---

[1] Existe gran confusión con el término "género"*,* provocada porque es posible referirse a tres cosas distintas con términos homónimos: 1] al género clasificatorio (como en *género literario*); 2] al sexo (como en la traducción de *gender*); y 3] al conjunto de creencias, prácticas y reglas que establece una división simbólica entre lo "propio" de los hombres (lo masculino) y lo "propio" de las mujeres (lo femenino). En inglés, *gender* tiene una acepción que apunta directamente a la diferencia sexual, mientras que *genre* se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas. Estos dos conceptos distintos, *genre* y *gender,* en español se traducen como "género"*.* Además, a la tradicional acepción de *gender,* que nombra al sexo biológico (y que es sinónimo de *sex*), hoy se suma la nueva acepción de *gender*, que alude a un sistema jerárquico, que asigna de manera diferenciada lugares sociales, identidades y cánones de comportamiento a partir de la simbolización de la diferencia sexual.

[2] En este sentido, el concepto de fraternidad responde siempre a una "lógica de inclusión-exclusión", delimitando la pertenencia a la comunidad relevante.

[3] La identificación de los que pertenecen a una misma comunidad fraternal con el fin compartido e, indirectamente, con los demás miembros de la comunidad en cuanto que todos están comprometidos a avanzar hacia un mismo fin explica el hecho de que emociones que típicamente uno siente en relación con uno mismo –como el orgullo o la vergüenza–, también se sienten en relación con la conducta de otros con los que estamos unidos por un vínculo fraternal.

[4] Sobre la historia del concepto de fraternidad, *vid.* Hobsbawn (1975), Conill (2003) y Domenech (1993).

[5] Acerca del concepto de la fraternidad y su función en la revolución francesa, *vid.* Ozouf (1989) y David (1987).

[6] Desde entonces, la fraternidad ha tenido cierto reconocimiento constitucional, apareciendo en el preámbulo de la Constitución francesa de 1848, en el preámbulo y el artículo 51 de la Constitución de la India, así como en textos de derecho internacional, como el artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, *vid.* Shetty y Sanyal (2011); también Gonthier (2000), quien sostiene que, aun cuando la Carta Canadiense de Derechos y Libertades no menciona explícitamente la fraternidad, se encuentra implícitamente reconocida en la Carta, así como en diversas ramas del derecho canadiense.

[7] Esta ausencia quizá podría explicarse por el hecho de que el republicanismo americano no tuvo necesidad de la divisa de la fraternidad, en cuanto que la misma cobra sentido en la lucha contra la sociedad del Antiguo Régimen europeo.

[8] *Vid.*, por ejemplo, el "Movimiento Político por la Unidad" o el movimiento "Fraternité 2020".

G

garantismo

El garantismo es una teoría acreditada en el ámbito de los estudios jurídicos italiano e iberoamericano contemporáneos. Se trata de una teoría que surge en el ámbito del derecho penal y que con el tiempo, en respuesta a las transformaciones de los modelos constitucionales contemporáneos, fue ampliándose al derecho y a la justicia constitucionales.[1] Su surgimiento coincide con la publicación de la obra de Luigi Ferrajoli, *Derecho y Razón. Una teoría del garantismo penal*, en 1989.

El referente normativo de esta teoría son las constituciones de posguerra que emergieron primero en Europa occidental y fueron replicándose en diferentes países de América Latina y de algunos países de Europa del Este. Con este proceso de constitucionalización, según los promotores de esta teoría, surgió un nuevo paradigma jurídico caracterizado por la supremacía de la constitución y, en particular, de los derechos humanos o fundamentales contenidos en ella. Si bien no puede hablarse de una ruptura con los ordenamientos liberales precedentes, sí es posible sostener que las constituciones de posguerra tienen características innovadoras.

En términos generales, los elementos de este modelo constitucional que, además, es democrático, son los siguientes: *a*] la vigencia de constituciones escritas, consideradas como normas supremas y caracterizadas por su rigidez; *b*] un amplio catálogo de derechos fundamentales (las más de las veces, contenidos a través

de formulaciones de principios susceptibles de ser interpretados); *c*] principio de separación de poderes; *d*] mecanismos de control y garantía constitucionales en manos de tribunales especializados (cortes, jueces o tribunales constitucionales); y *e*] la constitucionalización de las instituciones y reglas propias de la forma democrática de gobierno (voto igual y libre, partidos políticos, regla de mayoría, protección de los derechos de las minorías políticas, etcétera).

Esta articulación constitucional –llamada "modelo democrático constitucional"– implica la supremacía de las constituciones escritas sobre las decisiones de todos los poderes estatales, incluyendo al legislador democrático. Éste es un rasgo que subraya el garantismo, porque una de sus premisas centrales es que los derechos fundamentales recogidos en las constituciones son derechos contra las mayorías políticas (y también contra el mercado).

De esta manera, la validez de las normas y decisiones secundarias o inferiores a la constitución, según la teoría garantista, ha quedado supeditada al cumplimiento de los criterios formales que exige la constitución para su adopción, pero también de criterios materiales o sustantivos determinados constitucionalmente. Estos últimos criterios son los derechos humanos. Sólo así se garantiza que tales derechos constitucionales primen y condicionen al resto de las normas y decisiones jurídicas. Los derechos imponen límites y vínculos a los poderes para garantizar la libertad, la autonomía personal y política y las condiciones de vida digna de las personas.

Las raíces teóricas de la teoría garantista se encuentran en el contractualismo moderno, con su poderosa metáfora del contrato social y, en particular, en su derivación liberal –que va desde Locke hasta Bobbio– porque, para el garantismo, el constitucionalismo moderno representa la materialización político-práctica del proyecto liberal en su vertiente política. De esta misma tradición de pensamiento político proviene la institución de la división de los poderes, que también es celebrada y promovida por el garantismo. Sin embargo, esta teoría se distancia del liberalismo económico, ya que incorpora un amplio catálogo de derechos sociales que el Estado debe garantizar y ello implica distinguir entre los derechos

fundamentales y los derechos patrimoniales. Estos últimos son derechos/ poderes que pueden ser objeto de vínculos y limitaciones.

Desde esta perspectiva, el garantismo es una teoría jurídica, pero también tiene aparejada una teoría política liberal, social y democrática articulada. Sin esa dimensión política, la teoría garantista pierde su horizonte de sentido y encuadre conceptual. Se trata de una teoría que observa al derecho desde el balcón del poder y que, como veremos más adelante, ofrece una articulación compleja entre ambas dimensiones.

Un rasgo característico del garantismo –que lo diferencia de otras teorías orientadas a estudiar el funcionamiento del modelo democrático constitucional conocidas como "neoconstitucionalistas" (dentro de las cuales se encuentran, entre otras, las teorías de Robert Alexy, Gustavo Zagrebelsky, Manuel Atienza)– es la defensa del positivismo metodológico. Es decir, el garantismo mantiene firme la tesis según la cual el derecho es un fenómeno social que puede ser identificado y descrito por un observador externo sin recurrir a consideraciones sobre su justificación o valor moral o acerca del deber moral de obedecerlo y aplicarlo. De esta manera, la distinción entre "ser" y "deber ser" del derecho coloca y mantiene al garantismo del lado de las teorías positivistas de corte kelseniano.

Sin embargo, a diferencia de la teoría de Hans Kelsen, el positivismo que distingue al garantismo no es un positivismo teórico, ya que esta teoría rechaza la tesis de la legislación como fuente privilegiada del derecho; ello, en virtud de que las leyes en el nuevo paradigma constitucional se encuentran sometidas a la constitución. Tampoco es un positivismo ideológico, porque rechaza la tesis de que el derecho por el solo hecho de ser derecho sea justo. De esta manera, en el plano de la teoría jurídica, el garantismo descarta el positivismo teórico y rechaza al positivismo ideológico pero, desde el punto de vista metodológico, mantiene una posición positivista, porque sostiene la tesis de la separación entre moral y derecho.

Como puede deducirse de los apartados anteriores, aunque parezca paradójico, el garantismo, si bien es positivista, también tiene una vena iusnaturalista. Al igual que la obra de Norberto Bobbio, el garantismo ideado por Ferrajoli, se desdobla en dos

dimensiones: en el plano metodológico, en el que abraza al iuspositivismo y, en el plano político, en el que se adscribe al pensamiento liberal heredero del iusnaturalismo moderno. Para aclarar el punto, conviene recordar la distinción entre iusnaturalismo y iuspositivismo propuesta por Riccardo Guastini y desarrollada en un ensayo dedicado precisamente al positivismo bobbiano.

Según Guastini, podemos identificar dos acepciones de iusnaturalismo:

a]como metaética naturalista (se trata de una variante del cognotivismo ético);
b]como ética liberal: la "defensa de la libertad individual frente al poder político" (que sería la antítesis del legalismo ético).

Y, por oposición, tenemos dos acepciones del positivismo jurídico:
a]como metaética no cognotivista;
b]como ética estatalista (legalismo o formalismo de la justicia). "El derecho merece obediencia sin importar su contenido" (cf. Guastini, 2011: 63).

Según Guastini, Bobbio es positivista sólo en el primer sentido pero iusnaturalista en el segundo. Es decir, se trata de un teórico, un positivista metodológico en el terreno del derecho, pero iusnaturalista liberal en el campo de la política. Lo mismo sucede con el garantismo; de ahí su total rechazo al positivismo ideológico (también llamado legalismo ético). La articulación en esas dos dimensiones es posible porque el garantismo considera a la política como un elemento clave en el funcionamiento constitucional. Bajo la lógica de que el "derecho y el poder son las dos caras de una misma moneda" –propuesta precisamente por Bobbio–, el garantismo considera que el paso posible entre la moral y el derecho, cuando se verifica, se materializa como un acto propio del poder político.

El vínculo entre la esfera de la justicia y el derecho proviene, entonces, de una acción política: "sólo el *enforcement* de un derecho lo transforma de derecho moral (*moral right*) en derecho jurídico (*legal right*) (Bobbio, 1999: 8 y 9)". Y, en ese sentido, la vinculación entre la moral y el derecho no es necesaria, porque depende de un

elemento distinto tanto de la moral como del derecho: la política. Esto permite que la teoría garantista también promueva que los juristas deben emitir valoraciones críticas en torno a la (i)legitimidad del Estado; precisamente porque supone la posibilidad de asumir un punto de vista externo o éticopolítico del derecho y sus instituciones.

Los derechos fundamentales tienen un papel estratégico dentro de la teoría garantista, porque constituyen la sustancia o materia constitucional que orienta la actuación de todos los poderes del Estado. De hecho, para el garantismo, la legitimidad de este último pende del reconocimiento y protección de los derechos de las personas. Estos derechos establecen qué es lo que los poderes del Estado "no pueden hacer" –en aras de la garantía de las libertades fundamentales– y qué es lo que "no pueden dejar de hacer" –en aras de los derechos políticos y sociales–.

Los derechos fundamentales constituyen para este modelo las "exigencias de justicia" del iusnaturalismo jurídico clásico y moderno, pero, como sabemos, sólo se convierten en Derecho cuando ha mediado la decisión política que los constitucionaliza. Sobre la línea trazada por las tesis de Bobbio, para el garantismo, la incorporación de los derechos fundamentales a la constitución y la implementación de sus garantías sólo son posibles mediante la decisión, contingente e históricamente determinada, a cargo de una autoridad política: el poder constituyente (o el poder de reforma constitucional). Y, en esta dimensión, la relación entre derecho y política se invierte porque "el derecho ya no puede ser concebido como instrumento de la política, sino que, por el contrario, es la política la que tiene que ser asumida como instrumento para la actuación del derecho" (Ferrajoli, 1996: 24).

De esta manera, es en la vinculación entre el derecho y la política –y no entre el derecho y la moral– donde se materializa la teoría garantista. De hecho, en una perspectiva que trasciende al derecho y a la teoría jurídica, el garantismo se expresa como "el conjunto de límites y vínculos impuestos a todos los poderes –públicos y privados, políticos (o de mayoría) y económicos (o de mercado), en el plano estatal y en el internacional– mediante los que se tutelan, a través de su sometimiento a la ley y, en concreto, a los derechos

fundamentales en ella establecidos, tanto las esferas privadas frente a los poderes públicos, como las esferas públicas frente a los poderes privados" (Ferrajoli, 2008: 62).

En el modelo garantista, se rechaza frontalmente el decisionismo en derecho. En particular, la función judicial debe ceñirse, rigurosamente, al principio de legalidad. Para decirlo con Marina Gascón, "para poder ser una garantía de los derechos contra la arbitrariedad [el juez] no debe, a su vez, actuar arbitrariamente" (Gascón, cit. por Carbonell, 2005: 27). El uso de un lenguaje normativo riguroso y factual, que garantice un apego al principio de legalidad mediante una aproximación cognitiva y no normativa al Derecho, es un requisito para reducir la indeseable discrecionalidad y, sobre todo, la arbitrariedad en el quehacer del juzgador.

En este ámbito emerge otra prescripción garantista: el intérprete del derecho debe adoptar una actitud cognoscitiva y no creativa de derecho. Sólo así se mantiene firme el enfoque positivista. De hecho, para esta teoría, resulta posible referir a una verdad jurídica que depende de la labor del intérprete como descubridor del derecho. Para Perfecto Andrés Ibáñez, en ello reside un "significativo factor de novedad" del garantismo que consiste en lo siguiente: "del mismo se sigue un imperativo de cambio radical en la forma de relación entre los dos polos del par, conocimiento y decisión. Ahora se trata de hacer que prevalezca el primero como condición de legitimidad del segundo […] Así lo que late en el modelo propuesto no es el desconocimiento de la inevitable discrecionalidad que connota la tarea del juez […] sino el propósito de contribuir con eficacia a su reducción" (Ibáñez, 1996: 65 y 66).

Lo que está en vilo en este ámbito, como parte de las garantías que protegen a los derechos fundamentales, son la certeza y la seguridad jurídicas. De esta manera, la vinculación del juez a la ley constituye una obligación que es, a la vez, jurídica, política y moral (Gascón, cit. por Carbonell, 2005: 27). Si el juez abandona su compromiso con el principio de legalidad –abjura de su obligación de actuar *sub lege*–, es decir, traiciona su delicada función dentro del modelo constitucional.

BIBLIOGRAFÍA. Bobbio, N. (1999), "Una nuova stagione della política internazionale", en *Lettera Internazionale*, XV, núm. 62; Ferrajoli, L. (1996), "El estado constitucional de derecho hoy: el modelo y sus divergencias de la realidad", en Andrés P. Ibáñez, *Corrupción y estado de derecho. El papel de la jurisdicción*, Madrid, Trotta; Ferrajoli, L. (2008), *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta; Gascón, M. (2005), "La teoría general del garantismo. Rasgos principales", en M. Carbonell, y P. Salazar (eds.), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Madrid, Trotta, IIJ-UNAM; Guastini, R. (2011), "Bobbio o de la distinción", en *Distinguendo*, Turín, Giapichelli; Ibáñez, P. A. (1996), "Garantismo: una teoría crítica de la jurisdicción", en *Corrupción y estado de derecho. El papel de la jurisdicción*, Madrid, Trotta.

[PEDRO SALAZAR UGARTE]

gobernabilidad

Por "gobernabilidad" puede entenderse, en principio, un estado de equilibrio dinámico entre el nivel de las demandas societales y la capacidad del sistema político para responderlas de manera legítima y eficaz (Camou, 2001). Por el contrario, la idea de ingobernabilidad se refiere a una situación disfuncional que dificulta la actividad y capacidad gubernamental (Alcántara Sáez, 1995).

Muchos autores han examinado y discutido el concepto de gobernabilidad.[2] El denominador común de estas aproximaciones conceptuales es el análisis de dos facetas complementarias: la naturaleza de los gobernados y la capacidad del gobierno para manejar los problemas. Así, por un lado, los estudios de la gobernabilidad se refieren al ámbito societal en el que se registran las demandas de los ciudadanos que son, en mayor o en menor medida, procesadas por el sistema político. Esto se relaciona con el número y la intensidad de las fracturas y dimensiones (*cleavages*)

existentes en una sociedad, así como con las necesidades surgidas y que están pendientes de atender de manera ineludible para los ciudadanos (Pasquino, 1998). Por otro lado, la idea de gobernabilidad está relacionada con los mecanismos en que se produce la acción de gobierno, es decir, la capacidad institucional del estado por procesar y satisfacer las expectativas sociales (Bealey, 1999).

Durante los últimos decenios, también se ha asociado el concepto de gobernabilidad con el de *consolidación democrática.* En este sentido, el análisis secuencial de las fases de transición democrática se refiere a un proceso de necesaria institucionalización de los mecanismos de gobierno (Linz y Stepan, 1978; O'Donnell, Schmitter y Whitehead, 1986; Linz, 1990; Mainwaring, 1989) y, más recientemente, una mejora de la *calidad democrática* que optimice el rendimiento de los sistemas políticos (O'Donnell, 2004; Munk, 2007; Levine y Molina, 2011).

LOS ORÍGENES DEL CONCEPTO. A menudo se ha señalado que los inicios de "gobernabilidad" han sido más bien erráticos. En sus inicios fue presentado como un concepto confuso, propenso a ser calificado como "polisémico" (Alcántara Sáez, 1995) o de tipo "*catch-all word*" (Flisfish, 1987). Su foco estuvo puesto en la preocupación de los políticos y estudiosos de los países centrales quienes, a mediados de los setenta, analizaron la crisis de las economías desarrolladas, la emergencia de nuevos movimientos sociales y el agotamiento del llamado "Estado de bienestar".

Ahora bien, como señala Camou (2001), el término "gobernabilidad" es un concepto relativamente contemporáneo, pues en decenios próximos pasados no aparecía en ningún tratado especializado, no lo registraban los diccionarios disciplinares más destacados y estaba lejos de ser un vocablo de uso común entre políticos, funcionarios gubernamentales y observadores informados.

Analizaremos, de manera simplificada, tres de los principales enfoques conceptuales que examinaron el concepto de gobernabilidad como mecanismo que permitía indagar acerca de las situaciones de crisis de los sistemas políticos.

La primera corriente teórica sobre gobernabilidad estuvo dominada por el pensamiento conservador y explicaba el problema desde su costado negativo (la ingobernabilidad), haciendo eje en las dificultades que tienen los regímenes democráticos para ser gobernables como una consecuencia de las "sobrecargas" de demandas que inevitablemente el Estado benefactor generaba debido a su intervencionismo expansivo. Los principales partidarios de esta posición –el francés Michel Crozier, el estadunidense Samuel J. Huntington y el japonés Joji Watanuki– centraron sus análisis más sobre la idea de ingobernabilidad, definida como la "pérdida de la autoridad gubernamental que puede experimentar un Estado como consecuencia del aumento de las demandas sociales frente a una capacidad financiera o institucional constante o incluso en detrimento en algunos casos".[3] En estas condiciones, la gobernabilidad se plantea como la búsqueda de un nuevo equilibrio: no se trata de que cualquier acción de gobierno sea ineficaz, sino de eliminar aquellas acciones que sean negativas para el sostenimiento del *statu quo* del mercado.

La segunda tradición de análisis está asociada a la escuela de la elección pública y, en particular, al estudio de los problemas provocados por los desequilibrios parciales de las políticas keynesianas. Así –se argumenta–, las políticas keynesianas son deficitarias porque producen un desvío hacia actividades económicas rentistas y no productivas, que generan un mecanismo de solidaridad entre burocracias y grupos económicos beneficiados (Tullock, 1967); porque muchos formuladores de políticas oportunistas confían en generar promesas de "ilusión fiscal" a votantes ingenuos y gastan los recursos públicos de manera ineficiente (Buchanan y Wagner, 1977; Alesina y Perotti, 1995); porque los niveles de deuda pública son utilizados como una variable estratégica por parte de los gobernantes para restringir las acciones de gobierno de sus sucesores (Alesina y Tabellini, 1990); por los problemas causados por las políticas de redistribución intergeneracional de ingresos (Weingast, Shepsle y Johnsen, 1981); o por la imposibilidad de controlar la expansión presupuestaria

causada por los procesos de maximización burocrática del mismo (Niskanen, 1971). En síntesis, esta tradición mira las políticas activas del Estado con recelo, planteando el debate en torno de la gobernabilidad más como una cuestión de fondo y no como el problema de la eficacia o legitimidad de las acciones de gobierno.

Desde la perspectiva neomarxista, otro grupo de autores también entendió la conceptualización de la idea de gobernabilidad por la negativa, aunque esta tradición se ubica en las antípodas de las anteriores. En efecto, los trabajos de autores como James O'Connor (1981 [1973]), Jürgen Habermas (1991 [1978]) y Claus Offe (1990 [1984]) comenzaron a referirse a los problemas de legitimación del capitalismo tardío. Para estos autores, los factores de la ingobernabilidad se hallan en las funciones contradictorias que debe cumplir el sistema político administrativo en las sociedades del capitalismo tardío. Así, el Estado tiene que cumplir dos funciones básicas y, a menudo, contradictorias: la acumulación del capital y la legitimación política. Un Estado que empleara abiertamente sus capacidades para liberar las fuerzas del mercado perdería la legitimidad y el apoyo político necesario para su funcionamiento. Por el contrario, si el Estado entorpeciera el proceso de acumulación de capital en beneficio de su legitimidad, se arriesgaría a agotar su propia fuente de poder, esto es, la capacidad de la economía para generar excedentes de los cuales derivan los recursos fiscales del sistema político administrativo. Este dilema se vería agravado por las fallas de los diseños institucionales y por la capacidad de los gobiernos para mantener el orden político. Posteriormente, el mismo Offe (1996) va a cuestionar la llamada "tesis de la ingobernabilidad", argumentando que no es otra cosa que una ideología conservadora de la crisis apoyada en bases pragmáticas.

DIMENSIONES DEL CONCEPTO DE GOBERNABILIDAD. Como se ha visto, uno de los problemas al tratar de definir analíticamente el concepto de gobernabilidad es su carácter multidimensional. Esto ha llevado a distintos autores a intentar precisar cuáles son las dimensiones y cómo se integrarían analítica y empíricamente.

Para Arbós y Giner (1993), los procesos de gobernabilidad deben ser abordados a partir de cuatro niveles: 1] el dilema entre legitimidad y eficacia, la cual presupone la cualidad del poder político para ejercer las acciones de gobierno; 2] las presiones y demandas del entorno o la sobrecarga de responsabilidades, resultado de la expansión de las acciones estatales y que se manifiesta en exigencias o demandas respecto de la esfera externa del Estado (relaciones internacionales), de la esfera social del Estado (relaciones de bienestar) o del entorno estatal mismo (relaciones de "peso y contrapeso" gubernamental); 3] los procesos de reestructuración corporativa de la sociedad civil, esto es, la idea de que los gobiernos deben encarar complejos procesos de gestión colectiva a partir de negociar acuerdos con diversos grupos de interés y, 4] la expansión y cambio tecnológico y sus repercusiones demográficas, ecológicas y sociales.

Para Camou (2001), los componentes básicos del concepto de gobernabilidad son la *eficacia*, la *legitimidad* y la *estabilidad* del ejercicio del poder político. La eficacia o "razones de Estado" es entendida como una propiedad de los sistemas políticos y definida como la capacidad de alcanzar los objetivos prefijados al menor costo posible. La legitimidad o "buen gobierno" implica poner el énfasis en la calidad de la acción gubernamental y, en este sentido, la gobernabilidad aparece como una cualidad de los sistemas políticos. Y, por último, la estabilidad es una dimensión cuyo abordaje implica reconocer la capacidad de adaptación y los grados de flexibilidad institucional de los gobiernos ante cambios en los entornos nacionales e internacionales.

Por su parte, Levine y Molina (2011) entienden la gobernabilidad como calidad democrática, para lo cual definen cinco dimensiones de análisis empírico: 1] las decisiones electorales, esto es, cuán equitativos, frecuentes y competitivos son los sistemas electorales; 2] la participación política, que incluye los procesos de votación, los mecanismos formales de acceso a los cargos públicos y los dispositivos de participación política a través de actores colectivos, tales como los partidos políticos; 3] los procesos de rendición de cuentas (*accountability*) tanto formales como informales,

horizontales como verticales; 4] la responsabilidad (*responsiveness*), entendida como la capacidad de los gobiernos de implementar las políticas públicas que los ciudadanos requieren o demandan; 5] la soberanía (*sovereignty*) o la capacidad de los gobiernos democráticamente electos de poder ejercer el poder frente a actores no democráticos que amenazan con su poder de veto.

Por último, otros autores tienden a analizar el fenómeno desde el punto de vista de las capacidades institucionales para satisfacer las demandas ciudadanas, y lo relacionan con distintas dimensiones políticas como los criterios de representación política a partir de los sistemas electorales (Lijphart, 1998), los mecanismos de participación política (Alcántara Sáez, 1995), los sistemas de partidos existente (Nohlen, 1992), o los arreglos institucionales que regulan las relaciones entre los poderes ejecutivo y legislativo (Colomer y Negretto, 2003).

LOS GRADOS DE GOBERNABILIDAD. Se ha propuesto, además, analizar el fenómeno de la gobernabilidad a partir de la determinación de un nivel de equilibrio entre las demandas sociales y el nivel de respuesta gubernamental a partir de un continuo en uno de cuyos extremos estaría la gobernabilidad ideal y en el otro la ingobernabilidad ideal.[4] Este espectro de situaciones políticas ha sido denominado "grados de gobernabilidad".

Camou (2001) indaga a partir de cinco siguientes situaciones-tipo: 1] gobernabilidad "ideal": concepto que designa un equilibrio ideal entre las demandas sociales y las respuestas gubernamentales; 2] gobernabilidad "normal": describe un escenario en el que las discrepancias entre las demandas y las respuestas se dan en una situación de equilibrio dinámico donde las diferencias son toleradas y aceptadas por los miembros de una comunidad de políticas; 3] déficit de gobernabilidad: designa un desequilibrio entre el nivel de demandas sociales y la capacidad de respuesta gubernamental que es percibido como inaceptable por los actores políticamente organizados. Estas anomalías pueden presentarse en distintas esferas de la sociedad (económica, societal, política, etcétera); 4] crisis de gobernabilidad: describe un entorno donde se da un

conjunto de desequilibrios inesperados e intolerables para los actores de un sistema político; y 5] ingobernabilidad: sería otro concepto ideal que designa la virtual disolución de la relación entre gobierno y comunidad de políticas.

BIBLIOGRAFÍA. Alcántara Sáez, M. (1995), *Gobernabilidad, crisis y cambio. Elementos para el estudio de la gobernabilidad de los sistemas políticos en épocas de crisis y cambios*, México, Fondo de Cultura Económica; Alesina, A. y Perotti, R. (1995), "The Political Economy of Budget Deficits", en *IMF Staff Papers*, núm. 42, Washington (IMF), pp. 1-31; Alesina, A. y Tabellini, G. (1990), "A positive theory of fiscal deficits and government debt", en *Review of Economics Studies*, vol. 57, núm. 3, pp. 403-414; Arbós, X. y Giner, S. (1993), *La gobernabilidad. Ciudadanía y democracia en la encrucijada mundial*, Madrid, Siglo XXI de España Editores; Bealey, F. (1999), *The Blackwell Dictionary of Political Science*, Oxford, Blackwell Publishers; Buchanan, J. y Wagner, R. (1977), *Democracy in Defict: the Political Legacy of Lord Keynes*, Nueva York, Academic Press; Camou, A. (2001), "Estudio preliminar", en A. Camou (comp.), *Los desafíos de la gobernabilidad*, México, FLACSO/ISS-UNAM/Plaza y Valdez Editores; Colomer, J. y Negretto, G. (2003), "Gobernanza con poderes divididos en América Latina", en *Política y gobierno*, núm. 10, año 1, septiembre, México, CIDE, pp. 13-61; Crozier, M., Huntington, S. y Watanuki, J. (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Gobernability of Democracies to the Trilateral Commision*, Nueva York, New York University Press; Flisfish, A. (1987), "Gobernabilidad y consolidación democrática", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 3, julio-septiembre, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, pp. 113-133; Habermas, J. (1991 [1978]), *Los problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu; Levine, D. y Molina, J. (2011), "Evaluating the quality of democracy in Latin America", en D. Levine y J. Molina (eds.), *The Quality of Democracy in Latin America*, Boulder, Col., Lynne Rienner Publishers; Lijphart, A. (1998), *Las democracias contemporáneas*, Barcelona, Ariel; Linz, J. (1990), "Transiciones a la democracia", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*,

núm. 51, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/CIS, pp. 7-33; Linz, J. y Stepan, A. (1978), *The Breakdown of Democratic Regimes*, Baltimore, John Hopkins University Press; Mainwaring, S. (1989), *Transitions to Democracy and Democratic Consolidation: Theoretical and Comparation Issues*, Kellog Institute for International Studies, Working Paper, núm. 130, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press; Munk, G. (2007), "The study of politics and democracy: touchstones of research agenda", en G. Munk (ed.), *Regimes and Democracy in Latin America: Theories and Methods*, Nueva York, Oxford University Press; Niskanen, W. (1971), *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago, Aldine Transaction; Nohlen, D. (1992), "Sistemas electorales y gobernabilidad", *Working Paper,* núm. 63, Barcelona, Institut de Ciéncies Polítiques i Socials; O'Connors, J. (1981 [1973]), *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península; O'Donnell, G. (2004), "The quality of democracy: why the rule of law matters", en *Journal of Democracy*, vol. 15, núm. 4, Baltimore, John Hopkins University Press, pp. 32-46; O'Donnell, G.; Schmitter, Ph. y Whitehead, L. (1986), *Transitions from Authoritarian Rules, Prospect for Democracy*, Baltimore, John Hopkins University Press; Offe, C. (1990 [1984]), *Contradicciones del Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Editorial; Offe, C. (1996), "Ingobernabilidad. Sobre el renacimiento de las teorías conservadoras de la crisis", en Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema; Pasquino, G. (1988), "Gobernabilidad", en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino (comps.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores; Peters, G. B. (1987), "Governability", en Vernon Bogdnor (comp.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institutions*, Nueva York, Basil Blackwell; Tullock, G. (1967), "The welfare costs of tariffs, monopolies and theft", en *Western Economic Journal*, vol. 5, núm. 3, pp. 224-232; Weingast, B., Shepsle, K. y Johnsen, Ch. (1981), "The political economy of benefits and cost: a neoclassical approach to distributive politics", en *Journal of Political Economy*, vol. 4, núm. 89, Chicago, Chicago University Press, pp. 642-664.

gobierno

El concepto "gobierno" puede definirse realizando un esfuerzo por conjuntar las reglas que lo componen, la estructura que le da forma, analizando el papel del personal político y administrativo que le da vida y estudiando los mecanismos que se utilizan para distribuir bienes públicos en la sociedad. Los elementos anteriores sugieren que se trata de un concepto de uso amplio en el que se distingue a un conjunto de instituciones formales que dan sentido a la estructura y continuidad a las actividades gubernamentales (Rose, 1998: 63), esencialmente las que se refieren al Poder Ejecutivo.

En los estudios en que se aborda el gobierno, prevalece una observación representativa que ningún intento de definición puede obviar: "En los sistemas políticos democráticos la vida del gobierno en sentido estricto depende del proceso electoral. Los gobiernos comienzan y terminan por obra de los efectos directos e indirectos de dicho proceso, y de él deriva su legitimidad" (Cotta, 2001: 219).

Algunos autores señalan que se trata de un concepto que ha rebasado la importante teoría de las élites que sugiere que "es siempre y exclusivamente una minoría organizada, más o menos consciente, competente y compacta, la que gobierna" (Bobbio, 2003; Pasquino, 2011), y se ha dado paso a una propuesta neoinstitucional, que refiere que el gobierno democrático está organizado a partir de reglas institucionales y sistemas de partidos políticos, donde las instituciones pueden ser consideradas las "reglas del juego" (March y Olsen, 1984) que le dan vida organizacional. Así, el gobierno se considera un conjunto de instituciones que conforman un proceso legalmente establecido para la elaboración y la aplicación de los convenios colectivos para mantener el orden público, facilitar la acción colectiva, y puede asumir varias formas: monarquía, democracia representativa, dictadura, teocracia (Kernell y Jacobson, 2006: 8).

Técnicamente, el gobierno ocupa el lugar central en el sistema político que le permite decidir y controlar amplios recursos, dirige a la burocracia que la conforma y en él se deposita la esfera de la

legitimidad representativa. Además, se caracteriza por su capacidad para tomar decisiones y de hacer que se cumplan (Stoker, 1998: 1). En los últimos decenios, se han presentado diversos enfoques que proponen gobiernos diversos, como, por ejemplo: competitivo, orientado a resultados, gerencial o empresarial, catalizador, previsor, descentralizado, orientado al mercado (Osborne y Geabler, 1994), gobierno de los bienes comunes (Ostrom, 1990). Se observa también que en los contenidos de los nuevos enfoques se incluyen las ideas de calidad de gobierno, gobierno abierto, gobierno coparticipativo, y la *política* juega un papel central, ya que al tener como objeto la provisión de bienes públicos puros por líderes (Colomer, 2009: 13), su conexión con el ejercicio gubernamental continúa siendo una de sus principales características vigentes.

ANTECEDENTES. El antecedente histórico del concepto de gobierno se asocia a la expansión y diversificación del aparato estatal y la necesidad de los monarcas de nombrar funcionarios para las actividades afines a sus decisiones. El punto central que la literatura considera para comprender la consolidación de la figura de gobierno es la transición de las monarquías a gobiernos democráticos o, en otra mirada, el contexto que prevaleció para reemplazar a los reyes tradicionales y constituir regímenes parlamentarios o presidenciales.

Hay dos procesos históricos que ayudan a entender esa transición; por una parte, el longevo momento de centralización política que dio origen a los estados nacionales soberanos y, por otra parte, el desarrollo de una estructura de controles sobre los poderes que tuvieron como consecuencia la constitución de un régimen democrático pluralista (Cotta, 1996: 328).

Como señala Colomer (2009), en el pasado de algunos países europeos, se creó una fórmula que combinaba un cargo unipersonal con cargos multipersonales. En esa fórmula, el rey o la reina podían nombrar a sus ministros sin mayores problemas. En ese modelo de gobierno, en el cual prevalecía la separación de poderes, el rey se apoyaba en una mayoría parlamentaria, aunque, como se sabe, tenía el poder de veto a las iniciativas legislativas emanadas del parlamento. La fórmula de separación de poderes entre el monarca

electo y el parlamento electo fue una característica del modelo de gobierno en Inglaterra y Francia durante la segunda parte del siglo XVII y durante el siglo XVIII.

La forma colegiada de gobierno comienza a figurar cuando el parlamento empieza a ejercer un control sobre los ministros y la administración, con lo que se da paso a una redefinición del gobierno mediante el uso de la fórmula representada en la figura de la monarquía parlamentaria, que durante siglos gozó –y en la tradición europea sigue gozando– de aceptación, hasta que sus consecuentes crisis han transitado a formas de gobierno republicanas.

En cuanto a las formas de gobierno en modelos constitucionales, el origen es la voluntad popular, y la distinción que prevalece es la que existe entre gobiernos constitucionales liberales y formas de gobierno autoritario. Los gobiernos constitucionales liberales se caracterizan por: *a*] existen partidos políticos que compiten entre sí por el acceso a la representación política en los órganos de gobierno; *b*] se realizan elecciones libres y periódicas; *c*] el partido mayoritario en las elecciones encabeza el gobierno (Rockman, 1991: 337); en tanto, en los gobiernos autoritarios, que incluye algunas monarquías actuales, las decisiones de gobierno son encabezadas por un líder o un grupo élite en el poder y no prevalecen reglas claras y legitimas en el proceso de acceso al poder.

La distinción general de los sistemas de gobierno constitucional es la siguiente: el sistema presidencial, el sistema parlamentario y el sistema semipresidencial.

DESARROLLO CONTEMPORÁNEO. El debate contemporáneo retoma diversas propuestas, las cuales analizan el estado que guarda el concepto de gobierno, y discute sobre una de sus principales finalidades: los mecanismos de distribución de bienes públicos. Si algo preocupa a los distintos enfoques que han surgido es lo que Margaret Levi justificó respecto de por qué se necesita una nueva teoría de gobierno: "nos impulsa un deseo común de entender qué contribuye a los buenos gobiernos y cómo construirlos. Los buenos gobiernos son aquellos que: son representativos de la población a la que se

supone que representan y responsables ante ésta; y efectivos, es decir, capaces de proteger a la población de la violencia, garantizar la seguridad de los derechos de propiedad y de proporcionar los bienes públicos que el pueblo necesita y desea" (Levi, 2006: 10).

El fondo del argumento de Levi deriva de sus propias preguntas, que son el corazón de las discusiones actuales: ¿cómo cambiamos una sociedad poco equitativa a una que sea justa? ¿Cómo elevamos una baja participación hasta que sea alta? ¿Cómo ponemos fin a la corrupción y establecemos burócratas imparciales pero compasivos? ¿Cómo podemos transformar gobiernos que han decepcionado a sus ciudadanos en gobiernos que protejan a sus ciudadanos, les proporcionen sanidad, educación, infraestructuras y otros bienes públicos? Finalmente, ¿cómo podemos transformar gobiernos democráticos con economías avanzadas que benefician mucho a algunos de sus ciudadanos y muy poco a la mayoría, en gobiernos democráticos con economías avanzadas que beneficien por igual a todos sus ciudadanos? (Levi, 2006: 11).

Alguna literatura –que se propone a continuación– ha sugerido respuestas a este bloque de preguntas, intentando descifrar el acertijo sobre cómo hacer que el gobierno funcione eficiente, equitativa y democráticamente.

El fin del paradigma burocrático: distribución de bienes públicos puros. Del proceso para distribuir bienes públicos se han ocupado distintas disciplinas, entre las que se incluyen la economía, la ciencia política, la administración pública, el derecho, la sociología, las políticas públicas. Al revisar el andamiaje conceptual en cada disciplina, se encuentran preocupaciones descriptivas y normativas sobre cómo se distribuyen esos bienes públicos que produce el gobierno. Por ejemplo, la definición clásica de la economía sostiene que ésta se ocupa de la distribución de recursos escasos con usos alternativos. Igualmente, encontramos que una definición común de la política es que ésta se encarga de determinar "quién recibe qué, cuándo y cómo" (Elster, 1992: 13); o bien, entre las referencias principales en políticas públicas se encuentran las preguntas "qué

hacen los gobiernos, por qué lo hacen y cuál es su efecto" (Dye, 1981: 1).

Sin duda, las políticas del gobierno y la forma en que son distribuidas es un acertijo no fácil de responder. El gobierno ha cargado sobre su espalda la influencia del viejo paradigma burocrático que se caracteriza por "la centralización del control y de la economía y por apego intransigente a todas las reglas" (Barzelay, 2000: 41); de esa forma, los nuevos enfoques de gestión de gobierno toman sentido, porque buscan proponer gobiernos innovadores que transiten de una administración pública tradicional a otra de mayor alcance en sus resultados bajo el contexto de "buen gobierno".

Puede ser claro que, entre los bienes públicos puros que distribuye el gobierno –tal es el caso de seguridad o defensa nacional, los parques, las carreteras, las emisiones de radio y televisión públicas, entre otros–, no puede excluirse a nadie de su consumo y beneficios y se acepta la participación del gobierno en la provisión de bienes públicos (Ayala, 2004: 153). Sin embargo, definir los mecanismos para concretar un proceso justo y equitativo es una labor delicada del ejercicio gubernamental, y continúa siendo un dilema que no visualiza una sola respuesta. En las siguientes líneas, se presentan de forma resumida tres enfoques contemporáneos que rebasan el paradigma burocrático y han logrado colocarse como referencias clave para entender el nuevo concepto de gobierno.

Escuela de la elección pública. En el enfoque de la elección pública –que podemos traducir como las decisiones sobre la asignación de los recursos en el sector público–, el mecanismo de asignación de recursos de parte del gobierno se realiza por medio del siguiente proceso: "los ciudadanos eligen a unos representantes mediante un sistema de votación, los cuales votan, a su vez, un presupuesto público, y el dinero es gastado por diversos organismos administrativos" (Stiglitz, 2000: 182). En este esquema, el gobierno se encarga de definir prioridades, líneas de acción, metas y alcances, y el parlamento vota o decide sobre la propuesta de gastar el dinero de los ciudadanos.

Uno de los desafíos de este enfoque es la necesidad de diseñar "reglas del juego" que controlen el poder burocrático, de imponer restricciones al gobierno y evitar la tentación o incentivo de redistribuir la renta en favor de unos cuantos, en detrimento de la mayoría. La base teórica de este enfoque comenzó a partir de la obra de Gordon Tullock, en cuanto a la naturaleza complaciente de la burocracia, argumento que un poco más tarde amplió críticamente junto a Buchanan, para dar paso al debate sobre "los riesgos del poder de la burocracia y la politización de la política económica y las políticas públicas" (Buchanan y Tullock, 1962).

En la teoría de la elección pública, se agrupan diversos grupos de teorías que tienen en común la aplicación de principios de la microeconomía al análisis de decisiones políticas, es decir, a la toma de decisiones en contextos que no son el mercado y los supuestos fundamentales de la elección pública, sino: *a*] el individualismo metodológico; *b*] la elección racional; *c*] la política como intercambio.

El problema general que se estudia en esta teoría, y se aplica a casos empíricos diversos, tales como decisiones legislativas, decisiones constitucionales, elecciones de autoridades, es cómo pueden agregarse las preferencias individuales en una elección colectiva, y bajo qué reglas y circunstancias esa elección puede ser eficiente y justa. Y precisamente en el marco de ese andamiaje conceptual se encuentra el análisis de que el gasto público y la distribución de bienes públicos se deciden mediante un proceso político, a diferencia de otros sectores como el privado.

Teorías gerenciales: la nueva gestión pública y el gobierno empresarial. Este enfoque de pensamiento administrativista tuvo sus orígenes teóricos en el movimiento mundial de la revolución gerencial, en el neoinstitucionalismo económico y en los enfoques posburocráticos de la administración pública, así como en la síntesis de tres grandes culturas administrativas: la de la legalidadimparcialidad, la de la eficiencia y la de la flexibilidad (Aguilar, 2004).

La nueva gestión pública (NGP) ha funcionado en países como Nueva Zelanda y Reino Unido, entre otros países, porque ha tenido como objetivo crear y asegurar un gobierno orientado al ciudadano; está conformada por resultados que pueden ser medidos en estándares de desempeño-productos, y entre sus principales contribuciones está el aseguramiento de la calidad de gobernar.

Para ello, se ha basado en procedimientos que toman en cuenta una mayor coordinación entre la función directiva y la gestión operativa, y ha hecho posible conciliar la idea de que los tomadores de decisiones deben permitir al administrador administrar (*let and make manager manage*) mediante un proceso de descentralización de funciones y facultades que fluyan desde mandos directivos hasta mandos operativos, donde se permite reconocer y reforzar las capacidades de los directivos de unidades aceptando que se hagan cargo de ellas, que se sientan "dueños" de los medios. Además, busca dar autonomía y flexibilidad en la gestión de los recursos financieros, humanos y materiales, así como dar apertura al desarrollo de las capacidades emprendedora y ejecutiva de cada uno de los que pertenecen a la organización.

En otros términos, la nueva gestión pública es una visión moderna de gobierno cuyos resultados, ideas y prácticas, actualmente son aplicados en diversos países con grandes diferencias culturales, económicas y políticas. Desde Mongolia y Nueva Zelanda hasta Singapur y Zimbabue, las bases de la doctrina de la nueva gestión pública se han implementado, logrando en la mayoría de los casos que esta forma de gobernar el Estado sea un excelente ejemplo de la globalización de las reformas del sector público (ONU, 2005: 10).

Las herramientas de la nueva gestión pública han sido un nuevo mecanismo utilizado para enfrentar problemas como el bajo crecimiento económico y la reducción de los ingresos del sector público. Incluso no pocos observadores subrayan que algunos países adoptaron estas políticas por razones ideológicas que se remontan a las "revoluciones" de reinvención administrativa impulsadas por Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Otros autores han visto este

enfoque como respuesta al incremento de la vulnerabilidad de las economías en una fase de alta globalización (Kamarck, 2003: 4).

Estos argumentos encuentran una base sólida en la propuesta de Peter Drucker (1992) que anticipaba la derrota del gobierno burocrático, lo que influyó en que otros libros y ensayos sobre el gobierno empresarial se convirtieran en una propuesta influyente respecto hacia dónde debe dirigirse el gobierno. Entre los autores más reconocidos e influidos por las ideas de Drucker, se encuentran David Osborne y Ted Geabler, quienes en su propuesta de "un nuevo modelo de gobierno" sostienen que, con base en sus observaciones sobre el trabajo de algunos gobiernos, encuentran mecanismos de cómo transforma el espíritu empresarial al sector público.

Así, ellos utilizan el término gobierno empresarial para describir el nuevo modelo que ven surgir en todo Estados Unidos (1994: 18), y se visualizan más preocupados por saber cómo trabajan los gobiernos en lugar de escribir qué hacen. Su idea básica es hacer contrastaciones que permitan renovar al gobierno con base en una filosofía gerencial.

Calidad de gobierno. Tal vez el enfoque sobre calidad de gobierno es el más reciente que registra la literatura relacionada con el tema, pero propone una agenda con amplio potencial para los fines que persigue el gobierno. Difícilmente puede sostenerse una definición amplia y aceptada de calidad de gobierno pese al gran número de trabajos teóricos y empíricos que se registran, aunque no queda duda de que "calidad de gobierno" está asociada a la propuesta "de buen gobierno".

Un problema que ha sido identificado en la literatura mexicana es que "la calidad de gobierno no puede ser, al mismo tiempo, los resultados de la acción de gobierno, las instituciones y tradiciones que regulan su comportamiento, y los estándares de su actuación. Al explicarlo todo, como ya ha dicho Sartori, cualquier concepto pierde utilidad analítica" (Cejudo, Sánchez y Zabaleta, 2009: 117). Este argumento tiene una base empírica que se desprende de una revisión exhaustiva de la literatura y el análisis sobre la forma en que los distintos autores *operacionalizan* el concepto.

En este apartado, tal como la literatura señala, se sostiene que hablar de calidad de gobierno es referir resultados positivos o políticas de gobierno que promueven, entre otros indicadores asociados al desarrollo, la reducción de la pobreza, el incremento del bienestar, altos estándares de educación, mayor calidad de vida. Desde las preocupaciones de la obra de Robert Putnam en *Making Democracy Work*, en la que propuso el término "desempeño institucional" para referir en qué medida las instituciones de una democracia satisfacen la "responsividad" y la "efectividad" (sensibilidad de un sistema a las demandas sociales y la utilización de recursos para satisfacer las demandas sociales) (Putnam, 1993), incluyendo la propuesta del Banco Mundial que utiliza el concepto de "gobernanza" y considera: *a*] las reglas a partir de las cuales los gobiernos son elegidos, analizados y reemplazados; *b*] la capacidad del gobierno para diseñar e implementar políticas públicas, y *c*] la anuencia ciudadana y estatal sobre las reglas del juego rectoras de las interacciones económicas y sociales (Kaufmann y Kraay, 2002), sin dejar de prestar atención al trabajo de Laporta y coautores, donde señalan que la calidad de gobierno debe definirse teniendo como punto de partida los efectos deseables de la actuación de gobierno en relación con el desarrollo económico (Laporta *et al*., 1999), el concepto de calidad de gobierno se ha convertido en agenda de investigación que busca mejorar los estándares de evaluación del desempeño gubernamental y, principalmente, atender a los mecanismos del ejercicio del poder (Moreno, 2012: 64).

BIBLIOGRAFÍA. Aguilar, L. (2004), "Gobernación/Gobernanza", mimeografiado, México, Flacso; Ayala, J. (2000), *Mercado, elección pública e instituciones. Una revisión de las teorías modernas del Estado*, México, Miguel Ángel Porrúa-Facultad de Economía, UNAM; Barzelay, M. (2000), *Atravesando la burocracia. Una nueva perspectiva de la Administración Pública,* México, Fondo de Cultura Económica; Bobbio, N. (2003), "Teoría de las élites", en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores; Bobbio, N. (2010), *Estado, Gobierno y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica; Buchanan J. y Tullock G.

(1962), *The Calculus of Consent. Logical foundation of Constitutional Democracy,* Michigan, Ann Arbor Paperbacks; Cejudo, G., Sánchez y Zabaleta (2009), "El (casi inexistente) debate conceptual sobre calidad del gobierno", en *Política y gobierno*, vol. XVI, núm. 1, primer semestre, México, CIDE; Colomer, J. M. (2001), *Instituciones políticas*, Barcelona, Ariel-Ciencia Política; Colomer, J. M. (2009), *Ciencia de la política*, Barcelona, Ariel-Ciencia Política; Cotta, M. (2001), "Sobre la relación entre partido y Gobierno", en *Desarrollo Económico-Revista de Ciencias Sociales*, vol. 41, núm. 162, julio-septiembre, Buenos Aires; Cotta, M. (1996), "Los gobiernos", en Pasquino, G. *et al., Manual de Ciencia Política*, Madrid, Alianza Universidad Textos; Dahl, R. A. (1961), *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Yale University Press; Drucker, P. (1992), *The Age of Discontinuity. Guidelines to our Changing Society*, Estados Unidos, Library of Congress; Dye, T. (1981), *Understanding public policy*, Nueva Jersey, Prentice-Hall; Elster, J. (1998), *Justicia local. De qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, Barcelona, Gedisa; Kamarck, E. (2003) "Government innovation around the world", paper of Ash Institute for Democratic Governance and Innovation, John F. Kennedy School of Government, Harvard University; Kaufmann, D. y Kraay, A. (2002), "Growth without governance", *Policy Research Working Papers*, Washington, World Bank; Kernell, S. y Jacobson, G. (2006), *The Logic of American Politics*, Washington, CQ Press; La Porta, R. *et al*. (1999), "The quality of government", *Journal of Law Economics and Organization*, vol. 15, núm. 1, pp. 222-279; Levi, M. (2006), "Why we need a new theory of government", en *Perspectives on Politics*, vol. 4, 1, marzo, pp. 5-19; March, J. y Olsen, J. (1984), "El nuevo institucionalismo: factores organizativos de la vida política", en *Zona Abierta*, núms. 63-64, pp. 1-43; Moreno, C. (2012), "El nexo entre calidad gubernativa y elecciones: discusión conceptual y aplicación al gobierno local mexicano", en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 39, enero-junio 2012, México, Flacso; ONU (2005), "Unlocking the human potential for public sector performance", en *World Public Sector Report*, Department of Economic and Social Affairs; Osborne, D. y Gaebler, T. (1994), *Un nuevo modelo de gobierno. Cómo transforma*

el espíritu empresarial al sector público, México, Gernika; Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action,* Cambridge, Press Sindicate of the University of Cambridge; Parsons, W. (2007), *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas,* México, Flacso, Argentina, Miño y Dávila editores; Pasquino, G. (2011), *Nuevo curso de ciencia política*, México, Fondo de Cultura Económica; Putnam, R. (1993), *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, Princeton University Press; Rockman, B. A. (1991), "Gobierno", en V. Bogdanor, *Enciclopedia de las instituciones políticas*, Madrid, Alianza diccionarios; Rose, R. (1998), *El Gran Gobierno. Un acercamiento desde los programas gubernamentales,* México, Fondo de Cultura Económica; Simón, M. A. (2003), "El estudio del gobierno de partidos y la autonomía de las instituciones políticas", en *Política y Sociedad*, vol. 40, núm. 2, Madrid, pp. 25-40; Stiglitz, J. E. (2000), *La economía del sector público*, Barcelona, Antonio Bosch; Stoker, G. (1998), "Governance as theory. Five propositions", en *International Social Science Journal*, vol. 50, núm. 155, marzo, Estados Unidos, Blackwell Publishers, pp. 17-28; Vallés, J. M. (2006), *Ciencia Política*, Barcelona, Ariel-Ciencia Política.

[JUAN POOM MEDINA]

guerra justa

La noción "guerra justa" aparece de manera temprana en la filosofía. Aristóteles la emplea para referirse a las guerras legítimas emprendidas por los siguientes motivos: autodefensa, obtención de recursos –esclavos principalmente–, represalias contra los enemigos, ayuda a los aliados, y para mantener el dominio y la gloria de la *polis* sobre los demás Estados. La guerra justa era el mecanismo para restablecer un orden que Aristóteles consideraba natural: la superioridad sobre aquellos que son incapaces de gobernarse a sí

mismos (*Política*, L.1-ii). El pensamiento latino también contribuyó a consolidar lo que más adelante, en san Agustín, puede considerarse la *teoría de la guerra justa*. Esta contribución se dio principalmente en el ámbito de su fundamentación legal; por ejemplo, la regulación de las obligaciones contractuales a través de leyes, como la *rebus repetitis*, a restituir al dueño original los bienes de los que fue despojado de manera injusta. En la categoría de "bienes" se incluían propiedades o derechos incorpóreos. Por ende, la guerra no era una empresa caprichosa o premeditada, sino una respuesta a una lesión previa (Russell, 1975: 19). La aportación de Cicerón a este respecto fue muy relevante; consideraba que no hay incompatibilidad entre la búsqueda de la gloria del imperio y al mismo tiempo luchar por la paz, pues sólo así podía justificarse la guerra (Bellamy, 2009: 47).

Se considera a Agustín de Hipona el padre de la teoría de la guerra justa y, por lo tanto, el punto de partida de una rica y compleja tradición filosófica donde se mezclan doctrinas filosófico/teológicas y jurídicas. La cuestión central de la doctrina desarrollada por Agustín puede enunciarse así: ¿cómo conciliar el amor y la caridad cristiana con la necesidad del castigo frente a una acción injusta que atenta contra la ley divina? En varios de sus textos está presente esta inquietud, si bien no existe, en sí mismo, un tratado donde se ocupe exclusivamente de darle curso.[5] Recordemos que para el santo africano, el mal es una constante presente en los hombres y en los pueblos; sin embargo, el peor mal es dejar sin castigo los pecados y las ofensas. De aquí brota un nuevo dilema moral: ¿cómo castigar sin caer en un espíritu vengativo y justiciero? Contra los donatistas, Agustín (*Del libre albedrío*) defendía la idea de que las acciones humanas, buenas y malas, son el producto del libre albedrío, por lo tanto, podemos cometer crímenes horrendos, pero también estamos en posibilidad de repararlos incluso por medio de la guerra llevada a cabo con la intención de reparar el mal. ¿De qué otra forma se podría castigar a quienes toman y queman ciudades, y no respetan la vida de mujeres, niños y ancianos? Aunque, a diferencia del *rebus repetitis*

latino, para el santo de Hipona, la guerra justa no sólo reparaba el orden de tipo legal, sino el orden divino que había sido violentado.

Surgen así dos principios nucleares de la teoría de la guerra justa: *la causa justa*, esto es, la reparación del mal, del daño o la lesión, y una *correcta intención* al emprenderla. Otro principio central de la doctrina es el de la *autoridad competente*, esto es, nadie puede arrogarse unilateralmente el derecho de decidir qué es lo justo y qué lo injusto; esto corresponde a la autoridad o al soberano que debe hacer cumplir la ley divina y la ley civil, para evitar que sea el resultado de una acción irreflexiva o caprichosa de ejecutar venganzas; así lo pensaban los primeros teóricos, como San Agustín. El criterio aparece también en Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I-II, q. 40, a. 1.) y en los teólogos de la Escuela de Salamanca, como una condición ligada a la formalidad jurídica: el derecho de guerra (*ius ad bellum*); es incorporado en el pensamiento jurídico y filosófico de la modernidad y así hasta nuestros días. Sin embargo, el sujeto al cual se asigna tal título varía dependiendo de las teorías políticas. En una teoría moderna del Estado, el principio se entiende en relación con la función primordial del ente político de garantizar la seguridad y prevalencia del orden civil. La potestad del gobernante para declarar la guerra deriva de la naturaleza soberana y autónoma del Estado, lo que supone un cambio significativo respecto de las concepciones teológicas donde el poder político y el eclesiástico formaban un compacto.

Causa justa, correcta intención y autoridad competente, son los tres principios centrales de la teoría de la guerra justa agustiniana, los mismos que son retomados por Tomás de Aquino e incorporados a su propio sistema. Después de casi diez siglos de intensas discusiones, con este gran teólogo la teoría presenta su versión más acabada, sobria e, incluso, refinada.[6] Es de destacarse que incorpora el concepto aristotélico "bien común" a la doctrina de la guerra justa, lo que viene a enriquecerla: la guerra es justa no sólo cuando busca reparar el mal, sino cuando se emprende por el bien común. De otra parte, destaca su fundamentación del principio del *doble efecto*, una de las normas de contención más relevantes por el tipo

límites que introduce: se parte de que la acción bélica puede tener un doble efecto, uno bueno y otro malo (indeseado). La permisibilidad de ciertas acciones –por ejemplo, la muerte de alguien cuando uno defiende su propia vida– se fundamenta en que la intención era hacer un bien y no un mal. Esto es, en una acción de autodefensa, puede cometerse un acto que, por sí mismo, sería malo; sin embargo, en ese caso no sería ilegítimo, puesto que es natural buscar proteger la propia vida. No obstante, Tomás de Aquino también considera que la permisibilidad de la autodefensa no es incondicional, porque puede suceder que una acción llevada a cabo con intención correcta emplee, sin embargo, medios desproporcionados; por ejemplo, el hombre que, en la acción de salvar su vida, usa métodos excesivamente brutales o violentos. Si, por el contrario, en su defensa se vale de medios proporcionados a la agresión, su acción será legítima aun si el agresor resulta muerto. De esta manera, se ligan los principios de proporción y de doble efecto dentro de la doctrina.

El segundo gran momento de la teoría de la guerra justa puede situarse en el siglo XVI, cuando sirve de marco conceptual al debate sobre la guerra de conquista en el Nuevo Mundo, en el cual participan teólogos y juristas de la talla de Francisco de Vitoria[7] y cuya culminación es la "Gran controversia", protagonizada por Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda en Valladolid (1551-1552).

En la larga trayectoria de la teoría de la guerra justa, se han ido incorporando otros principios a los tres ya mencionados: último recurso, proporcionalidad entre medios y fines, discriminación entre combatientes y no combatientes, así como una clara distinción entre las dos partes de la doctrina: *ius ad bellum* o derecho de guerra y *ius in bello* o leyes de la guerra, *i.e.*, lo relativo a la conducta y los medios. La mayoría de estos principios fueron secularizados e incorporados en los códigos que regulan las relaciones entre los Estados, perdiendo así su carga teológica. En este sentido, Hugo Grocio (*De iure belli ac pacis*), uno de los más conspicuos autores modernos que contribuyeron a enriquecer la tradición, "es el puente

más claro entre la ley internacional de crímenes de guerra y la vieja tradición de la guerra justa" (May, 2007: 4).

La teoría de la guerra justa es una *teoría normativa* en la medida en que justifica moralmente la guerra y propone principios regulativos y de contención de la misma. En este sentido, compite con las *teorías políticas* de la guerra –fundamental aunque no exclusivamente realistas, como es el caso de Hobbes, Maquiavelo, Schmitt, Morgenthau y otros–, para las cuales no hay cabida al razonamiento moral cuando se trata de analizar y comprender el fenómeno bélico. Estas teorías políticas tomaron la delantera frente a la teoría del *iustum belli* (guerra justa) a partir de la modernidad debido, en gran medida, a las concepciones del Estado desarrolladas en ese periodo, las cuales acentuaban la naturaleza competitiva de los entes políticos en el marco de sus relaciones interestatales.

El tercer momento importante de la teoría de la guerra justa se da a partir de la publicación en 1977 del libro *Guerras justas e injustas* de Michael Walzer. En esta obra, su autor se propone construir un argumento en favor de la justificación moral de la guerra, ilustrándolo con ejemplos históricos; un método que él llama "interpretativo/ descriptivo". Comparte la intuición filosófica de la doctrina agustiniana de que si bien es cierto que la guerra es un mal, en ocasiones es necesario recurrir a ésta para evitar otros males que pueden tener consecuencias aún peores. En casos de "suprema emergencia", esto es, cuando es inminente la ocurrencia de crímenes contra ciertos grupos, guerras étnicas, guerras civiles que pueden derivar en genocidios, etcétera, nuestra conciencia moral no puede permanecer al margen y nos conmina a actuar en consecuencia.

La obra de Walzer abrió una rica veta de discusión en la filosofía política generalmente enfocada a las teorías del Estado, más que a las relaciones internacionales. Desde su difusión en los ámbitos académicos, el interés filosófico por el tema de la guerra se ha incrementado; en particular, hay un gran debate acerca de las llamadas "guerras humanitarias", a las que puede considerarse un caso particular de "guerra justa". De forma un tanto gruesa, pueden dividirse las opiniones de los teóricos sobre esta cuestión en dos

bandos opuestos: el primero agruparía a los teóricos de la guerra justa, y considera que la justificación moral de la guerra es un problema genuino digno de ser atendido con las herramientas de la filosofía política y la ética. Como referencia de este grupo, puede citarse a Fernando Tesón (*Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, 2005), Jean B. Elshtain (*Just War Against Terror: The Burden of America Power in a Violent World,* 2003), Michael Ignatieff (*The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror,* 2004), Deen K. Chaterjee y Don E. Scheid, (*Ethics and Foreing Intervention*, 2003), entre los más destacados. El otro grupo, que podemos etiquetar como la "línea crítica", abarca tres modalidades: legalista, internacionalista y soberanista. Las tres coinciden en reivindicar el paradigma de la ley internacional basada en la soberanía de los Estados y la validez del principio de no intervención; rechazan el reciclamiento de la doctrina agustiniana como una teoría premoderna y teológica. En este grupo, destaca Danilo Zolo (*La justicia de los vencedores. De Nüremberg a Bagdad*, 2006) y en una línea más radical Noam Chomsky (*El nuevo humanitarismo militar*, 2002). Hay que destacar también posturas intermedias como la de Mary Kaldor (*El poder y la fuerza*, 2007), de acuerdo con la cual es legítimo intervenir en situaciones de emergencia, pero habría que hacerlo con fuerzas no entrenadas "para matar", como es el caso de los ejércitos regulares.

BIBLIOGRAFÍA. Bellamy, A. J. (2009), *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Johnson, Turner, J. (1984), *Just War Tradition and the Restraint of War*, Nueva Jersey, Princeton University Press; May, L. (2007), *War Crimes and Just War*, Nueva York, Cambridge University Press; Pangle L. T. y Ahrensdorf J. P. (1999), *Justice Among Nations: on the Moral Basis of Power and Peace*, Kansas, University Press of Kansas; Regan J. R. (1996), *Just War: Principles and Cases*, Washington, DC, The Catholic University of American Press; Russell, F. H. (1975), *The Just War in the Middle Ages*, Nueva York, Cambridge University Press; Santiago, T. (2001), *Justificar la guerra,* México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I; Walzer, M. (2000), *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós.

[1] Sobre este tema, cf., entre otros, P. A. Ibáñez, "Garantismo: una teoría crítica de la jurisdicción", en M. Carbonell y P. Salazar (eds.) (2005), *Garantismo. Estudios sobre el pensamiento jurídico de Luigi Ferrajoli*, Madrid, Trotta, IIJ-UNAM, pp. 60-61.

[2] Sobre las definiciones conceptuales de gobernabilidad, puede consultarse a Peters (1987), Pasquino (1988), Flisfish (1989), Arbos y Giner (1993), Alcántara Sáez (1995) y Camou (2001).

[3] Los tres autores, al diagnosticar la situación política, planteaban cuatro dimensiones para analizar los problemas de "sobrecarga" en el sistema democrático. En primer lugar, la deslegitimización de la autoridad y la pérdida de confianza en el liderazgo político, la cual era una consecuencia directa de la persecución de la igualdad y del individualismo, virtudes preciadas del credo democrático. En segundo término, los problemas surgidos a partir de la expansión de la participación política y del aumento de las actividades estatales. En tercer lugar, la fragmentación de los partidos políticos y una suerte de pérdida de identidad de los mismos, fruto de la intensificación de la competencia partidista. Finalmente, el surgimiento de fuertes preferencias hacia políticas exteriores de carácter marcadamente local, debido básicamente a la presión de sociedades que estaban volviéndose enérgicamente nacionalistas (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975).

[4] Camou (2001: 37) con mucha pertinencia aclara que el uso conceptual de esta dicotomía no debe entenderse de manera abstracta o ahistórica, como tampoco de manera absoluta, válido para todas las sociedades y fijado de una vez y para siempre.

[5] La ciudad de Dios, Lib. XIC, Contra Fausto Manichaeo, Lib. XXII, Del libre albedrío, cap. V, Carta al tribuno Marcelino, Carta al Conde Bonifacio, Sermón 302.

[6] *Vid*. *Suma Teológica*, segunda sección de la segunda parte.

[7] *Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra*, son las dos *Relecciones*, donde Francisco de Vitoria desarrolla sus argumentos en contra de la guerra de conquista cuando ésta se hace por los medios incorrectos y con el fin de despojar a los indios de lo que les pertenece por ley natural.

I

identidad

La identidad encuentra en la diferencia su propia condición de posibilidad. La singularidad que aquélla reclama, la distinción a la que apela, los límites que se empeña en trazar son resultado de una exigencia: tratar con la alteridad, ocuparse del otro. Ahí donde son realizados actos de identidad, se produce como consecuencia lo que Stuart Hall denomina "efectos de frontera" (2003: 16), marcas de lo que queda afuera, ese exterior constitutivo. En esa dirección, Fredrik Barth nos advirtió hace tiempo que no es el inventario de rasgos reconocidos como propios y singulares lo que conforma una identidad, sino los límites, ya expansivos o en contracción, que establecen las personas, los grupos, comunidades y naciones en sus relaciones con los otros significativos (1976: 17 y ss.). Ha de concebirse todo proceso de identificación y pertenencia como uno nunca terminado, móvil, abierto, a pesar de los esfuerzos en contra por esencializar y fijar a las personas, los grupos y esas notas que se asumen como propias y exclusivas. De aquí el carácter enfáticamente *relacional* y *procesual* de las identidades –personales o colectivas.

Las representaciones del sí mismo, de los otros y las que éstos tienen del nosotros están siempre a debate; forman parte de luchas políticas y culturales. Por ello, no es casual que la historia esté impregnada de actos de identidad que reclaman una singularidad inventada, que favorecen y re-crean una presunta homogeneidad

religiosa, cultural, lingüística, y que despliegan una serie de oposiciones con la que se reconoce al sí mismo y se contiende con el otro: pureza contra impureza, arriba contra abajo, adentro contra afuera. En la vida social, las identidades suelen desplegarse en espacios y tiempos distinguibles: en arenas y campos de batalla, en situaciones conflictivas, normalmente en condiciones asimétricas. Esto es, la elucidación de las identidades requiere el análisis de las relaciones de poder de las que las personas, grupos, comunidades y naciones son al mismo tiempo condición y efecto.

Suele tratarse a las identidades como si fueran una clase natural: "así son los mexicanos", "eso es propio de las mujeres", "ellos no son gente de razón". Las identidades delimitadas a partir de supuestos esencialistas constituyen una forma de simplificar el mundo, de segregar aquellas alteridades que, se asume, son peligrosas y tienen un poder contaminante. Por medio de estas estrategias –las identidades son *posicionales* y *estratégicas*–, se propicia la subordinación y dominación de alteridades incómodas y, en no pocas ocasiones, el ejercicio de la violencia en su contra. Aludir a las identidades es introducir las batallas por las clasificaciones, las "luchas por el monopolio del poder, de hacer ver y hacer creer, de hacer conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social" (Bourdieu, 2006: 170). La historia de los conflictos entre los grupos, comunidades y naciones está impregnada de esa retórica esencialista, la cual atribuye características a los oponentes que es necesario suprimir, o bien rasgos privilegiados del propio grupo –pureza de sangre, mayor capacidad física– que lo hace superior a los demás. Esencializar y naturalizar identidades supone muchos recursos y esfuerzos políticos y culturales, pero constituye un poderoso artificio, con una enorme *fuerza performativa*, que ha tenido y tiene consecuencias terribles, porque poco a poco se adopta como normal que "así son los mexicanos", que "eso es propio de las mujeres" y "ellos no son gente de razón". También se tiende a tratar a las identidades como si fueran un fin u objetivo últimos: "cuidar las tradiciones, costumbres e identidad del pueblo a toda costa de las amenazas del exterior", "el Estado tiene que preservar las identidades de los grupos minoritarios

subordinados". Esencializar a las identidades y defender el *uso-costumbrismo* tiende a hipostasiarlas, a tratarlas como si fueran objetos que hay que conservar iguales a sí mismos.

Las identidades remiten a posiciones relativas: al *principio de relatividad estructural*, enseñanza que ofreció el antropólogo E. E. Evans-Pritchard en 1940, con su estudio sobre los nuer. Cuál sea la propia adscripción depende de los lugares, momentos, situaciones, puntos de vista con los que se indica alguna pertenencia: "si nos encontramos con un inglés en Alemania y le preguntamos dónde está su hogar, puede responder que en Inglaterra. Si encontramos al mismo hombre en Londres y le hacemos la misma pregunta, nos dirá que su hogar está en Oxfordshire, mientras que si lo encontramos en esa región nos dirá el nombre del pueblo en que viva […] Lo mismo ocurre en el caso de los nuer" (1977: 152-3). No hay sociedad que no esté segmentada ni vida social que no contenga continuos procesos de fusión y fisión. Hay que entrelazar a ese principio un dato evidente que no está de más subrayar: ya que remiten a relaciones y posiciones relativas, las identidades colectivas están atravesadas por relaciones de poder entre los grupos, comunidades y naciones que se han ido construyendo históricamente, que pueden implicar formas de vida y maneras distintivas de comprender y actuar en el mundo. Reconocer e incluso apoyar las reivindicaciones de los desposeídos, invisibilizados o silenciados no supone suspender el juicio crítico. De las justas luchas por el reconocimiento del derecho a la diferencia no nos es dable inferir el consentimiento con toda diferencia. Debemos aguzar el juicio crítico, porque en no pocas ocasiones los propios rasgos identitarios se asumen como incuestionables e inamovibles, como un fin último. Agobiadas por sus certezas, existen identidades colectivas que se complacen en conquistar desde su superioridad asumida, y otras acaban encerrándose en sí mismas, levantan muros. Incurren ambas en lo que Carlos Pereda (1999: 122) ha denominado la "arrogancia de las comunidades".

Por ello, las identidades colectivas poseen pliegues donde es fácil extraviarse y hacer extraviar a otros. Suele apelarse a la identidad nacional, por ejemplo, para combatir a los enemigos de afuera o a

los heterodoxos de adentro; se aducen las creencias religiosas del grupo para evangelizar a los infieles e incorporarlos a los propios referentes culturales; en la defensa y reivindicación de la propia lengua y forma de vida se elaboran narrativas conformadoras de identidad cultural. Respecto de las identidades, es dable distinguir un *uso instrumental*: aquel que sacrifica las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que incremente su poder de negociación, imposición, lucha y resistencia. En esta singular exposición de identidad, se exaltan la historia, las narrativas e imágenes que el grupo ha hecho de sí, o mejor: que una parte del grupo ha hecho por y para la colectividad en su conjunto. El uso instrumental de la noción de identidad colectiva constituye un recurso estratégico para contender contra la dominación, sí, pero ha provocado muchas veces extravíos y fervores insostenibles. Cabe destacar uno: *la falacia del consenso*, que asume que las formas de pensamiento, las creencias, los valores, las guías de acción de un grupo que apela a su identidad son o deben ser sostenidas y asumidas del mismo modo por sus miembros. Algunos usos de la identidad colectiva se originan en una idea sencilla, tal vez por eso más efectiva y perniciosa: lo simple y unitario son superiores a lo complejo y múltiple. En esta caracterización de la identidad surge por lo menos una perplejidad: al tiempo que ante otros se subraya el derecho a la diferencia, se inhibe a los individuos del propio grupo ejercer el disenso y la crítica de los recursos sociales y culturales que se presumen distintivos. Los procesos que conforman grupos e identidades están hechos de negociaciones, expectativas, de la evaluación crítica de los recursos culturales propios y ajenos, de las encontradas concepciones de futuro posible compartido: la identidad no es un dato, sino ante todo un proyecto, apuntó Luis Villoro (2008: 204). Los estudiosos de las identidades distinguen dos teorías en torno de su estudio: la esencialista y la constructivista (Giménez, 2009: cap. 1). Por ello, expongo dos ejemplos de constitución y gestión contemporáneos de las identidades: el primero ilustra un proceso abrumador de "naturalización"; el segundo, un ejercicio de construcción de identidades.

En mayo de 2009, el director del Instituto Nacional de Medicina Genómica (Inmegen) entregó al presidente de la República un artículo recién publicado en una revista de ciencia sobre el "mapa del genoma de poblaciones mexicanas". Ese texto concentraba el resultado más importante de la primera fase del Proyecto de Diversidad Genómica de Mexicanos que había iniciado cinco años antes con la creación del Instituto. No se trataba del mapa del genoma de los mexicanos, sino un esbozo del mapa del genoma de los mestizos mexicanos, esa figura que José Vasconcelos había enaltecido con los términos de *raza de bronce* y *raza cósmica*. Uno de los propósitos del proyecto es que, al discernir la singularidad genética de los mestizos mexicanos, será posible detectar las enfermedades a las que son susceptibles y, una vez elucidadas las variaciones genéticas comunes de esta población, podrán diseñarse políticas de salud preventivas y de tratamiento de dichas enfermedades (*vid.* la página de red del Inmegen y la colección de ensayos en López Beltrán, 2011). Un segundo ejemplo. En 1991 la nueva constitución de Colombia otorgó derechos territoriales colectivos sin precedentes a las comunidades negras del Pacífico –comunidades que tanto el poder estatal como el mundo académico habían invisibilizado durante decenios–. A partir de entonces, surgieron y proliferaron movimientos negros e indígenas asociados a prácticas tan diversas como el rescate de la memoria colectiva, la defensa de sus derechos, del patrimonio cultural, territorio, ambiente y desarrollo local de proyectos productivos. Con una población de alrededor de un millón de habitantes, de los cuales 90% son de origen africano y unos 50 000 indígenas de diferentes grupos étnicos, el Pacífico colombiano es una de las zonas más biodiversas del mundo (tomo el ejemplo de Escobar, 2004).

En el primer caso, el Inmegen habla y actúa como si "mestizo mexicano" fuera una categoría natural, con propiedades que le son esenciales y de las que no podría despojarse sin dejar de ser lo que es. Una categoría que remite a una máxima diferenciación y límites bien definidos respecto de los grupos "ancestrales" de los que ha emergido: poblaciones "europeas", la "africana" y "amerindia" –que así se llama genéricamente en el texto a los más de 60 grupos

étnicos que, a partir de criterios lingüísticos, habitan en el país–. El supuesto del Inmegen es que, al ser una clase natural, es posible elucidar la estructura genética del "mestizo mexicano" y, por esta vía, inventariar las enfermedades a las que es susceptible. El Inmegen adoptó la ideología del Estado mexicano posrevolucionario que realizó enormes esfuerzos por construir *la* identidad nacional sustentada en la mestizofilia, en oposición a las poblaciones e identidades indígenas y negras –marginadas de la construcción de la patria, a menos que "se integraran"–, y en menor medida a las poblaciones europeas. Con razón López Beltrán escribe que "la idea de que la especie humana está fraccionada en subespecies o razas ocupa un lugar infame en la historia de Occidente", y también que el "proyecto racializado y nacionalista de genómica médica poblacional en el seno de la élite biomédica mexicana […] [es] un extraño *déjà-vu* histórico, un atavismo cultural racialista" (2011: 9, 25). No son triviales las implicaciones de atribuir características "naturales" a las identidades colectivas: se les dota de uniformidad, inherencia y exclusividad; se normalizan las conductas y, al hacerlo, se estipulan los criterios de los anormales; se hace del grupo una unidad a la cual se le imputan estereotipos u ontologías inamovibles: los mestizos mexicanos, los indígenas, homosexuales o las mujeres "son así y no pueden ser de otro modo". Por añadidura evidencia otro dato relevante de las identidades: funcionan como puntos de identificación y adhesión, porque tienen la *capacidad de excluir* y de omitir.

El caso del Pacífico colombiano es útil para abordar directamente el tema de la identidad como una construcción sociohistórica. Cabe la interrogante: la aparición y activa emergencia de la etnicidad negra en Colombia es un ejercicio del poder del Estado –que atiende necesidades impuestas por el capital internacional– para crear las condiciones en que los grupos subalternos deberán formular sus acciones a partir de los significativos recursos de que ahora disponen, o debemos interpretar la emergencia de esas identidades como un signo del triunfo de la agencia de los subalternos, que al final pueden manifestarse después de decenios de invisibilidad y silencio (Escobar, 2004: 249). La respuesta ha de incluir ambas

posibilidades. El fracaso de muchos Estados por erigir naciones cultural y lingüísticamente homogéneas promovió la revitalización de viejas identidades, así como la gestación de nuevas, pensemos en los migrantes a los países desarrollados que demandan el reconocimiento de ciudadanías transnacionales. Estos reacomodos de las estructuras de la alteridad son al mismo tiempo efecto y consecuencia de los movimientos que han estado promoviendo la lucha por la diversidad cultural, la preservación del ambiente y protección de los derechos humanos. Las relaciones en el mundo contemporáneo entre identidades, movimientos sociales y Estados nacionales son particularmente complejas, entre otras razones, porque los movimientos y Estados no constituyen entidades homogéneas: están atravesados por tensiones y conflictos internos; de hecho tampoco conforman entidades acabadas: están en permanente proceso de constitución. En suma, debemos aceptar que la composición de las identidades colectivas es heterogénea, abierta, inestable y dispuesta al cambio, algunas veces a pesar de quienes proclaman su unidad a toda costa, y muchas otras a pesar de los grupos más poderosos que las subordinan y estigmatizan. Si las identidades son heterogéneas y abiertas, dispuestas al cambio, inestables y equívocas, en conflicto, temporales, a veces fugaces, desgarradas, entonces son históricamente discontinuas, a pesar de las narrativas y memorias que destacan la propia continuidad y obstinación de persistir. Las identidades personales y colectivas, inconsistentes y contradictorias, ha escrito Victoria Camps (1990: 188), suponen una búsqueda en ese extraño vaivén entre lo universal y lo singular, una expansión hacia fuera, pues ésta y no otra es la prueba de su persistencia y validez.

BIBLIOGRAFÍA. Barth, F. (comp.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica; Bourdieu, P. (2006), "La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región", *Ecuador debate*, Quito, núm. 67; Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe; Escobar, A. (2004), "Identity", en D. Nugent y J. Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*, Oxford, Blackwell; Evans-Pritchard, E.

E. (1977), *Los nuer*, Barcelona, Anagrama; Giménez, G. (2009), *Identidades sociales*, México, Conaculta-Instituto Mexiquense de Cultura; Hall, S. (2003), "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?", en S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu; López Beltrán, C. (coord.) (2011), *Genes (&) mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, México, UNAM; López Beltrán, C., "Introducción", en C. López Beltrán (coord.) (2011), *Genes (&) mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, México, UNAM; Pereda, C. (1999), *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus; Villoro, L. (2008), "Sobre la identidad de los pueblos", en *La significación del silencio y otros ensayos*, México, UAM; *Presentación oficial de la publicación del mapa del genoma de poblaciones mexicanas* (2009), en http://genomamexicanos.inmegen.gob.mx/, 26 de noviembre, 2012.

[RODRIGO DÍAZ CRUZ]

igualdad

El concepto "igualdad" remite a que dos o más entidades tienen alguna característica relevante en común, son equivalentes, lo mismo o idénticas; es un término que puede emplearse desde distintas perspectivas y en relación con diversos aspectos que conforman a dichas entidades. Aquí interesa su vínculo con la justicia; por ello, nos centraremos en la igualdad entre seres humanos desde una perspectiva normativa. En este sentido, la igualdad no es un valor en sí mismo, sino un tipo de relación que se considera socialmente necesaria de acuerdo con cierto concepto de justicia (Bobbio, 1993). Como ha destacado Amartya Sen (2010), la pregunta por la justicia surge al evaluar como injusta una situación presente; frente a la injusticia, se busca definir un posible mundo justo y para ello es necesario establecer qué ámbito de la vida humana es el prioritario para igualar. Cuando se propone la igualdad en un determinado ámbito que se considera fundamental, se define

al mismo tiempo cuáles son los ámbitos donde serían aceptables las desigualdades.

De esta manera, toda teoría normativa del orden social implica una idea de igualdad: exige la igualdad de "algo" que se considera especialmente importante para la vida del ser humano. En este sentido, ser "igualitario" no sería una característica de algunas propuestas específicas, sino de todas, ya que incluso los críticos de la corriente autodenominada "igualitarista" defienden también la igualdad pero en otro ámbito, como puede ser el caso de la igualdad ante la ley. Por ello, Sen (1999) ha señalado que frente a las dos cuestiones básicas que plantea la igualdad –¿por qué la igualdad? e ¿igualdad de qué?–, la discusión no es propiamente con relación a la primera pregunta, sino con respecto a la segunda. Así, la diferencia entre diversas teorías de la justicia no es si defienden o no la igualdad, sino más bien cómo se define ésta.

Pero el concepto de igualdad no remite exclusivamente a un ámbito que se considera importante para la vida del ser humano. Una propuesta de justicia, como ha enfatizado Nancy Fraser (2008), no sólo reivindica un ámbito que hay que igualar (el "qué" de la justicia, con lo que se establece al mismo tiempo las desigualdades que pueden ser aceptadas porque no son consideradas injustas), sino también señala "quiénes" están llamados a ello (con lo que se define a la vez "quiénes" están excluidos). Veamos algunos ejemplos, aunque sea en grandes pinceladas.

Desde la antigüedad clásica, puede rastrearse el concepto de igualdad y ver cómo ha adquirido diversos significados, dependiendo de cuál es el ámbito a igualar, quiénes están incluidos y cuáles son los ámbitos donde serían aceptables las desigualdades. Por ejemplo, tanto para Platón como para Aristóteles los seres humanos se caracterizan por ser racionales, pero ello no implica que sean iguales por naturaleza. Para Platón (2000), la ciudad ideal debe ser gobernada por la razón, por el rey-filósofo, por el sabio, por el que es por naturaleza superior a los productores y artesanos, los cuales, al dejarse llevar por los apetitos sensibles, necesitan de una razón exterior, la del guardián, que los oriente para vivir bien. En este sentido, la sociedad es concebida desde un principio de

especialización funcional, que establece que cada individuo y cada clase social debe desempeñar sólo una función, aquella para la cual están más capacitados. Por ello, la igualdad platónica es proporcional, ajusta lo que se reparte socialmente a la naturaleza de cada cosa. También para Aristóteles (1998), no todos los seres humanos gozan del ejercicio pleno de la razón. La política es entre iguales, entre ciudadanos; en cambio, dentro de la casa (entre el amo y el esclavo, entre el hombre y la mujer) y fuera de la ciudad (entre griegos y bárbaros) es donde se dan las grandes desigualdades. Para Aristóteles, la justicia es ante todo equidad, entendiendo por ella dar a cada quien lo que se merece, dependiendo del papel que desempeña en las relaciones sociales.

Frente a esta igualdad proporcional del pensamiento antiguo vinculada a la desigualdad y armonía sociales, pueden mencionarse, como otros ejemplos, dos casos modernos: Hobbes y Locke. Para Hobbes (1984), todos los seres humanos, a pesar de sus diferencias de fuerza o astucia, son iguales en el sentido de que todos tienen en última instancia la capacidad de matar al otro. Esta *igualdad* natural, que incluye también a las mujeres, es la que desencadena el conflicto que caracteriza al estado de naturaleza y del que sólo se puede salir construyendo un poder común. De esta manera, toda desigualdad, ya sea de riqueza, de poder o de nobleza, o incluso de género, proviene necesariamente de la ley civil que emite el soberano y que hace posible la justicia. En cambio, para Locke (1984) los hombres son iguales, en tanto poseen similares dotaciones de facultades en un mundo dado por Dios en común a todos. Como el hombre es propietario de sí mismo y de su trabajo, surge la propiedad privada de la tierra y, con la aparición del dinero, la acumulación ilimitada de tierras por parte de algunos y la escasez de parcelas para otros. Esta desigualdad en el estado de naturaleza lleva a la necesidad de instituir un nuevo orden con jueces imparciales que defiendan la propiedad y diriman los conflictos, es decir, que impartan justicia.

Pero los debates sobre la justicia en el pensamiento contemporáneo son en otros términos. Entre ellos destaca la propuesta de John Rawls (1985), en la cual, dada su relevancia, nos

detendremos un poco. En su concepción de justicia defiende tanto la libertad como la igualdad de las personas, con prioridad, sin embargo, de la primera sobre la segunda. Rawls reconoce que hay muchas clases de igualdad así como diversas razones para interesarse por ella. Por ejemplo, en el caso de las desigualdades que surgen del hecho de que se abastece ampliamente a algunas –o muchas– personas de una sociedad mientras otras –sean muchas o pocas– sufren privaciones, el problema no es necesariamente la desigualdad de ingresos y riqueza, sino el que se considere que todos deberían tener al menos lo suficiente para satisfacer sus necesidades básicas. Otras razones surgen del hecho de que las desigualdades económicas y sociales llevan a que una parte de la sociedad domine al resto; así como que las desigualdades políticas y económicas están ligadas a desigualdades de estatus social que hacen que los que menos tienen sean considerados –y en ocasiones se consideren a sí mismos– como inferiores. Pero en su propuesta el autor centró la atención en la igualdad política (en los "ciudadanos iguales"), en tanto tiene "una importancia intrínseca en el más alto nivel: de ella depende que la sociedad política misma sea concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo entre personas consideradas libres e iguales [...] Es desde el punto de vista de los ciudadanos iguales desde el que ha de entenderse la justificación de otras desigualdades" (Rawls, 2002: 179).

La idea rectora de la concepción rawlsiana de la justicia es que para estructurar una sociedad democrática justa los principios deben ser objeto de un acuerdo original donde la igualdad juega un papel crucial: "Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación" (Rawls, 1985: 28). Estos principios son los que deben regular todos los acuerdos posteriores, el tipo de cooperación social y las formas de gobierno que pueden establecerse.

El punto de partida de la propuesta de Rawls son las personas que, en una sociedad democrática, son caracterizadas por

concebirse como libres e iguales; son ellas las que, en un acuerdo dado en condiciones de igualdad, eligen los siguientes principios de justicia: 1] cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos, y 2] las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2002: 73). De esta manera, en una sociedad democrática justa todas las personas deben tener garantizadas sus libertades básicas así como las condiciones de igualdad de oportunidades, y sólo podría aceptarse la desigualdad si ésta es en beneficio del grupo menos favorecido (principio de la diferencia). Aunque el primer principio tiene prioridad sobre el segundo, este último es el que caracteriza a la propuesta rawlsiana; con él no sólo se pretende establecer un criterio de distribución justo, sino también destacar la situación de las personas que tienen un número limitado de bienes primarios: "las desigualdades existentes han de satisfacer la condición de beneficiar a los otros además de nosotros mismos. Esta condición pone de manifiesto que, aun si usa la idea de maximización de las expectativas de los menos aventajados, el principio de diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad" (Rawls, 2002: 98).

Por bienes primarios Rawls entiende "las cosas que se supone que un hombre racional quiere tener, además de todas las demás que pudiera querer" (Rawls, 1985: 95). Se trata de las libertades básicas (de pensamiento y de conciencia, de asociación, las legales y políticas, la integridad de la persona); la libertad de movimiento y de elección de ocupación sobre un fondo de oportunidades diversas; los poderes y las prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad; la renta y la riqueza; y las bases sociales del respeto a sí mismo.

Si bien la obra de Rawls marcó el desarrollo del pensamiento político contemporáneo, desde su publicación han surgido diversas teorías en las que se critica que los bienes primarios sean el ámbito

a igualar y se propone que lo que debe igualarse son las libertades negativas, con especial énfasis en la defensa de la propiedad privada (Nozick, 1998), los recursos (Dworkin, 2003), las capacidades (Sen, 1999; Nussbaum, 2007), los bienes sociales (Walzer, 1997), los derechos fundamentales (Ferrajoli, 2001), por mencionar algunas de las principales propuestas.

Por cuestiones de espacio, aquí no podemos ocuparnos de cada una, pero esbocemos las de dos autores que han tenido especial repercusión en los debates contemporáneos: Amartya Sen y Michael Walzer. Para el primero, Rawls se centra en ciertos bienes "objetivos" y descuida el modo diferente en que éstos pueden impactar sobre distintos individuos, que viven a su vez en contextos también muy diversos; se trata de una teoría que focaliza la atención en los "medios" para conseguir las libertades y descuida las diferencias en el posible aprovechamiento de aquéllos. Como idénticos bienes pueden significar cosas muy distintas para personas diferentes, Sen plantea que la igualdad debe darse en la "capacidad" que tiene cada sujeto para convertir o transformar esos recursos en libertades. Así, la igualdad relevante, al tratar el problema de la justicia social, no debería centrarse en los bienes, sino en las capacidades que son las que permiten transformar aquellos de acuerdo con el plan de vida que cada uno elige. De esta manera, "el conjunto de 'capacidades' puede entenderse como la libertad general de la que goza una persona para buscar su bien-estar" (Sen, 1999: 167).

Para Walzer, no existe un criterio único ni un conjunto de criterios interrelacionados, para toda distribución. En su opinión, "los principios de la justicia distributiva son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos" (Walzer, 1997: 19), la cual es producto de particulares contextos históricos y culturales. Por ello, la igualdad debe ser compleja; es decir, de acuerdo con la significación de cada conjunto de bienes sociales se conforma una esfera distributiva cuyos criterios deben ser apropiados y autónomos. Con este tipo de igualdad, sostiene el autor, puede

evitarse el dominio de un bien y su monopolio: el primero se da cuando un bien específico es determinante del valor en todas las esferas distributivas y, en consecuencia, los individuos que lo poseen, por ese solo hecho, pueden disponer de otros bienes independientemente de sus significados; el segundo, por su parte, es el medio por el cual se poseen y controlan los bienes sociales con el fin de explotar su dominio. De esta manera, la igualdad compleja de los bienes sociales, que respeta el pluralismo y la significación de cada esfera distributiva, permitiría una sociedad justa sin tiranía.

Pero las críticas a Rawls, en tanto fuente de los debates contemporáneos sobre la justicia, no sólo son con relación al ámbito que hay que igualar, el "qué" de la justicia, sino también con relación al "quiénes" están considerados para ello, es decir, los incluidos. Como ha señalado Fraser (2008), el problema no es sólo la "sustancia" de la justicia, sino también su "marco". El "marco" y el "quiénes" dependen, finalmente, de las estructuras involucradas en la desigualdad que se considera injusta (inaceptable) y que se pretende corregir con la propuesta. En muchos ámbitos –aunque no en todos–, el ciudadano y el Estado-nación han dejado de ser adecuados, porque las condiciones de vida de los sujetos de la justicia en el mundo contemporáneo no dependen sólo de la comunidad política de la que son ciudadanos; hay estructuras extraterritoriales o no-territoriales que tienen un impacto relevante.

Como vimos, Rawls se centró básicamente en "qué" debía igualarse entre los ciudadanos de una sociedad democrática. Frente a ello, diversos autores han señalado la necesidad de un marco global para enfrentar las grandes desigualdades y graves exclusiones del mundo globalizado. De hecho, uno de los principales discípulos de Rawls, Thomas Pogge (2009), recuperó algunos elementos clave de la teoría del maestro para pensar estas desigualdades y hacer una nueva propuesta. Pero en general aquí es de destacar, con Luigi Ferrajoli (1998), el problema de la exclusión de la titularidad de muchos derechos básicos (tanto sociales como políticos) porque la concepción tradicional de los derechos fundamentales está ligada a una constitución local, estatal, que distingue los derechos de la persona y los del ciudadano. Por ello, varios autores han propuesto

la necesidad de una institución o una red de instituciones globales que, superando esta diferencia, vele y defienda esos derechos básicos como derechos fundamentales (con fuerza y garantía jurídica que hoy no tienen los derechos humanos), haciendo con ello posible que sean derechos efectivos para todas las personas por igual, independientemente del lugar en que hayan nacido y del lugar en el que se encuentren.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1998), *Política*, Madrid, Gredos; Bobbio, N. (1993), *Igualdad y libertad,* Buenos Aires, Paidós; Dworkin, R. (2003), *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad,* Barcelona, Paidós; Ferrajoli, L. (1998), "Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global", en *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho,* núm. 9, octubre, México, ITAM, pp. 173-184; Ferrajoli, L. (2001), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta; Fraser, N. (2008), *Escalas de la justicia*, Barcelona, Herder; Hobbes, T. (1984), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica; Locke, J. (1984), *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Nuevomar; Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica; Nussbaum, M. (2007), *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós; Platón (2000), *República*, Madrid, Gredos; Pogge, T. (2009), *Hacer justicia a la humanidad*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (1985), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (2002), *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós; Sen, A. (1999), *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza; Sen, A. (2010), *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus; Walzer, M. (1997), *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica.

[ELISABETTA DI CASTRO]

imparcialidad

En los ámbitos de la filosofía moral y política, la noción de "imparcialidad" se relaciona con el compromiso por la igualdad entre las personas, que implica respetar a cada una de ellas como titulares del mismo valor o dignidad, y del derecho para perseguir sus fines particulares (Mendus, 2002: pos. 128). Desde estos enfoques, ser imparcial exigiría abstraer tanto los intereses propios como los ajenos, para que nadie obtenga ventajas inmerecidas en relación con los demás.

Por esta razón, conseguir una adecuada perspectiva para juzgar con imparcialidad ha sido uno de los motivos principales de las llamadas "teorías de la justicia". Entre éstas, como es sabido, la concepción de la justicia como equidad, de John Rawls, ampliamente expuesta en *Una teoría de la justicia* aparecida en 1971*,* ocupa un lugar preeminente. Dicha obra sentó las bases de la reflexión posterior sobre la justicia, tanto para posicionarse a su favor como en contra de sus postulados.

Desde el inicio de aquella obra, Rawls se vincula con la tradición antigua y clásica, en la que, de acuerdo con Aristóteles, una de las formulaciones más familiares de la justicia radica precisamente en abstenerse de la *pleonexia*, es decir, "de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro" (Rawls, 1971: 10).

Este objetivo, que dota de contenido a la idea de imparcialidad, es proyectado por la noción rawlsiana de la "posición original". Expresamente adscrito a la tradición del contrato social de John Locke, Immanuel Kant o Jean J. Rousseau, Rawls caracteriza la posición original como una situación hipotética donde las personas tratarían de lograr acuerdos justos para la convivencia y la cooperación social, bajo el presupuesto de las iguales libertades de todos. Debido a ciertas restricciones epistémicas o informativas relativas a la posición, condición, estatus, género, etcétera, que cada quien tendría tras la definición de las instituciones sociales (el "velo de la ignorancia"), la mirada imparcial estaría garantizada. Ello, porque nadie tendría incentivos para consignar privilegios o ventajas particulares; y mucho menos, debido a la humana aversión al riesgo, tampoco para imponer cargas o deberes desproporcionados. Por lo

tanto, cabría esperar que en tal situación todo individuo racional propiciara las reglas y condiciones más paritarias imaginables.

En la medida en que para Rawls la sociedad es concebida como una empresa colectiva para la obtención de ventajas mutuas, es de esperarse que sean totalmente normales los conflictos de fines, objetivos e intereses entre las personas, debido a la inevitable pluralidad. Por tal virtud, la imparcialidad estaría asociada al problema de acomodar y conciliar los diversos bienes y valores de una sociedad. Es éste un aspecto primordial que se pretende subrayar de la noción de imparcialidad, que motiva la dura crítica de Rawls a la tradición utilitarista, como estando esencialmente opuesta a la del contrato social, que él suscribe.

Crítica que, cabe sospechar, lo haya llevado a evitar el empleo regular del término "imparcialidad", por la asociación frecuente entre él mismo y la figura del "espectador imparcial", propuesta por Adam Smith en *Una teoría de los sentimientos morales* de 1759 y, de ahí, con la doctrina del utilitarismo. Al respecto, observa Rawls: "algunos filósofos han aceptado el principio utilitarista porque creen que la idea de un espectador imparcial simpatético es la correcta interpretación de la imparcialidad" (Rawls, 1971: 189).

Sin embargo, Rawls es enfático al indicar que la noción de posición original pretende servir como concepción alternativa a la utilitarista sobre la imparcialidad: "los juicios morales son, o deberían ser, imparciales; pero hay otras maneras de conseguirlo; otro punto de vista en referencia al que nuestros juicios de justicia podrían ser organizados. La justicia como equidad provee de lo que queremos. Un juicio imparcial, se podría decir, es uno que es dado de acuerdo a los principios que serían escogidos en la posición original" (Rawls, 1971: 190).

Para Rawls, la imparcialidad tiene que ver con una situación o disposición que habilita a juzgar de acuerdo con principios de justicia, y sin inclinaciones o prejuicios. En este sentido no difiere del entendimiento utilitarista, y capta también el uso más común del término. No obstante, a diferencia de la doctrina utilitarista, Rawls no trata de reconciliar los inevitables conflictos con la estrategia de enmarcarlos u homologarlos bajo una sola concepción del bienestar,

lo que haría posible agregarlos como intereses equivalentes para juzgar el nivel global de satisfacción de ellos. Piensa que esto no sería respetuoso de la singularidad y dignidad de cada persona.

Rawls opta en cambio por adoptar la perspectiva de los participantes como *litigantes* (Rawls, 1971). Éste luce el motivo de su adhesión a la tradición contractual y de su rechazo a la figura del espectador imparcial: su tendencia a soslayar la pluralidad social.

En *La justicia como imparcialidad,* Brian Barry (1997), a pesar de sus afinidades con el pensamiento de Rawls, ha criticado su estrategia de justificación de los principios de justicia, señalando que la consecución de la imparcialidad no precisa de instrumentos conceptuales como la posición original o el velo de la ignorancia. El problema con este tipo de instrumentos no es su carácter de ficciones ni su inaplicabilidad fáctica. Es más una cuestión de fondo que impacta la comprensión de las personas acerca de cuál es el verdadero objeto de la justicia. Según Barry, la formulación original de la teoría de Rawls no contiene en estricto sentido una noción de imparcialidad, sino más bien una de provecho mutuo, que termina por dañarla gravemente. Porque en esta tesitura no están nada claras las razones por las que las partes decidirían entrar o mantenerse en acuerdos que no reportasen ningún tipo de ventaja para sí mismos. Según Barry, la justicia como provecho mutuo "es inestable porque tiene la estructura del dilema de un prisionero. Lo que redunda en interés mío es que todos los demás cooperen y yo deserte" (Barry, 1997: 84).

Esta crítica es similar a la que Martha Nussbaum (2007) planteó a las concepciones de la justicia provenientes de la tradición del contrato social. Sobre todo, en relación con personas que difícilmente pueden cooperar o reciprocar, como los niños, ancianos o quienes padecen ciertas discapacidades severas. En tales casos, idénticas reglas para todos en la distribución de las cargas y ventajas debidas entre las partes propiciarían situaciones injustas: daños y beneficios inmerecidos de cada lado.

De estas consideraciones parece seguirse el deber de no restringir cierta información sobre las personas y sus circunstancias, que tendría que ser estimada relevante desde el mismo diseño

institucional básico. No para ser luego reparada mediante políticas distributivas, sino como derechos fundamentales. A la larga, la idea de imparcialidad representada por la posición original, debido a todas sus restricciones terminaría por eliminar de hecho la pluralidad social y haría ocioso el procedimiento deliberativo. Máxime si, como era la intención expresa de Rawls, la posición original representa la objetividad moral o imparcialidad como un punto de vista *social,* es decir, no solipsista o monológico (Rawls, 1999: 213). Cualquier persona en aquellas limitadas condiciones epistémicas cabría esperar que decida exactamente lo mismo. Dicho de otro modo, bajo el velo de la ignorancia los sujetos lucirían idénticos.

A diferencia de la justicia como provecho mutuo, según Brian Barry, la justicia como imparcialidad debería tener la estructura de una estrategia de aseguramiento (1997: 84). La intuición primaria, elemental, de la imparcialidad es que nadie debe resultar beneficiado ni perjudicado por la suerte natural o social. Sin embargo, conforme a Barry, la imparcialidad amerita ser justificada desde un compromiso más fuerte y de carácter sustantivo hacia el rechazo irrestricto del daño, definido como "aquello sobre cuya maldad puede haber un amplio consenso" (Barry, 1997*:* 51).

Entonces, parecería adecuado adoptar una estrategia inversa de aproximación hacia la noción de imparcialidad. Es decir, considerar que el acuerdo público sobre la maldad o perversidad del daño normalmente tiende a ser mayor que el acuerdo acerca de "lo bueno" o "lo justo". Quizá por esta razón el enfoque contra la injusticia y el daño haya sido asumido por autores como Barrington Moore (1990), Judith Shklar (2010) o Amartya Sen (2010). En México, Luis Villoro (2000) ha definido la injusticia como exclusión. Esta perspectiva tiene las ventajas práctica y epistémica de visibilizar las condiciones de vida de las personas, relaciones, grado relativo de vulnerabilidad, etcétera; en oposición al modelo de la posición original o del espectador imparcial.

Brian Barry asume como procedimiento deliberativo para el logro de la imparcialidad uno más cercano a la propuesta de Thomas Scanlon (2003). Pese a su similitud con el ideal rawlsiano sobre la razonabilidad o aceptabilidad de los acuerdos, Barry adopta el

criterio negativo de su *no*-rechazabilidad. En determinados contextos, estos criterios resultan intercambiables, pero no siempre. Lo que debe importar más, en todo caso, es la funcionalidad heurística del procedimiento: "se debe prestar una atención especial al problema de justificarlo [cualquier acuerdo] ante quienes saldrían peor librados", ya que éstos son quienes tendrían las mayores razones para rechazar tal acuerdo (Barry, 1997: 110). Pero, además, esta vía deliberativa no demanda de las personas desconocer sus necesidades, intereses y objetivos. Por el contrario, es la conciencia de su situación, junto al motivo de lograr el acuerdo, lo que hace que estén bien atentas a las reglas del juego. La pluralidad –que se dijo al principio parece ínsita a la noción de imparcialidad– es realmente apuntalada mediante este esquema.

En la propuesta de Luis Villoro, tener en cuenta los puntos de vista de los excluidos suele subvertir los consensos históricos, parciales, acerca de lo justo. Idea presente también en la crítica feminista, por ejemplo de la obra de Iris M. Young (2000, 2002).

Una defensa de la imparcialidad en el contexto de justificación de una teoría global de la justicia, de la estructura básica de una sociedad –en el sentido de Rawls–, debe estar concernida con los resultados (Puyol, 2010) de los arreglos sociales, de los consensos históricos, con independencia de que sean o no denunciados. La desigualdad existente que favorece la dominación, explotación, discriminación o exclusión; que causa daño a muchas personas; en la medida en que no luce casual sino estructural, debe dar pautas para juzgar la justicia *como imparcialidad* de tales arreglos. Si de modo sistemático las desventajas –costos, riesgos, sufrimiento– caen de un solo lado, que es dable anticipar, la injusticia luce manifiesta. Que quepa ser controvertida es una posibilidad, pero vale la pena invertir las cargas de la prueba y la argumentación hacia quienes están mejor situados y se ven beneficiados por los mismos.

Desde esta perspectiva, ser imparcial no equivale –como a menudo se piensa– a ser neutral ante las diversas nociones del bien, ni frente a un tipo de procedimiento que busque acomodar todas o la mayor parte de aquéllas. Implica, en cambio, la exigencia práctica

de moverse en la dirección de evitar el daño que no puede ser explicado o justificado razonablemente; a pesar incluso de la pervivencia del consenso social. Por lo tanto, lleva razón Brian Barry al juzgar como la circunstancia más importante de la imparcialidad, aunque también la más esquiva, una especial motivación: la disponibilidad para atender las objeciones de los otros, prescindiendo de la fuente de donde procedan, o incluso –podría añadirse– de la forma en que se expresen, de acuerdo con Iris Young (2002) o Roberto Gargarella (2007), quienes han criticado convincentemente la idea de una democracia deliberativa altamente exigente, que demandaría la capacidad "ilustrada" de explicitar con claridad todas y cada una de las pretensiones que ocurran al espacio público.

La pregunta principal de la filosofía política, que no es tanto ¿cómo vivir?, sino ¿cómo convivir?, ¿cómo vivir juntos?, obtiene su respuesta más plausible al asumir la igualdad de los seres humanos. Pero ser tratados como iguales no significa ser tratados de igual forma. Ésta es una clave para entender la idea de imparcialidad, que deriva su principal fuente de motivación de tomarse en serio –como si fueran propias– las concretas preocupaciones de los demás. Principalmente, las de aquellos que padecen daño y exclusión.

BIBLIOGRAFÍA. Barry, B. (1997), *La justicia como imparcialidad,* Barcelona, Paidós; Gargarella, R. (2007), "Un diálogo sobre la ley y la protesta social", en *PostData*, núm. 12, agosto, pp. 139-170; Mendus, S. (2002), *Impartiality in Moral and Political Philosophy,* Oxford, Oxford University Press (edición Kindle); Moore, B. (1990), *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión,* México, Universidad Nacional Autónoma de México; Nussbaum, M. C. (2007), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión,* Barcelona, Paidós; Puyol, Á. (2010), *El sueño de la igualdad de oportunidades. Crítica de la ideología meritocrática,* Barcelona, Gedisa; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Rawls, J. (1996), *El liberalismo político,* Barcelona, Crítica (edición Kindle); Rawls, J. (1999), "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como*

equidad. Materiales para una teoría de la justicia, Madrid, Tecnos, pp. 209-262; Rawls, J. (2002), *La justicia como equidad. Una reformulación,* Barcelona, Paidós; Scanlon, T. M. (2003), *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?,* Barcelona, Paidós; Sen, A. (2010), *La idea de la justicia,* México, Taurus; Shklar, J. (2010), *Los rostros de la injusticia,* Barcelona, Herder; Smith, A. (2009), *The Theory of Moral Sentiments* (edición Kindle); Villoro, L. (2000), "Sobre el principio de la injusticia: la exclusión", en *Isegoría,* núm. 22, pp. 103-142; Young, I. M. (2000), *La justicia y la política de la diferencia,* Madrid, Cátedra; Young, I. M. (2002), *Inclusion and Democracy,* Oxford, Oxford University Press.

[ALEJANDRO SAHUÍ MALDONADO]

impunidad

El *Diccionario de la Lengua Española* define la palabra "impunidad", derivada del latín *impunĭtas* (sin pena), como "falta de castigo" (2001). Sin embargo, en el derecho y en las ciencias sociales contemporáneas, impunidad define la ausencia de justicia de una manera más amplia que incluye otras modalidades de falta de reproche en el ámbito penal, civil o administrativo.

La impunidad se manifiesta, entonces, en situaciones en las que existe una falta de investigación, procesamiento, reproche o sanción efectiva y proporcionada que comprenda aquellos que han tenido algún nivel de participación en la comisión del delito o violación de derechos humanos. De tal modo que algunas manifestaciones insatisfactorias de investigación, consecuencia atribuida al hecho o castigo, son consideradas como medidas que garantizan la impunidad. Por ejemplo, aquellas investigaciones que no tienen la capacidad de alcanzar a los responsables últimos de los crímenes, o las que imponen penas irrisorias dada la gravedad del hecho.

En este mismo sentido, el "Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos

mediante la lucha contra la impunidad" de las Naciones Unidas ha definido a la impunidad como la "inexistencia, de hecho o de derecho, de responsabilidad penal por parte de los autores de violaciones, así como de responsabilidad civil, administrativa o disciplinaria, porque escapan a toda investigación con miras a su inculpación, detención, procesamiento y, en caso de ser reconocidos culpables, condena a penas apropiadas" (Orentlicher, 2005: 6).

La ausencia de justicia tiene consecuencias sobre los afectados, ya que al no recibir una respuesta que permita la efectiva defensa de sus derechos quedan en una situación de desamparo. A su vez, ella supone la falta de reproche adecuado al atentado a la dignidad de los agraviados o la ausencia de reparación debida por quien tiene que ser responsabilizado, por las autoridades o la comunidad; de esta manera, la impunidad agudiza la situación de vulnerabilidad de las víctimas y altera su vínculo con el Estado y la sociedad.

En efecto, la impunidad involucra efectos sociales importantes, en la medida que alienta la repetición de graves violaciones de los derechos humanos, puede ser vista como un signo de tolerancia o de complacencia con ella, y por eso, perpetúa la violencia. Asimismo, la falta de investigación y castigo minimiza el reproche moral, político y judicial frente a la vulneración de derechos fundamentales. Adicionalmente, ella quiebra la confianza de parte de la ciudadanía –y muy especialmente de víctimas, familiares y sus grupos o comunidades de pertenencia–, frente a los compromisos de igualdad y respeto a la legalidad del Estado, con lo cual erosiona el Estado de derecho.

A ello se suma que la impunidad profundiza la situación de desigualdad estructural de ciertos grupos, sectores de la población o comunidades, que sufren violaciones recurrentes o sistemáticas a sus derechos (como por ejemplo, en el caso de las mujeres afectadas por la violencia sexual, los desplazados internos en una pluralidad de derechos, o los pueblos indígenas); y de modo complementario, ella perpetúa el poder de grupos, sectores o personas que de hecho o derecho están fuera del alcance de la justicia.

Por último, la impunidad priva a la sociedad y a la víctima de su derecho a la verdad (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2006: 3; Orentlicher, 2005: 7); así, un resultado indirecto de aquélla es la ausencia de una narrativa avalada por el Estado que visibilice y reproche las violaciones a los derechos fundamentales cometidas.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. El derecho internacional ha desarrollado normas, principios y doctrinas destinados a la protección efectiva de los derechos fundamentales que incluyen la investigación y sanción efectiva de una serie de hechos considerados de especial gravedad, así como el compromiso de combatir la impunidad.

Parte de los desarrollos contemporáneos se ha plasmado en el "Conjunto de principios contra la impunidad de las Naciones Unidas", que resume en el ámbito universal las bases para garantizar que no haya impunidad respecto de graves violaciones a los derechos humanos y requieren el respeto al derecho a la verdad, a la justicia, a la reparación y garantías de no repetición (Orentlicher, 2005: 7).

El derecho internacional ha reconocido que las obligaciones internacionales de juzgamiento y castigo de los responsables de graves violaciones a los derechos humanos y crímenes contra la humanidad se derivan de una serie de tratados ratificados por los diferentes países, pero también de normas de *jus cogens* (Corte Interamericana, 2010a: §137). Profundizando en la lucha contra la impunidad, ha abordado aspectos clave de los conflictos armados; también ha evidenciado la responsabilidad que cabe a los diferentes poderes del Estado en relación con individuos, pueblos y colectivos; ellos se complementan con los desarrollos legales e institucionales que fortalecen la respuesta penal internacional y extraterritorial frente a individuos involucrados en crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra, como el establecimiento de tribunales *ad hoc* y la Corte Penal Internacional.

Ahora bien, el compromiso con la lucha contra la impunidad no se ha limitado a expresar la obligación de respetar los derechos fundamentales frente a las violaciones cometidas por agentes estatales o de seguridad o realizadas con su tolerancia; por el

contrario, en los últimos decenios ha surgido un importante cuerpo normativo y doctrinario destinado a proteger a individuos, grupos y sectores de la población de la violencia de actores no estatales.

Entre los desarrollos más destacados, identificamos una serie de convenciones que reconocen las obligaciones afirmativas o positivas –de prevención, garantía o implementación–, que poseen los Estados para asegurar la protección de los derechos de individuos y colectivos en una situación o condición de vulnerabilidad. En este sentido, por ejemplo, la *Convención sobre los Derechos del Niño* (Naciones Unidas, 1989), la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer* (*"Convención de Belém do Pará"*) (Organización de los Estados Americanos, 1996), y el *Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica* (Consejo de Europa, 2011). Asimismo, la jurisprudencia y doctrina ha desarrollado dichas obligaciones positivas con el propósito de incluir medidas de protección y prevención que van al corazón de la lucha contra la impunidad. Por ejemplo, el caso de *X e Y* contra *Los Países Bajos* (Tribunal Europeo de Derechos Humanos, 1985), *Maria da Penha* contra *Brasil* (Comisión Interamericana, 2001), los desarrollos de Naciones Unidas (2006b), entre otros.

LA IMPUNIDAD Y EL CASTIGO. Desde la perspectiva del derecho internacional, se ha resaltado la obligación de un castigo efectivo y proporcionado como fundamental en la lucha contra la impunidad. Así, existe una obligación de investigar y castigar las graves violaciones de los derechos humanos mediante el sistema penal, de acuerdo con lo sostenido de manera consistente por diversos órganos autorizados para interpretar el alcance de tratados de derechos humanos (Comité de Derechos Humanos, 1983: §11.5; Comité contra la Tortura, 1993: §13.5; Corte Interamericana, 2010a: §138; Orentlicher, 2005: 19). Del mismo modo, los crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad cometidos por actores no estatales también deben ser investigados y castigados y no son

amnistiables, de acuerdo con los preceptos del derecho penal internacional (Corte Interamericana, 2012: §286).

La obligación de castigar las graves violaciones de derechos humanos y crímenes contra la humanidad se plasma y reconoce en varios tratados, entre ellos la *Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradante*s (Naciones Unidas, 1984: Art. 4(2)), la *Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio* (Naciones Unidas, 1948: Art. 5), la *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas* (Organización de los Estados Americanos, 1994: Art. III), la *Convención Interamericana Para Prevenir y Sancionar la Tortura* (Organización de los Estados Americanos, 1987: Art. 6), y el *Estatuto de Roma* (2002: Art. 17); en este mismo sentido, la jurisprudencia de la Corte Interamericana, el Comité del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, de los tribunales penales internacionales para Ruanda (ICTR) y la ex Yugoslavia (ICTY), entre otros.

Ello es consistente con el desarrollo del deber de investigar y castigar las violaciones a ciertos derechos como derivada del deber de garantía de los derechos, del deber de esclarecer la verdad de lo ocurrido, de la obligación de proveer un recurso efectivo para la protección de los derechos y de la obligación de reparar las violaciones a los derechos. De este modo, por ejemplo, frente a violaciones al derecho a la vida, la obligación de castigar e investigar es parte misma del contenido o alcance de este derecho; a su vez, es el medio privilegiado para el establecimiento de lo ocurrido y para el ejercicio de los derechos de los familiares a ser oídos en ejercicio de sus derechos; se trata, asimismo, de una medida de reparación de dicho derecho, porque permite castigar a los responsables individuales y desmontar las estructuras y afectar las dinámicas que permitieron que el crimen fuera perpetrado.

En esta misma línea, la Corte Interamericana ha sostenido que el principio de proporcionalidad requiere que las penas impuestas y sus condiciones de ejecución no se conviertan en factores de impunidad (2010b: §150).

Ahora bien, el derecho internacional permite la atenuación de las penas en algunos supuestos y con ciertas condiciones. La

determinación de una sanción proporcional para una violación grave de derechos humanos debe considerar, en primer lugar, la naturaleza o gravedad del delito; en segundo lugar, el papel del acusado en su comisión; y, en tercer lugar, debe realizarse una evaluación individualizada de las circunstancias agravantes y atenuantes de la responsabilidad del acusado en el caso en concreto. Entre las circunstancias a evaluar, deberían considerarse, entre otras, la situación de vulnerabilidad de las víctimas, la contribución individual del acusado al esclarecimiento de los hechos en el caso en concreto, su contribución al desmantelamiento de las estructuras que permitieron la comisión del delito y a otros casos, sus gestos de disculpas o reconocimiento de responsabilidad.

Sin embargo, lo cierto es que existe una nota de cautela para que las medidas de atenuación de las penas no conduzcan a una forma de impunidad (Corte Interamericana, 2001: §57), o que el otorgamiento indebido de beneficios en la ejecución de la pena pueda conducir a una forma de impunidad (2009: §55). En este sentido, la Corte Interamericana ha sostenido que "la imposición de una pena apropiada en función de la gravedad de los hechos, por la autoridad competente y con el debido fundamento, permite verificar que no sea arbitraria y controlar así que no se erija en una forma de impunidad *de facto*" (2010b: §153).

En este sentido, las amnistías y otras figuras análogas han sido instrumentales en la limitación de la justicia –como la utilización de la prescripción, la figura del *non bis in ídem*, la cosa juzgada, etcétera–, son quizá el caso más extremo de manifestación de denegación de justicia.

En la jurisprudencia de la Corte Interamericana, se afirma que las amnistías y otras medidas que permitan que graves violaciones de derechos humanos y crímenes gocen de impunidad violan una serie de derechos protegidos en los tratados interamericanos y el derecho internacional. Esta afirmación tiene paralelos en la doctrina de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, los órganos de las Naciones Unidas y otros organismos universales de protección de los derechos humanos se han pronunciado sobre la incompatibilidad de las leyes de amnistía relativas a graves violaciones de derechos

humanos con el derecho internacional (Corte Interamericana, 2010a: §147; Corte Interamericana, 2001: §41; Naciones Unidas, 2006b: Art. IV.6; Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, 2008: §97 y 98).

BIBLIOGRAFÍA. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2006), "Estudio sobre el derecho a la verdad", en <www.un.org/es/comun/docs/?symbol=E/CN.4/2006/91>, 29 de julio de 2013; Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2009), "El derecho a la verdad", en <www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/HRC/12/19>, 29 de julio de 2013; Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2010), "Informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre el derecho a la verdad", en <www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/HRC/15/33>, 29 de julio de 2013; Comité contra la Tortura de las Naciones Unidas (1993), *Caso Qani Halimi-Nedzibi v. Austria*, en <www1.umn.edu/humanrts/cat/spanish/Saustria8-1991.html>, 29 de julio de 2013; Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1983), *Caso Raúl Larrosa Bequio v. Uruguay*, en <www1.umn.edu/humanrts/undocs/newscans/88-1981.html>, 29 de julio de 2013; Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (2008), *Case of Mouvement Ivoirien des Droits Humains (MIDH) v. Côte d'Ivoire*, en <www.achpr.org/files/sessions/5th-eo/comunications/246.02/achpreo5_246_02_eng.pdf>, 29 de julio de 2013; Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2001), *Maria da Penha Maia Fernandes v. Brasil*, en <www.cidh.oas.org/annualrep/2000sp/capituloiii/fondo/brasil12.051.htm>, 29 de julio de 2013; Consejo de Europa (2011), *Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica*; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001), *Caso Barrios Altos v. Perú*, en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_75_ing.pdf>, 29 de julio de 2013; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006), *Caso La Cantuta v. Perú;* Corte Interamericana de Derechos Humanos (2009), *Caso Barrios Altos v. Perú: Supervisión*

Cumplimiento Sentencia, en <www.corteidh.or.cr/index.php/es/jurisprudencia>, 29 de julio de 2013; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2010a), *Caso Gomes Lund y otros (Guerrilha do Araguaia) v. Brasil,* en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_esp.pdf>, 29 de julio de 2013; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2010b), *Caso Manuel Cepeda Vargas v. Colombia*, en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_213_ing.pdf>, 29 de julio de 2013; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012), *Caso Masacres de El Mozote y lugares aledaños v. El Salvador*, en <www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_252_esp.pdf>, 29 de julio de 2013; *Estatuto de Roma de la Corte Penal Institucional* (2002); Naciones Unidas (1948), *Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio*; Naciones Unidas (1984), *Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes*; Naciones Unidas (1989), *Convención sobre los Derechos del Niño*; Naciones Unidas (2006a), *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*; Naciones Unidas (2006b), "Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones", en <www2.ohchr.org/spanish/law/reparaciones.htm>, 29 de julio de 2013; Orentlicher, D., Comisión de Derechos Humanos (2005), "Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad", en <www.derechos.org/nizkor/impu/impuppos.html>, 29 de julio de 2013; Organización de los Estados Americanos (1987), *Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura*; Organización de los Estados Americanos (1994), *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas*; Organización de los Estados Americanos (1996), *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer ("Convención de Belém do Pará")*; Tribunal Europeo de Derechos Humanos (1985), *X*

e Y v. Los Países Bajos, en <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search. asp x?i=00 1-57603#{ "itemi d": ["00157603"]}>, 29 de julio de 2013.

[VIVIANA KRSTICEVIC]

indigenismo

El indigenismo es un movimiento intelectual y político latinoamericano que reivindica los valores y tradiciones de las comunidades indígenas y, a la vez –y no sin tensiones–, pretende resolver su condición de miseria y atraso. Se ha señalado que el indigenismo no ha sido un proyecto de los indígenas, sino de los no indígenas. Desde un punto de vista epistemológico, los toma como objetos de estudio y desde una perspectiva política, como receptores pasivos de políticas tutelares. Como mostró Luis Villoro (1951), las actitudes positivas de los no indígenas hacia los indígenas a menudo han sido, en el fondo, una expresión oblicua de los proyectos y preocupaciones de los primeros.

Si bien hay muchas coincidencias en la manera en la que el indigenismo se ha desarrollado en los países de América Latina, una historia continental de este movimiento no podría dejar de tomar en cuenta las peculiaridades locales; por ejemplo, las de su rica y compleja manifestación intelectual en el Perú de la primera mitad del siglo anterior, o las de su impacto en la política reciente de Bolivia. Por razones de espacio, aquí se aborda únicamente el caso de México, como un ejemplo clásico de la forma en la que el indigenismo se ha planteado, desarrollado y transformado.

Para los intelectuales liberales mexicanos del siglo XIX, la solución del "problema indígena" no era el exterminio de los habitantes originarios o su aislamiento en reservas, sino su integración a la sociedad mestiza. Para Justo Sierra (1948), esto era lo mismo que "mexicanizarlos", incorporarlos a la corriente evolutiva de la nación. Este proyecto tenía varias modalidades. En el plano educativo, la

base era el aprendizaje del idioma español y, de preferencia, el olvido de los idiomas ancestrales. Se daba por supuesto que sin el dominio del español, los indígenas no podrían ser actores en la política nacional. Para los positivistas, la escuela rural también debía borrar de la mente de los alumnos todo rastro del pensamiento mítico e inculcarles una concepción científica, mecanicista, del mundo. Los liberales pretendían que el indio se integrara a la economía capitalista para que pudiera colaborar en el desarrollo nacional. Se debía acabar con la propiedad comunal de la tierra para que los indígenas se convirtieran en trabajadores de industrias agrícolas o, de preferencia, en pequeños propietarios rurales. Para ello, había que borrar la antigua división política y jurídica entre los pueblos de blancos y los pueblos indios, eliminar todos los fueros, y promover la idea liberal de que todos los ciudadanos eran iguales ante la ley.

La Revolución mexicana puso en crisis este modelo. La participación de los indígenas en la lucha armada les había dado una nueva presencia política que, en esta ocasión, no pudo ignorarse. El tema central fue la cuestión agraria. La Constitución de 1917 reconoció el derecho a la propiedad colectiva de la tierra de cultivo. Además, el Estado prometió a los campesinos expropiar los latifundios, donde laboraban en condiciones de servidumbre, y regresar a las comunidades las tierras ancestrales que les habían sido arrebatadas. Y para mejorar sus condiciones de vida, también se comprometió ofrecerles servicios de educación y de salud. Detrás de todas estas políticas estaba la ideología indigenista de que los pueblos indígenas eran parte constitutiva de la nación, y que su cultura debía preservarse y enaltecerse.

En su obra seminal (1916), Miguel Gamio adopta el relativismo cultural de Franz Boas y rechaza la doctrina positivista de que la cultura indígena es intrínsecamente inferior. Las culturas indígenas, nos dice, deben respetarse como parte de nuestro legado y el resto de los mexicanos deben estimar y aprender lo valioso que hay en ellas. Sin embargo, Gamio considera que para forjar la nación mexicana, el Estado debe integrar a los indígenas a la sociedad nacional mediante un proceso respetuoso y gradual. Éstas son las

bases del proyecto indigenista desarrollado por el Estado revolucionario. A partir de 1921, sobreviene una serie de acciones y fundaciones memorables. En 1922, la Secretaría de Educación Pública (SEP) hace un plan de escuelas rurales, y en 1925 crea las misiones culturales indígenas. En 1932, Moisés Sáenz funda la célebre escuela piloto de educación indígena de Carapán. En 1936, se funda el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, que en 1947 se convierte en una Dirección General dentro de la SEP. En 1948, se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI), cumbre del indigenismo mexicano. Las funciones del Instituto consistían en investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas, hacer estudios para mejorar sus condiciones, promover la aprobación y la aplicación de estas medidas, e intervenir en su realización. La labor del INI estuvo guiada por una concepción antropológica compleja que permitía la integración de teoría y práctica. Puede decirse que la figura central del indigenismo oficial en aquella época fue Gonzalo Aguirre Beltrán. En sus obras (Aguirre Beltrán: 1957 y 1967), él ofreció el marco teórico que fue la base de las políticas concretas del INI. Por ejemplo, la noción de "región de refugio" sirvió para organizar la distribución geográfica de las estrategias del INI.

Sin embargo, sería un error sostener que el indigenismo al estilo de Gamio fue doctrina oficial de la Revolución. Otra corriente dentro de ella impulsó la tesis de que el referente de lo nacional debía ser el mestizo. Esta tesis fue defendida de diversas maneras por autores como Andrés Molina Enríquez (1908), José Vasconcelos (1925) y Emilio Uranga (1952). Por ejemplo, en su paso por la SEP, Vasconcelos impulsó la educación rural, pero con ella pretendía civilizar a los indígenas a la manera occidental: poniéndolos a leer a Dante. Por otra parte, intelectuales marxistas como Vicente Lombardo Toledano (1973), afirmaban que al indio había que proletarizarlo a la fuerza para convertirlo en un agente de la futura revolución socialista. El efímero plan de la educación socialista, impulsado por la SEP en los treinta, no era tolerante con las creencias religiosas de los indígenas.

A finales de los sesenta, surge una dura crítica al indigenismo oficial que lo calificaba como instrumento del "colonialismo interno".

Incorporar al indio a la sociedad nacional, desde esta perspectiva, era integrarlo al sistema de explotación capitalista protegido por el Estado nacional. El objetivo tendría que ser, entonces, que el Estado burgués sacará sus manos del asunto, que los indígenas preserven su modo primitivo de producción y que, sobre esta base material, protegieran sus formas de vida. Un manifiesto de esta corriente antiindigenista es la obra colectiva (Warman: 1971). A finales del siglo XX, con la caída del Muro de Berlín y la decadencia teórica del marxismo, esta corriente no-intervencionista derivó en el multiculturalismo, es decir, en la doctrina de que todas las culturas tienen el mismo valor y, por lo mismo, que las culturas indígenas deben tomarse a la par de la cultura mestiza nacional.

Más allá del *neoindigenismo* multiculturalista de finales del siglo XX, surge una corriente intelectual que, ante la crisis de la civilización occidental, propone a los no indios la adopción de los valores de la cultura indígena. Podría decirse que esta corriente consiste en una suerte de *postindigenismo*. Si lo que se buscaba antes era que los indígenas adoptaran las formas de vida de los no indígenas, lo que ahora se pretende es lo inverso. Guillermo Bonfil Batalla (1987) sostiene que el México profundo es el de la cultura indígena y que, por encima de él, se ha construido un México imaginario, insustancial. Es en el primero y no en el segundo donde los mexicanos pueden construir un mejor futuro. Carlos Lenkensdorf (1996) ofreció un inspirador modelo de esa sociedad posible a partir de su experiencia con el pueblo tojolabal. Y Luis Villoro (1997) sostuvo que en la sociedad indígena hay una alternativa viable de organización social, una concepción diferente de la democracia.

El levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, replanteó por completo el debate en torno de la situación de los pueblos indígenas. Sin el discurso del EZLN, no podría entenderse el neoindigenismo y el postindigenismo en el México contemporáneo. En febrero de 1996, se firmaron los acuerdos de San Andrés Larráinzar que replanteaban la relación entre el Estado nacional y los pueblos indígenas. En 2001, se aprobó una reforma de fondo a la Constitución que asienta que México es una nación pluricultural y reconoce los derechos de los pueblos

indígenas para decidir sus formas de organización social, de administración de justicia, de elección de autoridades, para preservar su lenguaje y cultura, para conservar sus tierras y disfrutar los recursos naturales. Sin embargo, las reformas constitucionales no cumplieron íntegramente con los acuerdos de San Andrés, por lo que fueron rechazadas por el EZLN. En 2003, despareció el INI y se creó la Comisión Nacional para Desarrollo de los Pueblos Indígenas que opera dentro del marco de las reformas de 2001.

En 2007, se aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Ésta es, hoy en día, la plataforma de la lucha de los pueblos indígenas para que reconozcan sus derechos individuales y colectivos y para que se tomen medidas para reparar los daños históricos que han sufrido. En México, dentro del movimiento neoindigenista, se lucha por el reconocimiento de la soberanía plena de los pueblos indígenas sobre su territorio, legislación y gobierno. Pero para dar ese paso, habría que convocar a un congreso constituyente que replanteara la nación sobre nuevas bases. Por otra parte, el postindigenismo, estrechamente vinculado al neozapatismo, ha adoptado una posición crítica del neoliberalismo y la globalización semejante a la de otros grupos altermundistas.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G. (1957), *El proceso de aculturación*, México, UNAM; Aguirre Beltrán, G. (1967), *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano; Bonfil Batalla, G. (1987), *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo; Gamio, M. (1916), *Forjando Patria*, México, Porrúa; Lenkersdorf, C. (1996), *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI Editores; Lombardo Toledano, V. (1973), *El problema del indio*, México, SepSetentas; Molina Enríquez, A. (1909), *Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de Carranza e hijos; Sierra, J. (1948), "Conquista de la patria por la educación", en *Obras completas*, vol. v, *Discursos*, México, UNAM; Uranga, E. (1952), *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón; Vasconcelos, J. (1925), *La raza cósmica*, Madrid, Agencia Mundial de Librería; Villoro, L. (1951), *Los grandes momentos del indigenismo*

en México, México, Fondo de Cultura Económica; Villoro, L. (1997), *El poder y el valor*, México, Fondo de Cultura Económica; Warman, A. *et al.* (1971), *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo.

[GUILLERMO HURTADO]

indignados

Hoy, con tanto indignado, vale la pena esbozar una genealogía del concepto de dignidad. El asunto abre una ventana al trabajo que tienen las izquierdas por delante, si quieren conseguir una fórmula de unidad que vaya más allá de una breve coyuntura, o de arreglos de cúpula.

La palabra dignidad deriva del latín *dignus*, que significa merecedor. Tener dignidad es ser merecedor de algún reconocimiento. Por eso en el medievo, la dignidad se refería por igual a una cualidad noble que a los atributos que representaban un cargo. Todavía hoy, la palabra "dignatario" se refiere a una persona que ocupa un cargo, y que cuida de su dignidad. Así, la dignidad no es tan sólo un sentimiento privado, sino que es también un atributo visible y público de los cargos honrosos. Si se profana ese aspecto externo de la dignidad, el sujeto ofendido puede exigir su restitución. Es el origen del duelo de honor, que combina la competencia de los juegos grecorromanos con la lucha por la reintegración de la dignidad mancillada.

En casos donde quedaba ofendida la dignidad de una persona débil –una mujer, por ejemplo, o un viejo– o ausente, la parte ofendida podía ser representada por un sustituto o campeón, que podía igualmente restituir la dignidad de la parte ofendida. Más adelante, la ley se erigiría en la campeona de la dignidad del débil.

Importa entender, a todas éstas, que antes de la modernidad, la dignidad no era un atributo general, sino sólo de algunos, de los merecedores, de los nobles. Es por eso que el vocablo "villano", pasa

de referirse a los plebeyos a representar a todo el que carece, justamente, de dignidad, y por lo tanto de empatía, sutileza, y bondad ("El buey suelto, bien se lame, contestó el villano vil/tengo el ganado en la sierra, y a mi ganadico quiero ir").

El honor femenino, preservado en la virginidad de la doncella, también tenía sus dignidades que lo hacían público: el velo era tan parte de la dignidad de la doncella como la casulla lo era de la misa, y del cura que la oficiaba. El desarrollo de una cultura del honor, y su popularización a punta de espada, fomentó que la dignidad pudiera quedar plasmada en cosas igual de frágiles que un velo, como la pluma blanca del sombrero de Cyrano de Bergerac, o el "¿qué me ves?" de un villista beodo.

No es sino hasta la Revolución francesa que se extiende la dignidad al género humano todo. "Los derechos del hombre y del ciudadano", fue una fórmula que significaba que todo humano era digno de reconocimientos simple y llanamente por serlo. Y desde entonces se abrió un horizonte de lucha por ampliar derechos, prerrogativas y dignidades. En el siglo XIX, la lucha contra la esclavitud y por los derechos de la mujer fue la punta de lanza de este gran esfuerzo por ampliar la dignidad. En el XX, se sumaron la lucha contra el racismo, contra la discriminación sexual, y contra la discriminación al migrante, entre otras.

Pero aquí vale la pena reflexionar en dos cosas. Primero, importa distinguir entre el reclamo de dignidad de quienes no la han tenido, al reclamo del "indignado". La revuelta zapatista en Chiapas, por ejemplo, fue un reclamo de dignidad para indígenas y campesinos, o sea un reclamo de ampliación radical del reconocimiento ciudadano. Fue un reclamo de extensión de derechos, de autonomía y de autogobierno.

La indignación de los "indignados" de hoy es otra cosa –una expresión herida de gente que tenía ya sus dignidades, ante expectativas violadas e incumplidas–. Por eso la indignación no tiene en sí misma un signo político, mientras que la demanda de dignidad de quienes no la han tenido sí que lo tiene. La exigencia de dignidad para las mujeres, los indios, los negros, las minorías religiosas, o los migrantes indocumentados será siempre una demanda progresista,

mientras que la demanda de restitución de una dignidad ofendida puede ser cualquier cosa. Igual de indignados están los anarquistas de la Plaza del Sol que los miembros del Tea Party en Iowa. De hecho, la restitución de la dignidad es un reclamo políticamente delicado, que igual aprovecha un gobierno autoritario, que se erige en "Gran dignificador", que una democracia social, que busca la verdadera ampliación de derechos.

Finalmente, esta breve arqueología también recuerda que la dignidad no es sólo un atributo del individuo, sino, y muy principalmente, de ley y de los cargos de quienes la sustentan. Es desde el cargo público que se defiende la dignidad del débil. Mientras no haya dignidad para el cargo, es difícil que la haya para los débiles. Por eso nuestros diputados, gobernadores y síndicos deben cuidarse de no hablar como verduleras.

[CLAUDIO LOMNITZ]

individualismo

El término "individualismo" se refiere a la preeminencia del individuo por sobre el todo social (ya sea el colectivo, grupo, clase, familia, etcétera). En su primer uso conocido, en 1820, por Joseph de Maistre –quien se inscribe en la reacción conservadora europea hacia la Revolución francesa y hacia el pensamiento iluminista (Lukes, 1971)– se critica esta preeminencia. De Maistre alude a la división de las mentes y a la infinita fragmentación de las doctrinas con las que el protestantismo político lleva al más absoluto individualismo (1884, XIV: 286). Pero la opinión y razón individual destruyen la autoridad y son el enemigo mortal de toda asociación, lo que lleva a la anarquía espiritual y política. Por el contrario, la sociedad es natural y dada por Dios. La mente individual debe disolverse en la nación, tal como el río que desemboca en el océano sigue existiendo pero sin nombre y sin realidad distinguible (1984, X: 326).

Si bien –como en el caso examinado– la preeminencia puede sostenerse de un modo indiferenciado, sistemáticamente podemos distinguir cuatro tipos relevantes para la reflexión en torno de la justicia: metodológica, metafísica, normativa y política. Estos tipos de individualismo se relacionan en modos diversos. A continuación daré cuenta de ellos, refiriendo a teorías y autores que los defienden y critican.

De acuerdo con el individualismo metodológico, la explicación de los fenómenos sociales es reducible a las acciones de los individuos que, por su parte, deben ser explicadas en relación con estados intencionales motivacionales de los agentes (similar en Elster, 1985). Introducido por Max Weber (1922), en su origen apunta a ser un precepto exclusivamente metodológico –valóricamente neutral– para las ciencias sociales, distinguiéndose así de las explicaciones causales de las ciencias naturales. Esta distinción es sostenida por Weber y Hayek (1942; 1955), pero no por Popper quien, si bien asume el individualismo metodológico, afirma la unicidad del método científico (1945). Sin embargo, el concepto ha adquirido otras connotaciones al estar en el centro de múltiples debates políticos.

Es usual oponer el individualismo metodológico al holismo metodológico (Watkins, 1952), en razón del cual los fenómenos sociales deben ser analizados en forma autónoma: habría entidades supraindividuales anteriores a los individuos en sentido explicativo. La anterioridad implica una asimetría explicativa –X es explicable en términos de Y, pero no al revés–. La oposición entre individualismo y holismo explicativo tiene consecuencias importantes en disciplinas como la sociología y la psicología, así como en la consideración de la historia (al definir su objeto de distinto modo). Sin embargo, hay pocos sociólogos que sostengan algún tipo de holismo metodológico puro. Así, la oposición puede parecer irrelevante. Más bien, el individualismo metodológico se opone, entre otras, a explicaciones funcionalistas, fenomenológicas, evolutivas, psicoanalíticas o sociobiológicas. Es decir, explicaciones que no se refieren, al menos de modo exclusivo, a las acciones intencionadas de los individuos y, por lo tanto, que no son reducibles a sus estados mentales conscientes.

Si bien en la determinación de los motivos del agente el individualismo metodológico desembocó en la idea del actor racional de la teoría de la decisión racional y la teoría de juegos, el individualismo metodológico no implica necesariamente que las motivaciones individuales carezcan de componentes sociales. Este aspecto diferencia al individualismo metodológico del atomismo, una tradición más antigua en las ciencias sociales –según las cuales las explicaciones deben enfocarse en los constituyentes últimos del todo que suele adscribirse a la primera generación de economistas de la escuela austriaca (como Carl Menger, 1883)–, y que incluso suele retrotraerse al método compositivo de Hobbes, en cuyo entendimiento debemos considerar a los hombres como si acabasen de surgir cual hongos de la tierra (1949, 8: 1). Es decir, el atomismo hobbesiano sostiene que es posible dar cuenta de la psicología humana de un modo presocial y, por relación a ésta, dar cuenta de lo que ocurre en la interacción humana. Por el contrario, para el individualismo metodológico –tanto en la interpretación de Weber como ciertamente en la de Hayek (1958: cap. 1)– los estados de la mente (creencias, deseos, etcétera) de los individuos pueden contener componentes sociales irreducibles.

No es infrecuente ir de afirmaciones metodológicas a metafísicas. Por ejemplo, Isaiah Berlin describe a los holistas como creyentes en "poderes invisibles" concebidos como "entidades impersonales" (1954). Éste sería un tipo de holismo o colectivismo metafísico al sostener la prioridad ontológica del colectivo. Con su crítica de inspiración teocrática al individualismo de Maestre, afirma, por ejemplo, la prioridad metafísica (y normativa) del orden divino (y tradicional) por sobre la razón individual. Por oposición, es posible sostener un individualismo metafísico u ontológico. Éste implica la prioridad metafísica de los individuos a cualquier fenómeno, evento o institución social. Es decir, la existencia –y no sólo la explicación– de los fenómenos sociales radicaría exclusivamente en los individuos que los constituyen. Por ejemplo, al sostener la unicidad del método científico en tanto explicación causal, predicción y testeo (sin dejar espacio en las ciencias sociales para los estados intencionales del agente), el uso popperiano del término "individualismo

metodológico" tiene, sobre todo, una connotación ontológica, en cuanto afirmación acerca de la realidad: en última instancia, el mundo social se constituye de individuos. Una afirmación similar a la de Thatcher acerca de que no existe la sociedad, sino sólo individuos.

El uso conceptual poco riguroso de parte de Popper es quizá entendible al considerar la intención política que anima a muchos defensores del individualismo metodológico: oponerse a formas de pensamiento colectivistas en razón de su amenaza totalitaria (Popper, 1966). La oposición a estos modos de pensamiento se encuentra también en Hayek, para quien el individualismo metodológico evidencia la insuficiencia de los análisis macro (si no recurren a los micro) y, por lo tanto, muestra los límites y peligros del racionalismo como método de planificación centralizada. Hayek ejemplifica los beneficios del individualismo metodológico con la apertura de un sendero en el bosque: un primer individuo se abre paso por donde le parece más propicio; un segundo individuo transita por donde la mayor resistencia ya ha sido vencida, y así sucesivamente, hasta que surge un sendero. Pero el surgimiento del sendero no es atribuible a ninguno de los individuos en particular ni, por cierto, a una entidad centralizada que los coordine (Hayek, 1942). Los individuos responden a la información limitada disponible y así generan un orden espontáneo. Ésta es la defensa informacional del capitalismo de Hayek que se enfoca en las ventajas del mercado en cuanto sistema de coordinación descentralizada. Para Hayek, el individualismo expresa humildad hacia los procesos mediante los que la humanidad ha alcanzado cosas que no han sido ni diseñadas ni entendidas por ningún individuo, pero que son más grandes que las mentes individuales (1958: 32). Por el contrario, si en vez de reconocer los límites de la perspectiva individual enfatizamos la capacidad racional de planificación y control, sobrestimamos nuestra capacidad para manipular e intervenir en la economía y la sociedad, lo que implica ingeniería social y desemboca en totalitarismo. Además del interés metodológico, en la afirmación del individualismo metodológico (y del individualismo ontológico) hay también, en muchos casos, un interés normativo y político.

En su tercera variante, el individualismo normativo –también denominado individualismo legitimador– sostiene la tesis de la preeminencia normativa del individuo en la justificación de cualquier orden o estructura institucional coactiva. Esta tesis puede aplicarse a los órdenes locales, nacionales o globales. Desde esta perspectiva, la última instancia de justificación, o la última instancia con valor moral independiente, debe ser el individuo. Sólo los individuos cuentan, todos cuentan, y todos cuentan igual. Sin su legitimación –como sea que se le entienda–, sólo hay coerción ilegítima y violencia. El individualismo normativo se encuentra en la base de muchas teorías morales y políticas (como las contractuales que reducen el orden social y la estructura institucional a las voluntades individuales, ya sean expresas, tácitas o hipotéticas) de la época moderna y de la actualidad (Hobbes, Locke, Kant, Rawls), así como del utilitarismo (Bentham, 1988; Mill, 1957). Por ejemplo, según Höffe (1999), el derecho de los Estados se encuentra bajo los estándares de justificación del individualismo normativo, y su violación puede implicar incluso la pérdida de la soberanía estatal.

El IN refiere a la legitimación y no al contenido de la estructura social y política. De hecho, es compatible con entramados sociales diversos. Sin embargo, se relaciona (de un modo no necesario) con el liberalismo como doctrina política. Esto se debe a que la consideración de los individuos como instancia última de legitimación suele llevar a sostener órdenes políticos y sociales que resguarden sus intereses mediante la garantía de libertades y derechos individuales (cuyo contenido varía según teoría).

Si bien hay relaciones entre el individualismo normativo, el individualismo ontológico y el individualismo metodológico, afirmar el individualismo normativo no implica sostener ni la composición exclusivamente individual de la realidad social (individualismo ontológico), ni que la explicación del fenómeno social sea reducible a las acciones individuales (individualismo metodológico). El individualismo normativo se opone al colectivismo u holismo normativo, que sostiene la preeminencia normativa del todo social (ya sean familias, clases, sociedades, etc.) por sobre el individuo. Encontramos el colectivismo u holismo normativo en pensadores

conservadores (como de Maistre o Burke), y en forma moderada en comunitaristas (Taylor, 1985, cap. 7; MacIntyre, 2007; Walzer, 1984; Sandel, 1982). También encontramos formas de holismo o colectivismo normativo en la tradición socialista (aunque en la tradición marxista la preeminencia social es condición de la autonomía individual). De acuerdo con la crítica comunitarista al liberalismo, considerar al individuo con independencia de sus contextos (sociales, culturales, etc.) para justificar órdenes institucionales no tiene sentido, porque éste está constituido socialmente. Así se sostiene la preeminencia normativa de la historia o la tradición, de los entendimientos compartidos, de los vínculos sociales, etcétera. Según esta crítica, el individualismo normativo implicaría un tipo de atomismo. Pero esto es discutible. Después de todo, como vimos, afirmar el individualismo normativo no implica aceptar el individualismo ontológico. Y afirmar el individualismo metodológico no implica desestimar los componentes sociales de las motivaciones individuales.

Además de su variante metodológica, metafísica y normativa, el individualismo tiene una variante política. El individualismo político sostiene una concepción de la estructura social y política que resulta de la protección de los derechos y las libertades individuales de sus miembros. La referencia a la tradición liberal (y sus conceptos de autonomía y tolerancia) es inevitable. Sin embargo, a pesar de que el individualismo ontológico, el individualismo metodológico y el individualismo normativo suelen asociarse con el liberalismo como doctrina política, el individualismo político no se desprende necesariamente de ninguno de ellos. Hobbes, por ejemplo, sostiene un tipo de atomismo, de individualismo metodológico y de individualismo normativo, pero desprende una doctrina política cercana al absolutismo político. Inversamente, es posible sostener alguna posición holista y –aunque sea por razones funcionales– desprender de ésta una concepción política individualista.

Las críticas usuales al individualismo político y al individualismo normativo apuntan a que implicaría un "dejar hacer" (*laissez faire)* en la economía y algún tipo de anarquismo en lo político. Pero esta crítica es apresurada. Por una parte, es correcto que muchos

defensores del individualismo político postulan estructuras institucionales que garantizan una intromisión estatal mínima en la vida de los individuos, ya sea mediante teorías económicas libremercadistas extremas (que, como examinamos, son sostenidas por algunos defensores del individualismo metodológico), o mediante ciertas formas de anarquismo (Nozick, 1974). El anarcocapitalismo es su versión extrema (por ejemplo, Rothbard, 1998). En estos casos, la estructura social y política tiene evidentes ribetes libertarios (o liberales clásicos). Es decir, se limita a las labores legítimas del Estado a poco más que la protección de la vida, la libertad y la propiedad. Encontramos una ilustración extrema en la obra –con estatus de culto en círculos libertarios– de Ayn Rand (1996), quien se opone férreamente a la acción colectiva coordinada por el Estado.

Pero, por otra parte, es posible sostener el individualismo político y, simultáneamente, sostener que el colectivo –al menos funcionalmente– tiene un papel importante en la promoción de los intereses individuales. Por ejemplo, un defensor del individualismo normativo puede considerar que una correcta consideración de los individuos y sus intereses como última instancia de justificación debe llevar a proponer estructuras sociales normadas de mayor complejidad en su entramado, incluyendo, en las labores propias y legítimas del Estado, tareas como la justicia social distributiva. Este tipo de propuestas se asocian con el liberalismo igualitario. Un caso a considerar es la teoría de la justicia de John Rawls (1971), quien sostiene que la sociedad es una empresa cooperativa, cuyas cargas y beneficios deben ser distribuidos de un modo justo. Según Rawls, la estructura básica de la sociedad debe organizarse con base en principios de justicia escogidos en una situación de incertidumbre por individuos racionales que buscan maximizar sus opciones para desarrollar sus planes de vida. Estos principios distribuyen libertades tradicionales, pero también garantizan igualdad de oportunidades, y además incluyen un principio de prioridad en favor de los más desaventajados. Defensores de órdenes individualistas políticos minimalistas entrevén en estas propuestas los riesgos de la

ingeniería social y de restricciones a la libertad (por ejemplo, Nozick, 1974).

Se oponen al individualismo político quienes sostienen la preeminencia de estructuras sociales y políticas que consideren al colectivo por sobre los derechos de los individuos. Es decir, que sostengan algún tipo de colectivismo político. Pueden ser defensores del holismo normativo o metafísico, ya sea en versiones extremas (como los pensadores conservadores críticos de la ilustración) o moderadas (como los comunitaristas). Desde estas perspectivas, se considera al individualismo político como destructor de los órdenes naturales y tradicionales, como anárquico, como egoísmo exacerbado o productor de anomia social. Pero también pueden ser defensores moderados de derechos colectivos que ven en el individualismo político la amenaza y destrucción de formas de vida minoritarias (por ejemplo, Kymlicka, 1995). Sin embargo, algunas de estas teorías pueden considerarse como interpretaciones (cualquiera que sea su corrección) del individualismo normativo que no se desvían fundamentalmente del individualismo político en sus versiones más complejas.

BIBLIOGRAFÍA. Bentham, J. (1988 [1789]), *Introduction to Principles of Morals and Legislation*, Amherst, Prometheus Books; Berlin, I. (1954), *Historical Inevitability*, Oxford, Oxford University Press; De Maistre, J. (1884-87), *Oeuvres Completes*, Lyon, Vitte; Elster, J. (1985), *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press; Hayek, F. von (1942), "Scientism and the study of society I", en *Economica*, 9, pp. 267-291; Hayek, F. von (1955), *The Counter-Revolution of Science*, Nueva York, Free Press; Hayek, F. von (1958 [1948]), *Individualism and Economic Order*, Chicago, Chicago University Press; Hobbes, T. (1949 [1651]), *De Cive, or the Citizen*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts; Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, C. H. Beck; Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press; Lukes, S. (1971), "The meaning of 'Individualism'", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, núm. 1, pp. 45-66; Mill, J. S. (1957 [1863]), *Utilitarianism* (ed. Oskar Piest), New Jersey, Prentice Hall;

MacIntyre, A. (2007 [1981]), *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press; Menger, C. (1883), *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Oekonomie*, Leipzig, Dunker und Humblot; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books; Popper, K. (1945), "The poverty of historicism III", en *Economica*, 11, pp. 69-89; Popper, K. (1966), *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge y Kegan Paul; Rand, A. (1996 [1957]), *Atlas Shrugged*, Nueva York, Signet; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Ma., Harvard University Press; Rothbard, M. N. (1998 [1982]), *The Ethics of Liberty*, Nueva York, New York University Press; Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press; Taylor, Ch. (1985), *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers 2, Cambridge, Cambridge University Press; Walzer, M. (1984), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Justice*, Nueva York, Basic Books; Watkins, J. W. N. (1952), "Ideal types and historical explanation", en *The British Journal for the Philosophy of Science,* 3, pp. 22-43; Weber, M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr.

[DANIEL LOEWE]

ingreso ciudadano universal

El ingreso ciudadano universal se conoce también como renta básica universal, renta básica de ciudadanía o ingreso básico. Se considera un derecho humano emergente que puede ser definido como una transferencia monetaria pagada por el Estado a cada una de las personas a lo largo de su vida, no sujeta a condicionalidad alguna ni a la comprobación de estado de necesidad o de pobreza, constituyéndose en una fuente de ingreso independiente y acumulable con otros ingresos.

El propósito consiste en garantizar el derecho a la existencia de las personas, por lo que el monto de la transferencia deberá ser suficiente para cubrir al menos las necesidades básicas y, de este modo, garantizar no sólo la sobrevivencia de cada persona, sino también ampliar sus capacidades para una vida autónoma e independiente, liberándola, al menos parcialmente, de toda forma de subordinación derivada de la dependencia material.

Por ende, no se trata de una propuesta en la lógica tradicional de las políticas sociales de asistencia, que sólo se proponen aliviar la pobreza o disminuir su intensidad, sino que es una apuesta por la erradicación efectiva de ésta, pues todas las personas tendrían un ingreso que les permitiera superar la línea de pobreza de ingresos de su respectivo país; ello significaría una redistribución sustancial de la riqueza y una disminución importante de la desigualdad social.

Pero su propósito va más allá, porque eliminar o atenuar de manera sensible la dependencia material de las personas significará elevar su capacidad de negociación, autonomía e independencia, lo cual resulta particularmente relevante para las mujeres, los jóvenes, las personas mayores y, en general, los asalariados que tendrían una posición más ventajosa para la negociación colectiva, el ejercicio del derecho de huelga (el ingreso ciudadano seguirían recibiéndolo, con el cual pueden constituir un fondo de resistencia) y, en general, tener el poder de decir no a condiciones laborales inaceptables.

Esta dimensión de empoderamiento de las personas, derivado del ingreso ciudadano universal, permite a Philippe van Parijs expresar que esta propuesta va en la dirección del goce de la libertad real para todos, debido a que las libertades formales requieren una base material de autonomía para convertirse en libertades reales (Van Parijs, 1995: 21). Por ello, el propio autor expresó en una conferencia pronunciada en la Ciudad de México en 2008, que, para él, a los dos grandes momentos emancipatorios de la humanidad, la abolición de la esclavitud y el reconocimiento del sufragio universal, se les sumará en el futuro la instauración del ingreso ciudadano universal.

En tanto derecho humano emergente, el ingreso ciudadano universal es una propuesta que puede ser defendida desde

diferentes posiciones teóricas, filosóficas y éticas. Junto a Philippe Van Parijs, Eduardo Suplicy ha destacado su potencialidad ecuménica. A la propuesta del ingreso ciudadano o renta básica se puede llegar desde argumentaciones liberales, republicanas, socialistas o marxistas, entre otras. Algunos incluso sostienen que también puede justificarse desde diferentes posiciones religiosas.

La diversidad de autores que se han pronunciado en favor de esta propuesta expresa el amplio arco de posiciones que convergen, con sus propios matices y miradas, en la propuesta del ingreso ciudadano universal: desde Bertrand Russell, James Tobin, James Meade, Robert Theobald, Edward Bellamy, hasta Philippe Van Parijs, Zygmunt Bauman, Guy Standing, Luigi Ferrajolli, Claus Offe, Eric Ollin Wright, André Gorz, Carole Pateman, Karl Winderquist, entre otros. En Iberoamérica, han trabajado el tema y hecho contribuciones importantes a su desarrollo conceptual autores como Daniel Raventós, Toni Domenech, David Cassasas, Rubén Lo Vuolo, Eduardo Suplicy, Lena Lavinas, Pablo Yanes, Julio Boltvinik.

Existe acuerdo en que uno de los antecedentes más importantes de la propuesta de ingreso ciudadano o renta básica universal corresponde al ensayo de Thomas Paine "Justicia agraria", donde postuló en 1796: "pido, en defensa de las personas así desposeídas, un derecho y no una caridad [...] Crear un fondo nacional del que se pagaría a cada persona, cuando llegase a los 21 años, la cantidad de 15 libras esterlinas como recompensa parcial por la pérdida de su legado natural debido al sistema de propiedad privada de la tierra [...] Se propone que estos pagos se hagan a todas las personas, ricos y pobres" (cit. por Raventós, 2007: 28).

Inclusive algunos autores han querido ver en la propuesta de un impuesto negativo sobre la renta, *negative income tax,* de Milton Friedman, una modalidad de renta básica, lo cual ha sido objetado, por ejemplo, por Daniel Raventós, pues el impuesto negativo sobre la renta no es universal y no es una transferencia *ex ante*, como derecho garantizado, sino *ex post,* como resultado de la comprobación de un ingreso inadecuado.

La propuesta de ingreso ciudadano tiene un contenido contracultural muy fuerte, ya que pone en cuestión la idea de que la

única fuente legítima de obtención de un ingreso es el trabajo asalariado o la autoocupación y, por ende, postula que no todo trabajo es trabajo asalariado y que el acceso al ingreso no puede circunscribirse al intercambio en el mercado (en este caso de trabajo), sino que también puede adquirir la dimensión de un derecho. Esto es, que el ingreso no es sólo producto de la condición laboral, sino también de la condición de persona y de ciudadanía. Como lo ha postulado Guy Standing, se trataría del derecho a la seguridad de un ingreso básico (Standing, 2005: 2).

Particularmente difícil sigue siendo la aceptación de la idea de que las personas puedan tener derecho a un ingreso independientemente del trabajo o el empleo cuando se encuentren en edad o en condiciones de trabajar. O dicho en términos bíblicos: escapar a la idea de "ganar el pan con el sudor de la frente".

Por ello, la idea de una transferencia monetaria no vinculada al empleo o, como lo postula la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL) de Naciones Unidas, un pilar universal no contributivo de protección social o un sistema de transferencias monetarias ciudadanas, ha sido bien recibida cuando se trata de la infancia, las personas mayores, las personas con discapacidad o las personas desempleadas, pero sigue siendo objeto de muchas dudas y objeciones cuando se trata de hacer transferencias a personas consideradas como población económicamente activa.

Una de las dificultades más frecuentes para explicar el ingreso ciudadano universal es la tendencia a confundirlo con otro tipo de transferencias monetarias que no cumplen con los principios centrales de esta propuesta, como son su *carácter universal* (para todas las personas), su *individualidad* (transferencia a las personas, no a los hogares), su *incondicionalidad* (no está sujeta a prueba de medios o *means-tested* ni a contraprestaciones), su *condición vitalicia* (no es para una etapa de la vida, sino una transferencia de la cuna a la tumba), su *exigibilidad* (es un derecho de la persona por el solo hecho de existir y, en consecuencia, debe estar garantizado) y su *suficiencia* (debe ser de un monto total que logre la satisfacción de las necesidades básicas y amplíe la autonomía, independencia y libertad de las personas).

Por ende, el ingreso ciudadano universal es distinto de los seguros de desempleo, de las rentas mínimas de inserción, de todo programa de apoyo al ingreso focalizado o condicionado y, en particular, de los programas de transferencias monetarias focalizadas y condicionadas, que existen a lo largo de América Latina como Oportunidades (México), Bolsa Familia (Brasilia), Familias en Acción (Colombia) o Juntos (Perú). Sin embargo, en Latinoamérica, algunos programas de transferencias monetarias, sin ser, en *stricto sensu,* una renta básica, se encuentran bastante emparentas con ella, como la Pensión de Adultos Mayores, en la Ciudad de México; la Renta Dignidad, en Bolivia; la Pensión Social Rural, en Brasil; y, de manera más lejana y con diversas contradicciones, la Asignación Universal por Hijo, en Argentina.

En el caso de Estados Unidos, existe una modalidad de ingreso ciudadano en el estado de Alaska, donde en 1976, el entonces gobernador Jay Hammond creó el Alaska Permanent Fund, al que se destina una parte de las regalías derivadas de la extracción de hidrocarburos. Dicho fondo, paga anualmente un dividendo igual para todos los habitantes de ese estado desde el año 1982, cuando se eliminó, por resolución de la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, la distinción inicial que pagaba montos diferenciados por años de residencia en el Estado.

Después de más de 30 años de existencia, el Alaska Permanent Fund se ha institucionalizado y consolidado; forma parte ya del horizonte de los derechos en dicho estado de la Unión Americana, aunque con grandes dificultades de ser replicado en el resto del país en su modalidad de garantía estatal y no federal, derivado de que su financiamiento se basa en los altos ingresos generados por la industria petrolera en ese estado, situación no replicable ni propia de la mayoría de los estados de ese país.

A escala internacional, ha venido creciendo el interés por la propuesta del ingreso ciudadano, el cual ha dejado de ser una iniciativa reducida a pequeños círculos académicos europeos y ya es parte, aunque incipiente, de la plataforma programática de partidos y movimientos sociales, así como de debates en los parlamentos. Del mismo modo, se ha venido ampliando el proceso organizativo de

reflexión y promoción de la propuesta de ingreso ciudadano a escala internacional.

En 1986, se constituyó la Basic Income European Network, que en su Congreso de 2004, en Barcelona, decidió transformarse en la Basic Income Earth Network (BIEN), derivado del interés que la propuesta ha generado fuera del continente europeo. Hasta el año 2012, la BIEN ha realizado catorce congresos, uno cada dos años, y en 2013 contaba ya con veinte secciones nacionales oficialmente reconocidas en Alemania, Argentina, Australia, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, Corea del Sur, Dinamarca, Eslovenia, España, Estados Unidos, Finlandia, Holanda, Irlanda, Italia, Japón, México, Reino Unido y Suiza. La BIEN o Red Mundial por el Ingreso Básico cuenta con una página de red (www.basicincome.org) y edita de manera regular una publicación analítica y de investigación sobre el ingreso ciudadano universal: *Basic Income Studies*.

En América Latina, se han realizado algunos avances en materia de ingreso ciudadano universal, en el campo de la legislación y de las políticas públicas, aunque éstos son aún incipientes e insuficientes. Como se ha señalado, algunos programas públicos (en México, Bolivia, Brasil y en menor medida Argentina) van en la dirección del ingreso ciudadano universal (aunque con diversas limitaciones y contradicciones), mientras que en el ámbito legislativo se han presentado avances más sustanciales, pero cuyo principal desafío es el de su implementación efectiva.

El caso más importante, sin duda, es el de Brasil, donde, en 2004, el Congreso aprobó la Ley de Renta Básica de Ciudadanía, incluyendo un apartado de que sería instrumentada de manera gradual y progresiva. No obstante, hasta 2013, es muy poco lo que se ha logrado para su cumplimiento efectivo, pues las políticas públicas en ese país han seguido más por la vía de la consolidación y expansión de programas como Bolsa Familia, que de la construcción de una auténtica renta básica de ciudadanía. En México, existen dos iniciativas de ley, una de reforma constitucional, para instaurar el ingreso ciudadano universal, pero, hasta mediados de 2013, no habían sido dictaminadas.

Por último, uno de los avances más interesantes lo constituye, sin duda, la aprobación por unanimidad de la Ley Marco de la Renta Básica para América Latina del Parlamento Latinoamericano, en el mes de noviembre de 2012, la cual señala: "el derecho humano a la Renta Básica, es fundamental, irrenunciable, inalienable, imprescriptible e inembargable. Asegura a toda persona, sin ningún tipo de discriminación, el derecho a vivir en condiciones materiales de dignidad a través de una eficaz redistribución de la riqueza".

Este documento deberá ser turnado a todos los parlamentos de América Latina para su análisis, discusión y eventual aprobación, lo cual tal vez seguirá abriendo espacio para la deliberación de la pertinencia, modalidad y factibilidad de este derecho humano en América Latina, El Caribe y el mundo entero.

BIBLIOGRAFÍA. Caputo, R. K. (ed.) (2012), *Basic Income Guarantee and Politics. International Experiences on the Viability of Income Guarantee*, Palgrave, Macmillan; Ley Marco de la Renta Básica. Parlamento Latinoamericano, en http://www.parlatino.org/es/temas-especiales/proyectos-de-leyesmarco.html?q=ley+marco+renta+b%C3%A1sica; Lo Vuolo, R. (ed.) (2013), *Citizen´s Income and Welfare Regimes in Latin America. From Cash Transfers to Rights*, Palgrave, Macmillan; Suplicy, M. E. (2008), *Renta básica de ciudadanía. La respuesta dada por el viento*, São Paulo, Senado Federal; Raventós, D. (2007), *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo; Standing, G. (ed.) (2005), *Promoting Income Security as a Right. International Labor Organization*, Londres, Anthem Press; Van Parijs, P. (1995), *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?,* Nueva York, Oxford University Press; Yanes, P. (ed.) (2007), *Derecho a la existencia y libertad real para todos*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Secretaría de Desarrollo Social del Distrito Federal.

[PABLO YANES]

instituciones

El término "institución", tanto en sus acepciones cotidianas como en el campo del saber científico, se ha caracterizado por una multiplicidad de sentidos y pluralidad de usos que lo han convertido en indispensable a la par que en expresión de un abigarrado complejo de fenómenos sociales. Ello se relaciona con el propio origen etimológico de la palabra, proveniente de la raíz indoeuropea *esta*, que significa "estar", "permanecer", pero también denota "poner", "colocar". Así, "expresa al mismo tiempo una constatación ontológica de regularidades existentes en el mundo y una voluntad humana de introducir en aquel mundo regularidades no existentes" (Herrera Gómez y Castillo, 2004: 54).

Estos dos sentidos tomaron cuerpo en el latín a través del verbo *stere* y *sistere*, con sus derivaciones *statuere*, *constituere* e *instituere*, y en los sustantivos *statum*, *constitutio* e *institutio*, que significan "poner", "fijar", "establecer"; "regular", "organizar"; o "instruir", "enseñar" (Diccionario Jurídico Mexicano, 1988: 1745). Adicionalmente, los jurisconsultos romanos utilizaron el término *institutiones* o *institutas* para referirse a los libros o manuales destinados a la enseñanza introductoria del Derecho. Todo lo anterior refrenda el carácter polisémico del término y que muchos de sus significados se relacionen con su uso en la disciplina jurídica.

En la actualidad, el concepto "institución" se refiere al conjunto de reglas, normas, convenciones, valores y costumbres que rigen y delimitan la acción de los actores sociales. También se utiliza como sinónimo de "organización", en tanto órgano o agencia dotados de funciones específicas. Ambas acepciones identifican a las instituciones con "regulación", "orden de cosas estables", "limitación" e, incluso, "rigidez". En ese sentido, pueden ser consideradas como una serie o conjunto de procesos iterativos (que se repiten regularmente a lo largo del tiempo), los cuales modelan, articulan, limitan, estructuran, organizan el mundo y el comportamiento de los individuos.

Las instituciones duran en el tiempo, permanecen: pueden aparecer por accidente, evolucionar de manera "natural" o "espontánea", o ser consideradas como producto de la acción intencionada de los individuos. Se les identifica con algo enraizado en el orden social que le otorga sentido y permite su funcionamiento, y también como factor que encausa su transformación.

En términos generales, las instituciones pueden entenderse como complejos normativos que regulan/viabilizan los comportamientos de los individuos en aspectos relevantes de la vida social, reduciendo las alternativas abiertas a los sujetos y, con ello, la complejidad e incertidumbre de la acción (Gallino, 1993).

ANTECEDENTES. El nacimiento y desarrollo de las disciplinas sociales y humanísticas, con un importante punto de inflexión a finales del siglo XIX e inicios del XX, trajo consigo múltiples tratamientos del concepto "instituciones". Dentro de ellas, la sociología, desde sus albores hasta la actualidad, tiene en el concepto "institución" un referente fundamental para el análisis de los procesos sociales.

En la prehistoria de la disciplina, Herbert Spencer tomó en cuenta el concepto como elemento central del estudio de las sociedades y su evolución. De igual manera lo hicieron Pareto, Simmel, Tönnies, entre otros. Durkheim, en su clásico texto *Las reglas del método sociológico*, define a la sociología como la "ciencia de las instituciones, de su génesis y funcionamiento" (Durkheim, 2001 [1895]: 31), comprendiéndolas como hechos sociales, prácticas o experiencias colectivas que no se ajustan completamente a cualquier comportamiento individual, porque se constituyen y experimentan como "externas" (Durkheim, 2001 [1895]: 52). Todas las creencias y modos de conducta instituidos socialmente pueden considerarse instituciones: el Estado, la familia, el derecho a la propiedad, el valor de la responsabilidad, entre otros. A pesar de que los individuos poseen cierta autonomía en relación con ellas, poseen un papel esencialmente constrictor, incluso coercitivo (Durkheim, 2001 [1895]: 28). Por su parte, Max Weber considera a las instituciones como formas sociales que emergen de la acción social: "las

instituciones son relaciones sociales cristalizadas en el tiempo" (Weber, 2005 [1922]). Aunque ambos autores parten de supuestos diferentes, consideran a las instituciones como fenómenos sociales que se mantienen en el tiempo, evolucionan históricamente y cristalizan en una multiplicidad de reglas, normas e instancias que dan sentido a las sociedades y a la acción social.

El funcional-estructuralismo, que marcó notablemente la producción sociológica a partir de la primera mitad del siglo xx, toma en cuenta al concepto como parte indispensable del análisis del sistema social. Talcott Parsons, un referente fundamental de la perspectiva, definió a las instituciones como "la regulación de la acción de tal forma que mantenga la conformidad relativa con los valores comunes últimos de la sociedad" (Parsons, 1990 [1934]: 331). Este autor considera que en toda sociedad existe un sistema coherente de actitudes basadas en valores comunes, y las instituciones son una expresión de esas actitudes en ciertas relaciones particulares de la acción: son un sistema organizado de normas y creencias culturales (Parsons, 1982, 1990 [1934]). Por otra parte, la microsociología, como reacción a la visión holística del funcional-estructuralismo, enfatiza que de la interacción de los individuos emergen las normas y regulaciones sociales, es decir, las instituciones (Homans, 1961).

Corre paralelo a estos esfuerzos el estudio sociológico de las instituciones en el contexto del análisis organizacional. Selznick concentró su atención en la importancia del estudio de las organizaciones en términos institucionales, así como en comprender los procesos de institucionalización (Powell y DiMaggio, 1999; Scott, 1998). En su clásico trabajo sobre la autoridad del Valle de Tennessee (1949), evidencia que la trayectoria, características y permanencia de las organizaciones se relacionan con la institucionalización de una identidad común en virtud de valores compartidos fundamentales, que nacen de las relaciones informales de sus miembros (Selznick, 1957: 16-17).

A inicios del siglo xx, también se introduce el estudio de las instituciones en la ciencia económica, con la aparición de la "economía institucional", interesada en examinar la relación entre las

instituciones y la esfera económica (Rutherford, 2001: 173). La influencia de Veblen fue determinante para dar a la perspectiva un lugar relevante y encauzar sus temas posteriores. Para este autor, las instituciones son más que constreñimientos a la acción individual: son formas de comportarse y pensar. En tanto sistemas de normas y valores, modelan las preferencias individuales y las características del sistema económico (Veblen, 1974 [1899]). Otros representantes de esta perspectiva, especialmente Commons, desarrollaron estudios sobre instituciones económicas centrales como la "transacción" y los "derechos de propiedad" (Commons, 1932, 1934), con una fuerte impronta en las concepciones contemporáneas sobre las instituciones propuestas por la disciplina económica.

Desde los estudios políticos, por su parte, la preocupación por las instituciones se remonta a la teoría política clásica. Platón se preguntó sobre cuáles instituciones políticas producían el mejor tipo de sociedad y de individuo, en tanto Aristóteles reflexionó sobre la forma ideal de gobierno, la mejor constitución en condiciones ideales y las instituciones políticas realmente existentes (Rohtstein, 2001). Con la configuración del campo de los estudios políticos a finales del siglo XIX e inicios del XX, el análisis de los diseños constitucionales logra preeminencia, y también se desarrollan estudios sobre el "buen gobierno" y su organización (Peters, 2003: 26; Goodin, 2003: 25).

Ya en pleno siglo XX, la emergencia de la elección racional, fuertemente influida por los análisis políticos desarrollados desde el arsenal teórico-metodológico de la economía, adelanta la preocupación de cómo lograr que las elecciones de individuos maximizadores generen resultados eficientes desde un punto de vista social (en términos paretianos), con lo cual se actualiza la importancia de las instituciones (Arrow, 1994 [1951]; Downs, 1957; Buchanan y Tullock, (1993) [1962]; Olson, 1965).

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS: LA EMERGENCIA DE LOS "NUEVOS INSTITUCIONALISMOS". Desde finales del siglo XX hasta la actualidad, ha resurgido con fuerza inusitada el interés por las instituciones desde diversas disciplinas y subdisciplinas sociales. Estas propuestas tienen como denominador común, sin soslayar sus diferencias, la inclusión

de las instituciones como variables relevantes del análisis, aceptar que la urdimbre institucional influye en el comportamiento y prácticas de los individuos y que, en última instancia, dotan de direccionalidad y sentido a la sociedad. Asimismo, la mayoría de sus representantes se distancia explícitamente de las perspectivas institucionalistas anteriores, con lo cual ha emergido la diferenciación entre el "viejo" y el "nuevo" institucionalismo, así como los neologismos "nuevo institucionalismo económico", "nuevo institucionalismo sociológico" o "nuevo institucionalismo político" (March y Olsen, 1984; Powell y DiMaggio, 1999; Peters, 2003; Goodin, 2003). Aunque puede ser cuestionable cuán "nuevos" son los contenidos y desarrollos de estas perspectivas (Stichcombe, 1997), los neoinstitucionalistas han logrado el reverdecimiento de la preocupación por las instituciones en las ciencias sociales.

En la economía, ha emergido con notable fuerza el análisis de las instituciones desde el neoinstitucionalismo económico. Esta corriente de pensamiento se caracteriza por transformar los supuestos de la teoría económica neoclásica estándar para, desde una diversidad de miradas, acentuar la validez heurística del concepto "institución" en el análisis del intercambio económico y político.

La centralidad de las instituciones se ancla en las limitaciones humanas para interpretar y procesar la información proveniente del ambiente (racionalidad limitada) (Simon, 1989), la emergencia del oportunismo en el intercambio (Williamson, 1991), la existencia de costos de transacción (Coase, 1994), y la complejidad e incertidumbre del ambiente donde se toman las decisiones y se actúa (North, 1990). En ese contexto, las instituciones son esenciales para dar certidumbre a las relaciones entre los hombres y pueden conceptualizarse, de acuerdo con Douglass North, como "las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, los constreñimientos ideados por los hombres para dar forma a la interacción humana" (North, 1990: 3). Williamson añadiría que las instituciones son estructuras de gobernación (*governance*) como esfuerzo para delinear el orden y, por ende, mitigar el conflicto y lograr las ganancias mutuas (Williamson, 2000: 599).

Más allá de su eficiencia o no, las instituciones se sostienen en el tiempo y, por lo general, sus cambios son de carácter incremental. Así, sus características actuales están modeladas, tanto por su trayectoria histórica (*path dependence*), como por las situaciones, actores e intereses que interactúan con ellas en un determinado periodo histórico (North, 1990).

Si nos desplazamos a la sociología y sus análisis contemporáneos sobre las instituciones, se observa que la teoría social analiza la tensión entre las instituciones y los procesos sociales, y su capacidad para modelar la acción social. En ese contexto, se han considerado como los engranajes en el nivel mesosocial que articulan los procesos que transcurren en el nivel macrosocial –fenómenos de larga duración histórica, fuertemente estructurados– con la acción de individuos y grupos sociales en un momento histórico determinado. Con mayor plasticidad y capacidad de transformación que las estructuras sociales, tienen como finalidad modelar la acción de los actores sociales al permitir la internalización, transmisión y permanencia de determinadas pautas de representación y acción. Asimismo, y en la medida en que los actores sociales son agentes, es decir, son capaces de comprender el mundo, reflexionarlo y transformarlo con su acción (Giddens, 1993; Bourdieu, 2002), el impacto de las instituciones no siempre es unilateral: los actores sociales, al igual que pueden ajustarse o someterse a ellas, son capaces de desplegar procesos de resistencia y de franca transgresión.

La vertiente neoinstitucionalista en sociología, aunque se enfoca en una parte amplia de estas visiones sociológicas, tiene actualmente su mayor sistematización en la teoría de la organización (Powell y DiMaggio, 1999). El neoinstitucionalismo sociológico se enfoca en las estructuras y procesos organizacionales: las prácticas persistentes y su reproducción en estructuras que en cierta medida se sostienen a sí mismas. De acuerdo con Powell y DiMaggio, esta perspectiva parte de las siguientes consideraciones: 1] los individuos no eligen libremente entre instituciones, costumbres, normas sociales o procedimientos legales; 2] las elecciones y preferencias individuales no pueden comprenderse fuera de las estructuras

culturales e históricas en que se encuentran; 3] las conductas y estructuras institucionalizadas cambian más lentamente que las que no lo son; y, 4] la reproducción de los acuerdos institucionales, la repetición de decisiones y acciones tiene lugar porque ni siquiera los individuos pueden concebir alternativas adecuadas. Las instituciones no sólo limitan las opciones, sino que establecen criterios para que los individuos descubran sus preferencias. En términos generales, el neoinstitucionalismo sociológico considera que las instituciones son elementos de las estructuras sociales con cierta autonomía, tienen un profundo carácter histórico y cultural, y poseen un anclaje cognitivo en los actores sociales (Meyer y Rowan, 1977; Powell y DiMaggio, 1999).

En cuanto a las reflexiones contemporáneas sobre las instituciones en la ciencia política, es necesario subrayar la amplia variedad de estudios nacidos en sus diferentes subdisciplinas (Hall y Taylor, 1996; Rohtstein, 2001). Dentro de esta diversidad, destaca el análisis institucional de la elección racional, que se preocupa por explicar la elección y permanencia de las instituciones a partir de dos niveles de análisis: el exógeno, que se concentra en analizar los efectos de las instituciones, y el endógeno, centrado en explicar por qué las instituciones adoptan ciertas formas y no otras (Weigast, 2001). Desde esta perspectiva, las instituciones son reglas e incentivos que permiten la agregación de preferencias y ofrecen un medio estable para la toma de decisiones y las elecciones. También pueden solucionar los problemas de acción colectiva al proporcionar incentivos selectivos a actores sociales (Olson, 1965), o constreñir las decisiones maximizadoras de los actores políticos (políticos y burócratas) para el logro de la eficiencia social (Niskanen, 1971; Tullock, 1980).

En la ciencia política comparada, por su parte, se ha avanzado en el estudio de la eficiencia de ciertos arreglos institucionales: los regímenes presidencialistas y parlamentarios, los sistemas políticos federales y unitarios, los gobiernos divididos, los sistemas electorales y los ciclos de votación, etcétera (Fiorina, 1992; Weaver y Rockman, 1993). En tanto, el desarrollo del institucionalismo histórico en el análisis político analiza la trayectoria de decisiones anteriores y cómo

modelan las instituciones existentes (Krasner, 1984). Además, en el campo de las relaciones internacionales, se ha investigado sobre la conformación de los regímenes internacionales y sus resultados en la cooperación (Keohane, 1989), mientras que en el área de políticas públicas se analizan los marcos institucionales, actores y redes en la configuración de los diseños y en la implementación de las políticas (Peters, 2001).

También es de gran importancia mencionar el aporte de March y Olsen en el estudio de las instituciones políticas, y de las instituciones en general. La propuesta de estos autores, influida por las concepciones de Simon, enfatiza las limitaciones de los seres humanos para tomar decisiones y diseñar instituciones que logren la eficiencia (en el sentido de la elección racional). Por ello, las consideran como un conjunto de reglas y rutinas que definen las acciones apropiadas en términos de las relaciones entre funciones y situaciones: cuál situación, qué papel es el adecuado y qué obliga a hacer la situación (lógica de lo adecuado) (March y Olsen, 1997: 252). Así, las instituciones constituyen una estructura de rutinas, funciones y reglas que organizan un proceso político potencialmente desordenado al conformar el significado y crear un orden interpretativo en el cual el comportamiento político puede comprenderse y lograr continuidad (March y Olsen, 1997).

En términos generales, los desarrollos contemporáneos del concepto "institución" se expresan desde una pluralidad de supuestos y enfoques. Ciertas perspectivas enfatizan la capacidad de las instituciones para modelar/configurar el comportamiento humano, otras acentúan su papel constrictor/limitador, y también se subraya su papel para dar un mínimo de certeza a la acción social en un contexto de incertidumbre y contingencia. Siguen coexistiendo diversas definiciones sobre las instituciones, distintas visiones sobre la interacción instituciones/individuos y sus consecuencias, así como múltiples interpretaciones sobre el cambio institucional y el diseño de instituciones más eficientes y socialmente más justas.

No se trata de adscribirse acríticamente a una u otra perspectiva teórica, o de reproducir rivalidades inútiles entre propuestas con grandes logros, pero también con limitaciones. Un camino más

fructífero consiste en asumirlas como "caja de herramientas", es decir, como instrumentos teórico-metodológicos que permiten visualizar diferentes ángulos de esas formas sociales que son expresión y a la vez articulan la acción social: las instituciones.

BIBLIOGRAFÍA. AAVV (1988), "Instituciones", en *Diccionario Jurídico Mexicano* (1988), México, Porrúa-UNAM, pp. 1745-1748; Arrow, K. (1994) [1951], *Elección social y valores individuales,* Barcelona, Planeta-Agostini; Bourdieu, P. (2002), *Razones prácticas. Por una teoría de la acción*, Madrid, Anagrama; Buchanan, J. y Tullock, G. (1993) [1962], *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de la democracia constitucional*, Barcelona, Planeta-De Agostini; Coase, R. H. (1994), *La empresa, el mercado y la ley,* Madrid, Alianza Editorial; Commons, J. R. (1932), "The problems of correlating law, economics and ethics", en *Wisconsin Law Review*, núm. 8, diciembre, pp. 3-26; Commons, J. R. (1934), *Institutional Economics*, Nueva York, Macmillan; Downs, Anthony (1957), *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper and Row; Durkheim, E. (2001) [1895], *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica; Fiorina, M. (1992), *Divided Government,* Manchester, Manchester University Press; Gallino, L. (1993), "Instituzione", en *Diccionario de sociología*, Turín, Utet, pp. 387-390; Giddens, A. (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Argentina, Amorrortu; Goodin R. (comp.) (2003), *Teoría del diseño institucional,* Barcelona, Gedisa; Hall, P. A. y Taylor, R. C. R. (1996), "Political science and the three new institutionalisms", en *Political Studies,* núm. 44, pp. 936-957; Herrera Gómez, M. y Castillo, A. (2004), "Generación y transformación de las instituciones sociales; los procesos morfoestáticos y los procesos morfogenéticos", en *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 7, pp. 49-87; Homans, G. C. (1961), *Social Behavior*, Nueva York, Harcourt Brace and World; Keohane, R. O. (comp.) (1989), *International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory*, Bouldner, Colorado, Westview Press; Krasner, S. (1984), "Approaches to the State: alternative conceptions and historical dynamics", en

Comparative Politics, núm. 16, pp. 226-246; March, J. G. y Olsen, J. P. (1984), "The new institucionalism: organizational factors in political life", en *American Political Science Review*, núm. 78, pp. 738-749; March, J. G. y Olsen, J. P. (1997), *El redescubrimiento de las instituciones. La base organizativa de la política,* México, Fondo de Cultura Económica; Meyer J. y Rowan, B. (1977), "Institutionalizing organizations: formal structure as myth and ceremony", en *American Journal of Sociology*, núm. 83, pp. 340-363; Niskanen, W. (1971), *Bureaucracy and representative government,* Chicago, Aldine-Atherton; North, D. (1990), *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance,* Cambridge, Cambridge University Press; Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Parsons, T. (1982), *Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press; Parsons, T. (1990) [1934], "Prolegomena to a theory of social institutions", en *American Sociological Review*, vol. 55, núm. 3, junio, pp. 319-333; Peters, B. G. (2001), "Las instituciones políticas: lo viejo y lo nuevo", en Goodin, R. y H. D. Klingeman, *Nuevo Manual de Ciencia Política*, t. I, Madrid, Istmo, pp. 304-325; Peters, B. G. (2003), *El nuevo institucionalismo. Teoría institucional en Ciencia Política*, Barcelona, Gedisa; Powell, W. y DiMaggio, P. J. (eds.) (1999), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*, México, Fondo de Cultura Económica; Rohtstein, B. (2001), "Las instituciones políticas: una visión general", en R. Goodin y H. D. Klingeman, *Nuevo manual de ciencia política*, t. I, Madrid, Istmo, pp. 199-246; Rutherford, M. (2001), "Institutional economics: then and now", en *Journal of Economic Perspectives*, vol. 15, núm. 3, verano, pp. 173-194; Scott, W. R. (1998), *Institutions and Organizations*, Nueva York, Sage Publications; Selznick, P. (1949), *TVA and the Grass Roots. A Study in the Sociology of Formal Organization*, Berkeley, University of California Press; Selznick, P. (1957), *Leadership and Administration: a Sociological Interpretation*, Chicago, Row, Peterson; Simon, H. (1955), "A behavioral model of rational choice", en *Quarterly Journal of Economics*, núm. 69; Simon, H. (1989), *Naturaleza y límites de la razón humana*, México, Fondo de Cultura Económica; Stichcombe, A.

L. (1997), "On the virtues of the old institutionalism", en *Annual Review of Sociology*, vol. 23, agosto, pp. 1-18; Tullock, G. (1980), "Efficient rent seeking", en Buchanan, J. M., R. D. Tollison y G. Tullock (eds.), *Toward a Theory of the Rent-Seeking Society,* Texas, A&M University Press; Veblen, T. (1974) [1899], *La clase ociosa*, México, Fondo de Cultura Económica; Weaver, R. K. y B. A. Rockman (1993), *Do Institutions Matter?,* Washington, DC, Brookings Institution; Weber, M. (2005) [1922], *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica; Weigast, B. (2001), "Las instituciones políticas: perspectivas de elección racional", en R. Goodin y H. D. Klingeman, *Nuevo manual de ciencia política*, t. I, Madrid, Istmo, pp. 247-303; Williamson, O. (1991), *Mercados y jerarquías: su análisis e implicaciones antitrust,* México, Fondo de Cultura Económica; Williamson, O. (2000), "The new institutional economics: taking stock, looking ahead", en *Journal of Economic Literature*, vol. XXXVIII, septiembre, pp. 595-613.

NIVIA MARINA BRISMAT

interpretación

La noción de "interpretación" está vinculada a la de hermenéutica. Ambas tienen que ver con la comprensión, de manera principal con la de los textos. La hermenéutica incluye la interpretación, que es llegar a comprender el significado de lo que pueda ser considerado como texto. Se trata de una comprensión procesual, progresiva, que cala hondo, que puede ir profundizando cada vez más, y por eso no es un simple acto de entender algo, sino de entenderlo lo más cabalmente que se pueda.

La teoría de la interpretación –la hermenéutica– ha llegado a ser la *episteme* (como la llama Michel Foucault) o el modo de conocimiento característico de la posmodernidad. Ahora se ha vuelto muy presente y corre el peligro de adoptar posturas muy extremas. Por ello, conviene acotarla y darle su justo lugar. Concretamente, es

posible plantear una hermenéutica intermedia y mediadora entre los extremos de la univocidad y la equivocidad, es decir, que sea analógica.

QUÉ ES LA INTERPRETACIÓN. Interpretar es tratar de comprender algo que no se capta de manera directa y simple. Con ello, se logra la comprensión de una expresión o de un texto. Y el texto puede ser de muchas clases: escrito, hablado, actuado; incluso una obra de arte puede serlo. En esa tarea de la comprensión se va lo principal de nuestra actividad humana, y más aún la filosófica.

Entre los griegos, la interpretación abarcaba el circuito completo de la comunicación, tanto la emisión como la recepción del mensaje. (Ahora sólo nos ha quedado como relativa a la recepción de él.) En su *Peri hermeneias* o *De interpretatione* (*Sobre la interpretación*), Aristóteles entiende el interpretar como dar a conocer, no sólo como conocer algo que se nos transmite; es tanto expresar como interpretar –las dos caras de la moneda, los dos procesos– (Aristóteles, 1964: 258). Es lo que, en latín, significa *interpretari*. Este darse a entender implica la emisión y la recepción de un mensaje. Por eso, lo que en la antigüedad fungía como teoría de la interpretación o hermenéutica era la retórica, porque ella enseñaba los procedimientos de emisión y recepción de los mensajes.

En san Agustín, quien era un eminente *rhetor* u orador, profesor de retórica, lo que servía para encodificar también servía para decodificar (Todorov, 1991: 67). Por eso, la retórica enseñaba a perorar y a interpretar lo que se emitía, sobre todo porque ilustraba a propósito de los tropos o figuras literarias.

Los medievales dieron mucha importancia a la interpretación. De hecho, su actividad filosófica y teológica era interpretar. Una era la exégesis bíblica, y la otra era el comentario de Aristóteles y de Pedro Lombardo. Comentaban textos, de diferentes maneras, pero el trabajo principal que asumían era el de interpretar esos clásicos que eran la Sagrada Escritura y el Filósofo (Aristóteles), además del compilador de las sentencias de los santos padres (Pedro Lombardo). Se comentaban otros textos, considerados clásicos,

como las *Súmulas de lógica* de Pedro Hispano y después la *Suma de teología* de Santo Tomás.

En la modernidad decae la presencia de la interpretación, y la comprensión cede el paso a la explicación. Esto se ve sobre todo en el surgimiento de las ciencias, ya en el Renacimiento. En el Barroco, tan simbolista, la interpretación vuelve un poco. Decrece en la Ilustración, pero resurge en el Romanticismo, para volver a disminuir por obra del Positivismo. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX, Dilthey pone nuevamente la insistencia en la necesidad de la interpretación (Trejo, 1962: 277). Él separaba muy tajantemente la comprensión y la explicación, diciendo que la primera correspondía a las ciencias del espíritu y la segunda a las ciencias de la naturaleza, lo cual ha dado la victoria al positivismo, que desprecia las humanidades porque no explican, sino que comprenden.

Más recientemente, Heidegger dice que la interpretación es algo connatural al hombre. El ser ahí existe en el mundo comprendiendo. Y para ello, interpreta. Por eso la interpretación es un modo de existir del hombre, un existenciario del ser ahí. Un modo de ser esencial al ser humano (Heidegger, 1971: 166). De este modo, él creó conciencia de que el interpretar, la interpretación, es algo que debe estar presente en la reflexión del filósofo, en la actividad filosófica.

Ya que Heidegger dejó de lado el estudio de la interpretación, un discípulo suyo, Hans-Georg Gadamer, recogió la estafeta y se dedicó a profundizar en los aspectos teóricos de la interpretación. Nunca pensó en elaborar un método de interpretar, pero sí los fundamentos filosóficos de la hermenéutica (Gadamer, 1977: 331). Hasta que un célebre hermeneuta contemporáneo, Paul Ricœur, habla de una teoría de la interpretación (1995: 83). Incluso llega a sostener que la hermenéutica hace confluir la comprensión y la explicación, logrando que las ciencias del espíritu, o humanidades, no se sientan menos que las ciencias naturales. En seguimiento de estos autores, muchos otros han continuado en la línea del estudio de la interpretación y sus condiciones de posibilidad.

Por eso, la interpretación y su teoría –la hermenéutica– han llegado a ser parte constitutiva y muy importante de la filosofía,

hasta el punto de que la actual filosofía es sumamente interpretativa, y la hermenéutica es el lenguaje común o *koiné* de la filosofía posmoderna, como lo ha sostenido recientemente Gianni Vattimo (1991: 55).

Otros han continuado en esta línea de la interpretación y la hermenéutica, como Jean Grondin, discípulo de Gadamer, quien ha sentado las bases de la hermenéutica como disciplina interpretativa (1999: 197-

200; 2008: 161-167). Lo mismo ha hecho Maurizio Ferraris, quien, además, ha escrito una importante historia de la hermenéutica (2001: 13 ss.; 2002: 7). Así, interpretación y hermenéutica van de la mano.

LA INTENCIONALIDAD INTERPRETATIVA. En la hermenéutica se trata, pues, de interpretar textos. Para hacerlo, hay que ser conscientes de que en el texto confluyen el autor y el lector; si no hay autor, no hay texto, y, si no hay lector, no es un texto en acto, sino sólo en potencia, hasta que es interpretado. Pues bien, eso nos indica que en él se cruzan dos intencionalidades muy distintas. La del autor y la del lector, y no siempre coinciden, por lo cual hay que tener cuidado. Interpretar sería propiamente recuperar la intención del autor, qué quiso decir. La intención del lector a veces se le opone. Ésa es la razón por la cual Umberto Eco llegó a hablar de una "intención del texto" (*intentio operis*), como si fuera distinta de las otras dos (1992: 29). Más bien se trata de dar a cada una su justo lugar: respetar los derechos del autor (a ser entendido como quería serlo) y los del lector (que puede entender de otra manera el texto). Por eso, se hablaba de un sentido literal y de un sentido alegórico.

De ahí que el problema epistemológico que toca en la hermenéutica es el del conocimiento que podemos alcanzar del significado de los textos, ya que la hermenéutica trata precisamente de eso: de la interpretación. Y la interpretación tiene sus problemas particulares y sus elementos o conceptos propios también.

En efecto, la hermenéutica ayuda a interpretar textos; y, como se dijo, en ellos confluyen la intencionalidad del autor y la del lector. La primera es el significado que el emisor quiso dar a su texto, el cual

no siempre es captado así por el receptor; por eso hay que ver la intencionalidad del lector como diferente de la del autor, y a veces opuesta a ella. La intencionalidad del autor es, pues, lo que él quiso decir en su texto, y la del lector es lo que él quiere entender en el texto, el modo como recibe (y a veces cambia) la intención del autor.

Pues bien, si privilegiamos en exceso la intencionalidad del autor, diciendo que tenemos que captar a toda costa lo que él quiso decir, tendemos al sentido literal del texto; es la hermenéutica unívoca. Es tener la pretensión de rescatar completamente la intención del autor en el texto (lo cual no pasa de ser un ideal, pues siempre hay diferencias interpretativas). Pero caemos en una hermenéutica equívoca si privilegiamos demasiado la intencionalidad del lector, dejando que interprete lo que le venga en gana, o con muy poco cuidado. Las hermenéuticas unívocas prosperaron en la modernidad; las equívocas han proliferado en la posmodernidad. Algunos defienden el sentido literal (Dascal, 1986: 33) y otros lo rechazan (Rorty, 1995: 96).

Por ello, hace falta buscar un término medio y una mediación, en la que pueda aspirarse a cierta exigencia de rigor, es decir, evadir las hermenéuticas equívocas posmodernas, pero sin caer en la pretensión univocista de captar el significado literal a la perfección, esto es, tener la interpretación definitiva del texto. Es cierto que siempre procuramos llegar a ésta, pero se queda siempre como ideal, como una idea regulativa a la que hay que tender, pero sabiendo que es inalcanzable. Sólo puede guiarnos, orientar como algo modélico. Sin embargo, la conciencia de que casi nunca se alcanza la interpretación definitiva y unívoca de un texto no nos autoriza para derrumbarnos en la hermenéutica equívoca, la cual dice prácticamente que cualquier interpretación es buena, y que no hay criterios suficientes para determinar cuál interpretación es verdadera o mejor que otra.

Colocada en ese terreno intermedio, la hermenéutica analógica trata de evitar el literalismo total de la hermenéutica unívoca y el alegorismo completo o relativismo absoluto de la hermenéutica equívoca. Se esfuerza por alcanzar el mayor rigor posible, pero no pretende alcanzar platónicamente la interpretación ideal del texto; y

se abre a varias interpretaciones como válidas, pero no a todas las posibles, en un relativismo excesivo como el de la hermenéutica equívoca. En efecto, una hermenéutica unívoca sólo admite una única interpretación como válida; una hermenéutica equívoca admite todas o casi todas como válidas; y una hermenéutica analógica admite varias interpretaciones como válidas, pero, en todo caso, jerarquizadas de tal manera que haya una mejor, y otras menos buenas, en orden descendente, hasta llegar un punto en el que ya empiezan a ser falsas. Hay un *continuum* de validez, con un tope máximo, y un tope mínimo, que raya con la invalidez y falsedad.

HERMENÉUTICA. La hermenéutica es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos (Beuchot, 2008: 32). Enseña a colocar un texto en su contexto, que es como puede interpretarse correctamente. Pone en juego las fuerzas del autor y el lector. El autor quiere que el lector entienda cierta cosa, muy determinada, que es su intencionalidad. Pero el lector se interpone, y siempre tiende a captar su propia intencionalidad. Por eso, la objetividad en la interpretación, que es la captación de la intencionalidad del autor, tiene sus bemoles. Mas no por eso debemos abandonarnos al subjetivismo, y quedarnos sólo con la intencionalidad del lector, sino esforzarnos por alcanzar lo más posible la de aquél.

A lo largo de su historia, la hermenéutica ha sufrido modificaciones (Ferraris, 2002: 59). Primero era un arte o técnica de exégesis, como en los griegos, los romanos y los medievales. Servía para interpretar a los poetas, los libros sagrados, las leyes y algunos clásicos. Esto siguió en buena parte de la modernidad, hasta que, en el Romanticismo, Daniel Schleiermacher habló de una filosofía hermenéutica, es decir, vertebrada por la interpretación. Avanzado el siglo XIX, Dilthey recobra esa idea y la aplica a la historia. Ya en el siglo XX, Heidegger retoma a Dilthey, y añade la hermenéutica a la fenomenología de su maestro Husserl, cosa que se ve en su obra *Ser y tiempo*. Sin embargo, abandona la hermenéutica y la rescata su discípulo Gadamer, en *Verdad y método*. Ya es toda una orientación filosófica. En ella siguió Ricœur, que trabajó mucho sobre el símbolo. Después se han sumado muchos otros, como Rorty, Vattimo,

Grondin, Ferraris, Conill, etcétera. En la actualidad, ha tenido una presencia fuerte y un desarrollo considerable.

En la historia de la hermenéutica, han pugnado el sentido literal y el sentido alegórico. El primero representa lo que quiso decir el autor, como si se recibiera su mensaje al pie de la letra, literalmente. El segundo da cabida, a veces en demasía, a lo que quiere entender el lector, y corre el riesgo de traicionar completamente la intencionalidad del autor. Pero muchas veces la misma intencionalidad del autor es alegórica, o alegorizante, y entonces hay que hacer lugar al alegorismo.

Además, la hermenéutica tiene un aspecto de aplicación del texto a nuestro contexto. De ahí que el acto interpretativo incluye un ponernos a nosotros mismos frente al texto, exponernos a él, para que nos hable, nos diga algo (para nuestra vida). Por eso Gadamer hablaba de una aplicación, y Ricœur de una aproximación, tan necesaria como el distanciamiento, con respecto al texto. Tales son las fuerzas que se dan en la interpretación y todas ellas configuran la hermenéutica, que orienta nuestra aproximación a los textos en busca de su significado.

Como se ve, la hermenéutica es muy útil para las humanidades, pues en ellas la tarea principal que se realiza es la de interpretar textos (filosóficos, literarios, históricos, jurídicos, etcétera). Pero, además, la hermenéutica se ha colocado como el movimiento filosófico más reciente, dado que responde a las necesidades del tiempo actual.

Sin embargo, hoy la hermenéutica se encuentra dolorosamente distendida entre posturas unívocas y equívocas. Las primeras pretenden una exactitud completa en la interpretación de un texto, la literalidad plena, lo cual es difícilmente alcanzable (o en casos muy simples y triviales); las segundas desesperan de alcanzar cualquier exactitud, e incluso renuncian a la objetividad de la interpretación, permitiendo un relativismo excesivo. Ambas posturas son muy peligrosas. Hace falta una postura intermedia, analógica (Beuchot, 2009: 51).

CONCLUSIÓN. Una hermenéutica analógica así tratará de hacer justicia al autor del texto, a pesar de la subjetividad del lector. No pretenderá la exactitud y rigor de una hermenéutica unívoca, pero tampoco se derrumbará en la ambigüedad y el relativismo de la equívoca. Es necesaria una postura intermedia y mediadora; y, ya que la analogía es iconicidad, será de una hermenéutica analógico-icónica, que tiene la fuerza del ícono, para descifrar textos desde una medida que es imagen, pasando por una que es diagrama, hasta una que es metáfora del texto. Son algunas de las posibilidades y riquezas que nos ofrece este tipo de teoría de la interpretación.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1964), *De la expresión o interpretación*, Madrid, Aguilar; Beuchot, M. (2008), *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, UNAM-FCE; Beuchot, M. (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México, UNAM-Ítaca; Dascal, M. (1986), "Una crítica reciente a la noción de significado literal", en *Crítica*, vol. XVIII, núm. 53, México, UNAM, pp. 33-55; Eco, U. (1992), *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen; Ferraris, M. (2001), *La hermenéutica*, México, Taurus; Ferraris, M. (2002), *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI Editores; Gadamer, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme; Grondin, J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder; Grondin, J. (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder; Heidegger, M. (1971), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica; Ricœur, P. (1995), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI Editores; Rorty, R. (1995), "El progreso del pragmatista", en U. Eco (ed.), *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 96-118; Todorov, T. (1991), *Teorías del símbolo*, Caracas, Monte Ávila; Trejo, W. (1962), *Introducción a Dilthey*, Xalapa, Universidad Veracruzana; Vattimo, G. (1991), *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós.

[MAURICIO BEUCHOT]

iusnaturalismo

El iusnaturalismo es la corriente de filosofía política y jurídica que prevaleció durante los siglos XVII y XVIII. A ella pertenecen autores como Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Jean Jacques Rousseau (1712-1778) e Immanuel Kant (1724-1804). Está enmarcada dentro del iluminismo y el racionalismo. Ayudó a dejar atrás la época del oscurantismo y del fanatismo religioso. El iusnaturalismo, también conocido como la teoría de los derechos naturales, reivindicó la dignidad de la persona humana por encima de especificidades como la raza, la religión, el nacimiento, el nivel económico o la pertenencia a algún rango social o casta. Por tal motivo, al iusnaturalismo se le atribuye el mérito de haber impulsado la superación del organicismo antiguo que suponía que el hombre estaba al servicio del Estado (*polis* o *civitas*). Lo que produjeron pensadores como los antes citados fue una verdadera y propia revolución copernicana al haber postulado que, en realidad, el Estado debe estar al servicio del individuo. De la misma manera, los iusnaturalistas hicieron factible el abandono del colectivismo medieval basado en pertenencias colectivas cerradas como las cofradías, las corporaciones, los enclaustramientos, los clanes y las comunidades consanguíneas excluyentes. La doctrina del derecho natural sentó las bases del pensamiento moderno, en especial, del constitucionalismo.

A pesar de las notables diferencias de orientaciones políticas y jurídicas, los escritores iusnaturalistas comparten una característica filosófica común: suponen a la persona humana dotada de derechos anteriores y, en algunos casos, superiores al Estado. Para el desarrollo de sus teorías estos mismos autores dividen el campo de análisis en dos áreas, a saber, el estado de naturaleza (*status naturae*) y la sociedad civil *(societas civilis*). El estado de naturaleza es al mismo tiempo condición no-política y situación salvaje; el estado civil significaba a la vez condición política y condición civilizada.

El concepto estado de naturaleza es una condición en la cual predomina la pluralidad de poderes particulares en ausencia de una autoridad públicamente reconocida; en contraste, por estado civil se entiende la situación en la que ya existe la unidad del poder público en vista de que ha sido establecida una autoridad públicamente reconocida. El paso de una condición a otra se realiza mediante un pacto. De hecho, el contrato es el tercer y fundamental elemento constitutivo del llamado modelo iusnaturalista (Bobbio, 1986: 15-145).

La dispersión de fuerzas propia del estado de naturaleza es lo que caracteriza a la condición no-política, en tanto que la unidad del poder distingue a la situación política. La primera, por la conflictividad prevaleciente, refleja el atraso de las sociedades primitivas; la segunda, por el orden que se logra establecer, muestra el progreso de las sociedades civilizadas.

Thomas Hobbes, autor de *El Leviatán* (1651) es considerado el padre de la escuela del derecho natural, tanto así que al modelo iusnaturalista también se le conoce como modelo hobbesiano. De hecho, todos los demás autores que se inscriben en esta escuela polemizaron y desagregaron los tres elementos ya mencionados.

Veamos sucintamente lo que pensaba este autor nacido en Malmesbury, Inglaterra. Para él, el estado de naturaleza es una situación de inseguridad permanente, donde nadie tiene garantizada la vida y, en consecuencia, el peligro de sufrir una muerte violenta siempre está al acecho. El estado de naturaleza es "la guerra de todos contra todos". Allí, en vista de que no hay un poder por encima de las partes capaz de imponer el orden, cada cual trata de asegurar su sobrevivencia con los medios que estén a su alcance. La tensión conflictiva se agrava aún más por la índole pasional del hombre.

El mecanismo por medio del cual se sale del estado de naturaleza es el pacto, convenio que da lugar al estado civil. Por medio del acuerdo, cada hombre renuncia absolutamente a los derechos y a la fuerza naturales en favor de una autoridad seleccionada de común acuerdo, con el fin de preservar la propia existencia. El poder que se

crea también es absoluto. Ésa es la única forma de establecer la paz sobre bases firmes.

Vale la pena subrayar que, desde el punto de vista de Hobbes, el bien más preciado para el ser humano es la vida. Ella se constituye en el derecho natural fundamental. En consecuencia, la primera responsabilidad de la autoridad pública es la de garantizar la existencia de cada uno de los coasociados.

Uno de los fragmentos más ilustrativos en los que Hobbes pone frente a frente al binomio contradictorio formado por el estado de naturaleza y la sociedad civil, es el que se encuentra en el capítulo titulado "Comparación entre el estado natural y el estado civil" (x, 1), del *De cive*, (1642): "fuera del Estado es el reino de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; el Estado es el reino de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la compañía, la elegancia, la ciencia, la benevolencia" (Hobbes, 1993: 90).

En contraste con lo que pensaba Hobbes, John Locke, en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690), afirma que el estado de naturaleza no es un estado de guerra, sino de paz. En el estado de naturaleza hay concordia porque todos respetan la propiedad de los demás. Y las cosas podían haberse mantenido así. No obstante, en algún momento, alguien no se ciñó al mandato de la ley natural y en vez de aplicarla en sus debidos términos se excedió en el castigo. Eso produjo que el estado de naturaleza degenerara en estado de guerra. El estado civil, creado por contrato, viene a rectificar los inconvenientes del estado de naturaleza, como la falta de una ley establecida y conocida; la carencia de un juez que dirima las controversias entre los particulares; la ausencia de un poder común que sostenga las sentencias.

El paso de la condición natural a la civil, por medio de un acuerdo, no implica la renuncia absoluta de cada hombre a sus derechos y a sus fuerzas naturales, sino únicamente es una renuncia parcial, es decir, el individuo abdica al derecho de hacerse justicia por propia mano.

Para este pensador nacido en Wrington, Inglaterra, sólo existe sociedad civil "allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los

miembros ha renunciado a ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció" (Locke, 1969: 64). La renuncia al uso de la fuerza privada da lugar al cuerpo político.

Para John Locke, el derecho natural fundamental es la propiedad. En ella incluye no sólo a la tierra, sino a la vida, al propio cuerpo, a la dignidad y a los bienes inmuebles.

Jean Jacques Rousseau estima que el estado civil, hasta entonces contrapuesta *tout court* al estado de naturaleza, debe ser desagregado analíticamente. Esto es, la contraposición entre el estado de naturaleza y la sociedad civil normalmente era convalidada por la existencia de sociedades salvajes, de un lado, y sociedades civilizadas, de otro, a lo que correspondía la distinción entre condición no política y condición política. Lo que hace el autor de *El contrato social* (1762) es romper esa identificación. Y esto sucede así porque Rousseau incluye, en el seno de la filosofía iusnaturalista, la dimensión histórica, tal como lo presenta en la primera parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754). Allí describe, en términos hipotéticos, el paso del salvajismo a la civilización; lo que no significa formalización política mediante la estipulación de un pacto, porque puede haber sociedades con un cierto grado de evolución sin que todavía exista en ellas un poder político constituido. Para él, el paso de la situación salvaje a la condición civilizada se presenta paulatinamente en etapas anteriores a la estipulación contractual.

A diferencia de otros teóricos del derecho natural que consideraban a la condición civil como una situación buena y constructiva, Rousseau, nacido en Ginebra, Suiza, sostuvo que la civilización degradó al individuo en lugar de perfeccionarlo. Piensa que en un origen el hombre no era malo; no tenía pasiones que lo agobiaran. Tampoco empleaba la razón. En esos momentos primigenios el hombre actuaba por instinto. No establecía relaciones permanentes con sus semejantes, porque no necesitaba de ellos, dependía exclusivamente de la naturaleza; ni siquiera había aparecido el lenguaje, el cual nada más puede producirse en

sociedad. Había contiendas pasajeras, pero no una guerra permanente como lo pensaba Hobbes.

La hipótesis de Rousseau es que durante largo tiempo el hombre vivió en equilibrio natural hasta que causas externas lo hicieron acercarse a los demás. Así se inició el largo proceso civilizatorio que lo hizo abandonar su pureza originaria. Comenzó a evolucionar y a salir de la condición de salvajismo y barbarie. Así como se volvió racional, también se convirtió en un ser pasional.

Cada paso adelante en la civilización significó el reforzamiento de los lazos de dependencia, la profundización de las desigualdades y el incremento de la opresión.

La segunda parte del *Discurso* es una descripción, con tonos fuertemente críticos, de la perversión de la naturaleza humana debido al incremento de la civilización. Indica como momentos significativos del proceso civilizatorio la aparición de la división del trabajo, de la agricultura y de la metalurgia. Sin embargo, la etapa más relevante es el reconocimiento de la propiedad. Ella marca la aparición de la sociedad civil en cuanto "civilizada", pero aún no "política".

Había ya una civilización diseñada para favorecer a unos cuantos, los propietarios; pero no existían instituciones que garantizaran ese dominio, por lo que los propietarios idearon la manera de embaucar a los pobres para que aceptaran, por consenso (extraído con engaños), la formación del poder político. Poder que supuestamente sería para bien de todos, pero, en realidad, fue confeccionado para proteger los intereses de un puñado de ambiciosos: "todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo asegurar la libertad" (Rousseau, 1969a: 138).

Partiendo de esta frase, Rousseau inicia *El contrato social* diciendo: "el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas" (Rousseau, 1969b: 3). La solución será la construcción de la República. Ella deberá promover el ejercicio de la libertad, entendida ésta como participación en la definición de los asuntos colectivos. El punto de arranque de la nueva sociedad es la estipulación de un pacto social realmente equitativo.

Como puede apreciarse, el derecho natural fundamental para Rousseau es la libertad.

Immanuel Kant se mueve en los términos marcados por el modelo iusnaturalista, estado de naturaleza-sociedad civil, pero los lleva a un alto grado de abstracción: en el estado de naturaleza opera el derecho privado y la justicia conmutativa, mientras que en el estado civil funcionan el derecho público y la justicia distributiva.

Por consiguiente, el derecho positivo (público) cobra vida cuando se constituye el estado civil; el derecho natural (privado) es anterior al estado civil. El derecho privado en el estado de naturaleza no está respaldado por autoridad alguna; es, sencillamente, un derecho que queda en manos de los propios individuos. En contraste, en el estado civil opera el derecho público avalado por una autoridad política; lo cual significa, al mismo tiempo, que en ese estado existe, también, el derecho privado aunque distinto del que opera en el estado de naturaleza, en cuanto que el derecho privado que se practica en el estado civil depende de una ley escrita y tiene el respaldo del poder del Estado para su aplicación, cosa que no había en el estado de naturaleza.

La salida del estado de naturaleza y la entrada a la sociedad civil es concebida como el abandono de un ambiente primitivo, que cede el paso a la creación de un poder común para establecer la seguridad y civilidad al amparo de la norma jurídica. Al respecto, dice Kant:

"Es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás [...] para someterse a una coacción externa legalmente pública [...] es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil" (Kant, 1989: 141).

La obediencia que se le debe al mandato político es absoluta, pero aquí no se trata del mandato del rey; de lo que habla Kant es del apego a la norma constitucional. En Kant, la ley está por encima del poder; de allí, precisamente, su simpatía por el gobierno de las leyes, el constitucionalismo en oposición al absolutismo. La ley tiene el cometido de garantizar el derecho natural esencial que es la libertad personal.

La filosofía kantiana distingue dos aspectos que caracterizan al ser humano: como ser *fenoménico* es poseedor de un cuerpo físico y tiene ciertas necesidades básicas, a la vez que se desempeña en algún grupo específico; como ser *nouménico* es capaz de hacer ciertos juicios críticos por encima de sus particularidades físicas y de su entorno grupal. Como ser fenoménico el hombre es estudiado por la antropología; como ser nouménico el individuo es analizado por la filosofía.

Estamos ante categorías morales que sitúan al ser humano por encima del simple cálculo egoísta. El discernimiento lo transforma en un ser trascendente y, en ese nivel de trascendencia, se integra con los demás en un proyecto de vida en común racionalmente orientado. De otra manera, no habría posibilidades de vincularse con los demás, más allá de su entorno antropológico. La razón proporciona una guía para actuar en la vida personal y colectiva obedeciendo a pautas moralmente válidas.

El filósofo de Köninsberg, Prusia, asume el pensamiento crítico como el arma más poderosa contra el dogmatismo y la dictadura. Se opone a que la razón sea utilizada exclusivamente en términos personales; eso sería truncar sus posibilidades creativas. Piensa, por el contrario, que la razón debe ocupar, igualmente, el terreno público.

Kant no es partidario de que el cambio se presente de manera revolucionaria; piensa en una transformación gradual. Escribe al respecto: "Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica y política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir el tropel" (Kant, 1981: 27-28). Este pasaje puede interpretarse como la advertencia de que el verdadero cambio no estriba, únicamente, en modificar a la sociedad; el propósito es alcanzar la transformación de las personas. Ése es el motor de la Ilustración: "para esa ilustración no se requiere más que una cosa, libertad; y la más inofensiva de todas las libertades es la de hacer uso público de la razón en todos los campos… el uso público de la razón le debe estar permitido a todo mundo y esto es lo único que

puede traer ilustración a los hombres" (Kant, 1981: 28). Si no hay una transformación en las mentalidades, el cambio se habrá construido sobre arenas movedizas.

BIBLIOGRAFÍA. Bobbio, N. (1986), "El modelo iusnaturalista", en Bobbio, N., Bovero, M., *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, México, Fondo de Cultura Económica; Hobbes, T. (1993), *El ciudadano*, Madrid, Debates/CSIC; Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos; Kant, I. (1981), "¿Qué es la Ilustración", en *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica; Locke, J. (1969), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar; Locke, J. (2004), *Segundo ensayo sobre el gobierno civil,* Barcelona, Biblioteca Selecta Forum; Rousseau, J. J. (1969a), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, México, Porrúa; Rousseau, J. J. (1969b), *El contrato social*, México, Porrúa.

[JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN]

J

juicio político

En los últimos cuarenta años, en filosofía política hemos visto surgir con fuerza el concepto de juicio como un nuevo camino para dar respuesta a temas relacionados con la justicia. Es una propuesta que vuelve la mirada a Kant, pero no al de las dos primeras *Críticas,* sino al de la *Crítica del Juicio*. Esta otra mirada inaugura un paradigma alternativo al pensamiento de la validez y la normatividad: el paradigma del juicio (Ferrara, 1999). La idea de validez en el concepto de juicio reflexionante de Kant, es aplicable más allá del reino de la estética y proporciona un modelo pertinente para pensar la política (Arendt, 1982). La validez que se muestra en el juicio reflexionante es una validez ejemplar y no normativa.

El Juicio es, en términos kantianos, la facultad que subsume lo particular en lo universal. Como resultado del ejercicio de dicha facultad, Kant distingue entre el juicio *determinante* y el *reflexionante*. En el primero, la regla universal que nos permite subsumir el particular está dada. En el segundo, sólo lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio (*CJ,* Introducción, § IV). El *reflexionante* es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. El juicio determinante subsume los particulares en los principios universales que da el entendimiento (*CJ,* Introducción, § IV). El juicio *reflexionante* puede ser a su vez teleológico o estético. En este último es donde Arendt (1982: 141-142), en primer término, y

diversos autores contemporáneos posteriormente, encuentran el modelo para el juicio político (Ferrara, 1999 y 2008; Azmanova, 2012, entre otros).

Así pues, en esta nueva mirada a Kant, interesa el juicio entendido como la facultad de juzgar lo particular. El rasgo fundamental de este modelo es que no opera conceptualmente; la facultad kantiana de juzgar estéticamente es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla, pero no según conceptos. En palabras de Kant: "se podría incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto" (*CJ*, § 40: 158).

La importancia del juicio estético para pensar la política o, más acotadamente, para pensar la justicia, radica en este carácter particular del juicio que resulta del ejercicio de la facultad de juzgar. Siendo particular, dicho juicio requiere, no obstante, asentimiento universal. De manera que atiende al caso particular, pero demandando universalidad. "La necesidad de adhesión universal pensada en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común" (*CJ*, § 22: 67).

La demanda de objetividad y universalidad de este tipo de juicios, los juicios de gusto, es atendida por Kant mediante dos recursos: el *sensus communis* y la validez ejemplar. El ejemplo es un particular contingente que, en su propia particularidad, revela una generalidad la cual no podría determinarse de ningún otro modo. Los ejemplos, pues, funcionan a la manera de modelos para el juicio cuando nos enfrentamos a objetos o eventos particulares. Los juicios estéticos se apoyan en ejemplos:

El sentido común, de cuyo juicio doy yo aquí mi juicio de gusto como un ejemplo, y por el cual concedo validez *ejemplar*, es una mera norma ideal. Con esta norma presupuesta, podríamos con derecho convertir en regla para todos un juicio que concuerda con ella y también la complacencia en un objeto que ese juicio exprese. Y es que el principio, aunque es sólo subjetivo y se le asume, empero, como subjetivo-universal (una idea necesaria para cada

cual), podría, en lo que toca a la unanimidad de diferentes sujetos que juzgan, exigir asentimiento universal, al igual que un principio objetivo, a condición de que se estuviese seguro de haber hecho una correcta subsunción (*CJ*, § 22: 239).

De este modo, el principio para determinar la validez de dichos juicios no descansa en el objeto juzgado sino en la aprobación o desaprobación de lo juzgado atendiendo a esta regla que constituye el sentido común, y ello depende de la comunicabilidad, de la publicidad. Cada cual dispone de un sentido comunitario que le capacita para integrarse en la comunidad y del que depende la comunicación intersubjetiva. De ello depende a su vez la posibilidad de que un juicio particular adquiera validez ejemplar. El juicio poseerá validez ejemplar en función de que el ejemplo elegido sea adecuado o no, y cuanto mayor sea la competencia del receptor en su adecuación, mayor será la "recepción" y, por consiguiente, las condiciones que hacen posible la "experiencia estética". La imposibilidad de disponer de una regla que pueda ser aplicada a la contingencia de los particulares, en consideración a lo universal, viene a ser resuelta por la ejemplaridad, por medio de la cual lo particular mismo parece revelar la regla general necesaria.

El juicio de gusto pretende, pues, validez universal siendo un juicio acerca de lo particular. La facultad de pensar lo particular debe revelar la generalidad, "como si" la validez para un sujeto se refiriese a la validez universal. Sin embargo, es importante notar, que dicha validez no está justificada en el objeto juzgado. Dicho de manera breve, el juicio estético no se refiere a la objetividad de los objetos, sino a la subjetividad del sujeto, no es un juicio de conocimiento, sino de agrado subjetivo: "Para distinguir si algo es bello o no, no referimos la representación al objeto a través del entendimiento en orden a un conocimiento, sino que, a través de la imaginación (quizá unida con el entendimiento), referimos la representación al sujeto y a su sentimiento de gusto o disgusto. Por lo tanto, el juicio de gusto no es un juicio cognoscitivo, o sea, no es lógico, sino que es estético" (*CJ*, § 1: 203). Es por ello un tipo de juicio desinteresado, que place sin conceptos y es objeto de una satisfacción universal: "un juicio de gusto envuelve la conciencia de que todo interés debe

permanecer fuera de él, esto debe también suponer una pretensión de validez para cada uno, pero sin ser una universalidad basada en conceptos. En otras palabras, un juicio de gusto debe suponer una pretensión de universalidad subjetiva" (*CJ*, § 6: 212).

Esta noción de validez ejemplar (*CJ*, § 14) es fundamental en la recuperación que distintos filósofos contemporáneos han hecho de la *Crítica del Juicio.*

Esta nueva mirada al juicio reflexionante y sus implicaciones para la política tiene su detonador en las lecturas que Hannah Arendt hizo de la *Crítica del Juicio*. Arendt tenía pensado dedicar la tercera parte de su obra *The Life of the Mind* (1978) al juicio. Murió antes de comenzar esta parte. Sin embargo, algunas tesis sobre el juicio pueden encontrarse en las *Lectures on Kant's Political Philosophy,* dictadas en la New School for Social Research en 1970[1] y dispersas a lo largo de sus escritos. En su ensayo *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance* (1961), Hannah Arendt nos da ya algunos atisbos de su interpretación del pensamiento kantiano. Su interés es destacar que la riqueza del juicio radica en un acuerdo potencial con los demás. Junto con el "pensar ampliado" y la imaginación, Hannah Arendt recupera las nociones de *sensus communis* y validez ejemplar para pensar el juicio estético kantiano como un modelo para el juicio político y para resolver la objetividad del juicio reflexionante en las cuestiones políticas. Al igual que el juicio estético, el juicio político no puede ejercerse en solitario, requiere de la comunicabilidad, de la publicidad, así como del acuerdo y el reconocimiento general. Esta facultad se desarrolla necesariamente dentro de un espacio público y crítico, en el que la persona que juzga delibera con los demás participantes de la comunidad política. La validez del juicio reflexionante-político no depende del Yo, o de la autoconsciencia; "sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones" (Arendt, 1961: 221). Según este planteamiento, la validez del juicio depende de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro. De modo que el juicio político es esencialmente representativo: "me

formo una opinión tras considerar un determinado tema desde distintos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento" (1996: 254). Esto es posible gracias a la imaginación que precede al juicio, no al juicio determinante, sino al reflexionante. Por la posibilidad de –robándole a Hannah Arendt la expresión– "ir de visita" a otras perspectivas del mundo, gracias a la imaginación, nos es posible dotar de imparcialidad a nuestros juicios. Dicha imparcialidad no es un lugar intemporal, un punto arquimédico o un vacío de particulares, sino más bien una saturación de particulares.[2]

La razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo más apropiado para el juicio político es que éste habla no de la universalidad ofrecida por una concepción que fundamenta la verdad o lo correcto, sino que expresa acción humana. Así, se establece una distinción clara entre esta forma de discernimiento capaz de juzgar a partir de la particularidad, y el pensamiento especulativo que busca la universalidad (mediante principios que pueden ser identificados o bien por medio de algún principio procesual). El pensamiento especulativo trasciende por completo el sentido común, mientras que el discernimiento propio del juicio reflexionante se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo: el *sensus communis* (Arendt, 1961: 234). Este sentido comunitario, de acuerdo con la interpretación arendtiana, permite adquirir la *sensación de realidad*. De manera que los juicios políticos, si bien mediados por lo subjetivo –esto es, por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo–, obtienen su validez del mundo compartido; su objetividad viene dada por el hecho de que el mundo es lo común a todos. Y aquí, cuando Arendt habla de mundo, no está pensando en la comunidad cercana, sino en la humanidad: "uno siempre juzga como miembro de la comunidad, guiada por un *sensus communis*. Pero en última instancia, uno es un miembro de una comunidad mundial por el puro hecho de ser humano; esto es de una existencia cosmopolita" (1982:175).

El juicio político, en tanto juicio *reflexionante* y no *determinante*, no es definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso, donde será juzgado por otros buscando lo que, siguiendo la caracterización de Arendt,[3] podemos denominar un *consenso cortejado*. Esta noción ofrece un nuevo aspecto desde el que es importante considerar al juicio, su carácter persuasivo. El juicio político, como el juicio de gusto, es persuasivo: no busca la verdad, sino el acuerdo (Arendt, 1961). Se trata del tipo de pensamiento que implica adoptar el punto de vista de los demás y se caracteriza por su comunicabilidad y su intersubjetividad. Este tipo de juicio se sostiene en una actitud moral de respeto al otro y de reconocimiento mutuo. De acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante, en tanto modo de pensar representativo, es la forma de pensamiento político por excelencia.

Son varios los autores (Zerilli, 2011 y 2013; Passerin D'Entrèves, 1994; Ferrara, 1999 y 2008; Benhabib, 1996; Bernstein, 2002; Lisa Jane Disch, 1996; y Dana Villa, 1999, entre otros), quienes buscan, en sus discusiones acerca de y con la teoría del juicio arendtiana, sostener un compromiso con el diálogo, en ausencia de principios básicos comunes en las sociedades diversas, plurales, multiétnicas y multirraciales contemporáneas. Recuperando planteamientos arendtianos y más allá de ellos, estos autores invitan a reconocer que es nuestra práctica de la política la que convierte al pluralismo de valores en un combate mortal, en lugar de en algo intrínseco de las sociedades democráticas. En efecto, el desarrollo de una ciudadanía democrática, en el marco de sociedades justas, no será posible a menos que se reconozca que no hay reglas universales establecidas *a priori*, para hacer juicios sobre cuestiones de interés común. Es importante que atendamos también, como nos propone Albena Azmanova (2012), al potencial emancipatorio del juicio reflexionante. La fuerza crítica del modelo del juicio descansa, de acuerdo con su lectura, en la posibilidad de sacar a la luz las fuentes de las injusticias estructurales. Desde esta mirada, la pregunta por la justicia se replantea: en lugar de cuestionarnos qué es la justicia, el juicio reflexionante nos conduce a preguntarnos acerca de quiénes

sufren. Recordemos que, como vimos líneas arriba, el ejercicio del juicio no es una técnica, no es la aplicación de una regla, sino el dicernimiento a partir del mundo común, ejerciendo la capacidad de pensar representativo y el *sensus communis.*

Con la práctica del juicio reflexionante, la expresión de las diferencias de valor puede ser vista no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común. Estas diferencias de valor son, en no pocas ocasiones, profundas luchas en la reconstrucción del pasado, en la revisión y comprensión de procesos históricos. En el marco de estas preocupaciones, María Pía Lara sostiene que los juicios reflexionantes nos permiten vislumbrar nuevas dimensiones en relación con el problema del mal. En su texto, *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Lara da un paso más en la recuperación de la noción de validez ejemplar del juicio reflexionante al proponer una noción de ejemplaridad negativa, uno de cuyos modelos más ilustrativos, recuperado de su lectura de Arendt, es Adolf Eichmann (Lara, 2007: 135 ss.). Dicha noción le permite mostrar la dimensión moral del juicio reflexionante (*vid.* también Seyla Benhabib, 1988 y 1996). En este contexto, es importante enfatizar, para concluir, que el juicio reflexionante en política no es un asunto de compasión, ni de emoción. "La justicia, que no la misericordia, es la finalidad de todo juicio" (Arendt, 2003:176). En el Post Scriptum, Arendt se plantea cómo pudieron distinguir lo *justo* de lo injusto aquellos que fueron capaces de oponerse al régimen totalitario nazi. Arendt reflexionaba entonces de este modo:

Las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos –"no matarás"– que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas

circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas (Arendt, 2003: 175).

Es este rasgo del juicio reflexionante –la falta de normas, reglas o principios establecidos *a priori*– lo que hace de esta forma de discernimiento no sólo una capacidad fundamental para afrontar conflictos morales y políticos sino también un modelo, potencialmente emancipatorio, para el ejercicio de la deliberación crítica en la búsqueda de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1961), "The crisis in culture: its social and its political significance", en *Between the Past and the Future*, Nueva York, Penguin Books; Arendt, H. (1971), "Thinking and moral considerations: a lecture", en *Social Research*, vol. 38, núm. 3, pp. 417-446; Arendt, H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.), Chicago, Chicago University Press; Arendt, H. (1996), "Verdad y política", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona, Península; Arendt, H. (2003), *Eichmann en Jerusalem*, Barcelona, Lumen; Azmanova, A. (2012), *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*, Nueva York, Columbia University Press; Beiner, R. (1983), *Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press; Beiner, R. y Nedelsky, J. (eds.) (2001), *Judgment, Imagination and Politics,* Nueva York, Rowman and Littlefiel; Benhabib, S. (1988), "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought", en *Political Theory*, vol. 16, núm. 1, pp. 29-51; Benhabib, S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Thousand Oaks y Londres, Sage; Bernstein, R. J. (2002), *Radical Evil: A Philosophical Interrogation,* Cambridge, Polity Press; Disch, L. J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ítaca, NY, Cornell University Press; Ferrara, A. (1999), *Justice and Judgment,* Londres, Sage; Ferrara, A. (2008), *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*, Nueva York, Columbia University Press; Kant, I. (1987), *Critique of Judgment* (tr. e intr. de Werner S. Pluhar), Indianapolis, Hackett; Lara, M. P. (2009), *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, Barcelona, Gedisa; Passerin

D'Entrèves, M. (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Londres / Nueva York, Routledge; Villa, D. (1999), *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press; Zerilli, L. (2011), "The practice of judgment: Hannah Arendt's copernican revolution", en *Theory after Theory* (ed. Jane Elliott y Dereck Atridge), Londres, Routledge; Zerilli, L. (2013), "Judgment", *The Encyclopedia of Political Thought* (ed. Michel T. Gibbons), Londres, Blackwell.

[MARÍA TERESA MUÑOZ]

justicia

A partir del repetido *dictum* romano *suum cuique tribuere* se recoge la *actitud elemental* que solemos tener ante la justicia: justo es darle a cada uno lo que es suyo. Justo es, pues, distribuirle a cada uno los bienes o males que, según el sistema pertinente de normas, le corresponde. La alternativa "bienes o males" indica ya las dos ramas en que en la mayoría de las tradiciones se suele dividir a la justicia: la justicia distributiva de bienes o justicia social, por un lado y, por otro, la justicia correctiva de males o justicia criminal; por ejemplo, la llamada "justicia retributiva" es una de las muchas teorías del castigo. En lo que sigue me ocuparé sólo de la justicia distributiva. A lo largo del siglo XX, con una tendencia que notoriamente se prolonga al siglo XXI, se ha vuelto cada vez más habitual –hasta convertirse en un lugar común de la vida pública, aunque también de los debates en el interior de las diversas agrupaciones sociales, incluida la familia–traducir o, más bien, reconstruir la justicia distributiva a partir de aquellos sistemas de normas que permiten la atribución de derechos. Siguiendo esa dirección del razonamiento, por lo tanto, justo es darle a cada quien los bienes a que tiene derecho de acuerdo con cierto sistema de normas, sean morales, sean legales, sean políticas. Así, a menudo de manera implícita, y hasta explícita, aceptamos la siguiente propuesta casi como un

sobrentendido: Una sociedad y, en general, cualquier institución o grupo social se encuentran bien ordenadas, esto es, una sociedad o una institución o un grupo social son justas –en el sentido más amplio de esta palabra– si, y sólo si se respetan los derechos que instituye cierto sistema de normas respecto de todos sus miembros –sean éstos derechos legislados o no–, o *propuesta de la universalidad de los derechos*.

No obstante, incluso si se acepta esta propuesta pronto se multiplican las preguntas y hasta las zozobras. Por ejemplo, ¿qué significa "tener un derecho"?, ¿cuál es el criterio para distribuir "bienes"?, ¿cómo se justifica ese criterio? Un derecho es una atribución compleja porque con numerosas ramificaciones (presupuestos, implicaciones lógicas...), notoriamente, el contenido de un derecho es un bien o varios bienes. O, si se prefiere: el contenido de un derecho es el bien o los bienes que se protegen con ese derecho. Más complejo es responder las otras preguntas. Pues en el pensamiento contemporáneo, según la teoría que se acepte, varían mucho cuáles son los bienes básicos que hay que distribuir y qué principio o principios de distribución se considera justificado. Enumero a continuación algunas de esas teorías.

UTILITARISMOS. Todo utilitarismo, como teoría consecuencialista, propone una distribución que se determina por ciertos resultados comparados con otros. Esas comparaciones se llevan a cabo de acuerdo al grado de utilidad que se maximiza. La utilidad se define como placer o felicidad o, más sobriamente, como la realización de preferencias. Es común distinguir dos formas de utilitarismo. Según el *utilitarismo de los actos* hay que considerar los grados de maximización que resultan de los actos individuales de cada persona siendo el acto a preferir aquél del cual se espera que produzca mayor utilidad. En cambio, a partir del *utilitarismo de reglas* se evalúan los actos juzgando las reglas por las que tales actos se llevaron a cabo. Respecto de los principios de justicia, y en favor del utilitarismo de reglas se observará que son las reglas institucionales, que distribuyen bienes respaldadas por el Estado, las únicas capaces de maximizar la utilidad pública. Hay importantes teóricos

utilitaristas como Peter Singer que abogan en favor de una amplia justicia distributiva como la única forma de maximizar la utilidad pública. Sin embargo, también hay quienes, como F. A. von Hayek, consideran que el utilitarismo de reglas es el correcto, pero que tal forma de utilitarismo sólo admite una redistribución limitada por parte de un Estado, si es que se admite algún tipo de redistribución y no más bien se deja a organizaciones filantrópicas la provisión de los recursos elementales a quienes no pueden participar del mercado. Esta posición utilitarista se traslapa a veces con posiciones libertarias.

KANTISMOS O, EN GENERAL, TEORÍAS DE LOS DERECHOS HUMANOS. De acuerdo con las tradiciones de los derechos humanos, las propuestas utilitaristas son incapaces de apreciar la autonomía de las personas. Así, los utilitarismos, en lugar de respetar a las personas como iguales, aceptan acríticamente los más diversos deseos y preferencias como iguales. (¿Considerando incluso los deseos más perversos y las preferencias más malvadas?) Pero las personas no son reducibles a conjuntos de deseos y preferencias. Más todavía, los derechos de las personas *qua* personas introducen límites que son infranqueables respecto de cualquier intervención moral, legal y política (incluyendo las propuestas morales, legales y políticas más generosas y defendibles). Kant es, se sabe, una figura clave de esta tradición y, en nuestro siglo, lo es John Rawls.

Sin embargo, Rawls abandona en parte lo que puede denominarse la "interpretación kantiana" de su primera gran obra, *Una teoría de la justicia* de 1971, aduciendo que ésta requiere creencias metafísicas que entran en conflicto con otras creencias metafísicas presentes en las democracias liberales modernas. Por eso, en su segunda gran obra, *Liberalismo político* de 1993, reconociendo que el pluralismo metafísico, religioso, moral… es inevitable en las sociedades de masas de los tiempos modernos, propone una concepción de la justicia basada en los consensos producto de los traslapos de creencias de los ciudadanos de tales sociedades.

LIBERTARIANISMOS. Para el libertarianismo la tradición kantiana y, en general, lo que suelen caracterizarse como "derechos humanos" contienen propuestas demasiado permisivas: admiten demasiados derechos como derechos humanos. Por el contrario, el libertarianismo propone que las acciones legítimas que puede emprender un Estado se encuentran –como ya observamos que defiende Hayek– en extremo limitadas. Así, según esta posición, muchas de las funciones que atribuimos tradicionalmente a los Estados (educación, seguros de salud, programas de antidiscriminación y de soporte social…) los tienen que realizar sea la filantropía, sea organizaciones privadas que compiten en el mercado. Además de las teorías libertarias que se basan en el utilitarismo de regla, en el segundo tercio del siglo XX tomaron gran fuerza otras teorías. Por ejemplo, según R. Nozick, el Estado debe respaldar los derechos de propiedad y sólo admitir redistribuciones para rectificar las violaciones que se hicieron en el pasado a esos derechos (la llamada "teoría histórica de la justicia"). *Cualquier* otro tipo de redistribución viola algún derecho individual básico.

MARXISMOS. A diferencia de las posiciones anteriores, la crítica marxista al régimen capitalista ¿necesita de alguna teoría de la justicia para llevarse a cabo? Si la necesita, ¿cuál sería ésta? La respuesta rotundamente negativa a la primera pregunta consiste en indicar –como ya lo hace F. Engels y no dejan de reiterarlo los llamados "marxismos cientificistas"– que el materialismo histórico es una ciencia y, como las demás ciencias, no necesita de ningún fundamento moral o político. No obstante, pronto muchas tradiciones que se han autodenominado marxistas –incluyendo partidos políticos que lo hacen– conceden que es necesario invocar principios de justicia, si no en la teoría, al menos para motivar la lucha política. Sin embargo, hay también tradiciones marxistas que defienden que la teoría misma necesita de tales principios. Por supuesto, la formulación de esos principios debe guiarse por la crítica de Marx al capitalismo. ¿Cómo se podría llevar a cabo tal tarea? Se conoce: según Marx, una de las tendencias más perversas de la economía capitalista consiste en generar una gran cantidad de

trabajadores no especializados sin otros medios de producción que sus cuerpos. Así, estos trabajadores sólo sobreviven si están dispuestos a trabajar en condiciones miserables para quienes son los propietarios del capital y, por lo tanto, poseen los medios de producción (fábricas, corporaciones, medios masivos de producción…). De esta manera, la expresión "competencia en el mercado libre" es una manera de mal describir la transferencia de las ganancias de los trabajadores a los capitalistas. Marx redescribe esa "transferencia" de ganancias de los trabajadores como "explotación". Así, para Marx todo quitar ganancias a la clase de los productores por una clase no genuinamente productiva es una forma de explotación. ¿Cómo es posible entender tal propuesta?

Se acusará: estos breves apuntes ya presuponen la respuesta al dar un vago esbozo de algunos temas del marxismo –por ejemplo, la explotación– con un lenguaje moralmente evaluativo. De esta manera, se presuponen ya principios morales de justicia y hasta los derechos humanos como fundamento de una teoría materialista de la historia. Sin embargo, no es casual que ya en el siglo XIX se planteó el problema teórico de si era posible reformular la crítica de Marx al capitalismo en un lenguaje que fuese "meramente descriptivo y explicativo" y no, a la vez, moralmente evaluativo. Por ejemplo, tengamos de nuevo presente el concepto de explotación. Considero que no es posible usar tal concepto como parte de una *crítica* al capitalismo o a cualquier otro régimen económico o político (y no como una descripción técnica en teoría de la historia que pretenda ser una ciencia natural más) si no es a partir de cierta *distinción.* Es la distinción entre usar a las personas como medios y, como consecuencia, respetando sus *derechos humanos* o, sin la menor consideración, dominarlas como *meros* medios para los propios fines (para las propias ganancias o los propios placeres).

Si estoy en lo cierto, pues, la lucha diaria en pro de los derechos humanos no es una lucha que por alguna razón –incluso que por alguna noble razón– se pueda postergar porque sabemos que una sociedad es, en general, terriblemente injusta. Defender un conjunto amplio y, si es posible, en expansión de los derechos humanos, en cualquier situación histórica, a cada paso es impostergable

precisamente porque sabemos que en cualquier sociedad humana habrá escasez de muchos bienes –no sólo materiales– y, por eso, entre otras razones, cualquier sociedad es y permanecerá siendo terriblemente injusta.

Algunas observaciones y razonamientos como éstos conforman fragmentos del llamado "debate revisionista" que desde sus comienzos acompaña al marxismo como su sombra o su luz –según como se juzgue a este debate–. Por ejemplo, se podrían reconstruir algunos de sus fragmentos como desarrollándose, incluso de manera explícita, por marxistas neokantianos o, tal vez haya que señalar mejor, por socialistas neokantianos, que van, por ejemplo, desde un militante y polemista del siglo XIX como Eduard Bernstein a un representante de una fase tardía de la Escuela de Fráncfort como Jürgen Habermas.

En cualquier caso, las versiones más conocidas de las teorías anotadas para justificar principios de justicia distributiva –los derechos humanos, el utilitarismo, el libertarianismo, el marxismo– a menudo son, aunque no exclusivamente, reflexiones con un alto grado de abstracción. En líneas muy generales, propongo denominarlas como las *vías positivas* de teorizar sobre la justicia. Sin embargo, desde la más remota Antigüedad se han sugerido reflexiones y, en ocasiones, genuinos modos de teorizar, a partir de la crítica a algunas injusticias o tipos de injusticias con niveles relativamente bajos de abstracción. Podemos reconstruir estos casos como *vías negativas* de teorizar sobre la justicia. Por ejemplo, es posible acercarse a no pocos textos de Marx como aportes a estas *vías*. En general, se pueden leer muchas investigaciones en ciencias sociales como conformando tales aportes cuando no se dejan desvirtuar por el paradigma de "meramente describir y explicar". También pertenecen a tales *vías negativas* de teorizar sobre la justicia la escucha –casi diría, con devoción– a las palabras de las víctimas (a la horrorosa cantidad de víctimas que no dejan de producirse constantemente por doquier). Pero no sólo esos materiales forman parte de este numeroso e importante teorizar *negativo*. Tampoco olvidemos la lectura de muchos de los grandes relatos épicos o novelescos o dramáticos, y versos, del pasado y del

presente; no pocas veces éstos, al advertirnos acerca de la violencia como materia inevitable de la historia –y, así, del daño que cotidianamente solemos infligirnos los unos a los otros– hacen añicos numerosas fantasías para consolar y engañar, y autoengañarnos.

Los ejercicios que ponen en marcha esta doble mirada, al contrastarse, tienden a cuestionar con igual fuerza lo que las *vías positivas* y las *vías negativas* atacan o, al menos, juzgan parcial, como lo que afirman y defienden y, sobre todo, aquello que suponen como sobrentendidos. Sospecho que no hay ejercicio de pensamiento que rehúya instalarse en algún vértigo simplificador sobre la justicia que pueda evitarlos.

BIBLIOGRAFÍA. Bernstein, E. (1993), *The Preconditions of Socialism*, Cambridge, Cambridge University Press; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid; Hayek, F. A. von (1960), *The Constitution of Liberty*, Londres, Routledge; Kant, I. (2006), Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos; Marx, K. (2004), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Buenos Aires, Ediciones Colihue; Marx, K. (1998), *El capital*, México, Siglo XXI Editores; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Polity Press; Rawls, J. (1995), *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, México, FCE; Rawls, J. (1995), *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez, México, FCE/UNAM; Singer, P. (1975), "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, pp. 229-243;

[CARLOS PEREDA]

justicia distributiva

La justicia distributiva, en el sentido actual del uso de la expresión, se vincula a la distribución de recursos sociales escasos, en especial,

de oportunidades sociales, renta y riqueza, lo que afecta profundamente las perspectivas de vida de cada miembro de la sociedad. Los principios de justicia distributiva tienen el propósito de orientar el juicio moral de los ciudadanos y sus representantes, en ocasiones confrontados por decisiones institucionales que afectan la distribución de recursos sociales escasos. Qué principios deben considerarse más pertinentes para una sociedad democrática y qué precisamente debe ser distribuido de forma igual o equitativa son cuestiones controversiales en la teoría política contemporánea. Sin embargo, hay algunas preguntas anteriores a éstas.

Todas las concepciones de justicia distributiva contemporánea reconocen una idea de responsabilidad negativa colectiva (Nagel, 1991: 83-84), es decir, el deber de no contribuir a la perpetuación de un esquema institucional, causa fundamental de las destituciones y privaciones que muchos sufren. De modo que hipotéticamente en una estructura institucional distinta, en que las privaciones son abolidas, todos seríamos colectivamente responsables de su existencia (Vita, 2007: 49-54).

Si bien el uso del término "justicia distributiva" hace referencia a Aristóteles, la idea de que la sociedad tiene la responsabilidad de garantizar alguna forma de justicia económica a sus miembros es relativamente reciente en nuestro vocabulario moral y político. A mediados del siglo xx, John Rawls comenzó a desarrollar los supuestos que serían plasmados en su obra *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971), que se volvió objeto de una reflexión normativa sistemática en la filosofía moral y política. Aunque esta perspectiva ni de lejos agota el abanico de posturas a considerar, es necesario contrastar la concepción de justicia distributiva de Rawls con una posición normativa distinta emanada del liberalismo contemporáneo, el "libertarianismo", asociado a teóricos políticos como Friedrich Hayek (1976) y Robert Nozick (1974).

En esta vertiente, el valor político central es una noción de libertad negativa enfocada en la no intervención en los derechos de propiedad o "titularidades" adquiridas, por medio de transacciones de mercado voluntarias y no fraudulentas. Desde esta perspectiva, la justicia tiene dos características distintivas: 1] es una virtud de la

conducta individual y no un atributo que pueda imputarse a un orden social o político y, 2] es una virtud que se expresa por medio de deberes negativos, como "no intervenga arbitrariamente en la integridad física o en la propiedad de los demás" o "no deshaga sus promesas o contratos válidos". Ello se impone como restricciones, no excepcionales, a las líneas de acción que los agentes individuales, privados o públicos, pueden elegir.

De estas particularidades se infiere que más allá del Estado mínimo nada que se traduzca en obligaciones legales, como los derechos liberales que garantizan la libertad negativa, puede tener lugar en nombre de la justicia. Incluso la existencia de abundantes desigualdades socioeconómicas no justifica que la autoridad política utilice la coerción colectiva de la sociedad para realizar un patrón de justicia social. Si existen desigualdades, ello no es producto de las intenciones o planes de nadie en particular, sino de decisiones tomadas de forma descentralizada por agentes individuales que deciden libremente qué hacer con los recursos que tienen plena titularidad. Nadie en particular puede ser responsabilizado por las desigualdades socioeconómicas, mucho menos, la "sociedad".

La perspectiva rawlsiana sobre la justicia en la sociedad contrasta fuertemente con la visión libertariana. Según esta concepción, no basta con que cada ciudadano disponga de las condiciones que le posibiliten vivir su vida conforme con sus convicciones de valor moral ni que haya una esfera de libertad negativa garantizada institucionalmente. Más que esto, es necesario que los arreglos institucionales básicos de la sociedad, políticos y socioeconómicos, propicien a cada ciudadano la posibilidad real de hacerlo. Para alcanzar la concepción sustancial de la noción de libertad efectiva, debemos resaltar tres ideas.

La primera es que el objeto primario de la justicia está en la "estructura básica de la sociedad" (Rawls, 1971: 7). En este sentido, se vincula la distribución de derechos, oportunidades y recursos con la estructura básica de la sociedad, lo cual implica reconocer que ésta genera patrones persistentes de desigualdades y tiene formas sistemáticas de distribuir a las personas en jerarquías de poder, estatus y dinero (Barry, 1995: 214). Si es así, aunque dichos

patrones de desigualdades no reflejen los resultados de las acciones individuales de injusticia ni el resultado de acciones deliberadas de nadie en particular, existe una responsabilidad colectiva de alterar las instituciones con el propósito de tornar la estructura básica más justa.

La segunda idea fundamental es de naturaleza normativa. Aunque el esfuerzo para desarrollar una argumentación deductiva, basada en el ingenioso dispositivo de la "posición original", nos distraiga, el real punto de partida de la argumentación normativa de la teoría de Rawls es una noción de igualdad humana fundamental. Una sociedad justa es aquella donde el orden social y político refleje instituciones que garantizan a todos los ciudadanos una igualdad de estatus y no una distribución especifica de ciertos bienes materiales (Rawls 1971: 511). La igualdad de estatus social se asegura cuando los arreglos institucionales básicos de una sociedad conceden a sus ciudadanos un tratamiento y una consideración iguales, independientemente del dinero o riqueza que tengan, como también sus talentos y capacidades productivas (Dworkin, 2000: caps. 1 y 2). En una sociedad justa, la distribución de las ventajas y de los perjuicios de la cooperación social se hace considerando la igualdad en los estatus social y moral, con el propósito de fortalecerla. Pero ¿cómo es posible extraer una concepción específica de justicia distributiva de esta idea genérica de igualdad moral?

La pregunta conlleva a una tercera idea fundamental, también de naturaleza normativa, un juicio moral que denota la injusticia presente en condiciones donde las personas sufren las consecuencias distributivas de diferencias de las cuales no son responsables. Estas diferencias generan desigualdades socioeconómicas –de oportunidades, rendimiento y riqueza– no merecidas, que deberían tener sus efectos mitigados por la estructura básica de una sociedad democrática tanto como fuera posible. En una sociedad de ciudadanos iguales, la distribución de ventajas sociales en la estructura básica de la sociedad no puede darse por factores arbitrarios desde el punto de vista moral (Rawls, 1971: 102). Ello está basado en factores impuestos a las personas como las contingencias sociales –posiciones y estatus social, riqueza

y *background* cultural de la familia, es decir, la "lotería social"– y las contingencias naturales –talento y aptitudes naturales–, las cuales, en simbiosis con la "lotería social", se convierten en capacidades productivas desigualmente recompensadas. En esta idea, hay una distinción de importancia normativa crucial en la reflexión sobre la concepción de justicia distributiva, en específico, sobre lo que es más apropiado en una sociedad democrática: el resultado de elecciones individuales genuinas y, por lo tanto, fruto del empeño y méritos diferenciados, aspectos que pueden considerarse desde la óptica de la responsabilidad individual. Y, por otro lado, las contingencias que dejan a muchas personas en peor situación que otras, sin que ello pueda atribuirse a elecciones responsables de los demás.

Esta distinción normativa fundamental está por detrás de la división profunda manifestada en la discusión pública y académica sobre la naturaleza de la justicia distributiva en las sociedades actuales. La división básica está entre quienes identifican la justicia social como el combate a las desigualdades no merecidas, que los arreglos institucionales básicos de la sociedad pueden y deben mitigar, y quienes creen que el alcance de la justicia es limitado y suponen que una sociedad justa es inmune a responsabilidades por ciertas formas "naturales" de diferencia. Los que adoptan esta última postura no se basan necesariamente en una concepción *libertariana* pura, pero, si no muy frecuentemente, fundados en una percepción de justicia social donde la sociedad tiene la responsabilidad de combatir la pobreza severa y de proveer las oportunidades que posibiliten a las personas llegar, mediante sus propios esfuerzos, hasta donde sus propios talentos y capacidades lo permitan. Una variable de esta posición fue defendida por Harry Frankfurt (1987), quien sostuvo que la moralidad requiere de nosotros, en materia de justicia distributiva, no la garantía de una forma de igualdad socioeconómica, sino la garantía de un patrón de vida decente para todos. Frankfurt nombró "patrón de suficiencia" esta alternativa al igualitarismo (Frankfurt, 1987: 21-22).

La concepción rawlsiana de justicia social adopta el primer punto de vista anteriormente mencionado: en la justicia distributiva, el

diseño de la estructura básica de la sociedad debe tener la finalidad de mitigar los efectos de factores moralmente arbitrarios en favor de la distribución de las ventajas sociales y de oportunidades de vida. Ello abarca tanto las desigualdades raciales, de género y de clase social –las desigualdades de riqueza, de posición social, de *background* cultural y educacional entre las familias donde la lotería social determinó que las personas nazcan– como las desigualdades resultado de las recompensas diferenciadas a los portadores de talentos y capacidades productivas diferentes (aspecto que resulta de los efectos combinados y acumulativos de la lotería genética y de la lotería social). De ello deriva la recomendación de dos principios de la justicia social. Uno de ellos es el principio de igualdad de oportunidades que, de alguna manera, presiona la concreción de las promesas no cumplidas de ideología meritocrática de las sociedades liberales. Para que exista la igualdad de oportunidades, no es suficiente un principio de "carreras abiertas al talento", donde las posiciones ocupacionales más valoradas deben ser designadas a quienes están más calificados para ejercerlas y a quienes más empeño pusieron para desarrollar sus talentos y capacidad productiva. Es necesario que todos tengan las mismas oportunidades de adquirir las calificaciones pertinentes para competir bajo un supuesto de igualdad por el acceso a las universidades de élite, a los trabajos de calidad y a las posiciones ocupacionales más valoradas (Barry, 2005: 34-69). Ello requiere de los acomodos institucionales básicos y de las políticas públicas, a través de la garantía de un mínimo social adecuado (la abolición de la pobreza), el acceso igualitario a la educación (de la educación infantil a la preparatoria) y un seguro médico de calidad, lo cual significa que, en una sociedad de ciudadanos iguales, optar por escuelas privadas y seguros de salud y hospitales privados caros sería equivalente a satisfacer otros gustos costosos que pocos se pueden permitir, como el consumo de bienes y realización de vacaciones lujosas, pero que no afecta al estatus social igual y la igualdad de tratamiento garantizado a todos.

Aunque la pobreza fuese abolida y el principio fuerte de igualdad de oportunidades fuese concretado a un grado mucho más expresivo

del actual en las sociedades liberales, no sería suficiente para realizar la justicia social. Aunque una meritocracia equitativa pudiese ser plenamente realizable –lo que no es– el mundo social resultante se parecería más a una jerarquía social fundada en el mérito diferenciado que a una sociedad de ciudadanos con estatus social y moral iguales. Ésta es una de las razones por las cuales el principio de igualdad de oportunidades tiene que ser complementado, desde la óptica de la justicia rawlsiana, por un principio de reciprocidad, según el cual la distribución de las ventajas sociales –principalmente el rendimiento y la riqueza– debe ser, en gran medida, disociado de los talentos y de la capacidad productiva diferenciada. Rawls expresó dicha exigencia por medio de su "principio de diferencia", donde las desigualdades de rendimiento y riqueza sólo se justifican si son establecidas con el objetivo de elevar al máximo nivel posible las expectativas del "individuo representativo", que se encuentra en la posición mínima de la sociedad (Rawls, 1971: §13; Barry, 1989: 226-254).

Cabe señalar que el sentido del igualitarismo, presente en esta perspectiva, no se restringe sólo a uno de sus componentes normativos, por ejemplo, el principio de la diferencia que objetiva la distribución de la riqueza y rendimientos en la sociedad. Si bien esto es importante, no define el fin último de la justicia social. Si las exigencias de los principios mencionados anteriormente fuesen concretadas por la estructura básica de la sociedad, el resultado no sería sólo una forma de distribución de determinados bienes, sino una forma de igualdad de estatus que pone a los ciudadanos en pie de igualdad social y política (De Vita, 2012: 583-584). Rawls (2008: 79 y 91; 20-130) nombró "igualdad democrática" al ideal de igualdad de estatus. Si esta forma de igualdad, más indefinida que la noción de igualdad simple, como la igualdad de rendimientos, fuese real, los ciudadanos tendrían acceso a los recursos institucionales necesarios para ejercer su libertad efectiva y para desarrollar, en un grado necesario, las facultades de racionalidad y de moralidad que los capacitaría como miembros cooperativos para alcanzar la plenitud de una sociedad democrática a lo largo de sus vidas (Rawls, 2005: 48-54).

Al contrastar una concepción igualitaria de justicia distributiva con una posición antiigualitaria (el libertarianismo) y con una posición no igualitaria (el *sufficientarianism),* no tenemos la pretensión de abarcar todas las posiciones sobre la justicia social relevantes para la teoría política contemporánea. En otro frente de esta discusión, la crítica de Amartya Sen se volvió muy influyente (1999: cap. 3; 2009: caps. 2 y 12), pues considera que el foco de la distribución de los recursos institucionales –tanto en la distribución determinada por los arreglos institucionales, como en las oportunidades educacionales y ocupacionales–, renta y riqueza, permiten que la concepción rawlsiana de justicia distributiva no considere la capacidad desigual, determinada por cambios interindividuales y por ciertas contingencias sociales, en convertir los recursos institucionales en "libertad para alcanzar bienestar". Para llevarlo a cabo, sería necesario sustituir una métrica de evaluación normativa de la justicia social, basada en los recursos institucionales –lo que Rawls nombra "bienes primarios sociales"–, por la métrica del "enfoque de la capacidad", propuesto por Sen y Nussbaum (2000). Cómo sustituir una métrica por la otra, sigue como una cuestión sin respuesta en este campo de debate teórico. Desde la óptica aquí adoptada, que pone de relieve la relación entre justicia e igualdad, un problema central del enfoque de Sen es la dificultad de formular una concepción de igualdad distributiva. Tal enfoque es más convincente cuando se emplea para especificar un nivel básico de "capacidad para funcionar", lo cual puede realizarse por referencia a un pequeño número de *functionings* básicas –como el acceso a la nutrición adecuada, el nivel de escolaridad, el acceso a la salud básica y a la longevidad– que constituyen un complejo de capacidad (*capability set*) identificable e interpersonalmente comparable.

Sin embargo, cuando abordamos los complejos de capacidad que están arriba de esta frontera, en la práctica es imposible disociar lo atribuible a circunstancias sociales o naturales moralmente arbitrarias de lo que se debe a concepciones del bien, preferencias y planes de vida de cada quien. Existe un problema de inconmensurabilidad de complejos de capacidad (Daniels, 2003:

259; 2010: 139-140; Pogge, 2010: 49-58) que deja en la incertidumbre las implicaciones de la interpretación de la igualdad. El propio Sen, en su trabajo más reciente, parece no dejar de considerar la necesidad de dar sentido preciso, normativamente hablando, a la idea de igualdad de capacidad (Sen, 2009: 295-298). Si es así, tendríamos que considerar el enfoque de Sen y Nussbaum sobre justicia distributiva como una variable de lo que fue mencionado anteriormente "suficientismo", y no igualitarismo.

En la concepción rawlsiana, el objetivo de la justicia distributiva, central en la presente discusión, es la estructura básica de una sociedad democrática. Pero ¿los principios de justicia distributiva deberían aplicarse también a las desigualdades socioeconómicas y a la pobreza existentes en escala global? Tras los trabajos pioneros de Charles Beitz (1979) y Thomas Pogge (1989: 211-280), una vasta literatura se ha desarrollado sobre la temática de la justicia distributiva internacional en los decenios posteriores. Posiciones normativas distintas, como la defensa de obligaciones restrictas de asistencia humanitaria (Rawls, 1999; Miller, 2007), la abolición de la pobreza severa (Pogge, 2008) o de un cosmopolitismo igualitario (Caney, 2005; Tan, 2004), se han manifestado en el debate. El reconocimiento de una idea de responsabilidad colectiva por la justicia económica de la sociedad, en el ámbito privado, es relativamente reciente en nuestro vocabulario moral y político, además de estar sujeto a retrocesos. Queda abierto investigar si una transformación conceptual e ideológica similar podrá también ocurrir en la forma de enfrentar la desigualdad y la pobreza globales, así como si las obligaciones de justicia económica se justifican y podrán ser reconocidas por la comunidad internacional.

BIBLIOGRAFÍA. Barry, B. (1989), *Theories of Justice*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press; Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford, Clarendon Press; Barry, B. (2005), *Why Social Justice Matters*, Cambridge, Polity Press; Beitz, C. (1979), *Political Theory and International Relations,* Princeton, Princeton University Press; Caney, S. (2005), *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory,* Oxford, Oxford University Press; Daniels, N. (2003),

"Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism" en S. Freeman (ed.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press; Daniels, N. (2010), "Capabilities, Opportunity, and Health", en H. Brighouse e I. Robeyns (eds.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 131-149; De Vita, A. (2007), *A justiça igualitária e seus críticos,* São Paulo, WMF Martins Fontes; De Vita, A. (2012), "Liberalism, Social Justice, and Individual Responsibility", en *World Political Science Review,* vol. 8, núm. 1, pp. 297-329; Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Frankfurt, H. (1987), "Equality as a Moral Ideal", en *Ethics*, vol. 98, pp. 21-43; Hayek, F. (1976), *Law, Legislation, and Liberty. 2. The Mirage of Social Justice*, Chicago, The University of Chicago Press; Nagel, T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia,* Nueva York, Basic Books; Nussbaum, M. (2000), *Women and Human Development. The Capability Approach,* Cambridge, Cambridge University Press; Pogge, T. (1989), *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press; Pogge, T. (2008), *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, Polity Press; Pogge, T. (2010), "A critique of the Capability Approach", en H. Brighouse e I. Robeyns (eds.), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 131-149; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press; Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples.* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Sen, A. (1999), *Development as Freedom,* Nueva York, Alfred A. Knopf; Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press; Tan, Kok-Chor (2004), *Justice without Borders,* Cambridge, Cambridge University Press.

[ÁLVARO DE VITA *Traducción de* Paula Cámara Da Silva]

justicia local

El término "justicia local", nos remite, por un lado, a la confluencia conceptual entre *justicia* y lo *local*, y por otro, a la obra de Jon Elster, sin que esto implique ignorar la existencia de importantes aportes anteriores. La justicia local es, figurativamente hablando, una rama vital del frondoso árbol de la *justicia distributiva* revitalizado a partir de los aportes de John Rawls, frente a lo que éste denominó el predominio utilitarista. La justicia local se nutre de principios y criterios distributivos desarrollados en las teorías de la justicia distributiva, cuya naturaleza y alcance se presuponen universales y globales, pero los asimila, no ya sólo en su faceta normativa, sino como guías que sustentan las decisiones que los actores llevan a cabo en ámbitos institucionales diversos, sujetas a una exploración de regularidades distributivas entre instituciones diversas, en contextos históricos diferentes. De tal forma que la justicia local primero describe y en segundo término explora explicaciones de cómo los criterios y principios operan para distribuir bienes y asignar cargas dentro de una multiplicidad de instituciones y circunstancias. Ya en este terreno, la justicia local comparte una preocupación común con la economía y la ciencia política. Robbins (1932) definía a la economía como la ciencia que estudia la asignación (y distribución) de recursos (bienes) frente a usos alternativos; y Lasswell (1936) —y en la misma vena Easton (1953)— afirma que la política estudia "quién obtiene qué, cuándo y cómo". Sin embargo, Elster (1994: 13-14) sostiene que la justicia local estudia (o intenta hacerlo) aquellos espacios de distribución que no caen directamente en el mercado o en la esfera de las decisiones gubernamentales y que, sin embargo, en una sociedad crecientemente compleja, tienen una influencia vital en nuestras vidas. Desde el acceso al hospital para el alumbramiento, el ingreso a la guardería, admisión en las universidades, aceptación en hogares de adultos mayores, y la obtención de un lugar en los superpoblados cementerios, nuestra vida transcurre frente a instituciones "relativamente autónomas" (Elster, 1994: 14) que compiten con el mercado y que no son

absorbidas por completo, en la lógica político-gubernamental. De esta forma, la "justicia" de justicia local enfrenta la pregunta que Elster (1994) utiliza para el subtítulo de su principal libro sobre la temática: "de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias". Si la "justicia" de justicia local delimita su campo de aplicación a las instituciones, éstas, a su vez, como ámbitos diferenciados que utilizan y aplican principios y criterios distributivos, configuran lo "local". Así, lo "local" de la justicia local nos remite a una multiplicidad histórica de instituciones, de bienes y cargas. Por lo tanto, una forma preliminar de presentar la justicia local consiste en confrontarla con la *justicia global* (Elster, 1994: 15). La justicia global es diseñada y llevada a cabo por ámbitos gubernamentales, como instancias legítimas de la sociedad política, mientras que la justicia local es diseñada e implementada por instituciones, que aunque reguladas por el Estado (*i.e.*, la sociedad política), gozan de una relativa autonomía para ejercer sus acciones distributivas. En segundo lugar, la justicia global es típicamente compensatoria mientras que la justicia local no lo es necesariamente, o sólo de manera marginal. La justicia global es profundamente compensatoria, puesto que su objetivo central consiste en compensar a las personas (morales) frente a los lugares que ocupan en la lotería natural y social. Es decir, supone cierta distribución como moralmente arbitraria y decide cambiarla por una distribución alternativa (compensatoria). Mientras que la justicia local no entrega a la persona A un bien *z* por la razón de no haber obtenido el bien *y,* sino que lo hace, en general, con independencia de la relación que mantenga A con el resto de los bienes y cargas existentes en esa sociedad. Y al final, dado que la justicia global es compensatoria y para ello pone en juego las instituciones políticas del Estado, tiende a ser, aunque no siempre, reducible a transferencia de dinero entre grupos. En tanto, la justicia local se ocupa de asignación de bienes, cargas y responsabilidades, y no –sostiene Elster– de dinero. Ahora tenemos una primera aproximación a la justicia local; *grosso modo,* ésta describe y establece regularidades de cómo las instituciones relativamente autónomas utilizan criterios y principios distributivos para asignar bienes,

responsabilidades y cargas a individuos sin tomar en cuenta la relación de éstos con otras instituciones, bienes y responsabilidades, es decir, concentrándose en la "asignación dentro de una misma clase" (Elster, 1994: 205).

Sostener que la justicia local consiste en describir y establecer cómo las instituciones asignan beneficios, cargas y responsabilidades, es también, admitir que los individuos se enfrentan a instituciones relativamente autónomas para conseguir lo que están reclamando o solicitando. Por tanto, una situación se nos presenta como un problema de justicia local en la medida que se requiere hacer corresponder un beneficio –la exención de las cargas y obligaciones, dice Elster (1994: 32), también es un beneficio– con un receptor. De tal forma que el receptor no se enfrenta sólo a una institución, sino a un conjunto de creencias y preferencias agrupadas en principios distributivos sostenidos por los individuos que toman las decisiones en el entorno institucional. Elster (1994: 16-17 y cap. 5) establece cuatro tipos de actores en la relación receptor-institución de la justicia local. En primer lugar, agentes decisionales que habitan dentro de la institución y tienen un conocimiento profundo del proceso distributivo que enfrentan. En segundo lugar, las instituciones como son relativamente autónomas; están constreñidas por los actores políticos que pueden controlar recursos, influencias, información, entre otros elementos de presión, y que se convierten en un actor importante, puesto que sus intereses pueden oponerse a los criterios que tienen los agentes decisionales internos. Los políticos pueden preferir la eficacia política o la eficiencia en un *trade off* con los principios distributivos que rigen a la institución. En tercer lugar, están los receptores. A su vez, los tres tipos de actores están inmersos en esa "fuerza difusa y penetrante de la *opinión pública*, que se cristaliza frecuentemente en los medios" (Elster, 1994: 17).

El libro *Justicia local* es la culminación de un trabajo seminal que Elster desarrolló sobre lo que él denominó las "arenas" de la sociedad estadunidense: salud, educación y mundo laboral. Su trabajo fue concentrándose, específicamente, en donación de órganos, admisión universitaria, y despidos laborales (cf. Elster

1995, 1995a, 1995b; Elster-Herpin 1995c), pero le condujo a sistematizar exhaustivamente información de muchas instituciones y no sólo de Estados Unidos. Este trabajo le permitió avanzar en dos direcciones fundamentales para la justicia local: los bienes y los criterios de distribución. En el problema de asignación que se establece entre receptores-institución, los bienes (el tipo de bienes) juegan un papel relevante. Éstos pueden clasificarse (Elster, 1994: 33 y ss.) por su grado de escasez (natural fuerte, débil, cuasi natural y artificial), por su divisibilidad (o indivisibilidad), y por su homogeneidad (o heterogeneidad). Estos criterios dicotómicos forman combinaciones que han permitido a Elster (1994: 35-36) agruparlos conforme a una modalidad emergente de procedimientos de asignación. 1] Selección: es un procedimiento que ordena por comparación a los receptores en una orden de méritos y otorga el bien (o la exención de la carga) en orden descendente hasta agotarlo. 2] Admisión: es un procedimiento que otorga el bien (o la exención de la carga) sólo a aquellos receptores que se ubican por encima de un umbral. 3] Colocación: es un procedimiento que asegura que todo receptor termine con alguna unidad del bien (en este caso, el bien es homogéneo, no escaso y por supuesto divisible). Mediante este análisis sobre el bien (o la exención de la carga) a asignar, Elster da un paso importante sobre el trabajo fundacional de Walzer (1983). No sólo contextualiza, al igual que Walzer, las situaciones sociohistóricas de microdistribución, sino que muestra que diferencias de principios distributivos sobre el mismo bien entre sociedades diferentes no sólo puede eventualmente obedecer a diferentes criterios compartidos, sino fundamentalmente a construcciones institucionales divergentes. Por lo tanto, Elster tiene más herramientas para describir y explorar explicaciones de cómo se distribuyen los bienes, a diferencia de Walzer, quien parece estar más preocupado de argumentar cómo deberían distribuirse. Por el lado de los principios, Elster presenta (1994: cap. 3) 38 principios (entre puros y mixtos). Sin embargo, puede exponerse su aporte científico de manera esquemática de la siguiente manera. Elster (1944: 77) utiliza *principio* para designar "a cualquier concepto general de cómo se asigna el beneficio escaso". Un principio puede

referirse a (o utilizar) propiedades de los individuos; entonces, para Elster este tipo de principio se denominará *criterio* o, por el contrario, no tomar en cuenta una descripción individualizada de los potenciales receptores y entonces se denominará *mecanismo*. A su vez un *procedimiento* constituye una "versión operacional" de un principio. Y pueden clasificarse en dos tipos genéricos: 1] procedimientos explícitos que no toman en cuenta elementos discrecionales y 2] aquellos que aceptan elementos discrecionales como complemento del "principio básico" (Elster, 1994: 78). La opinión pública y la propia evolución de los valores democráticos de Occidente tienden a limitar los elementos discrecionales, pero no los eliminan por completo.

Aun con este esquema simplificado, puede apreciarse la importancia y productividad que tiene la justicia local para con la agenda de las ciencias sociales. Porque, aunque –como Elster (1994: 25) lo reconoce– la justicia local no llega a ser una teoría, sí permite un acercamiento metodológico exploratorio potente para describir cómo funcionan en un nivel distributivo las instituciones, cómo se dan las interrelaciones de los actores dentro de la misma, cómo los actores manipulan los principios a la luz de la opinión pública. El trabajo de Elster consistió, entre otras cosas, en abrir una brecha exploratoria de regularidades distributivas entre receptores, bienes e instituciones a lo largo de diferentes contextos. Si bien las instituciones son múltiples, es asombrosa la similitud distributiva que emerge bajo la lente de la justicia local. Conectar principios distributivos, bienes (o eximición de carga) y receptores es conocer algo más sobre los procesos decisionales sobre aquellos eventos que nos acompañan a lo largo de toda la vida, y que no caen directamente sobre el mercado y que no están resueltos por completo en la pugna política. Sin embargo, hay dos elementos más, en este apretujado retrato de la justicia local, que adquieren importancia para las ciencias sociales y que Elster proporciona interesantes pistas de análisis. Uno, consiste en analizar las consecuencias de los principios distributivos; y el otro, cómo las instituciones escogen y ponen en práctica aquellos principios de distribución.

Los efectos de la aplicación de los principios distributivos se pueden agregar en tres grandes áreas: 1] los relacionados con el futuro tamaño del bien a distribuir, *i.e.* los principios de distribución presente pueden afectar el tamaño futuro del bien a asignar; 2] efectos incentivos sobre los receptores, *i.e.* cuando los receptores al conocer cómo funciona el *criterio* de distribución pueden modificar su conducta e impactar de manera (im)prevista en la institución; y, finalmente, 3] qué principios distributivos tienen un impacto negativo sobre el esquema general de distribución de la sociedad, generando alteraciones en la opinión pública y, por lo tanto, sometiendo a evaluación a la institución, los bienes, receptores y esquema de asignación.

Como el propio trabajo de Elster lo atestigua, la justicia local se yergue como un terreno fértil e innovador para explorar con nuevos lentes algunos problemas complejos que enfrentan las agendas de las ciencias sociales. Desde cómo se asignan las credenciales y el estatus de ciudadanía, los servicios a migrantes, otorgamiento de servicios y bienes por parte de OSC, ámbitos institucionales de implementación de políticas públicas, etcétera. Sin descuidar, claro está, uno de los principales aportes de la justicia local, echar algo de luz sobre la formación de preferencias distributivas dentro de las instituciones relativamente autónomas, y la diseminación de "buenas prácticas" distributivas en un mundo más abierto e interdependiente.

BIBLIOGRAFÍA. Calabresi, G. y P. Bobbitt (1978), *Tragic Choices. The Conflict Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources* (Fels Lectures on Public Policy Analysis), Nueva York, W. W. Norton & Company; Dieterlen, P. (comp.) (1997), *Justicia global y local,* México, Universidad Nacional Autónoma de México; Easton, D. (1971 [1953]), *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science*, Nueva York, Knopf; Elster, J. (1990), "Local justice", *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 31/1, pp. 117-140; Elster, J. (1993); "Local justice and interpersonal comparisons", en Elster, J. y J. Roemer (1993), *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge (Mass), Cambridge University Press, pp. 98-126; Elster, J. (1994), *Justicia Local. De qué modo las*

instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias, Barcelona, Gedisa [título original: *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 (trad. E. Alterman, rev. téc. C. Hidalgo)]; Elster, J. (ed.) (1995), *Local Justice in America,* Nueva York, Russell Sage Foundation; Elster, J. (1995a), "Introduction: the idea of local justice", en Elster, J. (ed.), *Local Justice in America,* Nueva York, Russell Sage Foundation, cap. 1; Elster, J. (1995b); "Conclusion: local justice and American values", en Elster, J. (ed.), *Local Justice in America,* Nueva York, Russell Sage Foundation, cap. 6; Elster, J. y Herpin, N. (eds.) (1995c), *Ethics of Medical Choice*, Londres, Continuum [traducción al español por Gedisa, 2000]; Lasswell, H. D. (2011) [1936], *Politics: Who Gets What, When, How*, Whitefish, Mt., Literary Licensing; Robbins, L. (2007 [1932]), *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Auburn (AL), Ludwig von Mises Institute; Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Book.

[DANTE AVARO]

justicia restaurativa

La *justicia restaurativa* o *justicia reparadora* es un enfoque según el cual las conductas ofensivas, delictivas o criminales constituyen agresiones contra la persona o grupo concreto de personas hacia las cuales va dirigida. Por ello, la búsqueda y establecimiento de justicia sólo puede alcanzarse con la reparación del daño, y ello implica el entendimiento entre ambas partes (Organización de las Naciones Unidas, 2006).

El contraste más evidente de este planteamiento es la "justicia penal convencional", de carácter "retributivo". Bajo este enfoque, los crímenes son ofensas a la norma jurídica, y por lo tanto se dirigen contra todos los miembros de la comunidad política estatal, de manera homogénea.

De acuerdo con Zaffaroni (2011: 24), el enfoque penal convencional nació en el momento en que un poder coercitivo investido como autoridad (ya sea un Estado, Rey, Cacique o Señor) asumió la representación de la víctima, bajo el lema "el lesionado soy yo". En la justicia penal, la comunidad –a través de sus autoridades– *reemplaza a la víctima, la confisca*, asume su papel y por lo tanto la invisibiliza. El objetivo es castigar al ofensor más que reparar al ofendido, es decir, su enfoque es punitivo.

En el enfoque penal o punitivo, el conflicto no se resuelve puesto que la víctima se encuentra separada de la decisión. Alguien toma su lugar, establece una pena a cumplir para el ofensor, y *cuelga* el conflicto; *lo cuelga hasta que se seque* (Zaffaroni, 2011: 25). Bajo este enfoque, se asume que el "proceso de secado" del conflicto es igual a la pena cumplida por el ofensor. Mientras tanto, los factores que originaron el conflicto permanecen inalterados, y la víctima no recibió beneficio concreto alguno en compensación por el daño recibido. Mientras el conflicto "se seca" y es olvidado por la comunidad, el daño –y las condiciones que lo propiciaron– se cristalizan y persisten en la vida de la víctima y la comunidad.

En la justicia restaurativa, por el contrario, las víctimas concretas juegan un papel fundamental. En primer lugar, porque toda la atención del proceso restaurativo se concentra en el tipo de daño causado, y sólo las víctimas pueden dar una idea fiel de su dimensión. En segundo término, porque son las víctimas el objeto mismo de la labor restaurativa ya que es hacia la mejora de su situación (y no al castigo del ofensor) adonde va dirigido el proceso. Y finalmente, porque son las víctimas (y no la comunidad política) quienes establecen los términos de la restitución o reparación a cargo del responsable o autor del delito (también se habla del "ofensor" como concepto alternativo al de "delincuente" pues la justicia restaurativa evita estigmatizar a la persona que ha lesionado la integridad o los intereses de alguien más). Es de las víctimas de quienes depende *a*] la interpretación de los hechos; *b*] la ponderación de sus consecuencias, y *c*] el tipo de reparación a ser realizada por el ofensor (Zehr, 2007).

Si la justicia penal se orienta a castigar al agresor, la justicia restaurativa pretende enmendar el mal causado. A diferencia de las concepciones tradicionales, esta forma alternativa de concebir y alcanzar la justicia, se enfoca ya no en el castigo propiamente dicho –que sería, para el ofensor, una consecuencia directa de sus actos– sino en la reparación del daño cometido. Personaliza el conflicto, le pone rostro a las consecuencias (el rostro de la víctima), y le permite al ofensor adquirir una dimensión precisa del daño cometido.

Reparar el daño implica enmendar, restaurar o recuperar. Tal vez por ello, esta concepción sólo parece pertinente cuando dicha restauración es posible. Cuando se ha causado un daño grave, no es posible repararlo ni volver al estado anterior (Zehr, 2007: 36). Sin embargo, la justicia restaurativa va más allá. Implica concentrarse en la ofensa y las consecuencias que ha tenido para la víctima, pero "sobre todo" en las causas que la propiciaron. Se interesa más por la búsqueda de soluciones al problema que por el tipo de castigo a ser establecido para el ofensor. Para la justicia restaurativa, "el problema no es la persona; el problema es el problema" (Winslade, 2015).

En la justicia penal tradicional, el ofensor es el centro del proceso. De lo que se trata es de establecer su "culpabilidad" y en esa medida de hacerlo "responsable" pero, sobre todo, ante la comunidad. Es ésta última la que establece la gravedad de los hechos y los términos del castigo a ser cumplido en los términos del Derecho. Bajo esta lógica, ir a la cárcel responsabiliza al ofensor frente a la comunidad, pero no repara en absoluto el daño cometido. En ese proceso, comunidad y ofensor están presentes, pero la víctima y sus intereses, pierden toda visibilidad.

En el proceso restaurativo, víctima y ofensor están frente a frente. La primera para expresar las dimensiones de la ofensa recibida, y el segundo para asumir las consecuencias de sus actos. Se trata de resolver la injusticia, y ésta puede ir más allá del hecho específico. Puede tener raíces más profundas que hayan hecho del ofensor también una víctima en momentos anteriores. Ese "ir a las causas" del problema es importante para comprender no sólo por qué ocurrió, sino fundamentalmente qué medidas se pueden tomar para comenzar a resolver el conflicto de forma duradera. En ese

sentido, el enfoque restaurativo tiene la ventaja de que puede complementarse con otros no punitivos, para lograr soluciones más efectivas. El enfoque punitivo, por el contrario es excluyente de cualquier otra estrategia.[4]

CUADRO 1: DIFERENCIAS ENTRE EL ENFOQUE PENAL TRADICIONAL Y EL ENFOQUE RESTAURATIVO

	Justicia penal	**Justicia restaurativa**
El crimen es	Una ofensa contra la ley y el Estado	Una ofensa contra las personas y las relaciones interpersonales
Las ofensas generan	Culpabilidad	Obligaciones
Hacer justicia	Requiere que el Estado determine culpables e imponga sanciones	Implica que víctimas y ofensores –junto con los miembros de la comunidad– acuerden los pasos a seguir para reparar el daño
Finalidad	Que los infractores reciban su justo merecido	Que las necesidades de las víctimas y la responsabilidad del ofensor sean establecidas claramente para que este último participe en la reparación del daño ocasionado
Temporalidad	Se concentra en lo sucedido en el pasado y de ello depende la sanción futura a ser establecida para el agresor.	Se preocupa por la reparación futura de los intereses de la víctima y para ello busca que el agresor se responsabilice de lo acontecido en el pasado.

FUENTE: elaboración propia con base en zehr (2007: 27).

Así, la justicia penal se interesa por responder qué leyes se violaron, quién lo hizo y qué castigo merece, mientras que el enfoque restaurativo se concentra en quién ha sido dañado, quién es el responsable, y cómo este último puede contribuir a repararle a la víctima el daño perpetrado.

ANTECEDENTES Y PRÁCTICAS RESTAURATIVAS. El concepto de justicia restaurativa surgió durante el último cuarto del siglo XX en Canadá y Estados Unidos en relación con una práctica denominada "Programa de Reconciliación Víctima-Ofensor". Sin embargo, este tipo de prácticas se remontan a épocas muy lejanas y a prácticas de sociedades tradicionales como las comunidades indígenas de Norteamérica, África, o las tribus "maoríes" en Nueva Zelanda (Winslade, 2015).

Durante los procesos de conquista y colonización, el enfoque punitivo occidental condenó y relegó muchas de estas formas autóctonas de responder a la injusticia. La verticalización del sistema de justicia era necesaria para respaldar la dominación política y militar de vastas extensiones territoriales, y las prácticas restaurativas –basadas en una lógica horizontal de abordaje y resolución de los conflictos– eran disfuncionales a esos fines (Zaffaroni, 2011: 26).

La crisis del sistema penal tradicional en la actualidad, ha fomentado la reflexión sobre formas alternativas de justicia. En ese contexto, hay un proceso de recuperación de las tradiciones restaurativas que cumplían de manera muy efectiva la resolución de conflictos dentro de sus comunidades. De hecho, dos de las experiencias más socorridas –las conferencias familiares y los círculos de paz– son adaptaciones de estas prácticas tradicionales (Zehr, 2007: 52).

Hay tres modelos que han sido predominantes en la práctica de la justicia restaurativa: las "conferencias víctima-ofensor", las "conferencias familiares" y los "círculos".

Las "conferencias víctima-ofensor" son espacios de encuentro que involucran de manera particular a los agresores y a quienes recibieron la agresión. En un primer momento, antes del encuentro,

se trabaja de forma individual con cada una de las partes. Luego, una vez obtenido su consentimiento se les reúne en una conferencia. Un facilitador capacitado dirige la reunión y guía el proceso de manera equitativa. La conferencia suele terminar con la firma de un acuerdo de restitución entre ambas partes, aunque ello depende de la gravedad del daño infligido (Zehr, 2007: 57).

Las "conferencias familiares" son espacios más inclusivos. Incluyen a familiares u otras personas importantes para la vida de las partes en conflicto. En este caso, los familiares del ofensor cumplen un papel fundamental para ayudarlo a asumir la responsabilidad por sus acciones y cambiar su comportamiento (Zehr, 2007: 58). Aquí, el mediador busca también mantener la imparcialidad, pero una de sus principales responsabilidades es orientar al ofensor a presentar –junto con su familia– una propuesta de reparación adecuada para el tamaño de la agresión y factible de ser ejecutada en tiempo y forma. Este modelo es más incluyente que el anterior y su éxito depende del acuerdo de todos los involucrados con el plan de reparación. Si bien su práctica adquiere mayor relevancia en Nueva Zelanda, por haber servido de base para la reformulación del sistema de justicia juvenil a fines del siglo pasado, hoy en día está siendo experimentado en muchos otros países (Zehr, 2007: 60; Winslade, 2015).

Finalmente, los "círculos de paz" son prácticas que sirven para diversos fines. Originados en las tribus aborígenes de Canadá, estas experiencias se caracterizan porque sus participantes se sientan en círculos y toman la palabra, uno por vez. Estas conferencias suelen ser muy amplias; incluyen a las partes involucradas, sus familias y representantes de la comunidad, que constituyen una parte esencial del proceso al proveer a las partes de un marco para llevar adelante su acuerdo. Estas prácticas suelen complementar los procesos judiciales, y en ocasiones reemplazar las sentencias o nutrirlas con más información. En todo caso, en algunos lugares –como Nueva Zelanda– los círculos son la norma y las cortes la excepción (Zehr, 2007: 64).

COMPONENTES DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA. Si bien cada una de las prácticas restaurativas tiene sus particularidades y se aplican con mayor o menor frecuencia de acuerdo con el tipo de problema y a las tradiciones comunitarias, todos estos modelos comparten ciertos rasgos, que los hacen ejemplares de una misma especie de prácticas de justicia restaurativa:

1]En primer lugar, el *encuentro*. Éste es el "procedimiento", el "cómo" de la justicia restaurativa. Consiste en la reunión de la víctima con el autor u ofensor, con la participación de involucrados indirectos que puedan servir de apoyo a las partes, entre los que se encuentran los mediadores o facilitadores, y fundamentalmente, sus comunidades de cuidado o afecto.

2]En segundo término, la *reparación*. Es el componente central, el "qué" de la justicia restaurativa. Puede consistir en restitución o devolución de la cosa, pago monetario, o trabajo en beneficio de la víctima o de la comunidad. La reparación sólo adquiere sentido en la medida en que la persona lesionada expresa el tipo de daño sufrido así como la manera en que –de acuerdo con sus necesidades– pudiera ser enmendado. Para todo ello, el encuentro víctimaofensor es fundamental.

3]En tercer lugar, el proceso restaurativo busca la *reintegración* del ofensor a través de la erradicación de las causas que propiciaron la agresión. Es el "para qué" de la práctica restaurativa. Sólo en la medida en que quien cometió el delito asume su responsabilidad podrá reconocer las necesidades de la víctima y hacer algo para satisfacerlas. Pero esto, sólo es posible si la comunidad le brinda el tiempo y el espacio para distinguir las causas de la agresión, y le provee los recursos necesarios para llevar a cabo la reparación. Implica no sólo "tolerar la presencia del agresor en el seno de la comunidad" sino "hacer algo para modificar las causas que propiciaron la agresión". Despersonaliza el problema, para personalizar la solución, y contribuir a la reinserción social del ofensor.

Si quisiéramos caracterizar a la justicia restaurativa, entonces, podríamos decir que es (ONU, 2006: 7):

–Una respuesta flexible a las circunstancias del delito.
–Una respuesta al crimen que respeta la dignidad y la igualdad de cada una de las personas, desarrolla el entendimiento y promueve la armonía social.
–Una alternativa viable en muchos casos al sistema de justicia penal formal y a sus efectos estigmatizantes sobre los ofensores.
–Un método que puede usarse en conjunto con los procesos y las sanciones de la justicia penal tradicional.
–Un método que incorpora la solución de los problemas y está dirigido a las causas subyacentes del conflicto.

LAS NEUROCIENCIAS DE LA JUSTICIA RESTAURATIVA. Una de las preguntas que ha estado siempre en el centro de los análisis éticos, es si las bases del comportamiento moral son innatas, o se construyen y desarrollan gracias al marco cultural en el que vivimos. Recientemente, los avances de las neurociencias han demostrado determinadas respuestas universales que parecen confirmar que nuestro comportamiento moral –es decir, la forma en que nos relacionamos con los demás a partir de criterios de justicia– no es exclusivamente social sino que tiene también bases naturales. Las bases naturales están dadas por el funcionamiento de una serie de Órganos cerebrales, particularmente de la amígdala, que regula la capacidad de empatía de los individuos para con sus congéneres. Pero el funcionamiento de este órgano no depende sólo de cuestiones psicofísicas; se ve afectado también por el tipo de ambiente social en que dicho desarrollo cerebral tiene lugar. Los contextos estresantes y conflictivos inhiben el desarrollo cerebral mientras que los ambientes pacíficos y cooperativos los favorecen (Reisel, 2015).

El lector puede preguntarse cuál es la relación de estos hallazgos de la ciencia médica con las prácticas restaurativas en tanto mecanismos de justicia. Y la clave de la respuesta está en la palabra *regeneración*. Al igual que en el caso de las neuronas, y especialmente gracias al cambio de éstas, las personas pueden

regenerarse. Dicho de otra forma, modificar los ambientes sociales de unos más conflictivos a otros más cooperativos, afecta positivamente los comportamientos de las personas al afectar sus procesos de re-generación neuronal. Y la justicia restaurativa ofrece un programa que posibilita dicha regeneración. Al facilitar que los agresores conozcan las consecuencias de sus actos, se hagan responsables de los mismos y puedan desarrollar acciones reparadoras de los daños cometidos, se les da no sólo la oportunidad de dar a conocer las causas de su conducta sino sobre todo de saber que puede ser parte de la solución, y no sólo culpable del problema. A través del encuentro con la víctima, el agresor puede darse cuenta, quizá por primera vez, de los efectos de sus actos, estimulando respuestas cerebrales más cercanas a la empatía, que lo acercan a la realidad de la víctima y le permiten una integración más rápida a la vida en sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Organización de las Naciones Unidas (2006), *Manual sobre programas de justicia restaurativa*, Viena, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito; Reisel, Daniel (2015: 1): "Morality in the brain", <www.danreisel.com/?p=63>, 5 de febrero de 2015; Reisel, Daniel (2015: 2), "How stress impairs brain development?", <www.danreisel.com/?p=42>, 5 de febrero de 2015; Van Ness, Daniel, Karen Heetderks Strong (1997), *Restoring Justice*, Anderson Publishing, Cincinnati; Winslade, John (2015), "Safe and Peaceful Schools", Conferencia presentada en el Seminario "La producción y reproducción de la violencia en las escuelas", 29 de enero de 2015. Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de México; Zehr, Howard (2007), *El pequeño libro de la justicia restaurativa*, Asunción, Good Books y CEMTA; Zaffaroni, Eugenio (2011), *La cuestión criminal*, Buenos Aires, Planeta.

[JOSÉ DEL TRONCO PAGANELLI]

justicia social

En una de sus más básicas formulaciones, la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, tal como ha sido afirmado por Platón, Aristóteles y Ulpiano. Sin embargo, la generalidad de la formulación puede caer en un vacío de sentido y perder toda relevancia política, si no se especifica mediante la identificación de qué, y en virtud de qué, corresponde a cada uno. Esta especificación conduce a la caracterización de la justicia social como aquello que corresponde a cada uno en cuanto a su condición de miembro de una comunidad política y que, por lo tanto, permite a un individuo ser un ciudadano libre e igual, capaz de participar en la vida de la comunidad, respaldando sus posiciones con razones, expresando disenso y realizando reclamos. Para lograr su objetivo, la justicia social deberá asegurar a los ciudadanos libertades, oportunidades, ingreso y riqueza, una estructura motivacional mínimamente desarrollada, así como estructuras y relaciones sociales justas. Deberá proveer desde medios para llevar adelante un plan vital hasta estructuras sociales que orienten y determinen el comportamiento; tendrá que transformar o modificar todos esos aspectos para garantizar la condición de igual ciudadanía. La forma en que ello se realice cuenta con tres restricciones, en las que hay un acuerdo muy extendido en las reflexiones contemporáneas sobre justicia social (Miller, 1999).

Este acuerdo es considerablemente más intenso en las dos primeras restricciones que en la tercera. *a*] La primera es que la justicia tiene por objeto las instituciones de las sociedades democráticas y, por lo tanto, su preocupación no se encuentra centrada en el comportamiento de los individuos, sino en el de las instituciones. Cuando hablamos de instituciones, nos referimos al conjunto de reglas públicas que especifican las acciones permitidas o prohibidas y regulan de esta manera las interacciones entre los agentes de una sociedad (Rawls, 1979). Estas instituciones, que constituyen lo que Rawls denomina la "estructura básica de la sociedad", modelan, perfilan y orientan los comportamientos de los

ciudadanos, por lo cual la incidencia de la acción del Estado en ellas terminará generando una sociedad justa. *b*] La segunda restricción, ligada internamente a la anterior, es que la justicia social tiene como agente privilegiado para intervenir en las instituciones de la sociedad a los distintos organismos y agencias del Estado, los que a través de sus políticas y medidas inciden en la estructura básica de la sociedad. Si bien en esta actividad el Estado puede intervenir junto con otros agentes, tales como los mercados, las escuelas o los centros de salud privados, sus propias agencias, principalmente a través del derecho, tienen una enorme influencia sobre cómo un conjunto equitativo de bienes es distribuido entre los ciudadanos o cómo son reforzadas, ajustadas o transformadas las relaciones sociales predominantes en una sociedad. *c*] La tercera restricción es que la justicia social tiene mayores posibilidades de realizarse dentro de las fronteras de un Estado-nación que en términos supranacionales. La razón más importante para ello consiste en la ausencia de instancias supranacionales capaces de tener el monopolio de la coacción propio del Estado como para exigir el cumplimiento de lo que se acuerde en términos de justicia (Nagel, 2005). Si bien tenemos crecientes posibilidades de contar con estructuras básicas supranacionales que oficien como objeto de una justicia supranacional, la capacidad de hacer cumplir lo acordado es bastante más débil que la interna de los Estados nacionales. Esto no niega el hecho de que una justicia supranacional, o incluso internacional, tendría enormes impactos en la justicia social aplicada dentro de un Estado y, mucho menos, el hecho de que en algunas regiones del mundo el camino a esta justicia supranacional ya se ha consolidado, como en el caso de la Unión Europea. Si bien esto puede entenderse como una tendencia hacia una justicia global, no socava la restricción de la justicia principalmente a un Estado-nación.

Las tres restricciones establecen las coordenadas dentro de las cuales debería responderse a preguntas como ¿qué debe garantizar la justicia social?, ¿a quiénes?, ¿cómo distribuye beneficios y cargas?, ¿cómo asegura los aspectos que no son directamente distribuibles? Esto último implica reconocer que la justicia social no

se reduce a la justicia distributiva, es decir, no todo aquello que debe garantizar la justicia es cuantificable y, por ende, distribuible; el énfasis en la necesidad de asegurar la estructura motivacional de las personas como el incidir en las estructuras y relaciones sociales corrobora esta diferencia de alcance entre justicia social y justicia distributiva.

Responder a la pregunta acerca de qué corresponde a cada uno requiere conjugar dos características presentes en las teorías de justicia más influyentes. La primera de ellas consiste en reconocer que la idea de igual valor, inherente a las personas, se especifica mediante la idea de igual ciudadanía y no puede ser retaceada por arreglos institucionales; por lo tanto, la justicia deberá asegurar un conjunto de recursos, oportunidades y libertades consistentes con ese valor de la persona. Las teorías pueden diferir en el alcance y características de tal conjunto, pero no en que debe garantizarse y que no puede ser afectado por acuerdos contingentes. La segunda característica es que esta idea de igual valor de las personas se convierte también en el fin primordial de la justicia, oficiando como una verdadera guía normativa para el diseño institucional y de políticas sociales. Esta característica hace que, al tiempo de realizar la justicia, nos planteemos la pregunta constructiva ¿qué medidas son necesarias para asegurar el igual valor de las personas? De esta manera, tenemos dos aspectos: uno centrado en la imposibilidad de violar aquello que se les debe a las personas por su igual valor, y el papel de guía para la intervención en las sociedades reales que dicho igual valor cumple a la hora de intervenir en el mundo social. En términos filosóficos, estamos hablando de la conjunción entre deontología y teleología, donde ésta se encuentra subordinada a aquélla.[5] Si bien no todas las teorías de justicia reproducen esta estructura, puede afirmarse que las más influyentes sí. Quizá el caso del utilitarismo sea el más destacado de una teoría donde el aspecto deontológico no tiene la primacía indicada; como consecuencia de ello, el utilitarismo tiene serias dificultades para justificar derechos fundamentales en términos no instrumentales.[6]

Si luego de esto retomamos la pregunta ¿qué se debe asegurar a alguien por parte de la justicia?, la respuesta consistirá en todo aquello que asegure la igual ciudadanía, es decir, la capacidad para tomar parte en la vida de la sociedad, intervenir en discusiones públicas, ser capaz de aceptar razones y proveerlas para respaldar nuestras posiciones, aceptar lo públicamente acordado y realizar reclamos acerca de lo que se considera justo. La justicia social deberá garantizar *a*] libertades, oportunidades y recursos; *b*] la estructura motivacional de los ciudadanos, pues si uno de ellos no se autocomprende como un igual ni tiene suficiente confianza en sí mismo como para criticar posiciones e intervenir en la discusión pública nunca será un ciudadano efectivo; y *c*] estructuras y relaciones sociales que optimicen las posibilidades de participar en la vida de las democracias. El énfasis de la justicia social no sólo se encuentra en los medios transferibles y distribuibles, sino también en las estructuras y relaciones sociales, al igual que en la estructura motivacional de las personas.

Proveer lo necesario para asegurar la igual ciudadanía requiere, a su vez, de una métrica que permita comparar quién se encuentra mejor y quién se encuentra peor, para con base en ella diseñar las políticas que permitan intervenir en las instituciones de la sociedad (Sen 1995; Brighouse y Robeyns, 2010). Una métrica de justicia implica una selección de información relevante para estos objetivos y tal selección estará determinada no sólo por el fin normativo de asegurar la igual ciudadanía, sino también por consideraciones de eficiencia y alcance que tienen las potenciales métricas. La discusión por la métrica de justicia ha sido de alta intensidad en los últimos decenios y tiene como posibles candidatos a los derechos, la utilidad personal, las oportunidades, los bienes primarios, los recursos, las capacidades, entre otros. Todos ellos compiten en el intento de dar la mejor respuesta a cómo comparar las distintas posiciones sociales e implementar posibles intervenciones por medio de las instituciones. En tanto la métrica es una herramienta para intervenir en la realidad social, que el fin de la justicia pueda realizarse dependerá en buena parte de su adecuada selección.

Éste es un punto sumamente relevante para establecer el alcance de la justicia social como más comprehensivo que el de la justicia distributiva, porque algunas métricas no podrán dar cuenta con precisión de cómo algunas relaciones sociales y estructuras inciden en la posibilidad de tomar parte en la vida de la sociedad ni tampoco de la forma en cómo es afectada la estructura motivacional de las personas. Por lo tanto, estos requisitos operarán como criterio para la selección de la métrica apropiada de la justicia social. Métricas tales como el ingreso o las libertades negativas no son capaces de contemplar estos aspectos con suficiente precisión y, por ello, tienden a ser deficitarias desde el punto de vista de la justicia social, lo cual lleva a concluir que el problema del alcance de la justicia social se traslada a éstas y de ellas depende no sólo la precisión con la que capturan los aspectos relevantes de la justicia, sino muy especialmente cuáles aspectos son capturados. Por ello, cuando se aspira a asegurar las bases sociales del autorrespeto, como en el caso de la justicia rawlsiana, o la integridad de nuestras emociones, como en el enfoque de las capacidades en la versión de Nussbaum, se está pensando en garantizar aspectos correspondientes con la estructura motivacional de los ciudadanos, que no son contemplados por otras métricas, como la utilidad personal o la libertad negativa.

Una métrica suficientemente comprehensiva también permitiría a la justicia social identificar aspectos que son consecuencia de las estructuras y relaciones sociales y que deben contrarrestarse mediante las instituciones para asegurar la condición de ciudadanía. Por ejemplo, contrarrestar dinámicas de dominación que afectan la libertad de los individuos, dinámicas de exclusión que dificultan el acceso a bienes y servicios básicos de calidad o dinámicas de concentración del poder a partir de la transformación de los sistemas de propiedad. Éstos constituyen casos posibles en los que una métrica de justicia lo suficientemente sensible puede capturar circunstancias injustas y contrarrestarlas con la intención de asegurar que alguien pueda ser un ciudadano pleno y participar en la vida de las democracias.

La forma en la que la justicia interviene garantizando las condiciones de la igual ciudadanía es traducible en principios que

utilizan la métrica considerada como la más apropiada. Para ello, puede utilizarse la igualdad, el *maximin* o algunas posibles formas de combinar estas alternativas; algunos posibles ejemplos ampliamente discutidos son los conocidos principios de igualdad de oportunidades en sus múltiples versiones, el de igual libertad, el principio de diferencia (Rawls, 1979) o el de mínimos –*sufficientarian principle*– (Anderson, 1999; Scheffler, 2003). Una de las formas más destacadas de ilustrar las posibles combinaciones de estos principios se encuentra en la justicia rawlsiana, donde están presentes la igualdad y el *maximin*. Es de esperar que en todos los principios con posibilidad de regular la justicia social las personas afectadas tengan un desarrollo suficiente de su estructura motivacional, de tal forma que, si se presentan las circunstancias propicias para su participación en la vida de la sociedad, posean la necesaria confianza en sí mismos como para hacerlo. También es de esperar que la operativa de estos principios transforme relaciones y estructuras sociales injustas, estableciendo fuertes limitaciones a la distribución de la riqueza, debido a la incidencia que la percepción de grandes diferencias en riqueza tiene en nuestra autocomprensión como ciudadanos libres e iguales.

Estas consideraciones acerca de los principios y las métricas compatibles con la justicia social parten de un supuesto que también opera como criterio de selección: el de asumir la vulnerabilidad de las personas como una de las posibles condiciones de la justicia (Honneth, 2010); es decir, la justicia sería superflua si no fuésemos seres vulnerables, necesitados de medios o recursos, si, a su vez, esos recursos no fuesen escasos y si no tuviésemos conflictos entre nuestras pretensiones de controlarlos. Sin embargo, la mencionada vulnerabilidad se asume, en diferentes grados, por las distintas concepciones de justicia; eso hace que para algunas de ellas –por ejemplo, la estructura motivacional de las personas– esté fuera de su alcance o, por el contrario, se asuman posiciones paternalistas que reducen la capacidad de toma de decisiones de los afectados. Si se reconoce que somos seres necesitados de medios, libertades, oportunidades y, además, de una estructura motivacional intacta y un conjunto de relaciones sociales que potencien nuestro ejercicio

de la libertad, entonces el supuesto de la vulnerabilidad no sólo es tomado en cuenta, sino que lo es en una de las formas más intensas.

Por último, la justicia social, con el alcance que ha sido presentado, no es compatible con todos los posibles regímenes sociales. Se espera que en su traducción a las sociedades reales regule la dinámica de los mercados de tal forma que reduzca, impida o bloquee las injusticias en el control de medios, así como los riesgos de estabilidad que significan para toda la economía los mercados no regulados. Al mismo tiempo, y aunque es un requisito fundamental, garantizar los mínimos que permiten a un ciudadano tomar parte en la vida de la sociedad no es suficiente, pues, si una vez alcanzado ese umbral las diferencias en el control de la renta y la riqueza son enormes, probablemente ello genere sentimientos de superioridad o inferioridad injustificada y afecte la estructura motivacional de las personas (Rawls, 2002). Además, la concentración de la riqueza genera diferencias de poder que pueden llegar a alterar la dinámica de las democracias (Young, 2000). Por lo tanto, la justicia social no es compatible con un régimen que sólo asegure mínimos suficientes para participar en la vida de la sociedad, sino que requiere también una fuerte intervención en cómo se distribuye la riqueza, lo cual probablemente afecte los sistemas de propiedad. A su vez, en tanto tenemos como trasfondo sociedades democráticas, la restricción a la distribución de la riqueza, la transformación de los sistemas de propiedad, de las estructuras y relaciones sociales debe ser compatible con el respeto a las libertades fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA. Anderson E. (1999), "What is the Point of Equality?", en *Ethics*, vol. 109, núm. 2, enero, Chicago, The University of Chicago, pp. 287-337; Brighouse H. y Robeyns I. (eds.) (2010), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press; Dworkin R. (1984), *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel; Honneth A. (2010), "Das Gewebe der Gerechtigkeit", en *Das Ich im Wir: Studien zur,* Annerkenungstheorie, Berlín, Suhrkamp, pp. 51-77; Kant I. (1989), *La metafísica de las*

costumbres, Madrid, Tecnos; Miller D. (1999), *Principles of Social Justice*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press; Nagel T. (2005), "The problem of global justice", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, núm. 2, pp. 113-147; Rawls J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica; Rawls J. (2002), *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós; Scheffler S. (2003), "What is egalitarianism?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, pp. 5-39; Sen A. (1995), *Nuevo examen de la desigualdad,* Madrid, Alianza; Young I. M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

[GUSTAVO PEREIRA]

justicia transicional

La justicia transicional ha sido definida por varios autores como una *concepción de la justicia* en contextos o tiempos de transformación o transición política (Du Toit, 2000, Gray, 2010; Rincón, 2012; Teitel, 2000). De acuerdo con esta definición, la justicia transicional expresa la forma en que las sociedades que han vivido experiencias de totalitarismo, dictadura, autoritarismo o guerra, caracterizadas por la violencia y la comisión masiva de graves crímenes o violaciones de derechos humanos, buscan transitar al Estado de derecho y a la democracia o a la paz haciéndose cargo del pasado y de los efectos de los crímenes a través de varios mecanismos (Annan, 2004; Corradetti, 2013; Crocker, 1999; Elster, 2004; Gray, 2010; Minow, 2002; Osiel, 2005; Pensky, 2006; Rotberg, 2000).

Aun cuando ésta parece ser una definición ampliamente compartida, algunos autores han negado que la justicia transicional pueda ser considerada una concepción particular de la justicia y han insistido en que lo que ella expresa es una *estrategia* cuyo fin último es promover la justicia. Ésta ha sido la posición defendida por De Greiff, actual Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de

no repetición. Según este autor, la justicia transicional es "una estrategia para llegar a una concepción de la justicia basada en fundamentos jurídicos" (De Greiff, 2014a:19).

Estas dos posiciones sobre la definición de la justicia transicional muestran que existe un debate aún no resuelto en torno a su concepto, que se manifiesta también respecto a lo que la caracteriza. Los teóricos se han distanciado entre sí cuando tratan de explicar qué es lo propio de la justicia transicional, y, esto, con independencia de que compartan una u otra de las dos posiciones. Para varios autores, lo que caracteriza a la justicia transicional es la *tensión* entre elementos, en principio, irreconciliables y la búsqueda de un cierto equilibrio entre los mismos. Para otros autores, lo que distingue la justicia transicional de otras concepciones o estrategias de justicia es su carácter *holista*, integrador de varios elementos.

El primer enfoque ha marcado, desde sus inicios, los esfuerzos de teorización sobre la justicia transicional. Así, Teitel, a quien se atribuye el nombre mismo de *justicia transicional*, consideró que la tensión que tomaba forma en los convulsos momentos de cambios políticos del autoritarismo al Estado de derecho liberal se daba entre "el ideal de justicia y el realismo político" (Teitel, 2000: 213). Lo que la justicia transicional logra, según esta autora, es un equilibrio pragmático entre esos dos elementos, guiado por los principios del Estado de derecho, que se ajustan al objetivo del cambio político.

Con posterioridad, en la medida en que la obra pionera de Teitel abrió la discusión sobre el fenómeno que ella llamó *justicia transicional*, los teóricos empezaron a identificar, a partir de las experiencias de transiciones políticas, otras tensiones. La primera de ellas, basada en las reflexiones sobre las transiciones de la dictadura a la democracia en los países del Cono Sur de América Latina, es la tensión entre la justicia y la democracia o entre la justicia y la paz (Bassiouni, 1996; Lekha Sriram, 2004; Orozco, 2005). El supuesto de esta tensión es que, después de los tribunales militares internacionales de Nuremberg y Tokio y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no es posible ni jurídica ni políticamente hacer transiciones políticas aceptables sin garantizar un estándar básico de responsabilidad penal por los crímenes cometidos en el

pasado (Botero, 2006). La justicia transicional buscaría definir cuánta dosis de justicia retributiva penal puede soportar una sociedad en transición sin que se vea afectada la estabilidad y consolidación de la democracia o de la paz. Las respuestas a este dilema se han movido en dos extremos: de un lado, se considera que la justicia transicional debe y puede garantizar juicios penales selectivos, para juzgar a mandos y máximos responsables y sancionar graves crímenes internacionales (Garzón Valdés, 1993; Nino, 1996; Uprimny *et al.*, 2014); y, del otro, se defiende que la justicia transicional puede asumir las amnistías –y, por lo tanto, la ausencia de justicia penal– si las víctimas de los crímenes son reconocidas y dignificadas mediante el esclarecimiento de lo que ha sucedido y el conocimiento de la verdad (Zalaquett, 1992).

Esta segunda respuesta, junto al descubrimiento de las comisiones de la verdad y a la persistente dificultad para asumir plenamente la garantía de la justicia penal en los momentos de transición política, llevaron a que la tensión se desplazara a dos elementos que, como se verá, se entienden, hoy, como constitutivos de la justicia transicional: la justicia y la verdad. En Sudáfrica se buscó responder a esta tensión a través de su conocida Comisión para la Verdad y la Reconciliación. El presidente de esta Comisión identificó lo característico de la tensión entre justicia y verdad señalando que la sanción penal es retributiva y la retribución responde a un sentido de venganza y no de justicia. La sanción penal divide, además, a las sociedades e impide la reconciliación. Lo que la justicia transicional debe garantizar es el conocimiento de la verdad para poder perdonar y avanzar hacia la armonía de la sociedad. La reconciliación social se lograría mediante el reconocimiento que los perpetradores hacen de sus crímenes y el perdón que las víctimas dan a los perpetradores (Tutu, 1999). La tensión entre justicia y verdad se resolvería, de este modo, en favor de la verdad (Kiss, 2000). Con esta posición, la tensión empezó a entenderse como una tensión entre expresiones diferentes de la justicia: la justicia retributiva, de un lado, centrada en la sanción penal del ofensor o perpetrador, y la justicia restaurativa, del otro,

centrada en el reconocimiento de la víctima a través de la verdad y en la posibilidad de la reconciliación (Uprimny, 2006).

Esta aproximación abrió un camino nuevo a la comprensión de lo que es característico de la justicia transicional. Los teóricos empezaron a visualizar en ella varios elementos que entran en relación y que son necesarios para lograr el fin que le habían atribuido: contribuir a consolidar las transiciones políticas hacia el estado de derecho y la democracia liberales. Si esos elementos son necesarios, su relación no es de tensión sino de complementariedad. Este cambio fue también impulsado por el avance en el derecho internacional de los derechos humanos. Varios instrumentos de derechos humanos aprobados en los años noventa del siglo xx y en el primer decenio de este siglo, así como decisiones históricas de las Cortes Internacionales de derechos humanos (entre ellas, la de la Corte Interamericana en el Caso Barrios Altos vs. Perú en 2001) y la creación de la Corte Penal Internacional en 1998, convirtieron la prohibición de las amnistías y los indultos de los responsables de crímenes de lesa humanidad y de graves violaciones de derechos humanos en una obligación jurídica internacional de los Estados. Con este cambio, la justicia transicional debía integrar tanto la justicia como la verdad (Laplante, 2009; Roth-Arriaza, 2006).

La justicia transicional empezó, entonces, a ser entendida como una concepción o una estrategia que integra diferentes medidas de justicia (De Greiff, 2012a; Uprimny *et al.*, 2014) o diferentes componentes interrelacionados "que pueden reforzarse mutuamente en el proceso de subsanar las secuelas del abuso y la vulneración masivos de los derechos humanos" (De Greiff, 2012b: 21). Esas medidas comprenden "el enjuiciamiento de personas, el resarcimiento, la búsqueda de la verdad, la reforma institucional, la investigación de antecedentes, la remoción del cargo o combinaciones de todos ellos" (Annan, 2004:8). Lo que articula estas medidas y los componentes que ellas contribuyen a concretar (justicia, verdad, reparación, memoria, no repetición) son los fines que deben ser alcanzados por la justicia transicional. Si bien en las primeras teorizaciones sobre la justicia transicional se le atribuía como finalidad última contribuir a la construcción o consolidación del

Estado de derecho liberal (Teitel, 2000, 2003) o a la sanción de los responsables de los crímenes cometidos en el pasado (Kritz, 1996; Méndez, 1997), la teorización más reciente le atribuye fines más complejos. De Greiff, en su calidad de Relator Especial de las Naciones Unidas, los ha precisado señalando que se trata de objetivos mediatos y de objetivos finales: "dos objetivos mediatos, a saber, ofrecer reconocimiento a las víctimas y fomentar la confianza, así como dos objetivos finales: contribuir a la reconciliación y reforzar el Estado de derecho" (De Greiff, 2012b: 21). El conjunto de medidas de justicia debe contribuir, como un todo y de manera coherente, al logro de esos objetivos. De ahí que el enfoque que hoy se defiende sobre la justicia transicional sea un enfoque holista o global.

El holismo de la justicia transicional se entiende, también hoy, ligado a su carácter contextual. Aun cuando el discurso universalista de los derechos humanos ha buscado hacer primar en la justicia transicional principios universales (deber de investigar y juzgar, deber de memoria, entre otros), lo cierto es que las críticas a un universalismo abstracto, ajeno a la historia y a la realidad transicional de cada sociedad (Weinstein *et al.*, 2010; Mutua, 2015), han permeado con fuerza el discurso de la justicia transicional y han mostrado que ella requiere un nuevo esfuerzo para comprender lo que le es propio o característico. La justicia transicional "es siempre contextual, por más de que se funde en valores universales" (Uprimny *et al.*, 2014: 25). Cómo lidiar con el universalismo y el contextualismo es quizá, hoy, el principal reto de la justicia transicional en aras de alcanzar los múltiples objetivos que se le han atribuido.

BIBLIOGRAFÍA. Annan. K. (2004), "El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos", *Informe del Secretario General de las Naciones Unidas*, S/2004/616, 23 de agosto; Bassiouni, Ch. (1996), "Searching for Peace and Achieving Justice: The Need for Accountability", en *Law and Contemporary Problems*, vol. 59, núm. 4, pp. 9-28; Botero, C. (2006), "Derecho penal internacional y justicia transicional. ¿Estamos

condenados a repetir incesantemente la historia trágica de *la muerte y la doncella*?", en Camila de Gamboa (ed.), *Justicia transicional: teoría y praxis*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 280-322; Corradetti, C. (2013), "What is the Theory of Transitional Justice? Philosophical Concerns and Political Prospects in a Changing World", en *Philosophy of Transitional Justice: Conceptual Problems and Political Perspectives*, Oslo, University of Oslo, Legal Studies Research Paper Series, núm. 2013-08, pp. 3-26; Crocker, D. (1999), "Reckoning with past wrongs: a normative framework", en *Ethics and International Affairs,* XIII, pp. 43-64; De Greiff, P. (2012a), "Theorizing transitional justice", en Melissa Williams, Rosemary Nagy y Jon Elster (eds.), *Transitional justice,* Nomos, vol. LI, Nueva York, New York University Press; De Greiff, P. (2012b), *Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición*, *Pablo de Greiff*, Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, A/HRC/21/46, 9 de agosto; De Greiff, P. (2014), *Informe del Relator Especial sobre la promoción de la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, Pablo de Greiff,* Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, A/HRC/27/56, 27 de agosto; Elster, J. (2004), *Closing the books: transitional justice in historical perspective*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press; Garzón Valdés, E. (1993), "La democracia argentina actual: problemas ético-políticos de la transición", en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 873-891; Gray, D. (2010), "Extraordinary justice" en *Alabama Law Review*, vol. 62, núm.1, pp. 55-109; Kiss, E. (2000), "Moral ambition within and beyond political constraints: reflections on restorative justice", en Robert I. Rotberg y Dennis Thompson (eds.), *Truth v. Justice: the morality of Truth Commissions*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, pp. 68-98; Kritz, N. (1996), "Coming to Terms with Atrocities: A Review of Accountability Mechanisms for Mass Violations of Human Rights", en *Law and Contemporary Problems*, vol. 59, pp. 127-152; Laplante, L. (2009), "Outlawing Amnesty: The Return of Criminal Justice in Transitional Justice Schemes", en *Virginia Journal of International Law*, vol. 49, núm. 4, pp. 915-984; Lekha Sriram, Ch. (2004),

Confronting past human rights violations: justice v. peace in times of transition, Nueva York, Frank Cass; Méndez, J. (1997), "In Defense of Transitional Justice", en James McAdams (ed.), *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*, Notre Dame y London, University of Notre Dame Press; Minow, M. (2002), "Memory and hate: are there lessons from around the world?", en *Breaking the cycles of hatred: memory, law, and repair*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 14-76; Mutua, M. (2015), "What Is the Future of Transitional Justice?", en *International Journal of Transitional Justice*, núm. 0, pp. 1-9, doi: 10.1093/ijtj/iju032; Nino, Carlos S. (1996), *Radical evil on trial,* New Haven, Yale University Press; Orozco, I. (2005), "Reflexiones impertinentes: sobre la memoria y el olvido, sobre el castigo y la clemencia", en Angelika Rettberg (comp.), *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Bogotá, Universidad de los Andes y Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo, pp. 171-209; Osiel, M. (2005), "Respuestas estatales a las atrocidades masivas", en Angelika Rettberg (comp.) *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Bogotá, Universidad de los Andes y Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo, pp. 67-78; Pensky, M. (2006), "El pasado es otro pueblo. Un argumento a favor de los derechos póstumos como limitaciones normativas a las amnistías", en *Justicia transicional: memoria colectiva, reparación, justicia y democracia,* Bogotá, Revista Estudios Sociojurídicos, Universidad del Rosario, vol. 7, pp. 113-140; Rincón, T. (2012), "La justicia transicional: una concepción de la justicia que se hace cargo de las atrocidades del pasado", en Tatiana Rincón Covelli y Jesús Rodríguez Zepeda (coord.), *La justicia y las atrocidades del pasado. Teoría y análisis de la justicia transicional*, México, Miguel Ángel Porrúa-UAM-I, pp. 59-121; Roht-Arriaza, N. (2006), "The new landscape of transitional justice", en Naomi Roht-Arriaza y Javier Mariezcurrena (eds.), *Transitional justice in the Twenty-First Century: beyond truth versus justice*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-16; Rotberg, R.I. (2000), "Truth Commissions and the provision of truth, justice, and reconciliation", en Robert I. Rotberg y Dennis Thompson (eds.), *Truth v. Justice: the morality of Truth*

Commissions, Princeton y Oxford, Princeton University Press, pp. 3-21; Teitel, R. (2000), *Transitional justice*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press; Teitel, R. (2003), "Transitional justice genealogy", en *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, pp. 69-94; Uprimny, R. (2006), "Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades", en *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación en Colombia*, Bogotá, DeJusticia, pp. 109-138; Uprimny, R., Sánchez, L. M., Sánchez, N. C. (2014), *Justicia para la paz: crímenes atroces, derecho a la justicia y paz negociada,* Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia; Weinstein, H., Fletcher, L., Vinck, P. *et al*. (2010), "Stay the Hand of Justice?", en Rosalinda Shaw, Lars Waldorf y Pierre Hazan (eds.), *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*, Stanford y California, Stanford University Press, pp. 27-48; Zalaquett, J. (1992), "Balancing Ethical Imperatives and Political Constraints: The Dilemma of News Democracies Confronting Past Human Rights Violations", en *Hastings Law Journal*, vol. 43, núm. 6, agosto.

[TATIANA RINCÓN COVELLI]

justiciabilidad

Para algunos autores, el término "justiciabilidad" es "ambiguo en sí mismo" (Marshall, 1961: 265). Según la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos de América, el término es un "concepto de alcance y significado incierto", "no es un concepto legal con un contenido definido o susceptible de verificación científica".

La justiciabilidad se refiere a la posibilidad de que la violación de un derecho invocada en un caso particular sea susceptible de revisión judicial y si la corte encuentra que se ha producido la alegada violación, tiene que ser capaz de otorgar un remedio, procurar y, en la medida de lo posible, reparar el daño. Es necesario

aclarar que la justiciabilidad no se refiere como tal a alguna rama específica de derechos.

Para que un derecho pueda ser justiciable, se requiere la existencia de tribunales competentes para el caso específico. "La competencia es el límite de la jurisdicción, todos los jueces tienen jurisdicción, pero no todos son competentes para conocer y resolver determinados asuntos" (Hernández, 2006: 40).

La jurisprudencia desarrollada por los tribunales en Estados Unidos de América los ha limitado a conocer de ciertos casos (Siegel, 2007: 76). Tales limitaciones en conjunto son conocidas como doctrinas de justiciabilidad.

Estas limitaciones incluyen el principio de que los tribunales no emitirán opiniones consultivas; sólo actuarán en asuntos relacionados donde existan partes adversas; no actuarán a menos que su decisión sea definitiva y no revisable por otra rama de gobierno; rechazarán casos ficticios; sólo conocerán de casos que sean presentados ante ellos; no tendrán en cuenta cuestiones políticas; sólo conocerán de casos listos para ser conocidos para la toma de decisiones; tampoco conocerán de casos que se hayan quedado sin objeto de litigio; y no actuarán en un asunto sometido a ellos por un demandante que carece de legitimación activa (facultad legal para exigir).

El derecho y su interpretación no son estáticos. En los últimos decenios, se ha desarrollado un activismo judicial tendiente a fortalecer la justiciabilidad de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario tanto a escala nacional como internacional, procurando disminuir los graves índices de impunidad imperantes en muchos países, interpretando la normatividad conforme al principio propersona y promoviendo las reformas necesarias para el establecimiento de un sistema jurídico más garantista de derechos.

Entre algunos esfuerzos para fortalecer la justiciabilidad y para establecer un sistema jurídico garantista de derechos, se encuentra la promoción de reformas legislativas para el debido reconocimiento de los derechos establecidos en tratados internacionales y otros estándares internacionales a escala nacional. Igualmente, de una

forma más frecuente y constante, se invocan tratados internacionales en los litigios a escala nacional, puesto que en muchas ocasiones los tratados internacionales ofrecen una mayor protección a la persona que la normatividad nacional. Otra medida consiste en garantizar el fortalecimiento de la independencia de la judicatura y el establecimiento de un sistema penal acusatorio.

La justiciabilidad está condicionada a la existencia de instituciones y mecanismos que garanticen el cumplimiento de las obligaciones derivadas de un derecho, tales como la existencia de procuradurías y tribunales, comprometidos en hacer cumplir la ley, así como de recursos o garantías accesibles, ejecutorios y efectivos. La jurisprudencia en que la Corte Interamericana de Derechos Humanos subraya que "los recursos judiciales deben ser efectivos, capaces de producir un resultado a una violación específica". Según la Corte, "la existencia de esta garantía constituye uno de los pilares básicos [...] del propio Estado de Derecho, en una sociedad democrática".

La justiciabilidad de un derecho puede no llegar a darse por "vacíos o disposiciones legislativas que privan de competencia a los tribunales para examinar un recurso para un determinado tipo de violación; debido a la obstaculización de la acción de la justicia por la vía de los hechos; el rechazo de justicia por razones procesales; la denegación de un derecho por razones arbitrarias, discriminatorias o contrarias a los derechos fundamentales de la persona y el incumplimiento de una decisión de la autoridad competente" (O'Donell, 2012: 518).

Si bien es lícito e inevitable que la legislación establezca requisitos para la admisión de recursos, "la incertidumbre o falta de claridad en la consagración de estos requisitos de admisibilidad constituye una violación a dicho derecho fundamental" y, por ello, "las garantías a la tutela judicial efectiva y al debido proceso imponen una interpretación más justa y beneficiosa en el análisis de los requisitos de admisión a la justicia, al punto que por el principio *pro actione*, hay que extremar las posibilidades de interpretación en el sentido más favorable al acceso a la jurisdicción" (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1999).

Gran parte de la discusión actual relacionada al tema de esta entrada se ha centrado, en los últimos años, en la justiciabilidad de los derechos económicos, sociales y culturales. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas se ha referido explícitamente al término de justiciabilidad de dichos derechos. Para este comité, "justiciabilidad se refiere a las cuestiones que pueden o deben resolver los tribunales y reconoce una inferior posibilidad de los ciudadanos de poder reclamar por vía judicial, tanto a escala internacional como nacional, una efectiva implementación de sus derechos sociales que de sus derechos civiles y políticos" (Organización de las Naciones Unidas, 1998).

Como se ha mencionado, el activismo judicial ha buscado que poco a poco se incremente la justiciabilidad de ciertos derechos, procurando el desarrollo de sistemas jurídicos más garantistas. A pesar de la existencia de obstáculos jurídicos, políticos y económicos, existen tendencias positivas en muchos países y a escala internacional tanto institucionales como legales y jurisprudenciales, que han fortalecido la justiciabilidad de derechos.

BIBLIOGRAFÍA. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, <www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf>; *Convención Americana sobre Derechos Humanos* (1969) <www.scjn.gob.mx/libro/InstrumentosConvencion/PAG0259.pdf>; *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional* (1998) <www.scjn.gob.mx/libro/InstrumentosEstatuto/PAG0453.pdf>; Currie, D. (1981), "The Constitution in the Supreme Court: 1789-1801", en *University of Chicago Law Review*, núm. 819, pp. 828-829; Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia (2012), *Derechos humanos en el sistema penal acusatorio*, México, IMDHD; Marshall, G. (1961), "Justiciabilidad", en A. G. Guest (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence,* Londres, Oxford University Press; Hernández Pliego, J. (2006), *Programa de derecho procesal penal*, México, Porrúa; O'Donnell, D. (2012), *Derecho Internacional de los Derechos Humanos: normatividad, jurisprudencia y doctrina de los Sistemas Universal e Interamericano*, México, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y

Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal; Siegel, J. (2007), "A theory of justiciability", en *Texas Law Review*, vol. 86, núm. 1 pp. 73-139.

CASOS

Organización de las Naciones Unidas, Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1998), *Observación General núm. 9*; Organización de las Naciones Unidas, Comité de Derechos Humanos (2003), *Kazantzis vs. Chipre*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (1999), *Caso Narciso Palacios vs. Argentina*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2004), *Caso Tibi vs. Ecuador;* Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005a), *Caso Acosta Calderón vs. Ecuador;* Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005b), *Caso García Asto y Ramírez Rojas vs. Perú*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005c), *Caso Yatama vs. Nicaragua;* Organización de las Naciones Unidas, Comité de Derechos Humanos (2005d), *Bernadette Faure vs. Australia;* Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006a), *Caso Acevedo Jaramillo y otros vs. Perú;* Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006b), *Caso Baldeón García vs. Perú*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006c), *Caso comunidad Sawhoyamaxa vs. Paraguay;* Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007a), *Caso Albán cornejo y otros vs. Ecuador*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2007b), *Caso del Pueblo Saramaka vs. SurinamM* Organización de las Naciones Unidas, Comité de Derechos Humanos (2007c), *Diego Sastre Rodríguez y Juan Diego Sastre Sánchez vs. España*; Organización de los Estados Americanos, Corte Interamericana de Derechos Humanos (2011), *Caso Salvador Chiriboga vs. Ecuador;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1792), *Caso*

Hayburn's; Suprema Corte de Estados Unidos de América (1885), *Liverpool N.Y. and Phila. S.S. Co. vs. Comm'rs of Emmigration;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1947), *United Pub. Workers vs. Mitchell*; Suprema Corte de Estados Unidos de América (1954), *Brown vs. Board of Education;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1961) *Peo vs. Ullman;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1968), *Flast vs. Cohen;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1972) *Sierra Club vs. Morton*; Suprema Corte de Estados Unidos de América (1974), *DeFunis vs. Odegaard;* Suprema Corte de Estados Unidos de América (1976), *Frank vs. Bowman Transp. Co.*; Suprema Corte de Estados Unidos de América (1982), *Spring Hill Gold Mining Co vs. Amador Medean Gold Mining Co.*; Suprema Corte de Estados Unidos de América (1993), *Nixon vs. United States*.

[ARTURO REQUESENS GALNARES]

---

[1] Ronald Beiner fue el encargado de editar las lecciones de Arendt dictadas en la New School for Social Research sobre el juicio reflexionante. En esta labor tuvo el permiso y el apoyo de Mary McCarthy.

[2] Aunque no es éste el lugar para desarrollar tal idea, considero que en este punto Arendt ofrece una perspectiva novedosa que constituye una alternativa a los planteamientos de J. Rawls y J. Habermas.

[3] En el original en inglés, Arendt utiliza la siguiente caracterización: "one can only 'woo' or 'court' the agreement of everyone else" (Arendt, 1982: 72). También puede encontrarse en su ensayo "The crisis in culture: its social and its political significance" (Arendt, 1961).

[4] Si un niño rompe los útiles escolares de un compañero de su escuela, el director puede aplicar diversas estrategias frente al hecho: 1] Puede hacer venir al padre para que asuma el pago correspondiente al daño material, 2] puede enviar al niño con la psicóloga de la escuela para que ésta determine las causas de tal comportamiento así como el tratamiento a seguir, o 3] puede sentar a ambos niños a platicar de sus diferencias y de los motivos que propician el conflicto. En el primer caso, estamos frente a un enfoque "restaurativo *puro y duro*", en el segundo frente a un "enfoque terapéutico" y en el último frente a una estrategia "conciliatoria". La ventaja de estos tres enfoques no punitivos, es que son complementarios entre sí. Se pueden utilizar de forma simultánea para lograr soluciones más duraderas al trabajar tanto sobre los aspectos individuales, como sobre los

relacionales e institucionales del conflicto. Sin embargo, si el director asume un enfoque punitivo y expulsa al alumno de la escuela, la posibilidad de reparación y solución del conflicto se cancela por completo (adaptado de Zaffaroni, 2011: 25).

[5] Las éticas teleológicas se encuentran orientadas por un fin que es independiente de lo correcto; es más, definen la corrección como una adecuación a ese fin. Las éticas deontológicas, por su parte, establecen la corrección independientemente de los fines sociales. La estructura que menciono donde la teleología es subordinada a la deontología reproduce lo presentado por Kant (1989) en la *Metafísica de las costumbres*.

[6] El utilitarismo no niega en ningún momento la relevancia de los derechos; el problema surge porque su justificación es instrumental, es decir, los derechos son justificables porque optimizan la maximización de la utilidad media global. Esto deja abierta la posibilidad de que los derechos, bajo ciertas circunstancias sociales, dejen de cumplir tal función y, por lo tanto, ya no serían justificables para el utilitarismo. De aquí surge la necesidad de una fundamentación independiente, deontológica de los derechos (Dworkin, 1984).

L

laicidad

La palabra "laico" proviene del griego, *laikós* (λαϊκός), que significa "simple persona que pertenece al pueblo" (*laòs* [λαός]), y del vocabulario eclesiástico latino *laicus*, que quiere decir "no perteneciente al clero o que no ha recibido las órdenes sacerdotales"; esto es, se distingue al clérigo o sacerdote del laico en el seno de la comunidad cristiana. Del vocablo laico surgen otros términos como "laicidad" y "laicismo". Si bien ambos términos se utilizan con frecuencia de manera indistinta, en la actualidad algunos autores intentan establecer un sentido específico para cada uno. Blancarte, por ejemplo, define laicidad como "la forma específica de convivencia social establecida precisamente a partir de la secularización de las instituciones públicas", mientras que el laicismo "tendería a ser identificado como una forma militante de quienes defienden este estado de cosas" (Blancarte, 2000: 8).

Por su parte, Norberto Bobbio sostiene que debe mantenerse la distinción entre los dos términos. Por una parte, el laicismo generalmente se usa con una connotación negativa para designar una posición de intransigencia e intolerancia hacia los credos y las instituciones religiosas. Según él, cuando la laicidad se transforma en laicismo "es contraria a su inspiración fundamental, que es la de no clausura de un sistema de ideas y de principios definidos de una vez y para siempre". En otras palabras, al utilizar este término así entendido, se corre el riesgo de caer en la autocontradicción de un

fanatismo o dogmatismo laico. El laicismo, como oposición sistemática a toda influencia de la jerarquía religiosa sobre los hombres, sería justo lo contrario del espíritu laico o de la laicidad correctamente entendida. Por otra parte, Bobbio concibe la laicidad "más como un método que como un contenido" (Bobbio, 1978: 39-40), como el ejercicio del espíritu crítico dentro de los límites de la razón. La laicidad constituye una cultura abierta, libre de dogmas y de doctrinarismos rígidos, cuya característica fundamental es la tolerancia.

La fecha de nacimiento de la laicidad es incierta y resulta difícil asociarla de manera precisa con un determinado fenómeno político-histórico. Bovero, por ejemplo, señala que hay "dos historias o prehistorias del laicismo [que] terminan sobreponiéndose ampliamente, confluyendo en una lucha única por la libertad de conciencia y de pensamiento y por la autodeterminación individual y colectiva" (Bovero, 2013: 4). Cuando empieza a aparecer en los diccionarios, además de la acepción del adjetivo "laico" como "no religioso", no perteneciente al clero, la laicidad evoca una realidad política según la cual tanto los individuos como el Estado ya no se subordinan a los principios de una religión particular. El Diccionario de la Lengua Española dice: "*laicismo*, *laico*: Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa". La laicidad se define como "principio de separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa". El significado de este término evoluciona, así, de oposición a lo religioso o al confesionalismo para incluir otro aspecto central: el de la separación de poderes. El ejemplo más representativo es el "Estado laico" o "no confesional". El Estado laico hace referencia a un Estado donde se prescinde de la enseñanza religiosa y, por extensión, a un Estado independiente de toda influencia religiosa, tanto en su constitución como en sus individuos. La noción de Estado laico indica "lo contrario del Estado confesional, es decir, del Estado que adopta como propia una determinada religión y concede privilegios a los creyentes de ésta respecto de los creyentes de otras religiones y de los no creyentes" (Zazone, 1982: 885).

Hay que tener presente que la noción de laicidad está en permanente redefinición, a medida que las circunstancias y el tiempo cambian: así, si bien históricamente se ha ligado a la idea de separación entre el Estado y las Iglesias, puede haber formas de laicidad en países donde no existe una separación formal.

Al igual que otras palabras de la teoría y del discurso políticos, laicidad suele confundirse y sobreponerse con otras: secularización, tolerancia, antidogmatismo, relativismo, etcétera. Para saber qué se entiende por laicidad, conviene primero hacer unas precisiones sobre las diferencias entre la "laicización" y "secularización", ya que con frecuencia ambas nociones se confunden o se utilizan como sinónimos. Aun cuando no existe una línea necesaria o fuerte que los divida entre sí, cada uno de estos procesos ha tomado distintas direcciones.

La secularización corresponde a una pérdida progresiva de la pertinencia social y cultural de la religión, en tanto que marco normativo que orienta las conductas y la vida moral del conjunto de la sociedad. El proceso de secularización se produce con la presión de los otros campos de la actividad social (económico, intelectual, etc.). Si bien la religión puede seguir siendo pertinente y legítima para los individuos, ya no puede imponerse al conjunto de la sociedad. La conciencia individual adquiere de modo gradual más autonomía frente a las autoridades religiosas; los individuos pueden elegir, entre los diversos símbolos y prácticas, los elementos con mayor sentido para ellos. El hecho de que su pertenencia religiosa se exprese mediante signos visibles en el espacio público no altera el proceso de secularización, en tanto que la fe o la adhesión a ciertas creencias son fruto de una decisión libre y no un signo de sumisión a un marco normativo. Un discurso más explícito sobre la secularización, aunque sin el sentido que se ha dado después al término en el campo de las ciencias sociales, puede encontrarse en Max Weber (1969, 1975, 1983), quien identificó de forma más compleja las causas del declive de las creencias y, sobre todo, de las actitudes motivadas por la religión; entre ellas, el proceso de desencantamiento o pérdida de la dimensión sagrada de una buena parte de la realidad y las dificultades que la religión encontraba para

coexistir en medio de una sociedad cada vez más diferenciada en ámbitos con valores propios, como la economía, la política o la ciencia.

La laicidad, en cambio, introduce una disociación entre lo político y la religión en la regulación global de la sociedad, la cual se traduce en el universo jurídico, en las constituciones o en el derecho consuetudinario. El proceso de laicización se refiere más específicamente al lugar y al papel de la religión como institución social: tiene que ver con los arreglos entre el Estado y las distintas confesiones; además, conduce a la autonomía de la instancia política en relación con las normas religiosas. Se trata de un arreglo de lo político en virtud del cual el Estado –neutro frente a las diferentes concepciones de la vida que coexisten en la sociedad– garantiza la libertad de conciencia y de religión a los individuos.

La secularización aparece por lo general como un proceso sociocultural progresivo, en medio de otros cambios culturales; mientras que la laicidad rara vez se desarrolla sin plantear debates sociales, en tanto que modifica el funcionamiento de las instituciones religiosas y políticas. Por ejemplo, la introducción del principio de laicidad en la educación es causa de controversias, pues los objetivos educativos deben desprenderse de cualquier tipo de inspiración confesional, lo cual ciertos creyentes o grupos religiosos pueden considerar inconcebible. Como señala Baubérot, "la secularización implica una relativa y progresiva pérdida de pertinencia social de lo religioso, debido, principalmente, a un conjunto de evoluciones sociales en las cuales la religión participa o se adapta. La laicización es, ante todo, la obra política apuntando a reducir la importancia social de la religión como institución, incluso a desinstitucionalizarla" (Baubérot, 2005: 40). En otras palabras, la secularización "designa en general la pérdida de influencia social de la religión, mientras que la 'laicización' sería el proceso específico de transformación institucional, del paso de lo religioso a lo civil" (Blancarte, 2000: 9).

Reconociendo que no es fácil superar la ambigüedad entre laicidad y secularización, Bovero sostiene que "se podría decir que el concepto de secularización tiene un significado descriptivo, es decir,

que indica un estado de cosas o una tendencia empíricamente observables; mientras que laicismo tiene (principalmente) un significado normativo; esto es, expresa un vínculo con los valores de la libertad de conciencia y de autodeterminación individual y colectiva, y la adhesión a un modelo de sociedad posible y deseable […] sin condicionamientos de carácter religioso" (Bovero, 2013: 10). Por su parte, Gauchet rechaza las categorías de "laicización" y "secularización", porque no dan cuenta del sentido último del proceso del paso de la dominación de lo religioso a la emancipación de la autoridad religiosa, por lo cual prefiere hablar de "la retirada de la religión", entendida como "la transmutación del antiguo elemento religioso en algo distinto a la religión" (Gauchet, 1998: 17).

En las democracias liberales, los dos procesos se entrecruzan y se conjugan las más de las veces, pero no siguen la misma evolución. Así, una sociedad puede presentar un alto grado de laicización del Estado, pero un grado de secularización más débil o variable según los grupos sociales. Y, a la inversa, sociedades ampliamente secularizadas pueden, sin embargo, mantener religiones establecidas en el seno de una democracia laica. Por ello, ni la secularización ni la laicidad pueden estudiarse fuera de contextos históricos y de conjuntos de prácticas sociales particulares (Hurd, 2008). "Cada laicidad –sostiene Baubérot– está ligada a su historia, a las características concretas del Estado-nación" (Baubérot, 2005: 18). Así, en los países católicos con unidad confesional –como era el caso de México, por ejemplo–, sólo una intervención voluntarista del poder político permitió la aparición de una esfera pública no dominada por la Iglesia católica y puso el acento en la separación entre la Iglesia y el Estado, entre la esfera política y la esfera social, entre lo público y lo privado. Y este intento de definir las fronteras entre lo secular y lo religioso –en los países católicos y en los no católicos– es siempre una decisión política.

Siguiendo el enfoque de Baubérot, al considerar la laicidad como un triángulo, pueden precisarse sus aspectos generales: *a*] el criterio de laicización, relacionado con la no dominación de la religión, y cualquier otra convicción sobre el Estado, las instituciones, la nación,

el individuo; este movimiento de laicización debe contener dos objetivos: *b*] la libertad de conciencia, de culto, de religión, de convicciones no religiosas; *c*] la igualdad en el derecho de las diferentes religiones y de las diferentes convicciones religiosas (Baubérot, 2005: 17 ss.). Para que tales aspectos se realicen, la laicidad se relaciona con un proceso de coerción en el que los poderes legales del Estado, los poderes disciplinarios de la familia y de la escuela, y los poderes persuasivos de los medios de comunicación han sido utilizados para producir ciudadanos seculares que aceptan mantener la religión en el espacio privado. No se trata, entonces, de eliminar las religiones, sino de lograr un modelo de sociedad sin condicionamientos de carácter religioso y de conducir las creencias religiosas al ámbito privado. En todo caso, el paso importante es que la política se libera de su dependencia de la religión con lo que el espacio público se seculariza. Pero, en el caso de las sociedades democráticas, esta nueva forma de convivencia debe suponer la libertad de conciencia y, por consiguiente, el respeto de las otras libertades modernas: de expresión, de pensamiento y, sobre todo, de creencias y de culto. Las distintas creencias, así como la no creencia pueden coexistir como alternativas.

Hay una tendencia a considerar que la laicidad es una invención francesa. Sin embargo, los estudios recientes de Baubérot, Poulat, Gauchet, Blancarte, entre otros, consideran que se ha dado en otros contextos, aunque bajo diferentes modalidades. Así, la experiencia francesa no es sino un caso particular de aquélla. Es cierto que "no hay que hacer a un lado la experiencia francesa para estudiar otros casos como el mexicano, ya que […] si entendemos el fenómeno de laicización de las instituciones sociopolíticas como un proceso de larga duración, no lineal y ascendente, sino complejo, con avances y retrocesos, además de inacabado e infinito por principio, es necesario recuperar y darle un lugar especial a la experiencia francesa" (Blancarte, 2005: 19).

Vale la pena revisar a grandes rasgos el proceso de construcción del Estado laico en México. Durante el siglo XIX, a partir de la influencia de la doctrina liberal, de las opiniones ideológicas y

políticas derivadas de la Ilustración, se inicia el proceso de secularización que después de varios intentos terminó por instituirse al menos jurídicamente. En este proceso, donde el fundamento del poder político pierde toda garantía trascendente de la autoridad con la instauración del principio de la soberanía popular, se mezclaron cuestiones políticas, filosóficas y religiosas, para dar lugar a la batalla ideológica entre conservadores y liberales que tuvo como eje principal la cuestión sobre el lugar que correspondía a la institución que, hasta ese momento, regía la vida social: la Iglesia católica. La presencia de la Iglesia determinaba, desde los tiempos de la Conquista y durante todo el periodo colonial, los espacios de socialización, las formas de asumir la vida e inclusive la disposición espacial de las ciudades y los pueblos. Se trata de una institución que ejercía tanto un poder temporal como uno espiritual, trascendiendo este ámbito y participando en la política.

Hacia mediados del siglo, una vez establecida la supremacía del Estado respecto de la institución eclesiástica, las Leyes de Reforma –promulgadas por Benito Juárez, cuyo objetivo era, sobre todo, la separación entre la Iglesia y el Estado y, al menos en parte, castigar al clero por su intervención en la política durante la invasión extranjera cuando favoreció a los conservadores– marcan el inició de la "secularización política" en el país. Con estas medidas, el poder político adquiría independencia respecto del eclesiástico tanto en sus instituciones –registro civil, enseñanza, salud, asistencia social, etc.– como en el ejercicio del poder: se suprimía al Estado confesional y se establecía el Estado laico.

Los teóricos contemporáneos están de acuerdo en que hay muchas dimensiones de laicismo, entre las que puede mencionarse la exclusión de la religión de las esferas del poder y autoridad en las sociedades modernas, la privatización de la religión, el retroceso en el número de miembros de la Iglesia y la desaparición potencial de la creencia religiosa individual. Todos coinciden en pensar la laicidad como uno de los principios fundamentales del pensamiento político moderno y uno de los pilares de la separación secular entre la Iglesia y el Estado.

La religión se privatizó en el transcurso de la creación del Estado moderno y fue excluida de las esferas del poder y autoridad en las sociedades modernas. Como sugiere Casanova, la privatización de la religión es "ideológicamente decretada por las categorías liberales de pensamiento que permean no sólo las ideologías políticas y las teorías constitucionales, sino toda la estructura del pensamiento occidental moderno" (Casanova, 1994: 215). Sin embargo, también se habla hoy de un "reencantamiento" del mundo en virtud de la reaparición de los fundamentalismos religiosos (Rabotnikof, 2011) y la apropiación del lenguaje laico de los derechos humanos por parte de la Iglesia (Salazar, 2011), lo cual nos obliga a pensar sobre las causas de este retorno de la religión al espacio público y a repensar la laicidad como una respuesta institucional a la pregunta sobre el lugar de la religión en el contexto de un proceso histórico más amplio que es el de la secularización.

BIBLIOGRAFÍA. Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press; Baubérot, J. (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil; Baubérot, J. (2005), *Historia de la laicidad francesa*, México, El Colegio Mexiquense; Baubérot, J. (2007), *Les laïcités dans le monde*, París, Seuil; Blancarte, R. (comp.) (2000), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, Secretaría de Gobernación / El Colegio de México; Blancarte, R. (2001), "Laicidad y secularización en México", en *Estudios Sociológicos* vol. 19, núm. 57, septiembre-diciembre, México, El Colegio de México, pp. 843-855; Blancarte, R. (2004), "Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana)", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 24, Madrid / México, Universidad Nacional de Educación a Distancia (España) / Universidad Autónoma Metropolitana (México), pp. 15-27; Blancarte, R. (2007), "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en Rodolfo Vázquez (comp.), *Laicidad*. *Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán, pp. 27-50; Blancarte, R. (2008), "Laicidad y laicismo en América Latina", en *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, enero-abril, México, El Colegio de México, pp. 139-164; Blancarte, R. (2008), *Para entender el Estado*

laico, México, Nostra; Bobbio, N. (1978), "Cultura laica, una terza cultura?", en AA.VV., *Colloqui a Torino: cattolici, laici, marxisti attraverso la crisi*, Turín, Stampatoria; Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago; Connolly, W. E. (1999), *Why I Am Not a Secularist*, Minneapolis / Londres, University of Minnesota Press; Gauchet, M. (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité,* París, Gallimard [2003, *La religión en la democracia: el camino del laicismo*, trad. de Santiago Roncagliolo, Barcelona, El Cobre]; Hurd, S. E. (2008), *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, Princeton University Press; Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press; Monod, J-C (2007), *Sécularisation et laïcité*, París, PUF; Mura, V. (2011), "Sul contrasto fra cultura laica e cultura religiosa", en *Teoria politica, Nuova Serie*, Annali I. Madrid, Marcial Pons, pp. 273-284; Pena-Ruiz, H. (2003), *Qu'est-ce que la laïcité?,* París, Gallimard; Poulat, E. (2012), *Nuestra laicidad pública* (trad. de Roberto Blancarte), México, Fondo de Cultura Económica; Poulat, E. (1997), *La solution laïque et ses problémes*, París, Berg International; Rabotnikof, N. (2011), "Max Weber: religión y desencantamiento del mundo", en Isabel Cabrera y Carmen Silva (comps.), *La religión a través de sus críticos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas/ Facultad de Filosofía y Letras; Salazar, L. (2011), "Religión, laicidad y modernidad", en *Teoría politica. Nuova serie*, Annali I, Madrid, Marcial Pons, pp. 315-324; Taylor, C. (1998), "Modes of Secularism", en Rajeev Bhargaive (ed.), *Secularism and its Critics*, Celhi / Nueva York, Oxford University Press; Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press; Tena Ramírez, F. (2005), *Leyes fundamentales de México 1808-2005*, México, Porrúa; Vázquez, R. (ed.) (2007), *Laicidad*. *Una asignatura pendiente*, México, Ediciones Coyoacán Warner, M., Antwerpen, J. y Calhoun, C. (eds.) (2010), *Varieties of Secularism in a Secular Age,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Zanone, V. (1982), "Laicismo", en N. Bobbio y N. Matteucci (eds.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI Editores.

[CORINA YTURBE]

legalidad

Este concepto ha sido utilizado a lo largo de la historia con diferentes sentidos y propósitos. Por ello, la concepción que se tenga de esta palabra se encuentra estrechamente relacionada con el enfoque teórico, metodológico e incluso ideológico desde el cual se parta. En términos generales, es posible afirmar que la noción legalidad puede ser estudiada a partir de dos grandes perspectivas: una fundamentalmente política y otra que la ubicaría como parte de un discurso de naturaleza jurídica (Salazar, 193). Sin embargo, a lo largo del presente análisis se observa que estas dimensiones corresponden a dos caras de la misma moneda.

DIMENSIÓN POLÍTICA. Desde la vertiente política, la idea de legalidad puede ser entendida bajo la idea general del "imperio de las leyes", y dicha noción puede tener una "interpretación débil" o una "interpretación fuerte", dependiendo de los elementos que se consideren en su descripción (Hierro, 1996: 289).

El esquema de interpretación débil limita el "imperio de la ley" a la existencia de un conjunto de reglas creadas como un mecanismo para contrarrestar la arbitrariedad política, sin que resulte relevante el origen de dichas reglas. Lo notable en esta noción es la superioridad moral de la legalidad frente a la arbitrariedad (Hierro, 1996: 290). Esta idea parece ser característica del llamado Estado de derecho (*rule of law*, en la cultura anglosajona). En este sentido, el concepto aparece como un valor de la cultura política de un Estado que otorga a las normas legales un estatus de superioridad frente a cualquier persona o autoridad; de esta manera, se elimina toda legitimidad de autoridad basada en una persona o figura de autoridad (Schmitt, 1971: 4 y 16).

Bajo estos parámetros, la legalidad representa un requisito y atributo del poder que supone ciertos límites al ejercicio del mismo

(Salazar: 1988: 193). De esta forma, el poder es legal siempre que exista un conjunto de normas que faculten su existencia y ejercicio. Los actos de autoridad se encuentran restringidos sólo a aquello que la ley establece y, en ese supuesto, el ejercicio de poder político se encuentra legitimado (Salazar, 1998: 193).

Desde esta perspectiva débil de la legalidad, resulta necesario advertir un elemento sin el cual el sometimiento del poder a las leyes parecería una falsa pretensión: la idea de la división de poderes. En el contexto de la legalidad, la división de poderes es conocido como el principio de organización (Rodríguez, 2012: 13) y cobra importancia debido a esa necesidad de separar la ley de su aplicación (Schmitt, 1971: 5), donde el poder legislativo tiene un papel lógicamente preponderante, frente a los poderes ejecutivo y judicial, quienes deberán, en primera instancia, ajustarse a él y sólo así obtener legitimidad en sus actos (Díaz, 2001-2002: 105 y 106).

Finalmente y teniendo presentes los elementos expuestos, puede afirmarse que la noción de legitimidad por vía de la legalidad, es la que justifica la idea del poder coactivo del Estado, que lo faculta al uso de la fuerza frente a quien viole las leyes que lo constituyen. De igual manera, se sostiene que esta misma legitimidad alimenta el ánimo de obediencia por parte de la ciudadanía a partir de la confianza que ésta tiene en la sujeción de la autoridad a las leyes (Hierro, 1996: 289).

Por su parte, la interpretación fuerte de legalidad, lejos de ser contraria a la interpretación débil que hemos expuesto hasta ahora, podría considerarse como un complemento de la misma, pues parte de las mismas bases: imperio de la ley, sujeción de la autoridad, eliminación de arbitrariedad del poder, división de poderes y legitimidad a través de la legalidad. Aunado a todo ello, esta tesis agrega algunos elementos o condiciones adicionales (Salazar, 1998: 198).

Una concepción fuerte de la legalidad incorpora una serie de exigencias éticas que deberían ser el fundamento del "imperio de la ley" para asegurar la protección de principios básicos y fundamentales para una sociedad. De esta manera, una primera idea relacionada con tales exigencias se relaciona con el establecimiento

de leyes para proteger y garantizar ciertos principios que la sociedad considera como aspectos fundamentales, como sucedería con la autonomía y la igualdad, por ejemplo.

En este momento, aparece uno de los elementos principales que constituyen al Estado de derecho. El Estado de derecho es la expresión de una realidad política que tiene como principio fundamental la legalidad, una legalidad cuyo contenido asegura ciertos valores o principios que la ley no puede violar (Hierro, 1996: 305).

De esta forma, si reconocemos que la protección de la autonomía representa un ideal liberal, el cual puede verse limitado por el ejercicio de la autonomía de terceros en ausencia de leyes y normas, precisamente ello justifica la necesidad de contar con un sistema donde puedan coexistir las distintas autonomías (Hierro, 1996: 288). Con la igualdad sucedería algo similar, donde su ejecución se ve frustrada por una serie de factores sociales que más bien facilita la existencia de profundas desigualdades sociales, y donde un esquema de legalidad debería orientarse para revertir tales desigualdades.

Si se asume que ambos ideales constituyen bienes preciados y supravalorados por la sociedad, se advierte que los mismos buscan respaldo y aseguramiento en un sistema legal que instruya al poder para cumplir con el mandato de protección. Un Estado basado en la legalidad resulta preciso, pues además de estar en posibilidad de proporcionar protección y garantía a la sociedad, es capaz de generar certeza de su cumplimiento, es decir, aquello que conocemos como seguridad jurídica.

Un desarrollo más profundo de esta característica de la legalidad en su interpretación fuerte, lleva necesariamente a pensar en los derechos humanos (Hierro, 1996: 289, Salazar, 1998: 200; Becerra, 2011: 59), como principios que, de la mano con la autonomía y la igualdad, encuentran refugio y protección en una cultura de legalidad.

En la misma plataforma de exigencias éticas de esta concepción fuerte, una segunda característica de la legalidad encuentra su fundamento en la expresión de la voluntad popular. Hemos dicho ya

que un presupuesto de la legalidad es la división de poderes y el carácter preponderante del poder legislativo, ya que funge como generador de las leyes que imperan en un sistema de legalidad. Ahora bien, una interpretación fuerte de la legalidad, si bien asume todo ello, no le resulta suficiente. Por ello, bajo una concepción fuerte de la legalidad es necesario que las leyes sean el resultado de la expresión de la voluntad.

De esta manera, para lograr la expresión de la voluntad popular traducida en las leyes que regirán a la sociedad, se requiere un sistema que reconozca la soberanía del pueblo y la dote de mecanismos y herramientas que le permitan trasladar sus pretensiones y valores al sistema legal que regirá al Estado. Este sistema debe contener, pues, los principios democráticos de participación ciudadana (Díaz, 2001-2002: 203).

En conclusión, puede afirmarse que, de acuerdo con la interpretación fuerte (también conocida como concepto amplio de legalidad), no basta que el derecho satisfaga las características antes descritas, sino que debe ser la manifestación de la voluntad popular (principio democrático), y debe contemplar expresamente los mecanismos de protección para ciertos derechos fundamentales (Salazar, 1998: 200).

De este modo, la legalidad constituye un mecanismo que tiene como función primordial limitar al poder bajo un esquema de supremacía legal. La interpretación fuerte busca condicionar la validez de esta supremacía legal en el marco de ciertos principios fundamentales y democráticos con la finalidad de fortalecer la idea misma de legalidad y, al mismo tiempo, generar herramientas para el empoderamiento de la ciudadanía.

Si bien la noción de legalidad que hemos analizado hasta ahora funciona a partir de una división de poderes, tanto el sistema democrático como el respeto a principios fundamentales juegan un papel de contrapeso ante el probable abuso de poder que el órgano legislativo pudiera cometer, a manera de garantía del súbdito a no ser oprimido (Carrillo, 1985: 136).

En otras palabras, la legalidad sólo puede engendrar legitimidad en la medida en que el orden jurídico reaccione reflexivamente a la

necesidad de fundamentación surgida con la positivización del Derecho, de suerte que se institucionalicen procedimientos jurídicos de fundamentación que sean permeables a los discursos morales (Habermas, 1988: 39).

Es posible observar que la interpretación débil y la interpretación fuerte del concepto de legalidad corresponden a un desarrollo político e histórico que recorre una serie de ideas que va desde la simple sujeción a las leyes de cualquier fuente y contenido hasta el condicionamiento de su existencia a la protección de principios democráticos y derechos fundamentales; desde un Estado autoritario, atravesando por uno legislativo, hasta llegar a un Estado de derecho democrático, e incluso a un modelo de Estado Constitucional. Como se aprecia, en cada uno de estos estadios, la legalidad ha sufrido modificaciones en su concepción.

DIMENSIÓN JURÍDICA. La segunda dimensión del concepto de legalidad envuelve un discurso de naturaleza jurídica. Desde la ciencia jurídica, la visión de la legalidad corresponde a lo que Pedro Salazar ha llamado un segundo nivel de relación entre derecho y poder (Salazar, 1998: 193), es decir, la adecuación de los actos de poder a la norma.

Es menester señalar que la noción de legalidad desde la perspectiva de la ciencia jurídica visibiliza todos los aspectos necesarios que debe tener la ley para cumplir adecuadamente sus propósitos. En ese sentido, la dimensión jurídica toma como premisa también la supremacía de la ley en un Estado. Por lo tanto, ésta tiene la labor de regular las relaciones entre particulares y la autoridad. No puede existir ninguna relación entre sociedad civil y gobierno que no esté en plena armonía con el conjunto normativo vigente en un Estado. De esta forma, para adecuar los actos de autoridad a la norma jurídica es necesario que esta última regule los estándares del ejercicio del poder de manera previa a su efectivo ejercicio.

Desde la perspectiva jurídica de la legalidad, es necesario que las normas o reglas cumplan ciertas características, las cuales también han cambiado de conformidad con el desarrollo político-histórico así

como con el contexto en el que se han visto envueltas las distintas concepciones de la legalidad.

De esta manera, para un Estado de tipo formalista-legalista, las leyes o reglas deben cumplir las características de ser impersonales, predeterminadas, de contenido mesurable y determinable (Schmitt, 1871: 4). Asimismo, deben cumplir con ciertos requisitos como el de publicidad, no retroactividad, competencia, así como el procedimiento de aplicación de las mismas (Hierro, 1996: 289). Así, en este modelo de Estado se requiere que las normas o reglas jurídicas sean generales y abstractas, que delimiten con precisión las atribuciones y restricciones a la autoridad y que sean de conocimiento de la sociedad (Prieto, 1998: 21). Las normas que imperan en un Estado legislativo deben ser oponibles a cualquier acto de autoridad o institución, pero también de cualquier persona particular. Esto es, una vez que las leyes han sido instituidas por el órgano legislativo, nadie se sustrae de su mandato. La legalidad se proyecta frente a la ciudadanía así como ante el poder público.

Las relaciones entre ciudadanía y ley, y autoridad y ley pueden ser entendidas a partir de la fórmula del principio de legalidad. De acuerdo con esta fórmula, los particulares pueden hacer todo aquello que no esté prohibido en la ley, mientras que las autoridades únicamente pueden realizar lo que expresamente faculta la ley.

Por otro lado, la legalidad se acompaña necesariamente del atributo de validez de la norma por medio de la cual se ejerce el poder. Sólo las normas que han sido creadas por el órgano legislativo y que cumplan con las características antes señaladas son consideradas válidas y constituyen al derecho positivo vigente de una sociedad. Para Bobbio, esta cualidad de la legalidad es la que posibilita la existencia de juicios sobre la legalidad de un poder. Lo que a su vez provee de legitimidad a la norma y, en ese mismo sentido, a los actos de autoridad (Carrillo, 1985: 137).

En el sentido jurídico, el concepto de legalidad también ha ampliado sus características con base en el contexto teórico e histórico en el que se ha desenvuelto, por lo que dicha noción también ha transitado del Estado legislativo al Estado constitucional de derecho (Prieto, 1998: 38). En este último, el orden jurídico se

encuentra sometido a una relación estructural, donde la Constitución se coloca como ley suprema y contiene los principios básicos, tanto de protección de derechos humanos como construcción del poder político y organización del Estado.

En ese contexto, la legalidad es concebida como una institucionalización de procedimientos y recursos jurídicos para garantizar tanto la permanencia de las decisiones políticas fundamentales, como el respeto a "las garantías individuales (derechos humanos) y sociales del gobernado frente a los actos de autoridad" (Aguirre, 1981: 70).

Como se observa, el valor de la legalidad ahora se encuentra condicionado a una armonía y sujeción de las leyes de un Estado a las normas constitucionales, siempre que se garanticen los principios fundamentales de una sociedad.

En la actualidad, la legalidad aún es considerada como un valor de la cultura política de un Estado cuya importancia al orden normativo es elevada; sin embargo, no puede afirmarse que exista aún un criterio uniformador que la defina. Los rasgos aquí esbozados presentan sólo un esquema general de aquellas notas (desde luego, superficiales) que han caracterizado el debate sobre este concepto a lo largo de su historia. De esta manera, la noción de legalidad seguirá la suerte de las concepciones que se tengan de la ley y de su importancia para la vida de un Estado. Parece que el camino que deberá recorrer esta noción estará fuertemente vinculado con el futuro de la democracia misma.

BIBLIOGRAFÍA. Aguirre Hernández, J. M. (1981), "Notas para el estudio de la legalidad", en *Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, núm. 13; Atienza, M. (2009), "Imperio de la Ley y constitucionalismo. Un diálogo entre Manuel Atienza y Francisco Laporta", en *Isonomía*, núm. 31, octubre, pp. 205-223; Becerra Ramírez, J. J. (2011), "La cultura de la legalidad ante el nuevo paradigma constitucional", en *Sufragio, Revista Especializada en Derecho Electoral*, núm. 7; Carrillo Prieto, I. (1985), "Legalidad y Legitimidad: Teoría del poder y teoría de la norma", en *Gaceta Mexicana de Administración Pública Estatal y Municipal*, núm. 135-

140; Díaz, E. (2001-2002), "Estado de derecho y democracia", en *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 19-20, pp. 201-217; Habermas, J. (1988), "¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?", en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5; Hierro, L. (1996), "El imperio de la ley y la crisis de la ley", en *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 19, pp. 287-308; Prieto Sanchís, L. (1998), *Ley, principios, derechos,* Madrid, Instituto de Derechos Humanos, "Bartolomé de las Casas" Universidad Carlos III de Madrid; Ruiz, J. F. (2013), "¿Por qué prevalece el Estado de Derecho? Una aproximación comparada a las explicaciones centradas en la cultura de la legalidad", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado,* núm. 136, Sección de Artículos; Rodríguez García, F. E. (1958), "El principio de legalidad y Estado de Derecho", en *Boletín del Instituto de Derecho Comparado de México,* núm. 32, mayo-agosto, pp. 11-17; Salazar, P. (1998), "Una aproximación al concepto de legalidad y su vigencia en México", en *Revista Isonomía,* núm. 9, octubre, pp. 193-206; Sánchez Cordero de García Villegas, O. (2000-2001), "Cultura de la legalidad: Algunos significados de una frase que debería ser parte de nuestra vida cotidiana", en *Derecho y Cultura,* núm. 2, Sección de Ensayos; Schmitt, C. (1971), *Legalidad y Legitimidad,* Madrid, Aguilar.

[RICARDO ORTEGA y DIANA MORA]

ley

El uso de la palabra "ley" en el ámbito de la justicia –esto es, no sólo en el del lenguaje jurídico, sino también en la teoría y en la práctica de la justicia– es uno de los muchos que ostenta en los diversos contextos donde se despliega su significación. Así, leyes son lo que sancionan los congresos o asambleas legislativas en los distintos niveles de gobierno de las naciones del mundo y en su ordenamiento internacional, pero también se habla de leyes de mercado, leyes naturales, leyes lógicas y, más frecuentemente en

singular, de la ley de la costumbre, la ley moral, inclusive la ley de Dios.

El vocablo deriva del latín *lex* (compárese con el italiano *legge*, el francés *loi*), que a su vez proviene del verbo latino *ligare*, que significa "ligar, unir, obligar", probablemente, en un comienzo, con el sentido figurativo de unir una persona con un deber o responsabilidad. Los vocablos latinos remontan su origen a la raíz indoeuropea *leig*, asociada también al germánico *lik*. Entre otras palabras latinas emparentadas, se encuentran "liga", "legado", "aliar", "obligar", "religión", "ligamento" y los términos derivados de *lex,* como "legislativo", "legislatura", "legalizar", "legal".[1]

La fuente etimológica provee indicios para aproximarnos al concepto de ley propiamente jurídico. En efecto, propio de la ley es *obligar*, palabra en la que reencontramos *ligare,* que, unido a *ob*, pretendería introducir necesidad en la ley respecto de su cumplimiento. Esto también indica, por contraste, que lo vinculado por la ley puede desvincularse, no cumplirse, transgredir el mandato.

De todos modos, no estamos interesados prioritariamente en cuestiones léxicas ni semánticas, sino más bien en un campo en el que los aspectos lingüísticos quedan incluidos por el hecho de que las leyes son típicamente algo que se promulga a través del lenguaje. En lo que estamos interesados es en el *concepto* de ley, a través del cual pretendemos caracterizar una *práctica institucional* típica de nuestra sociedad.

El punto de partida mejor acreditado en la tradición para especificar el concepto de ley es definirla como una norma legítima de carácter prescriptivo, promulgada por una autoridad normativa, la cual, a menudo se constituye ella misma por otras normas que garantizan la legitimidad de tal autoridad. La prescripción se dirige a quienes deberían seguir las normas en sus conductas, es decir, a los sujetos normativos. A tal efecto, la norma será promulgada y comunicada idealmente por un canal establecido también de manera normativa. Para reforzar su cumplimiento, la autoridad de aplicación estará habilitada para aplicar las sanciones establecidas a quienes la incumplieran.

En tanto norma o regla, la ley se diferencia en su lógica tanto de los enunciados constatativos como de los puramente formales. En tanto prescripciones, los enunciados que expresan leyes son satisfechos, en su mayoría, sólo si se cumplen las acciones cuya referencia tipificada o general contienen sea en sentido prohibitivo o permisivo. Podría pensarse que el elemento normativo se reduce a una predicción disyuntiva; por ejemplo, que la norma que establece qué es el robo en el código penal se resuelve en estos términos: "o no robas o te castigarán si te apresan". Sin embargo, el intento es fallido a causa de que en este análisis desaparece un hecho crucial: que el fundamento del castigo, es decir, la imputación de la cual deriva la sanción, es la ley que determina al robo como delito, no una predicción basada en alguna regularidad estadística.

Aún podría insistirse en que es el conjunto de convenciones el que instituye a su vez la ley y que éste no contiene más que hechos. Pero la convención es un hecho social constituido, entre otras cosas, por el seguimiento de reglas. Es oportuno recordar aquí el desarrollo wittgensteineano del seguimiento de reglas: "seguir una regla es una práctica irreductible, un modo básico de actuar para seres lingüísticos y sociales como nosotros".

La normatividad se encuentra en el corazón del lenguaje y el lenguaje específicamente jurídico debe comprenderse como una dimensión práctica dentro del conjunto del lenguaje vivo. Parafraseando a Wittgenstein podríamos decir: "nuestro error es buscar una explicación de la experiencia normativa allí donde deberíamos ver los hechos jurídicos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: éste, el lenguaje jurídico, es el juego de lenguaje que se está jugando" (Wittgenstein, 1958, §654. Para un enfoque wittgensteineano de la justicia y el derecho, *vid.* Pitkin, 1984.)

La irreductibilidad a la que apuntamos no debe confundirse con una supuesta autosuficiencia de los ordenamientos jurídicos, puesto que se insertan, de modo no escindible, en la vida social dentro de la cual los hechos sociales se conforman. En cuanto al ordenamiento jurídico estatal, se trata naturalmente de una trama institucional diferenciada, que sigue sus propias reglas de juego. De ella

participan numerosas instancias: la expresión de la soberanía política en la sanción de un orden constitucional, los órganos legislativos que sancionan las leyes y que al hacerlo siguen valoraciones, principios e intereses políticos, el poder judicial que las aplica, las instancias ejecutivas que organizan a su vez la aplicación de las resoluciones judiciales, las instancias burocráticas, la regulación estatal de la celebración de contratos privados, los peritajes científicos y técnicos que intervienen en las diferentes etapas de un procedimiento judicial, etcétera.

Al menos en nuestras complejas sociedades, en las cuales el derecho es una dimensión estable y diferenciada, las leyes se encuentran integradas e interconectadas en una red o sistema de elementos diversos: instituciones, funcionarios, procedimientos, formulaciones, comunicaciones. Todas estas instancias –sea en su origen, sea en su acción en algún momento de la dinámica del sistema– quedan establecidas por alguna ley o alguna sanción normativa a la que se otorga carácter prescriptivo o fundacional, en relación con esa propia instancia o con el sistema tomado como un todo.

Una larga tradición se ha conformado en la filosofía del derecho con el fin de buscar una respuesta adecuada y completa al conjunto de interrogantes cuyo centro es el análisis del concepto de ley. Las principales corrientes son el *iusnaturalismo*, el *positivismo*, las variantes críticas del positivismo, el *funcionalismo* y el *realismo*.

No presentaremos aquí la totalidad de estas orientaciones dada la extensión y complejidad que comportaría semejante tarea, sino que comenzaremos por buscar las respuestas en la tradición en la que la especificidad e irreductibilidad de la ley es afirmada con mayor vigor, esto es, la tradición positivista. Hart (1961), uno de los teóricos más importantes de la interpretación positivista crítica del derecho, intenta superar los límites y dificultades del enfoque positivista heredado, en especial el de la versión clásica de Austin (1954), manteniendo el núcleo fundamental de esa orientación respecto de la autonomía y neutralidad moral del derecho. Según su planteamiento, la filosofía del derecho, al intentar responder su pregunta central, a saber, "¿qué es el derecho (*law*)?", debe

enfrentar un conjunto de problemas que derivan precisamente del reconocimiento de que donde existe el derecho cierto tipo de conductas no son optativos sino obligatorios, pero en un sentido específico que difiere tanto de la simple coerción motivada por hechos de algún tipo como de la forma en que actúan sobre la conducta las normas, los preceptos morales o los programas políticos.

El objetivo crítico de Hart se dirige a diversas formas de reduccionismo: el que identifica la obligación jurídica con la simple coerción, el que interpreta dicha obligación como un modo confuso de asumir que el vínculo entre la norma y su cumplimiento es básicamente predictivo y, por el otro extremo, el que subsume –o, al menos, mezcla– el ámbito del derecho a los campos vecinos de la moral y de la política.

Otro de los reduccionismos que debe evitarse, siempre en la perspectiva positivista, es el que resulta de identificar conceptualmente el orden jurídico con la estructura de los Estados modernos. Al respecto, uno de los grandes teóricos del derecho del siglo xx, Norberto Bobbio (2007), señala que el estatalismo jurídico –el autor lo distingue del normativismo, que él sostiene– constituye un producto histórico de la formación de los Estados modernos surgidos a partir de la disolución de la sociedad medieval.

A diferencia del modo en que el orden jurídico se concentra en una estructura más o menos unitaria o coordinada en aquéllos, Bobbio observa que la sociedad medieval fue pluralista, es decir, formada por varios ordenamientos jurídicos: Iglesia e imperio por sobre los Estados nacionales, feudos, corporaciones y municipios por debajo (Bobbio, 2007: 9).

A partir de su conformación, los Estados modernos adquirieron preeminencia entre los diversos ordenamientos jurídicos, en virtud de su mayor capacidad para cohesionar la vida social y, con ello, absorber como fuente de legitimación la moral social y la soberanía política. Sin embargo, a pesar de su creciente dominio normativo, el Estado convive complejamente con otros ordenamientos infraestatales, paraestatales y contraestatales.

Cuando consideramos el concepto de ley en su sentido restringido al ámbito de los poderes del Estado, conviene hablar de *norma válida* con el fin de especificar el componente de legitimidad reconocible en la ley como norma jurídica. Pero esta dimensión no es más que una sofisticada diferenciación propia de nuestras complejas sociedades, la cual no debemos desvincular de un concepto más amplio de lo normativo en tanto plano constitutivo de la comunidad como tal. En este sentido, la ley como norma jurídica –esto es, válida en virtud de la fuente o autoridad que la promulga y de todo el encadenamiento de normas, disposiciones y acciones que le dan su vigencia– emerge del fondo de esa normatividad fundamental que asciende desde el plano básico del lenguaje hasta la decisión política y sus mecanismos, así como hasta las opciones morales y sus principios.

Un análisis del concepto de ley requiere, por otra parte, indagar el modo en que, en su concepto, se contienen y vinculan sus dos dimensiones esenciales: la obligatoriedad, a la que ya nos hemos referido, y los derechos que consagra, que nos ocupará ahora.

La discusión sobre el estatuto de los derechos y su vínculo con una concepción normativa y positiva del orden jurídico aparece entonces como especialmente relevante en este punto. Es un eje fundamental en parte de la bibliografía sobresaliente en filosofía del derecho (véase, por ejemplo, Dworkin, 1977) y con razón, pues en esta cuestión tal vez radique el nudo de la problemática en su conjunto.

¿Qué relación hay entre derecho y ley? (Tal vez después de todo no sea un accidente de la lengua que *law* signifique ambas cosas en inglés). Por lo pronto podemos responder que la ley, en sentido positivo, pretende instituir derechos en favor de los sujetos de esos derechos, aunque no es ni puede ser su función instaurar por sí misma la extensión de la clase de dichos sujetos ni las características con base en las cuales se determina tal delimitación. No hay ley positiva que pueda hacerlo, no por fallas en su factura o su contenido, sino por un *exceso* estructural de la *auctoritas* política de la comunidad en relación con el ordenamiento jurídico positivamente constituido.

Pero, por otra parte, tal *auctoritas* se da siempre sujeta a otra dimensión de la ley, la que proviene de *la vida en común*, lo que marcaría, por el contrario, una preeminencia de la misma sobre la comunidad a la hora de hacer posible su constitución. Dicho de otra manera, el problema se radicaliza, porque la conformación y subsistencia misma de una comunidad supone ya algún ordenamiento normativo, por informal y poco diferenciado que sea.

Entre el poder instituyente de la comunidad y el orden jurídico instituido subsiste una brecha que toma la forma de una potencia, cuya comprensión requiere una perspectiva metafísica –o antropológica, si se prefiere–, como es la de la vida misma. Los debates de los últimos decenios que conciernen o no a la juridicidad del origen infundado de la ley o, si se prefiere, la imposibilidad del ordenamiento jurídico de autofundarse o de deducirse a partir de axiomas o fundamentos puramente formales, se inscribe en esta esfera.

Volvamos a la pregunta por el vínculo entre el derecho y la ley. Con base en la obra de la filósofa política Simone Weil (1954), se distinguen dos planos o sentidos implicados en el concepto de ley: el metafísico o existencial y el positivo. El primer sentido constituye la fuente de la obligatoriedad que encierra la ley, obligación que *se impone* sobre los existentes y, satisfecha por medio de las distintas modalidades que en cada caso se dan en la historia efectiva de las sociedades humanas, hace posible la vida en común. El segundo sentido es propiamente jurídico, esto es, la ley sancionada según la *potestas* correspondiente (para la compleja relación entre *auctoritas* y *potestas vid*. Schmitt, 1941 y Agamben, 2004).

No es que haya dos leyes, sino que el primer sentido es el contenido originario e *in-fundado* del ordenamiento jurídico concreto que satisface su exigencia. A partir de esta falta de fundamento, se hace posible el acto político del que provendrá finalmente el orden jurídico. ¿Cómo se ubican los derechos frente a esta duplicidad de la ley?

Los derechos positivos proceden del intento de satisfacer, por medio de un ordenamiento jurídico positivo concreto, históricamente dado, esa exigencia primera que hace posible la vida en común.

Intentar fundar, a su vez, tal exigencia en derechos naturales es mítico o ilusorio, pues éstos ya suponen el ordenamiento jurídico que los reconoce como tales. Idealmente y en un sentido ético, el ordenamiento jurídico buscará consagrar la satisfacción más plena posible de aquellos derechos deducibles de la condición humana como tal, considerada según un esfuerzo de igualación de las condiciones que permitan el goce de dicha condición.

A la luz de estas reflexiones –dogmáticamente presentadas, he de reconocer–, se aprecia que el debate entre positivistas y iusnaturalistas tiene algo de ficticio, porque malinterpreta la configuración del problema conceptual que lo condiciona. En efecto, ambos pretenden ubicar un punto cero: aquéllos en la ley, éstos en el derecho. Pero es imposible, porque ley y derecho se encuentran imbricados de la manera que pretendimos exponer.

Puede decirse que la obligación es primera cuando, en términos del derecho positivo, es *ajurídica*. Los derechos, por su parte, en su contenido histórico, son segundos respecto del ordenamiento jurídico, pero primeros en la medida en que se acerquen a la satisfacción de la obligatoriedad que hace posible la vida en común. Sin embargo, como la satisfacción de esta obligatoriedad es plural y relativa en la historia, mediante las articulaciones sociales y culturales de cada caso, toda definición de una especie de "tabla de obligaciones" estará expuesta a todo tipo de condicionamientos que la relativizarán.

Desarrollar cabalmente el plano antropológico-político-metafísico de esta problemática excede los límites de esta entrada, pero conviene no perderlo de vista si se pretende remitir la comprensión filosófica del concepto de ley a sus estratos más profundos en los que, como dijimos más arriba, las cuestiones relativas al orden jurídico se vinculan con las de diverso orden, todos los cuales desembocan, tarde o temprano, en especulaciones metafísicas acerca de la condición humana.

A partir de lo desarrollado hasta aquí, diremos que el concepto de ley contiene una problemática compleja que en forma esquemática resumiremos así:

1]La ley, en el sentido del derecho positivo, posee una normatividad intrínseca, de carácter convencional, que se expresa en prescripciones promulgadas por autoridad competente, en cuyo caso será una norma válida. Los sujetos obligados por la ley son los funcionarios que deben aplicarlas, por un lado, y la sociedad en su conjunto, por el otro.

2]Las normas válidas conforman idealmente un sistema congruente y diferenciado, pero no funciona en forma aislada, sino inmerso en la normatividad más básica que da consistencia a las comunidades humanas.

3]Cada ley, en el sentido restringido de los Estados modernos, se da dentro de un ordenamiento jurídico, articulada en un proceso que va desde su generación hasta su aplicación, pasando por su sanción y su promulgación.

4]La ley puede cumplir distintas funciones, como establecer realidades jurídicas a partir de preceptos y definiciones, regular comportamientos, permitir y prohibir.

5]Toda ley debe prever y sancionar las consecuencias jurídicas de su incumplimiento, por lo que el ordenamiento jurídico se articula con otras instancias del Estado destinadas a hacerla cumplir y a aplicar las puniciones correspondientes a su violación.

6]Ningún ordenamiento jurídico se funda a sí mismo, pues depende de alguna instancia a partir de la cual se genera, sea ésta un procedimiento heredado por la sociedad a partir de un pasado remoto o por un acto fundacional instituyente y constituyente de las bases del sistema en su conjunto. En este nivel, el ordenamiento jurídico se entreteje con las realidades e instituciones políticas.

7]A los fines explicativos, la generación y la vigencia fáctica del ordenamiento jurídico remite a cuestiones de hecho de diverso tipo: biológico, psicológico, social, histórico, cultural, etcétera.

8]La legitimidad y validez de las leyes, en última instancia, remiten a realidades políticas y principios morales originados dentro de la dinámica de la vida en común de los seres humanos.

9]La búsqueda de un fundamento de este origen, de una respuesta a la pregunta acerca de *por qué* tenemos orden jurídico,

desemboca en especulaciones de tipo metafísico o imágenes mítico-poéticas que compensan el límite inevitable del análisis y la comprensión conceptuales.

Es inexorable concluir que en éste como en todos los problemas filosóficos, es limitado –aunque no pobre o vano– lo que se obtiene a través de la comprensión conceptual estricta. Quisiéramos ir más allá porque el fenómeno mismo lo requiere, pero no somos capaces de hacerlo mientras nos limitemos al análisis conceptual.

En efecto, la filosofía nos vuelve a las preguntas básicas que hubiéramos querido responder, aunque lo hace con una clarificación que no estaba en el comienzo. Se trata de cuestiones como éstas: ¿hay una esencia correspondiente al ordenamiento jurídico que lo diferencie de otros ordenamientos normativos, más allá de los hechos atinentes a su contenido? ¿Hay criterios que nos permitan establecer de manera fundada una distinción entre ordenamientos jurídicos buenos o malos, correctos o incorrectos, mejores o peores? ¿Es la fuerza de la ley una dimensión mítica del fenómeno mismo o una interpretación arbitraria de su concepto?

La experiencia del pensamiento crítico acumulado en el siglo XX constituye un logro fundamental para reinterpretar estos interrogantes básicos sin clausurar por completo sus resonancias más enigmáticas provenientes de las tradiciones más antiguas.

BIBLIOGRAFÍA. Agamben, G. (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo; Austin, J. (1954), *The Province of Jurisprudence Determined*, Londres, Weidenfeld & Nicolson; Bobbio, N. (2007), *Teoría general del derecho*, Colombia, Temis; Coleman, J. (ed.) (2001), *Hart's postscript: Essays on the Postscript to The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press; Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth; Foucault, M. (1980), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa; Hart, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press; Kelsen, H. (1961), *General Theory of Law and State* (translated by Anders Wedberg), Nueva York, Russell & Russell; Kelsen, H. (1960), *Teoría pura del derecho* (trad. de Moisés Nilve), Buenos Aires, Eudeba;

Montoro Ballesteros, A. (2007), "El funcionalismo en el Derecho: Notas sobre N. Luhmann y G. Jakobs", en *Anuario de derechos humanos,* vol. 8, 2007, pp. 365-374; Pitkin, H. F. (1984), *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Raz, J. (1972), "Legal principles and the limits of law", *The Yale Law Journal*, vol. 81, núm. 5, pp. 823-854; Raz, J. (1979), *The Authority of Law*, Oxford, Clarendon Press; Raz, J., Alexy R. y Bulygin E., (2007), *Una discusión sobre teoría del derecho*, Barcelona, Marcial Pons; Ross, A. (1958), *On Law and Justice*, Londres, Stevens; Schmitt, C. (1941), "Teología política" (trad. de F. J. Conde), en *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española; Shapiro, Scott (2011), *Legality,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Von Wright G. H. (1970), *Norma y acción. Una investigación lógica*, Madrid, Tecnos, ed. original de 1963, trad. De Pedro García Ferrero; Weil, Simone (1954), *Raíces del existir* (trad. de María Eugenia Valentié), Buenos Aires, Sudamericana; Wittgenstein, Ludwig, (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell.

[SAMUEL CABANCHICK]

liberación

Semánticamente la palabra *liberación* hay que referirla a un núcleo teórico conceptual semita (no helénico, donde dicho núcleo no existe o tiene una significación superficial) que se labra en torno al término "salir" o "salida" (הצלה, *hatsaláh*,[2] en griego de ἐξελαω[3]), que deviene canónico en la cultura occidental en una narrativa simbólica, metáfora *racional* válida para el pensar filosófico, diría Paul Ricoeur[4] (en aquello de que "el mito da qué pensar"), enunciada en el Éxodo, cuando relata que "he descendido para *liberarlos* (להצילו, *lehatsiló*)[5] de los egipcios, para sacarlo de esta *tierra* [הארץ] [Egipto] para conducirlos a una *tierra* [ארץ] fértil y espaciosa" (Éxodo 3, 8). Como

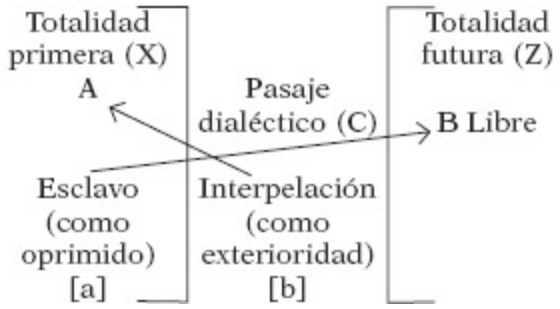
comentan Michael Walzer[6] y Ernst Bloch,[7] "Egipto" es metáfora del sistema de opresión, y la "salida" de la totalidad opresora (de la tierra *primera* de la esclavitud) es un éxodo, un ir más allá, una *liberación*.

Esta estructura semántica, significativa, se constituye en torno a la *esclavitud* (como *negación* del ser humano en una totalidad ontológica) y al pago como *rescate* por el cual el esclavo alcanza la libertad. El concepto de *rescate* se enuncia también con la palabra *redimir*; siendo entonces la *redención* la *liberación* del esclavo que alcanza la libertad por un pago que lo rescata, pero no ya en el sistema vigente (la *primera* tierra), incluyéndolo, sino por la *creación* de un sistema o totalidad futura por construir (la *segunda* tierra). La relación entre liberación, redención y creación colectiva de un *pueblo* es el centro de la obra de Franz Rosenzweig, relacionadas con un concepto de la política: "La *creación* de un *pueblo* como tal pueblo acontece en su *liberación*.[8] La fiesta del comienzo de la historia nacional es, así, una fiesta de la liberación […] como memoria del éxodo de Egipto".[9] La salida de la esclavitud es el *rescate* que paga el esclavo y le permite la creación de una "nueva totalidad" (*die neue Allheit*).[10]

Exactamente en el mismo sentido, J.-P. Sartre muestra en su obra *Crítica de la razón dialéctica,*[11] que el movimiento dialéctico consiste en el *pasaje* (*Übergang* dirían Hegel o K. Marx) de una totalidad a otra totalidad. Tenemos así un paradigma *racional*, que podemos expresar *filosóficamente* de la siguiente manera: dada en una totalidad ontológica vigente[12] una negación óntica (el esclavo es negación del ser humano libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina su ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (la redención del esclavo en la *tierra* primera), de la totalidad vigente opresora *a una nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (el sistema futuro donde el esclavo es libre; una segunda *tierra* en la que "mana leche y miel", como repite el himno

sandinista en Nicaragua). Se trata de un paradigma racional desconocido por griegos y la filosofía hegemónica moderna.

Esquema 1. Paradigma racional del Éxodo



Aclaración al esquema 1. El esclavo (sea como oprimido en la totalidad [a] o como exterioridad a ella [b]) interpela (A) al sistema (al bloque histórico en el poder, diría A. Gramsci), y como praxis de liberación (C) niega el sistema presente (X) y construye un sistema más justo futuro (Z). Todo lo que implica la *liberación* se expresa en la metáfora del "pasaje" (metafóricamente "por el desierto") o un "paso hacia" (C), en un proceso dialéctico trans-ontológico, al nuevo sistema.

Para empezar, y como indica Antonio Negri[13] acertadamente, la *emancipación* (usada hoy corrientemente en la filosofía hegemónica) enuncia el hecho de que el sujeto del derecho puede llegar a ejercerlo como lo que ya estaba en potencia (como el hijo que se emancipa con la mayoría de edad), mientras que la *liberación* alcanza un estado en el que nunca se estuvo (como el esclavo que se libera y gana el estatuto de libre, que era una imposibilidad en el proyecto de la totalidad vigente). El primero es un concepto disminuido de la fuerza semántica teórico política y todavía ontológico; el segundo es trans-ontológico y usado en los movimientos revolucionarios (en Argelia, Nicaragua, El Salvador y hasta en el Ejército Zapatista de *Liberación* Nacional). No es lo mismo la "acción que tiene un interés emancipatorio" de J. Habermas, que una "praxis de liberación" (*Befreiungspraxis* la denominan explícitamente Marx y Horkheimer).

La filosofía griega y moderna sitúa al ente en la totalidad del ser, cuyo horizonte es irrebazable. *Ser y tiempo* de Martin Heidegger es la mejor expresión filosófica de la imposibilidad de la superación de la totalidad ontológica (aun en su pretensión de ser crítica de la modernidad). Para una filosofía que se nutre y parte del núcleo semántico de la liberación, la cuestión originaria es la del pasaje de la totalidad vigente (sea del ser como ontología, o como política, como economía, como género, como raza, como tipo de educación, como cultura, etc.) a una totalidad futura donde sus componentes o momentos óntico funcionales guarden en el nuevo sistema una simetría en la justicia ausente en la totalidad vigente, que inevitablemente encubre una cierta relación de dominación injusta (ya que el acto humano, por finito, no puede ser éticamente perfecto e inevitablemente comete, aún sin intención, efectos negativos imprevisibles). Esta filosofía desde el núcleo teórico de la liberación es tan universal como el ser humano, pero no exenta de incertidumbre propia de toda decisión humana inevitablemente imperfecta, es decir, fuente de alguna injusticia.

Hermann Cohen, fundador de la escuela de Marburgo neokantiana, escribió al final de su vida en su obra *La religión de la razón* que "el pobre se volvió para ellos [los sabios semitas] el símbolo del sufrimiento humano […] Para ellos, el sufrimiento no reside en la muerte [sino] en la economía del Estado mesopotámico y en la pobreza […] que se revela para ellos como la raíz del sufrimiento […], lo único digno de ser remediado".[14] Los pasos de Cohen fueron seguidos por Rosenzweig, Levinas, W. Benjamin, y la Filosofía de la Liberación latinoamericana.

Durante toda su vida Emmanuel Levinas cultivó una filosofía fenomenológica crítica de la ontología heideggeriana (la *positividad*, le llamaría Horkheimer; la *noverdad* Adorno), pero aún más importante: formuló de manera muy precisa y académica *filosóficamente* la experiencia semita del mundo,[15] que se expresa de manera clásica en *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad,*[16] que fue retomada desde América Latina por una generación de jóvenes filósofos primeramente argentinos, desde

finales de los años sesenta del siglo pasado. El paradigma *racional*, metafóricamente expresado en el relato mítico semita exódico, se aplicó a la realidad de nuestro continente, con validez mundial, descubriendo desde el núcleo racional centrado en torno a la liberación la problemática del mundo contemporáneo. El esclavo (metáfora que tiene aún existencia también empírica), el dominado en el sistema o el excluido, el Otro más allá del ser como mundo vigente (trascendental o en la alteridad o exterioridad analógica al ser) que se *revela* (no es una mera *manifestación* cósica óntico-fenomenológica, sino en la forma de una revelación epifánica de una subjetividad distinta) exige justicia en el rostro sufriente del huérfano, de la viuda, del pobre, del extranjero (que constituía parte del derecho crítico semita, como por ejemplo en el *Código de Hammurabi*, babilónico, exigencia ética imposible de ser experimentada por un griego y para el derecho romano o moderno napoleónico) en su dignidad absoluta, y que hace estallar la mera funcionalidad de todo ser humano oprimido como parte óntica de un *sistema*.

Nacía así una generación de filósofos latinoamericanos que descubrieron, modificando, concretando y dándole una figura histórica a "el Otro" levinasiano, a América Latina como explotada (descubrimiento socioeconómico inspirado en la llamada Teoría de la Dependencia, pero ahora dentro de un discurso estrictamente filosófico), a la periferia empobrecida por el centro, a la mujer dominada por el machismo, a la juventud y el pueblo reprimidos por una pedagogía "bancaria" (diría Pablo Freire, a los pueblos originarios despreciados por la modernidad eurocéntrica, a la política del mundo colonial ante las metrópolis nordatlánticas, al capitalismo que explota al trabajador (como muestra Karl Marx), y a todo tipo de dominaciones criticadas filosófica, ontológica, lógica y éticamente por la nueva filosofía.[17] Esto supone repensar toda la filosofía, y por ello exponer una nueva ética, ontología, estética, lógica (analéctica de la analogía), y filosofías específicas como la de tecnología o del diseño, etcétera.

Así, por ejemplo, el obrero en la totalidad del capital como sistema económico de dominación se revela en su dignidad absoluta de Otro que el capital, y lo pone en cuestión desde su interpelación a la justicia. Karl Marx expuso esa crítica contra el sistema vigente en su obra *El capital*, teniendo siempre como referencia el paradigma exódico de la liberación del *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*) como referencia crítica liberadora del *trabajo asalariado*, que es alienado en tanto que creando plusvalor no se le retribuye como parte del salario (es entonces una injusticia, un robo y *El capital* como *crítica* es una ética de la liberación). La existencia de plusvalor es *creación* del Otro que el capital *desde la nada* del capital (es decir, crea plusvalor desde la propia subjetividad del trabajador como fuente originaria, no productiva ni reproductiva, sino creadora).

La nueva filosofía analiza racionalmente al *mundo* desde la trascendentalidad del Otro sufriente, del ser desde la nada de la Alteridad como realidad.[18] Es una tarea crítica y normativa, no meramente descriptiva. Es una vocación, no una profesión, *crítico* filosófica, no como discurso teológico (pero aun puede ser una crítica filosófica de la teología tal como la enuncia Marx, Walter Benjamin u hoy un Jacobo Taubes o Giorgio Agamben),[19] desde la crítica del fetichismo que se hace presente en los debates contemporáneos, como en la descolonización epistemológica de todas la ciencias sociales.

La *praxis de liberación*, por su parte, es la mediación universal por la que se deconstruye (destruye) el sistema injusto, negativamente, y se crea el nuevo sistema, positivamente. Hay toda una dialéctica entre positividad y negatividad.[20] Como Adorno muestra el mundo dado (el de Heiddeger) es negación de la negación del oprimido. La Filosofía de la Liberación, en cambio, parte de una *afirmación* primera (cuando, como hemos ya indicado, el oprimido imagina racionalmente un proyecto de libertad futuro, *afirmación* entonces), desde donde analécticamente se puede *negar* la *negación*. La lógica de la praxis de liberación es ciertamente más compleja que la actualidad como mera actualidad en el mundo. Es una puesta en cuestión y creación de lo nuevo. Así la legitimidad del

sistema político, por ejemplo, queda garantizada en el consenso de los miembros de la sociedad.[21] Pero cuando los oprimidos y excluidos descubren un disenso consensuado contra la injusticia que sufren (el consenso de los oprimidos), entra en cuestión la legitimidad vigente dominadora y crece la legitimidad crítica de los dominados, fuente del nuevo sistema. Por ello Antonio Gramsci muestra que "una clase es dirigente cuando cuenta con el consenso del pueblo, pero cuando lo pierde pasa a ser una clase dominante", es decir, represora.[22] En la Filosofía de la Liberación estas cuestiones cobran figuras históricas, ya que Bartolomé de las Casas en 1536, un siglo antes que Th. Hobbes escribiera *El Leviatán*, enunció en la obra *De regis potestate*, que la legitimidad del mismo rey se fundaba en el consenso (*consensu*) del pueblo (*populi*),[23] doctrina que hoy adquiere mayor validez y es más crítica que la de la Ética del Discurso de K.-O. Apel o J. Habermas,[24] por ser crítica de la modernidad en su mismo origen temporal, anticolonial y no eurocéntrica.

El paradigma de la liberación, su concepto nuclear y la constelación de nociones ligadas a su contenido, constituye el tema de una nueva filosofía que mundializa su reflexión crítica, siendo advertida en África, en los países de cultura árabe, en la India, en los países europeos, en Estados Unidos (especialmente entre latinos y afros) y en la mayoría de los países latinoamericanos, en el *Sur epistemológico y geopolítico* como expresa Boaventura de Sousa Santos,[25] observándose una creciente producción filosófica en esta tradición en diversas lenguas y culturas.

[ENRIQUE DUSSEL]

liberalismo

El término "liberalismo" se empleó por primera vez para designar a un grupo político en las Cortes de Cádiz, en los debates sobre la

Constitución española de 1812. Los liberales defendían derechos y libertades individuales frente a la estructura corporativa del régimen monárquico. Sin embargo, la doctrina política liberal se desarrolló sobre todo, tanto en la práctica como en la teoría, en Inglaterra y en Francia en el siglo XIX. Usualmente se considera este periodo como la era clásica del liberalismo, cuyo máximo exponente es John Stuart Mill. Aunque el liberalismo no constituye un movimiento político homogéneo durante el siglo XIX, entre sus temas centrales se encuentran la defensa de los derechos y libertades individuales –como las libertades de opinión, prensa, ocupación y asociación–, la libertad económica de mercado y el derecho a la propiedad privada, la crítica a la tiranía de la mayoría y la defensa de un gobierno representativo y constitucional. Si bien emerge como un movimiento político claramente identificable en esta época, es común rastrear sus orígenes en la defensa de un gobierno limitado, el imperio de la ley, la propiedad individual y la tolerancia religiosa en la Inglaterra de fines del siglo XVII. La articulación teórica de esta postura se encuentra en la obra de John Locke, de modo que con frecuencia este autor y Mill se consideran como las figuras fundacionales del liberalismo. No obstante, es importante advertir cómo sus respectivas posturas se articulan en respuesta a problemas políticos muy diferentes en distintos momentos históricos.

La teoría política de Locke está motivada, en gran medida, por su crítica al absolutismo. En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1990) los derechos y libertades individuales se consideran naturales y, por lo tanto, anteriores a cualquier sociedad. De acuerdo con Locke, los hombres son, por naturaleza, libres e iguales y, de acuerdo con lo que él llama "la ley de la naturaleza", nadie debe dañar a otro en su vida, libertad y posesiones. Desde esta perspectiva, efectúa la crítica al absolutismo y aboga por un gobierno representativo y limitado: dado que los hombres son por naturaleza libres e iguales, nadie puede ser sometido al poder político sin su consentimiento y no cabe concebir que los hombres se sometan de forma voluntaria al poder arbitrario de otro. Por "gobierno limitado" entiende un régimen no arbitrario o despótico, sino limitado por representantes de los gobernados en un

parlamento. Como a Locke le interesaba en especial que el gobierno no interfiriera de manera arbitraria con la propiedad individual y la acumulación ilimitada, no resulta sorprendente que restringiera la representación a los propietarios.

El iusnaturalismo liberal se mantendrá vigente en el siglo XVIII y durante buena parte del XIX. Cobrará una dimensión revolucionaria con la *Declaración de independencia* de Estados Unidos (1776) y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789). En ambos documentos, se apela a la idea de derechos naturales para justificar la emancipación respecto de la tiranía. La revolución francesa, en particular, constituye el acontecimiento decisivo para la expansión global de los derechos y libertades liberales en los dos siglos posteriores. También lo es para la definición de las distintas posturas políticas. En Hispanoamérica, el liberalismo estará asociado tanto con la idea de cambio revolucionario en los procesos de independencia, como también con la defensa del cambio gradual por la vía de la reforma constitucional. Por el contrario, en Europa los liberales reaccionarán uniformemente en contra de la vía revolucionaria. También rechazarán la idea de soberanía popular que las revoluciones americana y francesa habían vuelto moneda corriente y que tanta influencia ejerció en los procesos de independencia hispanoamericanos.

Al rechazar la soberanía popular, los liberales de la época clásica expresan su ambivalencia respecto de la democracia y el sufragio universal (masculino) que esta idea trae consigo. En Francia, Benjamin Constant se pronunciará en favor del sufragio restringido a los propietarios, lo cual influirá a liberales hispanoamericanos como José María Luis Mora. Frente a la exaltación revolucionaria de la participación democrática republicana, Constant aboga por la prioridad de lo que denomina las "libertades de los modernos" frente a las "libertades de los antiguos." Las primeras son los derechos y las libertades civiles que protegen a las personas en la esfera privada: el derecho a la protección de la ley y a no ser sujeto de detención arbitraria, las libertades de opinión, ocupación, asociación y el derecho a la propiedad. Las segundas, en cambio, son propias del autogobierno colectivo del pueblo: deliberar en la plaza pública

sobre la guerra y la paz, votar las leyes y controlar la gestión de los magistrados. En su crítica al republicanismo de Rousseau, Constant insiste que las libertades de los antiguos han perdido importancia y se han vuelto impracticables bajo las condiciones de la vida moderna. De este modo, traza una distinción y establece una relación de prioridad que serán centrales en el liberalismo desde entonces. Este último encierra la promesa de proteger al individuo en la procuración de su felicidad o bien personal en la esfera privada de la conciencia, la familia y las asociaciones civiles, sin esperar que participe en asuntos públicos más allá de ejercer su derecho a voto.

Mill también expresa reservas respecto de la posible participación democrática de las masas. Enfatiza la necesidad de que los ciudadanos estén bien preparados para la participación, pues de otro modo la democracia fallaría. Para ello, es necesario cierto nivel de educación. Al mismo tiempo, subraya los peligros de la democracia, la cual asocia con la posibilidad del conformismo y de la tiranía de la mayoría. La democracia genuina, en este momento, se entendía como una forma de gobierno en el que la mayoría tiene el control sobre la legislación, ya sea de manera directa o indirecta (a través de representantes). Desde Mill, los liberales han subrayado la necesidad de que el gobierno democrático esté sujeto a límites que protejan a las minorías. De allí la idea de la "democracia liberal" en la cual el gobierno de la mayoría, a través de sus representantes, está sujeto a una carta de derechos o a una constitución, escrita o no escrita, que consagra derechos individuales que la mayoría no puede violentar.

El iusnaturalismo liberal será objeto de diversas críticas desde la segunda mitad del siglo XVIII. Además de la crítica republicana de Rousseau y de la crítica conservadora de Burke, los utilitaristas ingleses realizan la crítica interna desde el liberalismo. Tanto Jeremy Bentham como Mill rechazan la idea de que existan derechos naturales. En lugar de ello, sostienen que la moral se funda en la utilidad. De acuerdo con Mill, la moral exige, tanto de las acciones individuales como de las instituciones sociales, que maximicen la felicidad del mayor número. Con base en este criterio utilitarista, realiza la defensa clásica de la libertad individual en *Sobre la libertad*

(1859) y otorga al liberalismo una nueva dimensión. Mill coloca en el centro del discurso liberal la defensa de la individualidad, es decir, de una concepción de los individuos como capaces de crear su propio carácter, de revisar sus creencias y tener un plan de vida. Se trata de una concepción de la individualidad que ejercerá una gran influencia en el pensamiento liberal. De acuerdo con ella, los individuos tienen la capacidad de autodeterminarse y de afirmar su originalidad e independencia frente a la tradición heredada y la presión de la sociedad. En este proceso de autocreación, se necesita la mayor libertad posible para expresarse y conocer puntos de vista diferentes que permitan revisar las propias opiniones o justificarlas mejor. El único límite que puede tener esta libertad, de acuerdo con Mill, es el daño que puede causarse a otros. La mayor amenaza a este potencial creativo de los individuos es la tendencia al conformismo, la cual, de acuerdo con Mill y con Tocqueville, constituye uno de los peligros de la democracia con su tendencia igualitarista. La igualdad, entendida como uniformidad, se concibe como la antítesis de la diversidad de estilos de vida resultante del ejercicio de la libertad individual.

A fines del siglo XIX y en el XX el liberalismo continúa desarrollándose y transformándose en relación con la influencia de ideas socialistas. Con frecuencia se señala a Mill como el punto de partida de un socialismo liberal. Se trata de un socialismo antiestatista que coloca el énfasis en la maximización de la libertad individual. Desde esta perspectiva, Mill favorece la libre competencia y la participación de los trabajadores en la organización del trabajo. Una articulación más explícita de un socialismo liberal tiene lugar a principios del siglo XX en la obra de Hobhouse con su rechazo de la irrestricta libertad económica como un dogma del siglo anterior y su defensa de la planeación social encaminada a asegurar el pleno empleo y la educación pública, entre otros bienes sociales. Estas ideas no se llevarán a la práctica bajo el signo del liberalismo sino hasta el surgimiento del Estado de bienestar, tras la crisis económica de 1929. A partir de entonces, en Estados Unidos y en Inglaterra el liberalismo se asocia con la planeación social desde el Estado. En cambio, en el resto de Europa, se le identifica, en materia

económica, con rasgos propios del periodo clásico, es decir, con la libertad irrestricta de mercado. Ello se debe, en gran medida, al surgimiento de una corriente, en el interior del liberalismo, opuesta a las políticas sociales del Estado de bienestar y cuyo principal exponente es Friedrich von Hayek.

La articulación teórica de las políticas sociales y económicas del Estado de bienestar dentro del liberalismo tiene lugar hasta la segunda mitad del siglo XX en la obra de John Rawls. Con frecuencia considerado como el autor liberal más importante después de Mill, Rawls ofrece una versión de liberalismo distante del utilitarismo, pues reivindica el contractualismo y coloca a la equidad (*fairness*) en el centro del discurso liberal. Si bien es usual referirse a su versión como un liberalismo "igualitario", uno de los propósitos de *Teoría de la justicia* (1971) es mostrar que ciertas desigualdades económicas y sociales son justas. Escrita en el contexto de la guerra fría, en esta obra Rawls afirma que su concepción de la justicia como equidad (*justice as fairness*) puede ser compatible tanto con un sistema socialista de producción como con uno capitalista, de modo que, si bien se aleja del socialismo liberal, no rechaza completamente el socialismo. Siguiendo la estrategia contractualista, presenta los dos principios de su concepción de la justicia como el objeto de un acuerdo entre representantes de los ciudadanos, que deliberan bajo condiciones de equidad. Estos principios especifican, por un lado, un mismo esquema de derechos y libertades básicas para todos los ciudadanos y, por el otro, exigen que las desigualdades sociales y económicas tengan lugar bajo condiciones que aseguren la igualdad equitativa de oportunidades, al tiempo que resulten en el beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. A pesar del énfasis en la justicia social, su teoría es distintivamente liberal, ya que otorga prioridad absoluta a la protección de las libertades individuales sobre la promoción de la equidad en materia económica y social. En su obra posterior, Rawls centró su atención en el fenómeno del pluralismo, mismo que presenta, en continuidad con Mill, como el resultado del ejercicio de la libertad individual.

Tras el fin de la guerra fría y el derrumbe del bloque socialista, el liberalismo se estableció como la doctrina política dominante en

muchos lugares del planeta. Ello se manifiesta en la expansión del discurso de los derechos humanos y la gradual aceptación de la democracia liberal, representativa y constitucional, como el régimen político modelo. A la luz de su éxito, vale la pena recordar que el liberalismo no constituye una doctrina política que pueda caracterizarse unívocamente. El término "liberalismo" se emplea para referirse a un conjunto de teorías y movimientos políticos desarrollados en distintos lugares de Europa y América a lo largo de más de 300 años en respuesta a diversos problemas políticos y en oposición a posturas tan diferentes entre sí como el absolutismo monárquico, el conservadurismo decimonónico, la democracia republicana, el igualitarismo socialista y los totalitarismos del siglo XX. No obstante, es posible calificar tales teorías y movimientos políticos como "liberales", porque comparten ciertos rasgos que se han mantenido constantes, como la protección de la libertad individual, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el imperio de la ley, la defensa de un gobierno representativo y limitado, la tolerancia religiosa y la propiedad privada. Desde su época clásica, el liberalismo ha defendido, además, una concepción del individuo como capaz de revisar sus creencias y de formar su propio plan de vida; ha celebrado el pluralismo de formas de vida como una manifestación de la libertad individual; y ha sido compatible tanto con una economía de libre mercado como con la planeación económica y social desde el Estado.

BIBLIOGRAFÍA. Constant, B. (2002), "Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos", en *Sobre el espíritu de conquista* (trad. de Marcial Antonio López y M. Magdalena Truyol), Madrid, Tecnos; Hayek, F. H. (2000), *Camino de servidumbre* (trad. de José Vergara), Madrid, Alianza; Hobhouse, L. T. (1927), *Liberalismo* (trad. de Julio Calvo), Barcelona, Labor; Locke, J. (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*: *un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (trad. de Carlos Mellizo), Madrid, Alianza; Locke, J. (1985), *Carta sobre la tolerancia* (trad. de Pedro Bravo), Madrid, Tecnos; Mill, J. S. (1997), *Sobre la libertad* (trad. de Pablo de Azcárate), Madrid, Alianza; Mill, J. S. (1974), *El utilitarismo* (trad. de

Ramón Castilla), Buenos Aires, Aguilar; Rawls, J. (1995), *Teoría de la justicia* (trad. de María Dolores González), México, Fondo de Cultura Económica; Rawls, J. (1996), *El liberalismo político* (trad. de Antoni Doménech), Barcelona, Crítica; Smith, A. (2011), *La riqueza de las naciones* (trad. de Carlos Rodríguez), Madrid, Alianza; Tocqueville, A. (1990), *La democracia en América* (trad. de Eduardo Nolla), Madrid, Aguilar.

[FAVIOLA RIVERA]

libertad

La discusión contemporánea en torno a la libertad se encuentra profundamente influida por el análisis que realiza Isaiah Berlin. Según este autor, de acuerdo con la historia de la ideas, este concepto tiene dos significados. El primero es la *libertad negativa*, entendida de la siguiente manera: "Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún ser humano, ni ningún grupo de humanos interfiere en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un ser humano puede actuar sin ser obstaculizado por otros" (Berlin, 1988: 191). Sobre el segundo significado, esto es, la *libertad positiva* nos dice: "el sentido positivo de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean" (Berlin, 1988: 201).

Según esta breve caracterización, se trata, en efecto, de cosas distintas. La libertad negativa responde a la pregunta ¿puedes hacer lo que quieres? En cambio, la libertad positiva se encuentra vinculada a la interrogante filosófica (libre albedrío): ¿puedes elegir el objeto de tu querer? Es posible que un individuo no enfrente interferencias para realizar lo que quiere y, a pesar de ello, carecer de la capacidad de elegir aquello que quiere. Pero también existe la posibilidad de que un individuo carezca de libertad negativa y, a

pesar de ello, mantenga su libre arbitrio; pensemos en la situación extrema que se describe en la novela *The Star Rover,* de Jack London. Sin embargo, a pesar de su diferencia, estas dos modalidades de libertad no se oponen; por el contrario, el ideal moderno de la libertad individual presupone su complemento. La defensa de un espacio libre de interferencias se basa en el argumento de que es una condición necesaria para el desarrollo del libre arbitrio.

El propio Berlin admite que ambos tipos de libertad tienen una raíz común. "La esencia de la idea de libertad, tanto en su sentido positivo como negativo, es el frenar algo a alguien, a otros que se meten en mi terreno o afirman su autoridad sobre mí, frenar obsesiones, miedos, neurosis o fuerzas irracionales: intrusos y déspotas de un tipo u otro" (Berlin, 1988: 221). Cuando se analiza con cuidado su famoso ensayo, se advierte, en contra de lo que se afirma con mucha frecuencia, que no cuestiona la idea de libertad positiva en sí misma, sino lo que él califica como una concepción deformada de ella. Su crítica se dirige a la tesis desarrollada por Rousseau, en la cual se afirma que si los seres humanos ejercieran de manera racional su libre arbitrio, sus elecciones tendrían que coincidir, para conformar una *voluntad general*. Esta tesis implica la existencia de un bien unívoco que debe ser reconocido por todos. En contra de ello, Berlin sostiene que el dato de la diversidad conflictiva de los valores significa que el ejercicio de la libertad da lugar, de manera ineludible, a la pluralidad que distingue al mundo humano.

De hecho, en la polémica que suscita su artículo "Dos conceptos de libertad", Berlin admite que el ideal de libertad negativa también es susceptible de comprenderse de una manera deformada: "sin duda alguna, es bueno recordar que la creencia en la libertad negativa es compatible con la producción de grandes y duraderos males sociales" (Berlin, 1988: 47). El caso más claro de ello se encuentra en la ideología de *laissez-faire*, entendida como la defensa de un mercado desregulado, pues ella propicia que en nombre de la libertad se justifique la existencia de una dominación impersonal, la cual termina incluso por suprimir la libertad económica en un sistema de monopolios.

Si bien es importante diferenciar entre libertad negativa y positiva, la cabal comprensión de este concepto exige también no perder de vista la relación que debe existir entre estas dos dimensiones de la libertad individual. Esto coincide con la conclusión a la que había arribado con anterioridad Benjamin Constant con su famosa distinción entre *libertad de los antiguos* (la participación en el ejercicio del poder político) y *libertad de los modernos* (la ausencia de interferencias en el ámbito privado). "Lejos pues, señores, de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad de las que he hablado, es necesario, como he demostrado, aprender a combinar la una con la otra" (Constant, 1989, p. 285). Por lo tanto, es importante repasar algunos aspectos de la historia del concepto de libertad sin introducir una concepción dicotómica de ella.

La defensa más clara de lo que Berlin llama libertad negativa (no interferencia) no se encuentra en los representantes del liberalismo, sino en Thomas Hobbes. Ante el derrumbe de las formas tradicionales de legitimación, este representante del Absolutismo afirma que la única justificación de una soberanía centralizada se encuentra en el consentimiento popular. Por ello, caracteriza la constitución del orden civil mediante la figura de un contrato social. Según él, dicho reconocimiento puede darse cuando los súbditos adviertan que ese poder supremo es el mejor medio para garantizar la seguridad del ámbito privado, donde cada uno puede actuar sin que nadie interfiera en sus decisiones. El argumento que desarrolla Hobbes puede reconstruirse de la siguiente manera: la lucha generalizada y continua que impera en el estado de naturaleza (la ausencia de orden civil) no sólo representa un riesgo para la integridad de los individuos, sino también impide la prosperidad. En cambio, el monarca que logra centralizar el poder político puede garantizar la seguridad del ámbito privado, así como del sistema de intercambio entre particulares, lo cual crea las condiciones para el desarrollo económico. A pesar de la falta de control de su poder, el monarca cumplirá su función de garante al percibir, mediante un cálculo racional, que el incremento de la riqueza social le permite obtener, a mediano y largo plazo, un mayor beneficio, por medio de los impuestos que cobra por realizar su tarea.

La tesis de un monarca que, gracias a un cálculo racional, se autoimpone un control en el ejercicio de poder absoluto, no sólo contradice la antropología pesimista del propio Hobbes, sino también la experiencia. Precisamente, el origen del liberalismo se encuentra en el rechazo de la idea de un déspota benévolo que cuida, de manera paternal, los intereses de los súbditos. Recordemos que para Locke la propuesta de Hobbes resulta tan insensata como pensar que, para protegernos de zorros y zorrillos, la mejor estrategia es refugiarse en la jaula del león. Para los liberales, resulta también esencial la ausencia de interferencia en el ámbito privado, pero sostienen que la realización y conservación de esa libertad negativa sólo es posible cuando se establecen rígidos controles al poder político. Controles que exigen un cierto grado de participación ciudadana en el ámbito público; dicho de otra manera, la libertad negativa presupone la libertad positiva.

La posibilidad de complementar libertad negativa y positiva se encuentra en el ordenamiento jurídico. Hobbes entiende el derecho como el conjunto de mandatos del soberano. En este caso, no sólo se niega la libertad positiva, sino que, aunque en la ley se establezca una protección de la libertad negativa, no existe en realidad una garantía que impida una intervención arbitraria por parte del monarca. La legalidad sólo puede ser compatible con la libertad cuando el contenido de la primera trascienda el arbitrio de aquellos que ejercen el poder político y estos últimos también se subordinen al mandato de las normas jurídicas (el gobierno de las leyes, *rule of law*). El problema es cómo debe entenderse este ideal de organización del poder político. En un principio, Locke apela a la añeja estrategia del iusnaturalismo, es decir, a la existencia de leyes naturales que no emanan de la voluntad humana, pues son descubiertas por la razón.

El iusnaturalismo jugó un papel libertario en la lucha contra el Absolutismo. Sin embargo, también la noción de leyes naturales puede compaginarse con regímenes tiránicos; pensemos en la legitimidad hierocrática (religiosa) de los poderes tradicionales o en el totalitarismo moderno que se remite a una supuesta ley (natural o histórica), cuya validez se encuentra más allá del consenso popular.

Por otra parte, nunca pudo ofrecerse una explicación aceptable en términos racionales de esas normas. Por eso, más tarde, Hume y Adam Smith, se proponen demostrar que la normatividad jurídica no debe comprenderse como una entidad natural ni como el mandato de una voluntad particular, sino como un producto colectivo. Para Hume, la legalidad y, con ella, la justicia son una convención social; pero de inmediato agrega que su carácter convencional no implica que sea arbitraria, porque responde a la actividad de individuos que se reconocen como seres libres; recordemos su famoso ejemplo de los granjeros que acuerdan trabajar en conjunto para enfrentar una labor común.

En la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith ofrece una historia conjetural (una genealogía) de las normas sociales, las cuales son un requisito indispensable para acceder a un mercado libre, esto es, que funciona como una *mano invisible*. De hecho, la primera vez que Smith utiliza la metáfora de la mano invisible no es para hablar del mercado, sino para referirse al origen de las normas que hacen posible integrar las acciones. En contra de lo que afirma una gran parte de sus defensores y detractores actuales, un mercado libre no es un mercado desregulado, sino un sistema de competencia, limitado por un conjunto de normas creadas (susceptibles de ser aceptadas) por todos los participantes.

Cabe recordar también una de las tesis centrales del proyecto filosófico de Hegel, la cual consiste en demostrar que si bien es indispensable distinguir entre el aspecto empírico de la libertad (la libertad negativa, ausencia de obstáculos) y lo que podemos llamar el aspecto filosófico, es decir, el libre arbitrio (la libertad positiva); al mismo tiempo, es esencial no perder de vista que la realización de la libertad individual consiste en establecer un vínculo entre ambos aspectos. Si bien desde una perspectiva genética la libertad positiva precede a la libertad negativa, en el mundo moderno la libertad positiva, entendida ya no sólo como libre arbitrio, sino también como la participación en el poder político para acceder a la autolegislación, presupone la garantía de la libertad negativa. Precisamente, la idea de la libertad como capacidad de autolegislarse (presente ya en la

crítica de Kant a Rousseau) implica el vínculo indisoluble entre la llamada libertad negativa y la libertad positiva.

La noción de autolegislación destaca, en contra del monismo rousseauniano y de las concepciones populistas derivadas de él (el pueblo como una entidad homogénea, lo cual es el punto central de la crítica de Berlin), que la participación en el poder político, sólo tiene un carácter libre cuando el individuo conserva las condiciones para el ejercicio de su libre arbitrio; condiciones que se condensan en la defensa de la libertad negativa. Dicho de otra manera, el ejercicio de los derechos políticos presupone el celoso cuidado de los derechos civiles. La propuesta de Hegel para la realización del principio de autolegislación es superar el monopolio estatal de lo político mediante el sistema de asociaciones autónomas de ciudadanos (corporaciones y organizaciones vinculados a la administración de asuntos cotidianos, policía) que forman parte de la sociedad civil (el ámbito público de las personas privadas).

Una propuesta cercana a ésta se encuentra ya en la polémica constitucionalista en Estados Unidos de América, en la cual se sostiene que el límite impuesto por el principio de representación al ideal de la soberanía popular solamente es aceptable cuando el sistema representativo se ve complementado con una descentralización del poder (organización federal), para mantener una amplia participación política de los ciudadanos (esto es lo que despertó, posteriormente, la admiración de Tocqueville). La diferencia entre Hegel y los federalistas estriba en que, mientras el primero entiende la mediación particularista de la sociedad civil como una alternativa a la democracia, los segundos consideran al sistema de organizaciones particulares como un requisito necesario para fomentar y conservar la virtud ciudadana que precisa la dinámica democrática.

En tiempos recientes, diversos autores han tratado de actualizar y de dar un nuevo impulso a la tradición republicana mediante el desarrollo de lo que ellos califican como un tercer concepto de libertad, a saber, la libertad como no dominación. Su punto de partida es una crítica al intento de reducir la libertad a su faceta negativa (libertad como no interferencia), porque, como

acertadamente destacan, pueden coexistir la no interferencia y la dominación; tal sería el caso de un esclavo que no sufre la interferencia de un amo benevolente o la situación de un individuo en la sociedad moderna que, a pesar de gozar de una libertad negativa, carece tanto de los recursos económicos para realizar sus proyectos, como de los medios políticos para presentar una alternativa frente a los poderes sociales. Asimismo, también es posible que sean compatibles la interferencia con la libertad; pensemos en el sistema tributario de una democracia consolidada, que posee, además, una cualidad aceptable (adecuado sistema representativo y amplio grado de participación).

El problema es que estos neorrepublicanos asumen que toda la tradición liberal reduce la libertad a la no interferencia, lo cual, como hemos visto, no es cierto, pues en sus orígenes el liberalismo es una reacción a esos intentos. No debe olvidarse que liberalismo tiene una parte importante de sus raíces en la tradición republicana. Ello no presupone que se identifiquen plenamente, pues el republicanismo pone el acento en la participación y el liberalismo sitúa el énfasis en la defensa de la libertad negativa como fundamento del sistema de libertades. Esta diferencia cuantitativa ha hecho posible un diálogo crítico y constante entre estas dos tradiciones en el mundo moderno (ejemplo, Kant y Locke, Tocqueville y Stuart Mill, liberales y comunitaristas), donde cada una cuestiona los excesos de la otra: la crítica republicana al individualismo desmedido de ciertos liberales y la crítica liberal al sueño colectivista desmedido de algunos representantes del republicanismo.

Por otra parte, cuando uno analiza con cuidado la noción de libertad como no dominación, nos damos cuenta que no se trata de un tercer concepto de libertad, sino que esa noción coincide con la superación de la comprensión dicotómica de la libertad expuesta en esta entrada, es decir, el mantener el vínculo entre libertad negativa y positiva, implícito en el añejo concepto de libertad como autolegislación (presente potencialmente ya en el republicanismo clásico). Desde mi punto de vista, la importancia del neorrepublicanismo no se encuentra en su idea de libertad, sino en recuperar la posición jacobina y socialista respecto a que la

realización de la libertad requiere incorporar derechos sociales (justicia distributiva; "la libertad es sólo real cuando se poseen las condiciones de la misma, los bienes materiales en tanto presupuestos de la autodeterminación", cit. por Alexy, 2001: 487), diferenciándose de las posiciones recién mencionadas donde asumen que los derechos sociales son inseparables de los civiles y políticos; o, para decirlo con más precisión, que la enorme importancia de los derechos sociales no implica justificar la suspensión, aunque sólo sea con intención temporal, de los derechos civiles y políticos. Con esto, se sitúan en la proximidad de la socialdemocracia y de un liberal como Rawls.

En conclusión, la posibilidad de avanzar en las futuras reflexiones sobre la libertad exige hacer a un lado las concepciones dicotómicas, abstractas, como diría Hegel, para retomar el intento de comprender la manera en que se relacionan sus distintas dimensiones o facetas. Para lograrlo, se requiere, en primer lugar, remitirse a las llamadas definiciones *triádicas* de la libertad, como las expuestas por Oppenheim (1961) y MacCallum (1967). Dicha denominación se debe a que, para unificar la *libertad de* y la *libertad para,* remiten a tres elementos: La libertad del actor X, respecto del actor Y, de hacer o ser *z*. En realidad, no se trata de una definición en el sentido clásico, pues no remite a una esencia o sustancia de la libertad. Se trata de un simple esquema que, sin perder aquello que comparten en común los diferentes sentidos de la libertad, es capaz de variar cuantitativa y cualitativamente para abrirse a la comprensión de las diversas formas que adquiere la libertad en los distintos contextos sociales.

Como complemento, en segundo lugar, es importante recuperar la propuesta de Carter (1999) de diferenciar entre el sentido no específico de libertad (*overall freedom*) y las libertades específicas, esto es, los sistemas de libertades que difieren en las sociedades. Ello permitiría comprender, planteaba Kant, la libertad como algo que puede expandirse o restringirse a través de un proceso histórico. Dicho complemento se logra cuando se asume que el sentido no específico de libertad se encuentra el esquema triádico mencionado.

BIBLIOGRAFÍA. Alexy, R. (2001), *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Berlin, I. (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza; Berlin, I. (2002), *La traición de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica; Berlin, I. (2008), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza; Carter, I. (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford, Oxford University Press; Constant, B, (1989), *Escritos políticos*, Madrid, CEC; Hamilton, A., Madison, S. y Jay, J. (1994), *El federalista*, México, Fondo de Cultura Económica; Hegel, G. W. F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa; Hobbes, T. (1999), *Leviatán*, Madrid, Alianza; Honneth, A. (2011) *Das Recht der Freiheit*, Fráncfort, Suhrkamp; Locke, J. (1969), *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar; MacCallum, G. (1991), "Negative and positive freedom", en D. Miller (ed.), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press; Oppenheim, F. E. (1961), *Dimensions of Freedom*, Nueva York, St. Martin Press; Panebianco, A. (2009), *El poder, el Estado, la libertad*, Madrid, Unión; Pettit, P. (1999), *Republicanismo*, Barcelona, Paidós; Pettit, P. (2006), *Una teoría de la libertad*, Buenos Aires, Losada; Rawls, J. (1990), *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós; Rousseau, J. J. (2004), *El contrato social*, Madrid, Istmo; Skinner, Q. (1998), *La libertad antes del liberalismo*, México, Taurus; Stuart Mill, J. (2008), *Sobre la libertad*, Madrid, Tecnos; Taylor, C. (1997), *La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu; Tocqueville, Alexis de (1973), *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica; Von Hayek, F. (2008), *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión.

[ENRIQUE SERRANO GÓMEZ]

libertarismo

Aunque en Estados Unidos su significado es bastante claro, en general no lo es. Este término no goza de total claridad –a excepción de como se entiende en Estados Unidos–. Suele identificársele con el

anarquismo. Inclusive en diccionarios especializados, como el de Nicola Abbagnano (1974), así ocurre. El famoso diccionario de política de Bobbio, Matteucci y Pasquino (2011) ni siquiera lo incluye entre sus definiciones, sino que menciona la palabra en un par de páginas en la entrada del anarquismo. Pero el libertarismo es en realidad algo distinto. Surgió dentro de la teología que defendía el libre albedrío en oposición a una concepción determinista de la conducta humana. En el siglo XIX, representaba un individualismo filosófico que se manifestaba en favor del derecho a la propiedad y, desde mediados del siglo XX, se entiende como filosofía política que defiende la libertad absoluta del individuo, sin más límites que la libertad de los demás. El libertarismo cree en la responsabilidad individual, en el derecho a la propiedad privada; se opone a un Estado participativo y amplio.

Locke (1981: 5) había señalado que en el estado de naturaleza los individuos son dueños de sus actos, de sus personas y de sus bienes para usarlos como mejor lo consideren, "sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona". Apoyado en esta idea, el más influyente filósofo libertario contemporáneo, Robert Nozick planteó el sustento moral y filosófico del libertarismo: "los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos" (1974: 7). Los derechos individuales ocupan *todo* el espacio de los derechos, por lo que cabe preguntarse qué podría hacer el Estado, o sus funcionarios, sin afectar esos derechos. Puesto que la filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política, lo que las personas pueden o no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer a través del Estado o para crearlo. Por ello, el Estado mínimo, limitado a proporcionar seguridad contra la violencia, el robo y el fraude, al cumplimiento de contratos, etcétera, es el único Estado que se justifica. Esto, desde luego, no es anarquismo, al cual Nozick critica. El Estado mínimo (que él llama ultramínimo en oposición al Estado gendarme de la teoría liberal clásica) surge de manera natural, aun sin que nadie se ocupe en crearlo; surge debido a un proceso de mano invisible (lo que parece ser el propósito u objetivo de alguien y que en realidad no lo es). El Estado mínimo es

la respuesta natural de los individuos para protegerse a sí mismos y a sus bienes. Cualquier otro Estado más extenso viola los derechos de las personas y, por lo tanto, es inmoral. En particular, el Estado no puede obligar a los individuos a hacer algo o prohibirles actividades para su propio bien y progreso. Por ello, por ejemplo, el libertarismo se opone al pago obligatorio de impuestos pues esto significa que el Estado se está apropiando del producto de una parte del trabajo de las personas para destinarla a fines ajenos a ella. No importa si el fin es bueno, como ayudar al desvalido o al menos afortunado; la única manera legítima de hacer esto es de manera involuntaria. El libertarismo sostiene que todas las relaciones humanas deben basarse en actos voluntarios, por lo cual también está en contra de la distribución de la riqueza, que el Estado extenso considera una de sus principales tareas. Según Nozick, esa posición parte de considerar las pertenencias como se encuentran hoy. Sin embargo, la idea de propiedad debe verse con perspectiva histórica. Se trata de los principios de justicia en la adquisición, de justicia en la transmisión y de rectificación de injusticias, si las hubo. La propiedad es justa, si lo anterior se realizó de manera legítima. A ello Nozick llama teoría *retributiva* de la justicia. Su fundamento lo había establecido Locke con el ejemplo de las bellotas del encino y de las manzanas del árbol (1960: 24): lo que hace a alguien dueño del producto es el trabajo que pone en él (teoría de la propiedad-trabajo).

El libertarismo no sólo no acepta ningún tipo de violación a los derechos del individuo, sino tampoco a las restricciones indirectas. Se llaman así porque prohíben la acción directa y, de forma indirecta, sin intención, aquello que puede causar un daño a la persona. Aquí el fundamento moral es la consideración kantiana de que las personas son fines y no medios.

Dentro de lo que se ha llamado libertarismo post Nozick destaca lo establecido por Tibor R. Machan (2005), quien afirma que el libertarismo es la versión "purificada" del libertarismo estadunidense; que éste no sólo se basa en autores como Locke, sino en la propia *Declaración de Independencia*, de 1776; que esa declaración es, en esencia, un documento libertario. Ahí se apunta que todos los

hombres han sido creados iguales y con ciertos derechos inalienables y para asegurarlos se ha constituido el gobierno. La Declaración destaca los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Según Machan, cuando el gobierno protege los derechos básicos –el "bienestar general"–, el ciudadano puede buscar su "bienestar específico", su propia felicidad. Para conseguirla cuenta con el apoyo de la familia, la Iglesia, las compañías, los clubes y otro tipo de asociaciones y organizaciones, a condición de que sea una ayuda voluntaria. En otro trabajo (Machan, 2006) aborda también el problema, quizá más cuestionado, del libertarismo: su oposición al pago de impuestos o a cualquier otra medida coercitiva para la distribución de la riqueza. Él cree que el sistema legal de una "buena comunidad" puede garantizar tanto la libertad como la igualdad, pero sólo una igualdad moral y política. En una sociedad así, toda persona se considera igual a otra "sólo" en lo que respecta a su naturaleza humana. Cada individuo es tratado como un agente moral, como un fin en sí mismo, no como herramienta para la consecución de metas que no ha elegido voluntariamente. Para los propósitos de la justicia política lo único relevante es la igualdad ante la ley. Buscar la igualdad en otros campos es "imposible y por tanto erróneo" (2006: 315).

Contra esa posición de derecha, existe también un libertarismo que se dice de izquierda (*left-libertarianism*). Se ha llegado a afirmar que, en sus orígenes, fue de izquierda porque estaba en contra el Estado, el cual favorecía los privilegios de los dueños del capital, en detrimento de los trabajadores, y las imposiciones del Estado, como impuestos, regulaciones, tarifas, subsidios, etcétera, restringieron la competitividad. Por ende, limitaron la demanda de trabajo y las oportunidades de autoempleo. El libertarismo también se considera de izquierda por algunos libertarios debido a que se opone al imperialismo, la guerra, las violaciones a las libertades civiles y a la detención arbitraria (Richman, 2007).

El libertarismo de izquierda defiende tanto los derechos del individuo como las demandas por la igualdad material. Sostiene que los recursos naturales –tierra, agua, aire, minerales– pertenecen a todos de "alguna" manera igualitaria y, por lo tanto, no pueden ser

apropiados sin el consentimiento de los demás miembros de la sociedad o sin un "significativo" pago por ello (Vallentyne, 2007: 191). También afirma que el libertarismo puede ser compatible con un Estado "robusto" que busque una distribución de la riqueza en beneficio de los más pobres y procure bienes y servicios que el "mercado" no ha proporcionado. Para hacer esto, Vallentyne propone dos medios: que el Estado se financie a través de los que violan los derechos, "extracting the costs of enforcement from those who violate rights" y, como vimos, que aquellos que se apropian de recursos naturales paguen una "renta competitiva por los derechos adquiridos". Sin embargo, esto parece más una fantasía que un programa político aplicable. El propio Vallentyne admite que su objetivo consiste en sólo mostrar la "posibilidad" de un libertarismo con una "significativa" actividad del Estado (Vallentyne, 2007: 205).

A pesar de quienes defienden un libertarismo de izquierda, lo sustantivo de éste es la defensa de la libertad del individuo sin más límites que la libertad de los demás; el derecho a la propiedad privada; la oposición a un Estado que vaya más allá de proporcionar seguridad y trato igual a todos a través de la ley; el rechazo a la coacción, en particular del Estado; y la aseveración de que todos los actos en la sociedad deben ser realizados de manera voluntaria.

BIBLIOGRAFÍA. Abbagnano, N. (1974), *Diccionario de Filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica; Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (2011), *Diccionario de Política,* México, Siglo XXI Editores; Locke, J. (1981), *Ensayo sobre el gobierno civil,* Madrid, Aguilar; Machan, T. y Craig, D. (2005), *Libertarianism. For and Against,* Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Publishing; Machan, T. (2006), *Libertarianism Defended,* Hampshire, Ashgate Publishing; Nozick, R. (1990), *Anarquía, Estado y utopía,* México, Fondo de Cultura Económica; Richman, S. (2007), "Libertarianism: Left or Right?", en *Freedom Daily*; Vallentyne, P. (2007), "Libertarianism and the State", en *Social Philosophy & Policy Foundation,* vol. 24, núm. 1, enero, 2007, pp. 187-205.

[ENRIQUE SUÁREZ-ÍÑIGUEZ]

[1] Resulta interesante observar que, en las lenguas modernas, se presenta un contraste entre el inglés –en el que el término *law* significa tanto *ley* como *derecho*, palabra para la que ese idioma también posee el vocablo *right* con sentido diferente pero asociado– y el alemán, el francés y el español, en las que encontramos dos palabras distintas: *Gesetz*, *loi* y *ley* respectivamente, por un lado, *Recht*, *droit* y *derecho*, por el otro. En español no usamos el vocablo "ley" con el sentido de *derecho*.

[2] *Biblia hebraica*, 1951, ed. R. Kittel, Württembergische Bibelanstalt, Suttgart, p. 82.

[3] *Septuaginta*, 1926, ed. A. Rahlfs, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, p. 89.

[4] Ricoeur, Paul, 1963, *La symbolique du mal*, Aubier, París.

[5] Véase Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI (2014, 2da. ed., Siglo XXI Editores, México), vol. 2, §22.

[6] Walzer, Michael, 1979, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Daniel Doron.

[7] Bloch, Ernst, 1959, *Das Princip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 3, pp. 1450 ss.

[8] "Die Schöpfung eines Volks zum Volk geschieht in seiner Befreiung" (corregimos la traducción al español).

[9] Rosenzweig, 1921, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, t. 3, p. 72 (trad. cast. *La estrella de la redención*, 1997, Salamanca, Sígueme, p. 376).

[10] *Ibid*., t. 2, p. 215 (p. 308).

[11] Sartre, Jean-Paul, 1960, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, París, Gallimard, vols. 1-2.

[12] Tal como el "mundo" (Welt) de M. Heidegger. Véase Heidegger, Martin, 1963, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; y en especial del mismo filósofo: 2010, *Die Grundbegriffe der Metaphusik. Welt-Entlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt.

[13] Hardt, Michael y Antonio Negri, 2009, *Commenwealth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; el texto dice: "La distinction terminologica entre emancipación y liberación (emancipation and liberation) tiene aquí un valor crucial: mientras que la emancipación lucha por la libertad de la identidad; la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres, la liberación apunta a la libertad de la autodeteminación: la libertad de determinar lo que (nunca habías sido y) puedes devenir" (p. 331).

[14] Cohen, Hermann, 2004, *La religión de la razón*, Anthropos, Barcelona, p. 18. Este texto me cayó ante mis ojos cuando en 1961 estuve en Marburgo en el seminario de Cohen, al que traduzco con correcciones.

[15] Al decir "semita" incluimos los asirios, caldeos, babilónicos, fenicios, judíos, cristianos originarios, musulmanes. Véase mi obra *El humanismo semita*, 1969, EUDEBA, Buenos Aires (libro que puede bajarse en www.enriquedussel.com/libros, junto a todas mis obras).

[16] Levinas, Emmanuel, 1968, *Totalité et Infinit. Essai sur l´exteriorité,* Nijhoff, La Haya.

[17] Véase Dussel, Enrique, 1973, *Hacia una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1-2 (reeditada en 2014 por Siglo XXI Editores, México), seguido de tres tomos (véase el sitio de internet de la nota 13). Véase el artículo "Filosofía de la Liberación", en 2011, *El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y latino (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, pp. 399-417, y Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, caps. 10-11, pp. 661-885. Entre los filósofos de la liberación aparecen nombrados J. C. Scannone, F. J. Hinkelammert,

H. Assmann, O. Ardiles, A. Parisí, C. Cullen, I. Ellacuría, R. Fornet-Bentacourt, Arturo Roig, Carmen Bohórquez, A. Wolkmer, Rubén Dri, H. Samour, N. Maldonado-Torres, E. Mendieta, Linda Alcoff, J. J. Bautista, H. Schelkshorn, P. E. Ruiz García entre muchos otros.

[18] La obra de Levinas *Otra manera que el ser o más allá de la esencia* (Nijhoff, La Haya, s/f) indica, desde su título, esta *exterioridad* al horizonte del *ser* (la *esencia* es el *ser* como fundamento para Hegel) como la "realidad real" (la denominaba Marx). "El ser es [griego], el noser [el bárbaro] no es" indica la cuestión, si lo puesto entre corchetes, que no se explicita así en el texto parmenídico y es nuestro, es tomada en consideración.

[19] Véase Dussel, E., 2013, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, Paulinos, México.

[20] La descripción de este paradigma racional puede verse en Dussel, E., 1977, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México (7a. edición en Breviarios, México, FCE, 2014, traducido al alemán, inglés, italiano, portugués y otros).

[21] Véase Habermas, Jürgen, 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt.

[22] Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, Cuaderno 3, §34, Einaudi, Turín, pp. I, p. 311.

[23] Véase Las Casas, Bartolomé de, 1969, *De regia potestate*, I, §8, CSIC, Madrid, pp. 47-49.

[24] Véase Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, t. 1, pp. 199 ss. [*Politics of Liberation*, SCM Press, 2011, pp. 197 ss.]; y en 2009, *ibid*., *Arquitectónica*, vol. 2, pp. 278 ss. y 396 ss. La política se fundamenta en una ética (véase Dussel, E., 2013, *Ethics of Liberation*, Duke University Press, Durham).

[25] Véase Sousa Santos, Boaventura de, 2000, *Crítica de la razón indolente*, Trotta, Madrid.

M

mal

Aunque el tema del mal apareció en la filosofía desde Platón (2011), se constituyó en un problema filosófico de gran envergadura a raíz de las consideraciones acerca de su justificación en relación con la existencia de Dios, en el desarrollo teológico-filosófico judeo-cristiano. La idea del mal gira en torno a tres dimensiones: la crueldad humana, los desastres físicos (terremotos, accidentes, etc.) y el mal metafísico (fuerzas trascendentales vinculadas a la existencia de Dios y sus designios divinos). Aunque con vínculos claramente teológicos, fue en el terreno de la filosofía en donde estos temas fueron explorados bajo la dimensión del sufrimiento humano: como el *malum physicum* (dolor, pena), el *malum metaphysicum* (la creación del mundo imperfecta, el mal como deficiencia o imposible de comprender por los humanos), el *malum morale* (vinculado a la acción humana, a la crueldad y la culpa). En principio, las tres dimensiones del mal aparecían como parte de un mismo rango conceptual indiferenciado. El asunto de las acciones consideradas malignas creó un género filosófico específico, conocido con el nombre de teodicea. Partiendo del presupuesto de que se identifica con el sufrimiento humano (inmerecido o provocado), el tema del mal se asoció, desde el principio, con los intentos de explicar por qué sucede y qué papel tiene Dios o los designios divinos en ello. Esta vertiente filosófica, que arranca primero de las lecturas bíblicas, convirtió la historia de Job en el prototipo del relato

del sufrimiento inmerecido, pues en ella este personaje padece sufrimientos sin causas o, al menos, que no pueden imputarse a él. Para el creyente, el tema del mal genera preguntas que difícilmente pueden responderse en términos de sus causas. De allí que muchos de los fenómenos analizados bajo el rubro de la teodicea sean contradictorios o inclusive abarquen distintos tipos de males sin que se pueda encontrar una respuesta satisfactoria.

La tradición religiosa judeo-cristiana siempre puso énfasis en que el problema del mal se relaciona de alguna manera con la culpa colectiva o la responsabilidad humana (la acertada expresión de Hegel de "la conciencia desgarrada" constituye su mejor metáfora). Sin embargo, no todos los filósofos estaban dispuestos a localizar en tal responsabilidad del agente o perpetrador como el punto central; por ello, la teodicea no desarrolló perspectivas claras acerca de la responsabilidad de los agentes del mal, sino sólo sobre las consecuencias de estas acciones bajo la forma del sufrimiento humano. La paradoja de este tipo de reflexiones terminó sin poder responder de manera adecuada al problema de por qué Dios permitía la existencia del mal aun para las personas inocentes. La teodicea, como género filosófico, se extendió desde la obra de Agustín (2010), pasando por la de Hegel (2009), hasta llegar al siglo xx. La contribución de filósofos que intentan explorar el tema moral a partir del concepto de la libertad humana prosiguió con este género. Así, Hans Jonas (1985) concibe al mal como una expresión de la libertad humana en la que Dios no se permite interferir, pues consiste en un regalo que ha hecho a los seres humanos, quienes deben decidir qué hacer con su libre arbitrio.

Curiosamente, la teodicea se ha convertido también en una prueba de rigor para los filósofos de la tradición analítica. En los últimos decenios, el problema es tratado desde una perspectiva argumentativa en la cual se desarrollan argumentos lógicos –como deducciones– y sus seguidores han proseguido la tradición del género mediante esta vertiente logicista (*vid.* Platinga, 1977; Mackie, 1982; Hick, 2010).

Sin embargo, hay un tipo de pensamiento filosófico que no se ajusta para nada al género de la teodicea y que Kant fue el primero

en desarrollar. En *La religión dentro de los límites de la razón*, Kant (2007) fue capaz de distinguir el mal moral como objeto de la ética, pues se trataba de determinar el carácter de la responsabilidad moral en acciones que él calificó como "mal radical" (la crueldad). Esta perspectiva se concentró en interpretar cómo la razón posee límites y en qué consiste el problema de la libertad y la voluntad. Kant comprendió que gran parte del problema debía remitirse a la justificación moral por parte de los agentes y de las diversas respuestas que ellos ofrecen. Al contrario de los filósofos que escribieron teodiceas, Kant supone que el problema del mal radical se halla en la capacidad de los seres humanos de elegir hacerlo por medio del uso de su libertad y de generar las justificaciones necesarias, las cuales deberían ser morales aun cuando, muchas veces, no son así. El concepto de justificación moral del agente ha sido el objeto de muchos trabajos interpretativos y críticos sobre Kant. El asunto no es fácil, pues Kant argumentó que nadie elige el mal por sí mismo, lo cual supondría una contradicción en relación con la premisa de que el agente moral es racional y siempre halla justificaciones que considera necesarias frente al contexto ético donde se encuentra. Así, el problema de la libertad humana, situado en la base de la complejidad del análisis acometido por Kant, abrió un territorio inexplorado por la teodicea. Este problema podríamos llamarlo el tema del juicio y de la libertad humana.

Algunos intérpretes de Kant insisten en que el filósofo alemán se contradijo al problematizar la libertad (John Silber, 2012) y la voluntad en cuanto a la elección de acciones consideradas crueles. Por ello, consideran necesario revisar tales contradicciones acerca de conceptos como voluntad, razón y el papel de las inclinaciones morales. Hay un elemento destacable acerca de todas las posibles interpretaciones sobre Kant y su visión sobre la justificación moral del agente: él quería fundamentar el concepto de la libertad humana como la forma en la cual el sujeto se convierte en agente moral; no quiso pensar en el tema del mal como un problema de las pasiones que borran la capacidad de elección del agente moral.

La perspectiva kantiana cobra una importancia fundamental en nuestro tiempo, pues este filósofo tuvo suficiente lucidez como para

presentar el problema del mal moral vinculado a la responsabilidad del agente moral y no respecto al papel de la víctima, como lo hace la teodicea. De ahí que su intento, aunque fallido (Richard Bernstein, 2002), es mejor que todas las teodiceas existentes. Los mayores exponentes críticos de la obra de Kant (Henry Allison, 1990; Christine Koorsgaard, 1986) han escrito trabajos donde intentan esclarecer su contribución como el primer filósofo que pudo separar el tema de la existencia de Dios de la cuestión acerca de la responsabilidad moral del agente.

El siglo xx estuvo plagado de genocidios, limpiezas étnicas, violaciones masivas y crueldad extrema. Hannah Arendt (1990, 2006) retomó el tema bajo la clave kantiana y terminó por afirmar que el mal sería uno de los problemas centrales de nuestros tiempos. Arendt se ha convertido en una referencia ineludible acerca de este asunto. Una vez que los seres humanos son conscientes de su libertad y, en ausencia del temor de la condena del alma, las posibilidades de elección –la libertad y el juicio– y de su justificación moral aparecen al agente. Sin embargo, el agente intenta justificar sus crímenes por medio de otro tipo de razones no necesariamente morales, pero que considera necesarias debido a un orden de valores distintos a los éticos (Carlos Pereda, 2005).

El trabajo de Arendt sobre el mal tuvo dos momentos históricos. En el primero, terminó por desarrollar un tratado histórico, sociológico y filosófico (Arendt, 2006), donde analiza cómo ciertos sistemas políticos terminan por destruir la libertad humana. La dificultad que posee el agente moral para resistirse a cometer acciones que tanto las leyes totalitarias como el sistema mismo estimulan evidencia que no puede distinguir entre razones de tipo moral (de la eticidad) y razones éticas (acerca del deber moral).

Arendt argumentó que es en la capacidad de resistirse a cometer acciones de crueldad donde el sujeto moral realmente se convierte en tal. En otro momento histórico, la filósofa (1999) asistió como testigo al juicio de Eichmann en Jerusalén y terminó concluyendo que éste y lo que podía representar como ser humano era "banal", pues carecía de profundidad moral o de conciencia. A pesar de la polémica generada por este trabajo, es posible concluir que Arendt

contribuyó a problematizar el mal como un fenómeno concerniente a las dimensiones morales, legales y políticas de la responsabilidad del agente. Por lo tanto, consideró la necesidad de enfocarlo bajo una perspectiva posmetafísica: en relación con ideologías, vinculando el problema de la responsabilidad moral con la generación de una dimensión legal del crimen, analizando la fragilidad humana del agente moral y su incapacidad para resistirse a cometer actos en los cuales el sistema o los Estados totalitarios conminan a los ciudadanos a convertirse en cómplices de crímenes contra la humanidad. Sin embargo, Arendt no creía en teorías generales que pudieran prescribir fórmulas para contender con este tipo de acción humana, pues para ella el asunto de las acciones está indisolublemente ligado a la idea de contingencia. De ahí que su tratado sobre el totalitarismo sea un estudio de dos sistemas concretos e históricos, el nazismo y el estalinismo, que Arendt reconstruye cuidadosamente. El problema de las catástrofes humanas se relaciona más bien con juicios particulares y con sus reconstrucciones históricas (María Pía Lara: 2007).

La reciente proliferación de obras filosóficas, históricas y sociológicas sobre el tema del mal parece indicarnos que tal problema está lejos de haber desaparecido y es ahora cuando es posible realmente examinar qué tipo de teorías pueden ser las más adecuadas para analizar esta parte esencial de la vida humana. No se trata de seguir creando teodiceas, aunque muchos continúen haciéndolas, ni de sólo contribuir con mejores interpretaciones acerca de Kant o Arendt, sino de constituir un paradigma propio de este tipo de problemas, asociados con la responsabilidad y la justicia, así como con una dimensión moral que no puede agotarse con el tema de la justicia.

Las teorías de la justicia han resultado insuficientes; parece imposible hablar sólo de justicia cuando se han exterminado millones de personas. Recientemente han surgido teorías sobre la justicia que intentan establecer nexos legales, morales y políticos a partir de un proyecto político de transición, desde un Estado totalitario o producto de una guerra civil, hasta un nuevo comienzo o momento de ruptura con el pasado. Se trata de pensar en el tema de la

responsabilidad moral y política de los agentes (y los Estados) y de sus vínculos con la justicia desde una conexión con las leyes que determinan los delitos contra la humanidad, sus posibles sanciones y las medidas institucionales para hacer una revisión crítica respecto al pasado totalitario o sangriento. Para muchos estudiosos del tema, se trataría de pensar no sólo en la responsabilidad moral, sino en procesos en los cuales es posible construir un nuevo concepto de justicia a partir del distanciamiento o ruptura con los regímenes criminales. Así, el tema de la justicia aparece como el resultado de cierto tipo de aprendizaje moral colectivo apoyado en una revisión crítica del pasado criminal, al mismo tiempo que los responsables son juzgados públicamente, con lo cual se marca un distanciamiento o ruptura con este pasado. Estas teorías llevan el nombre de justicia transicional (Ruti Teitel, 2002).

Las teorías sobre la justicia transicional no pueden proponerse como teorías generales acerca de cómo enfrentar las rupturas, los pasados criminales o la desaparición de miles de personas, debido a que cada situación requiere de medidas específicas, análisis contextuales y decisiones políticas que no siempre se relacionan con la moralidad o la ética. Los tratados de justicia transicional se enfrentan a numerosas paradojas porque terminan por cuestionarse la forma de crear nuevas leyes que no pueden deducirse de formas legales anteriores. Tampoco pueden hacer uso de juicios determinantes (Kant) por medio de generalizaciones acerca de las mejores estrategias o la forma de describir los episodios de violencia extrema para toda transición democrática. Cabe concluir que hemos de intentar reconstruir episodios históricos con el objetivo de comprender por qué estas tragedias han ocurrido.

Hay un tipo de trabajos sobre la memoria donde se parte de las experiencias del pasado y de la revisión crítica de cómo y por qué se construye la memoria colectiva (*vid.*, Nora Rabotnikof, 2012, 2013). En este tipo de enfoques de lo que se trata es de analizar críticamente la memoria y el olvido y subrayar el complejo proceso de construcción de la memoria colectiva.

El uso del juicio reflexionante sería la herramienta necesaria para un tipo de teoría que se aboque a reconstrucciones críticas e

históricas, pues no podemos normativizar o generalizar las reglas y los procedimientos como si fueran prescripciones políticas bajo una sola teoría. La compleja y contradictoria construcción de la memoria, la forma en la que las instituciones y las sociedades establecen rupturas y los momentos de reflexión colectiva y de distanciamiento histórico con el pasado requieren que los agentes tengan claros los objetivos políticos que se persiguen al revisar su pasado en relación con la clase de sociedad y futuro que quieren construir.

BIBLIOGRAFÍA. Agustín de Hipona (2010), *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos; Allison, H. (1990), *Kant´s Theory of Freedom*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press; Arendt, H. (2006), *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Alianza; Arendt, H. (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen; Bernstein, R. (2002), *Radical Evil. A Philosophical Interrogation,* Nueva York / Londres, Polity Press; Hegel, G.W.F. (2009), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica; Hick, J. (2010), *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, Reissue; Jonas, H. (1985), *The Imperative of Responsibility,* Chicago, University of Chicago Press; Kant, I. (2007), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza; Korsgaard, C. (1986), "The right to lie: Kant on dealing with evil", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 45, núm. 4, pp. 325-349; Mackie, J.L. (1982), *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford, Oxford University Press; Pereda, C. (2005), "The concept of morality and the morality of fear", en *Constellations*, vol. 12, núm. 3, pp. 362-378; Plantinga, A. (1977), *God, Freedom and Evil,* Grand Rapids, Michigan, Eerdmans; Platón (2011), *La república*, México, Universidad Nacional Autónoma de México; Rabotnikof, N. (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea,* Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México; Rabotnikof, N. (2013), "Reseña de Tatiana Rincón Covelli y Jesús Rodríguez Zepeda (coords.) (2012), La justicia y las atrocidades del pasado. Teoría y análisis de la justicia transicional", *Signos Filosóficos*, vol. XV, núm. 30, julio-diciembre, pp. 183-188;

Rabotnikof, N. (2012), "Reseña de Carlos Pereyra, Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos 1974-1988", *Diánoia*, vol. LVII, núm. 68, mayo-junio, pp. 175-180; Silber, J. (2012), *Kant´s Ethics*, Berlín, Boston, De Gruyter; Teitel, R. (2002), *Transitional Justice*, Oxford, Oxford University Press.

MARÍA PÍA LARA

marxismo

Se entiende por marxismo la corriente de ideas derivada de las obras de Carlos Marx y Federico Engels, desde 1848 hasta fines del siglo XIX, que tales autores, sin embargo, jamás pretendieron convertir en sistema y, mucho menos aún, en dogma. Caracteriza a esas obras –casi todas incompletas y consideradas por ellos como investigaciones o tomas de posición puntuales– una concepción materialista e histórico-social, unida a una perspectiva dialéctica que determina la idea de la permanente evolución de todos los fenómenos, producida por la lucha de fuerzas contradictorias que forman y deshacen la unidad de los mismos y por último, pero sólo en orden de enumeración, la opción ética y política por la supresión de la injusticia y de la opresión y explotación en las relaciones entre los seres humanos y de la violencia de la sociedad sobre la naturaleza. Los demócratas radicales Marx y Engels –inicialmente influidos por el materialismo de Ludwig A. Feuerbach, la dialéctica idealista de Georg Wilhem Friedrich Hegel, el socialismo utópico de Saint Simon, Fourier, Cabet y otros; así como por los economistas ingleses y franceses; todas ellas influencias posteriormente superadas– crearon una tendencia revolucionaria caracterizada por la interacción entre teoría y acción social –praxis– al servicio del cambio social.

Desde sus primeras posiciones, en 1848, hasta el fin de su vida, Marx modificó con profundidad y precisó de manera continua sus conceptos científicos. Consideró todos sus escritos como instrumentos para el combate político y de ideas, no como la

construcción de un *corpus* doctrinario. Esa evolución y, por lo tanto, la existencia en sus escritos de aparentes o reales contradicciones, de conceptos aún bajo la influencia del positivismo de la época o de definiciones que raramente se retoman, permitió, incluso durante su vida y la de Engels, la aparición de diversas tendencias que interpretaron de modo opuesto sus obras, muy poco difundidas y conocidas hasta la mitad del siglo XX. De este modo, hubo quienes inventaron un marxismo inexistente; además, se dijeron marxistas los socialdemócratas –que creían posible reformar desde el exterior el capitalismo que Marx se proponía destruir– o quienes, en la academia, separaban al Marx economista o al Marx historiador del científico y revolucionario o, por último, los sacerdotes-burócratas inventores de un dogma que bautizaron después de la muerte de Lenin como marxismo-leninismo, el cual se encontraba en total oposición a las posiciones antiestatales y libertarias del pensador de Tréveris.

Antes que nada, debe aclararse que Karl Marx no era marxista y, si estuviese vivo, se opondría con vigor a la idea misma de que pueda existir un marxismo, es decir, un sistema de pensamiento claramente constituido y codificado, con sus reglas y, por supuesto, sus intérpretes y especialistas. También aborrecería, por supuesto, la interpretación dogmática de sus análisis y, peor aún, de sus hipótesis de trabajo, por parte del llamado marxismo-leninismo convertido en doctrina de Estado por la casta burocrática que gobernó la ex Unión Soviética, los países de Europa Oriental y domina aún en países tan diferentes como China, Corea del Norte, Vietnam. Sin duda, se asombraría también ante las conclusiones extraídas de la mole de trabajos que realizó con gran rigor científico por los partidos comunistas, socialistas, socialdemócratas, social-liberales o revolucionarios dogmáticos que dicen apoyar teóricamente prácticas políticas totalmente opuestas entre sí y en choque abierto con la aspiración a la coherencia que, junto con el impulso libertario, guió siempre, a lo largo de toda su vida, la elaboración marxiana.

En efecto, Marx desesperaba a sus amigos por la lentitud con que avanzaba en sus trabajos, ya que antes de afirmar algo necesitaba probarlo de veinte modos diferentes. Nunca grabó

certezas en placas de bronce ni señaló con seguridad absoluta el porvenir brazo e índice extendido hacia adelante, como lo presentó tantas veces la (mala) estatuaria soviética. Por el contrario, sugirió líneas de investigación, argumentó sobre desarrollos de posibilidades a partir, eso sí, de la sólida base de su punto de vista materialista del proceso evolutivo de las sociedades.

Es sabido, pero a menudo se olvida, que el albacea de la obra literaria de Marx y Engels fue Karl Kautsky, teórico de la socialdemocracia alemana y la publicación de los escritos y manuscritos conocidos hasta ese entonces de ambos pensadores estuvo a cargo del revolucionario ruso David Riazanov, quien pereció en las purgas de Stalin y fue sustituido por un hombre de éste, Vladimir Adoratsky.

A los ocultamientos y tergiversaciones, bien o malintencionados, se agregó también que muchas de las obras de Marx fueron editadas en los años treinta –cuando Lenin ya no vivía y Trotsky luchaba por su vida y por su partido desde el exilio– y que la guerra –que estalló poco después– dejó como tarea su análisis a quienes lograsen sobrevivir a los horrores de los gulags estalinistas y de los campos de concentración nazis o a las matanzas masivas de habitantes de ciudades enteras. Eso, entre otras cosas, facilitó el fraude del marxismo-leninismo, tras el asesinato de Riazanov y su equipo.

Los actuales trabajos históricos y filológicos emprendidos sobre todo por el equipo internacional que está realizando la Marx-Engels-*Gesamtausgabe* (MEGA, última edición crítica de sus obras completas) arrojan luz sobre un nuevo Marx y, por consiguiente, sobre su pensamiento crítico que sintetizaba en su lema "*de omnibus dubitandum"*, donde la duda sistemática como método implica una permanente autocrítica (Musto, 2011).

De tales trabajos se desprende no sólo que los escritos de Marx fueron fuertemente modificados mediante innumerables agregados y muchas supresiones no siempre bienintencionados, sino que, sobre todo, se intentó convertirlos en trabajos definitivos. En cambio, de la nueva edición crítica de las obras completas surge "un Marx 'inacabado', debido a que el autor no terminó su magno proyecto de

explicar y criticar al capitalismo para transformarlo en un sistema más justo que denominó 'comunismo'" (Vargas Lozano, 2011: 9-10).

No hay, pues, un solo Marx, puesto que el mismo autor, manteniendo siempre una coherencia en sus fundamentos, fue realizando a lo largo de su vida aproximaciones sucesivas a la formulación de muchas de sus tesis y únicamente dio una opinión tajante en sus trabajos periodísticos o en sus obras destinadas a la polémica política inmediata. Tampoco, por lo tanto, nos encontramos ante un Marx fundador de un dogma, de un sistema cerrado, de una Iglesia laica con sus artículos de fe. Antonio Labriola, por ejemplo, consideraba ya en 1898 que todos los escritos y trabajos inacabados de Marx y Engels eran "fragmentos de una ciencia y de una política que está en continuo devenir" (Musto, 2011: 31).

La publicación de todos los escritos de Marx y Engels en el contexto de la evolución de su pensamiento y de su época permitirá, por consiguiente, a los estudiosos y a todos los interesados, conocer de primera mano el pensamiento crítico materialista histórico posteriormente denominado marxismo, así como lo que correspondía a cada uno de los fundadores de la nueva escuela científica. Esta empresa editorial acabará así con la oscuridad teórica y la confusión que dieron margen a una gran variedad de marxismos tan opuestos entre sí y tan contrarios a las normas éticas y al espíritu libertario de Marx y de Engels. Ambos pensadores, no es necesario decirlo, son tan poco responsables de los crímenes y aberraciones cometidos en su nombre como el pensamiento cristiano lo es de las Cruzadas, la Inquisición, las guerras de religión, las sectas, las quemas de brujas y de científicos que no aceptaban los dogmas del aparato totalitario –las diversas Iglesias– resultante de la transformación histórica de una doctrina humanista y liberadora.

La vida y la obra de Karl Marx presentan muchas facetas diferentes. Sin ser historiador profesional, reorientó los estudios históricos; sin ser economista, sino jurista y filósofo, abrió enormes perspectivas a los estudios económicos; sin ser geólogo ni químico, gracias a sus años de estudios en los campos de esas ciencias, fundamentó sus estudios sociales. En cuanto a Engels, representó,

entre otras cosas, una indiscutida autoridad en el ámbito de los estudios militares y de la estrategia.

Dice Musto: "entre las diversas interpretaciones de Marx que resultan indispensables podemos identificar por lo menos dos. Una es la del crítico del modo de producción capitalista: la del investigador analítico, perceptivo e infatigable que intuyó y analizó este desarrollo en una escala global y describió mejor que nadie la sociedad burguesa. Éste es un pensador que se negó a concebir el capitalismo y el régimen de la propiedad privada como escenarios inmutables intrínsecos a la naturaleza humana y que aún ofrece sugerencias cruciales a quienes buscan realizar alternativas a las organizaciones económicas, sociales y políticas neoliberales" (2011: 47).

El pensamiento de Marx fue fruto, y expresión, de una época de grandes transformaciones sociales y de gigantescos descubrimientos científicos. Fue contemporáneo de la revolución democrática y nacional de 1848, en la que aparecieron ya los obreros parisinos como actores políticos fundamentales y de la Comuna de París, pero también del desarrollo impetuoso de la arqueología y de los conocimientos históricos, así como del impacto de la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies, la cual saludó con entusiasmo. Los avatares de las luchas del movimiento obrero y de los combates por la liberación nacional en Europa influyeron poderosamente en su obra y constituyen uno de los motivos principales de no haberla completado; al mismo tiempo, el torrente sanguíneo que alimenta sus conclusiones teóricas principales tanto en el campo económico –el análisis, por ejemplo, del capital y del trabajo como relaciones sociales– como en el histórico –sus conceptos sobre la alienación, el fetichismo, las mediaciones en la lucha de clases–. Por otra parte, vacunado por la dialéctica hegeliana escapó a la influencia del positivismo en las ciencias y en el pensamiento de su época, aunque, en ocasiones, cometió errores de juicio o formuló opiniones que dieron bases a las acusaciones de determinista y positivista de algunos de sus detractores.

En realidad, ese tipo de críticas, en gran medida justas, se dirigen sobre todo hacia Federico Engels, en particular a sus libros

Antidühring y *Dialéctica de la naturaleza*, hacia las posiciones positivistas de la socialdemocracia alemana, en especial de Kautsky, que además convirtieron el pensamiento de Marx en sistema, y hacia otro de los marxismos –el ruso– independiente de esta última, como el de Giorgi Plejánov, con *El papel del individuo en la historia*, o el de Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, por no hablar del de Nikolai Bujarin o, peor aún, el de Stalin y sus seguidores y académicos. Karl Kautsky, por ejemplo, constructor del marxismo de la socialdemocracia alemana, sostenía en el prólogo al Programa de Erfurt que el fin del capitalismo era fatal e inevitable: "el incontenible desarrollo económico lleva a la bancarrota del modo de producción capitalista con necesidad de ley natural. La creación de una nueva forma de sociedad en lugar de la actual ya no es sólo *deseable* sino que se ha hecho *inevitable*" (Kautsky, 1971: 123). Plejánov, por su parte, decía: "el marxismo es toda una concepción del mundo" (1972: 12) y creía que las transformaciones superestructurales, como el arte, reproducían de manera simultánea las modificaciones sociales y económicas. A su vez, Lenin definía de modo positivista el materialismo al describirlo como "el reconocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza y del reflejo aproximadamente exacto de tales leyes en el cerebro del hombre" (1974: 193). Por su lado, Nikolai Bujarin, en su *Teoría del materialismo histórico*, de 1921, escribió: "en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad *definida*, una ley natural *fija*" (1985: 117). Y agregaba: "la diversidad de las causas que operan en la sociedad no contradice la existencia de *una sola relación causal unificada en la evolución social*" (1985: 309). Por último, Stalin, en *Problemas económicos del socialismo en la URSS*, publicado en 1952 poco antes de su muerte, afirmaba: "algunos camaradas niegan el carácter objetivo de las leyes de la ciencia, en particular, de las leyes de la economía política en el socialismo. Ellos niegan que las leyes de la economía política reflejen las leyes del desarrollo de procesos que se cumplen independientemente de la voluntad de los hombres […] Esos camaradas se equivocan profundamente" (1952: 9-10).

El determinismo y el positivismo que impregnan esas posiciones contrastan con la obra de Marx y, de igual manera que el marxismo-

leninismo inventado por Stalin, fungieron como un blanco fácil para los críticos, en particular a partir de los años setenta del siglo pasado. Entre otros, el italiano Lucio Colletti dirigió su crítica contra el hegelianismo y el determinismo en Engels y contra Lenin por su versión del materialismo dialéctico; llegó a sostener que las monstruosidades de todo tipo, como la condena penal a los partidarios de las teorías de Mendel y la imposición del charlatanismo genético de Lysenko, derivan lógicamente de esas posiciones. La desaparición de las verdaderas usinas productoras, en la ex Unión Soviética y en los países de Europa Oriental, de materiales marxistasleninistas y materialistas-dialécticos y la nula elaboración teórica en los países aún gobernados por partidos comunistas, así como el abandono oficial de su marxismo por los partidos socialdemócratas y socialistas, por un lado, y la crisis capitalista actual aunada a la culminación de la magna obra de la MEGA, por otro lado, favorecen la lectura de las fuentes originales del pensamiento marxiano y abren el camino a una aproximación desprovista de juicios previos o prejuicios y más objetiva hacia un tipo de pensamiento que marcó profundamente todo el siglo XX. Ello demuestra hoy su importancia para comprender la realidad social.

Para tratar de hacer más accesibles las ideas de Marx en la sociedad rusa de su tiempo, Lenin también sintetizó la obra del pensador de Tréveris y dijo que era fruto de la filosofía alemana, del socialismo francés y de la economía política inglesa. Este punto de vista resulta bastante reductivo, pues en su exilio en París, Marx comenzó a estudiar economía política y conoció a fondo el pensamiento de Boisguillebert y de Sismondi, el último de los cuales había incluso acuñado el término de "plusvalía" y lo influyó en gran manera. El pensamiento del Marx maduro es resultado de su elaboración teórica de los materiales que le dieron los economistas y los científicos de un siglo muy rico en descubrimientos y en la fundación de enteras ramas de la ciencia.

EL LLAMADO MARXISMO OCCIDENTAL. En los años cincuenta del siglo pasado, el existencialista francés Maurice Merleau Ponty acuñó el término "marxismo occidental" para diferenciarlo de la producción de

la Academia de Ciencias y del Partido Comunista de la Unión Soviética. Uno de los principales componentes de esa rama, que puede extenderse hasta la llamada Escuela de Fránkfurt, es Georg Lukács. En su *Historia y conciencia de clase* (1970), recupera a un Marx contra las falsificaciones positivistas de los partidos de la Segunda Internacional, que habían transformado su pensamiento en un sistema marxista y en ciencia positivista. Lukács sostiene, en cambio, que las supuestas leyes del movimiento de la sociedad capitalista fueron consideradas como naturales. En efecto, son objetivas y actúan independientes de la voluntad de los hombres, pero tal objetividad es falsa; debe ser abolida y no constituye de ninguna manera un proceso natural. Son las relaciones sociales entre los seres humanos las que aparecen como algo ajeno. Lukács recupera de Marx los conceptos de alienación y de fetichismo que caracterizan tan profundamente a la sociedad capitalista; encuentra en la lucha de clases y en la construcción, en ese proceso, de una conciencia de clase la forma concreta de destruir el capitalismo y, con él, las bases mismas de la alienación y del fetichismo.

También para Karl Korsch (1971), autor de *Marxismo y filosofía*, Marx estudió las ciencias y la sociedad burguesas no como algo eterno, sino como producto histórico del sistema capitalista. Lejos de ser un filósofo con intenciones de introducir una nueva filosofía o de querer cambiar la teoría del Estado y del derecho, construyendo una nueva teoría, Marx estableció el carácter burgués de la filosofía y del Estado moderno. No se propuso sustituirlo por otro tipo de Estado, sino suprimir el Estado mismo y el sistema de Estados. Marx criticó en su totalidad a la sociedad capitalista y a sus formas de conciencia alienada que tienen tanta realidad como sus instituciones económicas y políticas.

Sin conocer esas obras, por separado y en la cárcel donde estaba sometido a la doble censura del régimen fascista y de su partido dominado ya por la alianza entre Stalin y Bujarin, Antonio Gramsci llegó a conclusiones similares bajo la influencia de Benedetto Croce. Por un lado, se opuso al determinismo y evolucionismo de la socialdemocracia, rescatando en Marx la subjetividad revolucionaria, así como el materialismo histórico. Igual que Lukács, y sin conocer

su trabajo, criticó duramente el libro *Teoría del materialismo histórico, manual popular de sociología marxista*, de Bujarin (1985), al cual calificó de "aristotelismo positivista, adaptación de la lógica formal de los métodos de las ciencias físicas y naturales" (Gramsci, 1975: 1402-1403). Mientras que la base del pensamiento de Marx consiste en considerar que las relaciones sociales y los problemas económicos y sociológicos constituyen expresiones de las relaciones entre los seres humanos, Bujarin recurre al materialismo vulgar y excluye de sus posiciones la filosofía clásica alemana, escribe Gramsci desde la cárcel. Además, añade que "es el concepto mismo de 'ciencia' como resulta del *Ensayo popular*, lo que hay que destruir críticamente, porque ha sido trasladado sin más de las ciencias naturales, como si éstas fuesen la única ciencia o la ciencia por excelencia, tal como establece el positivismo" (Gramsci, 1975: 1404).

En los años veinte y treinta, en los tres países donde más se había desarrollado el ambiente cultural que permitía el crecimiento y la vitalidad de la escuela de pensamiento de Marx –Alemania, Rusia e Italia– triunfaron el nazismo, el estalinismo y el fascismo. Los partidos comunistas, dirigidos por el estalinismo, persiguieron internamente lo que consideran herejías y no se apartaron de los manuales que les llegaban en profusión desde la Unión Soviética. Al mismo tiempo y bajo los efectos de la guerra y de la necesidad de combatir el avance del Eje, incluso intelectuales críticos como el humanista marxista Henri Lefebvre o el mismo Jean-Paul Sartre, durante el conflicto bélico aceptaron las teorías de Stalin. Por consiguiente, fueron pocos –como los perseguidos e injuriados León Trotsky y algunos de sus seguidores– los que realizaron aportes teóricos en el negro periodo que va desde los años treinta hasta la inmediata posguerra; en general, se refugiarán en algunos países y en la vida académica, como Gaetano Della Volpe, quien criticó el "intelecto científico" hegeliano que Engels, en cambio, había en buena parte aceptado a diferencia de Marx. Della Volpe, sin embargo, como buena parte de los seguidores académicos de Marx, lo considera como quien, yendo más allá de Adam Smith y de David Ricardo, construye por primera vez la economía política en tanto

ciencia, cuando, para el propio Marx, su obra es la crítica a la economía política, frase que incluso pone como subtítulo a su obra magna *El capital*.

La presentación del marxismo como ciencia aparece también en Louis Althusser, pero su concepción de ciencia es la de Foucault y, dada la particular sumisión de los comunistas franceses a la versión soviética del materialismo dialéctico, en Francia resultaba difícil aceptar y comprender los conceptos de Marx sobre la alienación y el fetichismo (que Della Volpe también ignora). El humanismo y los conceptos mencionados quedaron, pues, en Francia, para los existencialistas y los humanistas *tout court* y no fueron recogidos por los seguidores de Marx. Althusser, incluso, retomando de Bachelard la idea de la *coupure épistemologique*, dirá que hay una ruptura entre el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* y el de la *Ideología alemana*, que, sin embargo, coloca en diferentes momentos, casi hasta la víspera de la muerte de Marx, porque tanto la alienación como el fetichismo impregnan *El capital* y toda la obra del pensador de Tréveris.

La desaparición de los llamados Estados socialistas zanjó, por un lado, la discusión sobre su carácter y su sistema económico –animada sobre todo por los trabajos de León Trotsky– y, por otro lado, la discusión realizada por los economistas sobre la llamada "transición" desde el capitalismo hacia no se sabía muy bien qué y sobre el papel respectivo del mercado y de la planificación (Lange, 1956). La vieja discusión sobre la expansión del capital financiero (Hilferding, 1963; Lenin, 1975; Luxemburgo, 1967) dejó también su lugar a las teorías de Toni Negri y Michael Hardt sobre el llamado *Imperio* (2000), el cual sostiene que las grandes empresas transnacionales, ligadas al capital financiero constituyen un superpoder imperial y se mueven por todo el mundo, sobre los Estados, subestimando tanto la necesidad para el capital de contar con ellos para asegurar su dominación y su reproducción como el papel de los aparatos estatales en la mediación entre las clases en el terreno nacional y en la intervención en la lucha entre las diversas clases y sectores.

Desaparecida la Unión Soviética aparecen poco a poco en Cuba, donde estaban prohibidas, algunas obras de León Trotsky, aunque aún no *La revolución traicionada,* de 1936, donde estudiaba el funcionamiento de la economía y del Estado en la Unión Soviética, y predecía el derrumbe de éste; la edición cubana de esta obra fue destruida en 1961 cuando estaba por ir a imprenta. Pero ni en Cuba, China, Vietnam, Rusia ni en los países exsocialistas integrantes del Pacto de Varsovia hay todavía una elaboración teórica, en el campo de la economía o de los estudios sociales, basada en la vuelta de Marx o en Marx después de los marxismos.

Como se sabe, Marx rechazaba hacer conjeturas sobre el futuro y dejó también inconclusos sus proyectos de estudio sobre el Estado, pero definió al socialismo como "federación de libres comunas asociadas", presuponiendo que la desaparición de las clases daría origen a un régimen de plena libertad y autogestión. Este tema fue discutido por los anarcolibertarios o anarcosindicalistas o por Michel Raptis, dirigente trotskista más que por las corrientes "oficiales" comunistas o socialistas, profundamente estatistas, a contrapelo de lo que planteaba Marx.

El rechazo a ese conservadurismo de los diferentes partidos marxistas-leninistas y el temor a repetir "toda la vieja historia" en el caso de limitarse a la conquista del poder estatal, derribando el poder capitalista pero sin cambiar las relaciones sociales ni las relaciones de producción, ha dado origen a trabajos como los de John Holloway (2002, 2006, 2011) criticados por muchos debido a que la evasión del capitalismo es imposible y no basta con la rebelión individual, por justa y necesaria que sea pues para destruir el sistema y comenzar a construir una sociedad diferente se requiere una fuerza solidaria y colectiva, así como conocimientos amplios, también colectivos, decididos a emprender esa tarea en escala internacional.

Más profunda fue la labor de la revista *Futur Antérieur,* animada sobre todo por Jean Marie Vincent y Michel Vakaloulis, en la cual colaboraron Tony Andréani, Lucien Seve, Michael Löwy, Toni Negri y Slavoj Žižek, entre otros. El primero es autor de *Un autre Marx.*

Aprés les marxismes y el grupo publicó *Marx aprés les marxismes*, obra colectiva en dos volúmenes.

Los problemas resultantes de la política depredadora de los bienes comunes y del ambiente por el capitalismo, así como el recrudecimiento de la violencia de género, del racismo y del nacionalismo xenófobo han dado origen también a una fuerte corriente ecosocialista (Barry Commoner, Rudolf Bahro, Martínez Alier, Michael Löwy), a otra feminista socialista (Heidi Hartmann) y a los estudios sobre la decolonización y la subalternidad, basados en Gramsci (en América Latina, Aníbal Quijano; en el mundo anglosajón, Ranajit Guha, entre otros), estudios sobre el racismo (Enzo Traverso) y sobre nacionalismo e internacionalismo (Michael Löwy, entre otros).

BIBLIOGRAFÍA. Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P. y Rancière, J. (1965), *Lire le capital*, París, François Maspero; Althusser, L. (1965), *Pour Marx*, París, François Maspero; Bahro, R. (1984), *From Red to Green,* Londres, Verso; Bujarin, N. (1985), *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista,* México, Siglo XXI Editores; Colletti, L. (1979), "Marxismo"*,* en *Enciclopedia del Novecento*, Milán, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani; Commoner, B. (1973), *El círculo que se cierra. Naturaleza y tecnología*, Barcelona, Plaza y Janés; Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, vol. II, Turín, Einaudi; Guha, R. (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford/Delhi, Oxford University Press; Hartmann, H. (1981), "The unhappy marriage between marxism and feminism. Towards a more progressive union", en C. McCann y S. Kim, *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives,* Nueva York, Routledge; Hilferding, R. (1963), *El capital financiero*, Madrid, Tecnos; Holloway, J. (2011), *Agrietar el capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta; Holloway, J. (2006), *Contra y más allá del capital*, Buenos Aires, Herramienta; Holloway, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta; Kautsky, K. (1971), *Il programa di Erfurt*, Roma, Samonà y Savelli; Korsch, K. (1971) *Marxismo y filosofía*, México, Era; Lange, O. (1956), *Problemas de la economía política del*

socialismo, México, Fondo de Cultura Económica; Lenin, V. I. (1975), *El imperialismo última fase del capitalismo,* Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras; Lenin, V. I. (1974), *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras; Löwy, M. (1997), *Patries ou Planete? Nationalismes et internationalisme de Marx à nos jours,* París, Cahiers Libres Page Deux; Löwy, M. (2011), *Ecosocialismo: hacia una nueva civilización*, Buenos Aires, Herramienta; Lukács, G. (1970), *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Ediciones en Ciencias Sociales del Instituto del Libro; Luxemburgo, R. (1967), *La acumulación del capital,* México, Grijalbo; Musto, M. (2011), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores; Musto, M. (2011), "La Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)", en *Tras las huellas de un fantasma*, México, Siglo XXI Editores; Negri, T. y Hardt, M. (2000), *Imperio*, Barcelona, Debate; Plejánov, G. (1972), *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, México, Cultura Popular; Quijano, A. (1992), "Raza, etnia y nación", en R. Forgues (ed.), *Cuestiones abiertas. José Carlos Mariátegui y Europa,* Lima, Amauta; Vakaloulis, M. y Vincent, J. M. (coords.) (1997), *Marx après les marxismes,* París, Futur Antérieur / L' Harmattan; Rubel, M. (1956), *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, París, Rivière; Stalin, J. (1952), *Problemi economici del socialismo nell'URSS*, Roma, Rinascita; Traverso, E. (1997), *Pour une critique de la barbarie moderne. Ecrits sur l' histoire des Juifs et de l' antisémitisme,* París, Cahiers Libres Page Deux; Trotsky, L. (2000), *La revolución traicionada,* México, Juan Pablos/Uníos/Frente del Pueblo/Museo Casa de León Trotsky; Vargas Lozano, G. (2011), "Prólogo a la edición española", en Marcello Musto, *Tras las huellas de un fantasma*, México, Siglo XXI Editores; Vincent, J. M. (2001), *Un autre Marx. Après les marxismes*, París, Cahiers Libres Éditions Page Deux.

[GUILLERMO ALMEYRA]

memoria histórica

Lo que convoca a incluir la noción de "memoria histórica" en el diccionario *Justicia* es la explosión, a escala global, en los años noventa del siglo pasado, de la cultura de la memoria, *Memory boom* (Huyssen, 2001), fenómeno caracterizado por un giro hacia el pasado contrastante con el privilegio del futuro propio de Modernidad en los inicios del siglo xx en conjunción con la elevación de la conciencia de un deber de recuperar el pasado en pos de hacer justicia con las víctimas, promover su reparación y evitar el olvido.

El inextricable entrelazamiento entre memoria y justicia constituye un punto de inflexión para todos aquellos interesados en la relación entre presente, pasado y futuro. Más allá de las diversas críticas que ha recibido, la "memorialización" de la cultura marca un antes y un después en la exigencia de que no podemos soslayar las consecuencias políticas, éticas y morales que toda representación del pasado, por más objetiva que se pretenda, tiene.

Expresiones manifiestas del giro memorialista se encuentran en la proliferación de eventos tan disímiles como la creciente restauración de espacios públicos devenidos museos (o memoriales), los cuales pasan a formar parte del patrimonio (*heritage*) de los países, así como también asiduas representaciones (*reenactments* o *performances*) para hacer "vivible" la experiencia pasada (conmemoraciones). Los sitios elegidos pueden haber sido sedes de grandes batallas o sólo lugares de gente común que ha atravesado la disrupción de la vida cotidiana durante tiempos violentos. El atesoramiento de testimonios de sobrevivientes por parte de distintas instituciones –académicas, gubernamentales, organismos de derechos humanos–, en todo tipo de estilos –historias de vida, relatos de experiencia, autobiografías– y formatos –escritos y audiovisuales–, incluidos en filmes documentales (*Shoah,* de Claude Lanzmann) o de ficción (la miniserie *Holokausto*), en cómics (*Mauss,* de Art Spiegelman*)* o en formatos más ligados al pastiche que ponen en duda la distinción ficción y realidad, tal como las *docufictions* en cine (*JFK,* de Oliver Stone*; Los rubios,* de Albertina Carri) y, en términos de Linda Hutcheon (1989), la metaficción histórica en literatura (*Operación Shylock,* de Philip Roth; *Austerliz,* de Sebald; *Elizabeth Costello,* de Coetzee).

No toda memorialización tiene que ver con guerras, genocidios o hechos violentos; también puede detectarse un *boom* de lo retro (Huyssen, 2001). Lo que atraviesa de manera común a todos estos artefactos es el hecho de que su expansión ha estado acompañada por lo que podríamos llamar, siguiendo a Huyssen, el *marketing* de la nostalgia. Se hace entonces urgente debatir sobre los efectos no deseados producto de la mercantilización del pasado, ya que se teme que degradar la memoria a un fenómeno de *merchandising* promovería en la audiencia una pasividad calma y confortable en relación con su pasado. Por ello, desde el inicio mismo del *Memory boom,* puede atestiguarse la reflexión dedicada a las consecuencias éticas inherentes a las decisiones estéticas para la representación justa del pasado. Esto es, la estética no puede reducirse a un rasgo meramente ornamental de la representación, en tanto que la sola corrección fáctica no es suficiente garantía de autenticidad y honestidad representativa.

Muchos fenómenos contribuyen a esta mundialización de la cultura de la memoria. En el ámbito más específicamente histórico-académico ha sido crucial la expansión de los debates sobre el Holocausto, tres de los cuales se destacan: la cuestión de la unicidad e incomparabilidad (*Historikerstreit,* a mediados de los años ochenta), según la cual su inclusión como un caso más de totalitarismo o perpetración contribuiría a atenuar el grado de horror. La cuestión, a fines de los años ochenta, de la irrepresentabilidad del Holocausto y el rechazo a su comprensión (Friedlander, 1992, en inglés; en español, 2008). También a mediados de los noventa, y con una trascendencia por fuera de la academia resalta el debate Goldhagen-Browning sobre la naturaleza de las motivaciones de los alemanes en la perpetración de crímenes contra los judíos.

Entre los procesos del siglo xx, se destacan, en primer lugar, el fin de la guerra fría y el desmembramiento del bloque soviético, los cuales generaron un "resurgimiento" de nacionalismos "previamente" oprimidos que reclamaban la legitimidad de una identidad nacional no en la propia situación presente, sino en un pasado lejano. En segundo lugar, los procesos de descolonización y la expresión creciente de nuevos sujetos históricos (feminismo,

identidades *queer*, etc.) que cuestionan directamente las historias oficiales por haber sido excluidos de la agencia histórica, promoviendo historias alternativas y revisionistas de las grandes narrativas universalistas occidentales, "historias" plurivocales, no clausurantes, no tramadas en el marco del progreso unilineal y homogéneo de la "humanidad".

Por último, deben destacarse los diversos procesos transicionales de democratización propios de Sudamérica, muchos de los cuales han optado por la vía de la justicia penal para lidiar con los perpetradores y su contraste con otros procesos de apertura y salida de regímenes de exclusión que han optado por la vía de las comisiones de la verdad, como el fin del *apartheid* en Sudáfrica. Tales procesos contribuyen, por un lado, a avivar el debate sobre las políticas estatales de la memoria. Pero, además, debe tomarse nota de la participación activa de los historiadores en las comisiones de verdad –a la par que políticos, representantes de movimientos de derechos humanos, etc.– y debe exigirse, en consecuencia, la elaboración de consideraciones no ingenuas de la relación entre historia y memoria.

Los estudios históricos y sociológicos sobre la memoria y el trabajo pionero de Maurice Halbwachs habilitan la reconsideración de una noción muchas veces pensada como individual y privada. "No es posible recordar más que a condición de situarse en el punto de vista de uno o varios grupos y ubicarse en una o varias corrientes de pensamiento" (2011: 79). No hay negación de memoria individual, pero ella emerge siempre en el contexto de pertenencia a algún colectivo con el cual sostenemos relaciones afectivas. Lo que se nos presenta como propia y claramente individual surge, según Halbwachs, en aquellos contextos donde los individuos se encuentran atravesados por su copertenencia a grupos e identidades en conflicto. Halbwachs y Pierre Nora contribuyen al estudio de este fenómeno de la memoria colectiva, como distinto de la historia disciplinar, en tanto no se ciñen a lo atesorado en el documento escrito, sino al estudio de las festividades, rituales, lugares de conmemoración, etcétera.

Jacques Le Goff (1992) ofrece una insustituible sistematización de la complejidad interdisciplinaria que exige el estudio del fenómeno de la memoria colectiva y su relación con la historia. En primer lugar, no puede soslayarse la indagación psicológica, neurológica, biológica (historia natural y genética) y psiquiátrica en el desvelamiento del fenómeno de la memoria individual. En segundo lugar, debe prestarse atención a los diferentes sistemas de entrenamiento de la memoria (mnemotecnologías) en diversas sociedades y en diversos periodos históricos. En tercer lugar, en todo estudio de la memoria, según Le Goff, debe siempre tenerse en cuenta las diferencias entre las sociedades orales (sin escritura) y sociedades con escritura. En cuarto lugar, en los últimos tiempos, los aportes de la cibernética y de las ciencias informáticas al fenómeno de la constitución, configuración y refiguración de la memoria colectiva e individual abre un campo inagotable de indagación.

El *Memory Boom* suscitó una serie de debates aún pendientes. Por un lado, la dicotomía historia y memoria: el interés por ésta advierte de un pasado en disputa (Hodgkin y Radstone, 2003a), esto es, el significado del pasado en el presente. La memoria no se interesa en la búsqueda del pasado tal cual fue; no es un abordaje desinteresado, aséptico y pretendidamente independiente del uso político que pueda hacerse. Desde esta perspectiva, la memoria se presenta como crítica de la historia académica en tanto prioriza una relación de correspondencia entre experiencia y recuerdo como registro exacto del pasado, lo cual habilita a presentarse como la herramienta de la verdad y a suscribir el convencimiento de que la verdad del pasado está fuera de la historia disciplinar.

Existe una tendencia más reciente a considerar la memoria como una subcategoría de la historia oral y de la historia testimonial, en tanto prácticas interesadas por hacer audibles las voces silenciadas y atender no sólo a lo dicho, sino a lo silenciado y olvidado, con el propósito de generar figuraciones del pasado atentas a la expresión de la autenticidad de la experiencia vivida, en oposición a la figuración distanciada, objetiva y crítica de la historia académica.

Conectada con la emergencia de la historia oral y el *boom* de la memoria, se encuentra la crítica a la historia como historia de los

vencedores y la necesidad de contar otra: la de los vencidos que exigen justicia y reparación (Benjamin, 2002). Podemos encontrar en este debate varias tendencias. Una primera tendencia "separatista" para la cual la historia, como enemiga de la memoria, debe abandonarse y promover otros formatos y expresiones por fuera de la academia –la cual resulta disciplinante, normalizante y autocomplaciente–, en una relación de inteligibilidad con el pasado y con el envío del pasado a lo pasado y clausurado. La memoria sería esa continua producción de pasado en el presente, la producción de figuraciones o presentaciones que nos incomoden y obliguen a interactuar con ese pasado que clama reparación.

La segunda tendencia sostiene una relación complementaria entre historia y memoria, dando a aquélla el lugar de guardiana crítica de los posibles abusos de ésta (La Capra, 2005; Ricœur, 2008; Todorov, 2000; Calvo y Levín, 2007; Calveiro, 2006; Vezzetti, 2002, etcétera). María Inés Mudrovcic (2005) ha indagado, desde una perspectiva filosófica y epistemológica, tal relación; ha destacado los aspectos que admiten considerar el recuerdo como conocimiento y la historia como contribución a la memoria justa. Por otra parte, Manuel Cruz (2007) y Nora Rabotnikof (2008 y 2003), desde una perspectiva política, se encuentran entre los más críticos del memorialismo.

Otra cuestión debatida gira en torno a la centralidad del Holocausto y la emergencia de la aproximación en términos de "realismo traumático". La teoría del trauma tiene su origen en la psicología del individuo, pero se ha extendido a la representación social en tanto que se pondera cómo toda representación prescribe lo que puede decirse, lo que puede ser recordado y de qué manera. Estas decisiones o prescripciones se fundan en la persistencia, en el presente, de un evento traumático originario que reaparece ("*acts out*") de manera compulsiva y reiterativa. El carácter traumático de la reactualización del presente nos hace advertir que la memoria referencial involucra, en términos de la teoría del trauma, fantasía y deseo, más que el mero registro de lo ocurrido en el pasado. El realismo traumático ha recibido todo tipo de críticas:

a] Su limitación a los casos de abuso infantil y Holocausto.

b] La hipostatización de un macrosujeto social traumado.

c] El uso de términos como transferencia y endopatía, propios de la relación "analista-analizado" abren la puerta al peligro de la caída en el psicologismo (la fundamentación del conocimiento de lo social en la experiencia individual y su supuesto carácter incorregible).

Las aproximaciones, en términos de trauma, pueden servir para hacerse cargo socialmente de los efectos de sucesos de violencia extrema que no son alcanzados por las políticas de reparación. Sin embargo, hablar de trauma social o de enfoque en términos de realismo traumático, esto es, retorno inconsciente de lo reprimido o del olvido social puede involuntariamente soslayar factores de carácter social, político y cultural en funcionamiento (Hodgkin y Radstone, 2003a y b).

En su defensa retomaré algunas de las consideraciones de La Capra (2005), cuya propuesta está lejos de reificar algún macro sujeto traumado, promoviendo, por el contrario, la indagación del fenómeno de la "posmemoria" o "transmisión intergeneracional del trauma", a través de procesos más o menos conscientes, como la educación, e inconscientes o menos controlados, como la identificación o el mimetismo, que remiten a la memoria adquirida por aquellos que no han experimentado directamente un suceso como el Holocausto o la esclavitud, pero que experimentan y manifiestan sus síntomas postraumáticos. Entonces, si las perturbaciones traumáticas (*acting out*) tienen efectos a nivel social, es correcto reclamar que su elaboración (*working through*) sea también social, por medio del arte, la historia o las políticas de la memoria.

Entre los ejes de investigación promovidos por el fenómeno de la cultura de la memoria y su relación con la historia podemos brevemente enumerar:

a] Los estudios sociales de la memoria colectiva, a través del análisis de los diversos soportes de la memoria (historia, televisión, cine, arte, literatura testimonial, periodismo, actos escolares, actos oficiales, etc.) tienen pendiente la investigación profunda, más allá de las mediciones, en las modalidades de afectación y asimilación por parte de las diversas audiencias (Kansteiner, 2006).

b] La expansión de la investigación, en términos de regímenes de historicidad con el objeto de aprehender las diversas temporalidades de la memoria iniciada por el historiador francés François Hartog.

c] Un trayecto iniciado por Ricœur, White, Carr y La Capra remite a la triple dimensionalidad de la figuración del pasado humano, ya en la historia, ya en la memoria, ya en la literatura. A la hora de proponer y evaluar las figuraciones realistas del pasado se deberá lidiar no sólo con la evidencia documental, sino con figuraciones alternativas del mismo fenómeno, cuyas diferencias obligan a ponderar cómo cada una ha entretejido sus pretensiones explicativas, sus formas de trama y las consecuencias o compromisos políticos acerca de la naturaleza de los fenómenos históricos.

d] No puede negarse la visibilidad y protagonismo que el *Memory boom* y la historia oral han otorgado a los testimonios de víctimas sobrevivientes o de subjetividades subalternas y relegadas en la consideración del pasado, en el sentido de avanzar hacia una consideración del testimonio irreductible a mero documento o evidencia para que el "experto" (historiador, periodista, abogado o juez) dictamine sobre la corrección fáctica y relevancia para ser incluido o no en la explicación o juicio. En forma paralela, pero no claramente intercomunicada, asistimos en los últimos veinte años (Coady, 1995), y en el contexto de la filosofía analítica, a lo que se conoce como "nueva epistemología del testimonio", una derivación de consideraciones sociales del conocimiento o "epistemología social" interesada en la indagación de la irreductible dimensión moral de las prácticas cognitivas en términos de la incidencia de confianza y autoridad en la generación, aceptación o adquisición de creencias. Su punto de partida reside en la puesta en cuestión del ideal moderno de autonomía epistémica, por un lado, por su depreciación del testimonio como fuente secundaria ante la primacía de la experiencia y la razón, pero, por otro lado y con mayor radicalidad, el rechazo de la misma asimilación entre testimonio y evidencia. La epistemología social promueve una consideración del "aprender de las palabras del otro", como genuinamente generadora de conocimiento en todo contexto humano: vida cotidiana, educación e

investigación científica. Quienes se preocupan por la relación de historia, memoria y testimonio, se verían beneficiados de esta perspectiva analítica antifundacionista, no psicologista del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA. Benjamin, W. (2002), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Buenos Aires, Arcis/LOM; Cruz, M. (2007), *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Madrid, Katz; Franco, M. y Levín, F. (comps.) (2007), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós; Coady, C. A. J. (2002), *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford, Oxford University Press; Friedlander, S. (2008), *En torno a los límites de la representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes; Halbwachs, M. (2011), *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila; Hodgkin, K. y Radstone, S. (2003a), *Contested Past. The Politics of Memory*, Londres y Nueva York, Routledge; Hodgkin, K. y Radstone, S. (2003b), *Regimes of memory*, Londres y Nueva York, Routledge; Hutcheon, L. (1989), "Historiographic metafiction: Parody and the intertextuality of history", en P. O'Donnell y Robert Con Davis (eds.), *Intertextuality and Contemporary American Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Huyssen, A. (2001), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Kansteiner, W. (2006), *In Pursuit of German Memory. History, Television, and Politics after Auschwitz*, Atenas, Ohio University Press; La Capra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión; Le Goff, J. (1992), *History and Memory*, Nueva York, Columbia University Press; Mudrovcic, M. I. (2005), *Historia, narración y memoria, los debates actuales en filosofía de la historia*, Madrid, Akal; Nora, P. (dir.) (t. 1, 1984; t. 2, 1987; t.3 1992), *Les Lieux de mémoire*, 3 t. París, Gallimard; Rabotnikof, N. (2008), "Memoria y política: el juego del tiempo en las transiciones", en *Perspectivas progresistas*, México, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 3-19; Ricœur, P. (2008), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Todorov, T. (2000), *Los abusos*

de la memoria, Buenos Aires, Paidós; Vezzetti, H. (2002), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores; White, H., "Figural Realism in Witness Literature", en *Parallax*, vol. 10, núm. 1, 2004, pp. 113-124.

[VERÓNICA TOZZI]

mercado

En perspectiva histórica, ya Marshall (1890) definió el mercado: "Como dice Cournot: 'los economistas entienden por el término Mercado, no cualquier lugar particular en que las cosas son compradas y vendidas sino cualquier región en la cual compradores y vendedores están en libre interacción uno con otro como para que los precios de los mismos bienes tiendan a equilibrarse fácil y rápidamente' […] U otra vez como dice Jevons: 'Originalmente un Mercado era una plaza pública de una ciudad donde las provisiones y otros objetos estaban expuestos para la venta'; pero la palabra ha sido generalizada, como para significar cualquier grupo de personas que están en relaciones directas de negocio y hacen transacciones extendidas de cualquier mercancía. Una gran ciudad contiene tantos mercados como ramas importantes de comercio haya, y estos mercados pueden o no estar localizados. El punto central de un mercado es el intercambio público, locales de remate o subasta, donde los comerciantes acuerdan encontrarse y hacer negocios. En Londres en el Mercado de valores, en el de trigo, en el de carbón, en el de azúcar, y en muchos otros que están localizados en distintos lugares; en Manchester en el Mercado de algodón, en el de desechos de algodón y en otros. Pero esta distinción por localidad no es necesaria. Los comerciantes pueden distribuirse en una ciudad entera, o en una región de un país, y constituir un mercado si ellos están, por medio de ferias, reuniones, listas de precios publicadas, oficinas de correos o de otra manera, en comunicación cercana uno con otro" (Marshall [1920], v. 1.6, § 2).

Hoy el mercado es la principal y dominante institución de intercambio de recursos, bienes, servicios e instrumentos financieros y de comunicación de información relativa a las distintas transacciones que realizan los agentes de una economía. Las reglas que rigen intercambio y comunicación hacen posible que, en ese marco reglado, surjan las señales que envían y reciben los participantes en los mercados. La principal señal informativa que reciben y, en algunos casos, emiten agentes que venden y compran los distintos objetos del intercambio son los precios actuales o los esperados. El subconjunto más importante de reglas que rige los mercados es el relativo al tipo de competencia que se genera en ellos. La descripción de los objetos que se intercambian en el mercado tiene un aspecto contable (Séruzier, 2003) distinto de la merceología. Las reglas del mercado que configuran su aspecto institucional forman parte de la concepción institucional de la economía (North, 1990). La concepción de las interacciones que suceden en él como procesos simultáneos y duales de intercambio y comunicación proviene del enfoque de las organizaciones e instituciones como entidades de regulación y control de las actividades económicas (Kornai, 1971; Puchet, 1996).

Las reglas que configuran el mercado en tanto institución han surgido y se han estabilizado históricamente. Son, en su mayoría, de carácter informal, en la medida en que surgen de la práctica de intercambiar objetos y se instituyen mediante ella misma. Cuando estas reglas se codifican, aparecen en diversos conjuntos normativos: desde aquellos que imponen, mediante hábitos y costumbres, formas de conducta a los participantes, pasando por instructivos para acceder a una feria local, hasta leyes que regulan formas de competencia para intercambios de objetos en mercados particulares. Ese carácter histórico confiere a las reglas un aspecto general desde los ángulos territorial y temporal, que las hace objeto de la teoría económica; desde el origen de la disciplina y otro particular que las torna idiosincráticas y las vuelve parte de la historia económica en sus distintas vertientes que van de lo local a lo global.

Los términos clave usados hasta aquí se refieren a 1] los *agentes* que participan en los mercados; 2] los *objetos* que se intercambian: recursos, bienes, servicios e instrumentos financieros; 3] la *información* contenida en las transacciones que se descomponen en cantidades de objetos intercambiados y sus precios; 4] las *señales* informativas que resultan de los intercambios: cantidades ofrecidas y demandadas por los agentes antes de las transacciones, precios de oferta y de demanda, cantidades efectivamente vendidas y compradas, precios realizados en cada transacción, condiciones inferidas del intercambio mediante otras señales; y 5] los *tipos de competencia* que fijan las reglas del mercado y que los agentes perciben mediante las señales sobre las condiciones imperantes.

Los términos usados aluden a diferentes características del mercado y su funcionamiento. Conviene agruparlas en aquellos aspectos que muestran las facetas del mercado desde una perspectiva analítica.

INTERCAMBIO Y COMUNICACIÓN. El mercado constituye un ámbito donde se intercambian objetos de diferente índole y se transmiten señales relativas a las transacciones que se concretan. Allí se compran y venden desde cosas tangibles, como alimentos producidos en contacto directo con la naturaleza, hasta entidades intangibles, como derechos obtenidos respecto a tierras, viviendas o accesos a vías de comunicación y obligaciones relativas a deudas contraídas, promesas de compra o contratos convenidos. De manera concomitante, todo acto de compra-venta supone que los agentes participantes comuniquen información relativa a los objetos que se ofrecen y demandan, así como a los precios asignados. Toda transacción que ocurra en el mercado es el resultado de una sucesión de señales informativas de ida y vuelta entre agentes, que culmina en la entrega del objeto intercambiado por parte del vendedor al comprador y en el pago que hace este último de un monto de dinero acorde con el precio estipulado.

Ambas facetas del mercado, el intercambio y la comunicación, imponen el conocimiento de qué y cómo se intercambia, cuáles señales se usan para transmitir las características físicas, económicas

y sociales de los objetos, qué procedimientos se usan y qué fases se suceden para concretar una transacción. La complejidad de los actos y los mensajes que tienen lugar en el mercado hace que los agentes participantes requieran facultades cognitivas para operar, tengan finalidades respecto de lo que quieren obtener del intercambio y revelen u oculten sus intenciones. En cada transacción, se condensan distintas acciones humanas y los condicionamientos sobre ellas, que provienen de las reglas y las formas en que cada agente incorpora información, se adapta a las reglas e interpreta su papel.

TIEMPO Y ESPACIO DEL MERCADO. Se intercambian recursos que se han acumulado, bienes, servicios o instrumentos financieros producidos durante un periodo. Los recursos ambientales, naturales, humanos, físicos, financieros, organizativos, informativos, cognoscitivos, culturales son el resultado de la historia de una economía. Algunos han sido proveídos por la naturaleza, otros han sido producidos. Si hay recursos acumulados significa que hay objetos acumulables; unos provienen de la evolución natural; otros, de la producción humana. Ambos resultan de sus respectivas historias. Los recursos acumulables enlazan el presente con el pasado. Los objetos producidos en un periodo pueden acumularse o consumirse; esa división entre lo que se guarda para mañana y lo que se usa hoy pauta la historia humana.

El tiempo del mercado se compone por los plazos en que los recursos no producidos se deciden usar y por la división que, en cada periodo, se hace entre los objetos producidos que se acumulan y los que se consumen. Los tiempos entrelazados de la naturaleza y de la especie humana condicionan el tiempo del mercado, pero éste es un tiempo económico que depende de decisiones de agentes, organizaciones e instituciones respecto al uso y transformación de los recursos.

El grado en que los recursos pueden intercambiarse en el mercado está estipulado por reglas. Por ejemplo, los recursos ambientales radican en el aire, la tierra y el agua. El aire que respiramos no puede intercambiarse en el mercado; no obstante, es

factible destruirlo como recurso ambiental mediante la contaminación. Muchos bosques se encuentran protegidos en virtud de que aportan al mejoramiento de la atmósfera y no pueden talarse para vender; sin embargo, hay mercados a los que concurren talamontes de esos bosques. El agua del subsuelo de ciertos mantos no puede usarse porque está destinada al abastecimiento de áreas específicas; empero es habitual perforar pozos surgentes en terrenos privados de los que se extrae agua de esos mantos reservados. Por su parte, los recursos humanos no pueden venderse, pero hay jugadores de algunos deportes para los que hay mercados específicos.

Los sistemas de reglas que configuran los mercados no son, por lo general, obligatorios ni punitivos. Su cumplimiento depende principalmente de que los participantes en los mercados obtengan información que desestimule el uso de ciertos objetos, en particular, de ciertos recursos no reproducibles o imprescindibles para la permanencia de la especie humana.

Para que los recursos entren al mercado, se requiere que cada acervo tenga poseedor y propietario. Según el recurso, el agente propietario decide intercambiar parte o el total de éste o usarlo para prestar un servicio: arrendar un terreno, contratar su mano de obra, alquilar un edificio o un equipo, hacer un préstamo a interés, cobrar una regalía de uso.

Además de los recursos y sus servicios de uso, se intercambian mercancías producidas para satisfacer necesidades humanas. Éstas constituyen bienes materiales o servicios que resultan de acciones humanas: una consulta médica, una clase de canto, un viaje en camión, una llamada telefónica.

Cada recurso poseído hace también posible ejercer un derecho de propiedad transferible a otro agente como garantía por recibir un préstamo de un monto de dinero. Son ejemplos, dar en prenda un bien acumulable, otorgar en hipoteca un inmueble, emitir una acción sobre el capital de una empresa o colocar un bono con rendimiento redimible mediante su venta. Estos objetos –prendas, hipotecas, acciones, bonos– son medios que tienen algunos agentes para obtener fondos que financien sus actividades, y cada uno constituye

un instrumento financiero. El propietario del recurso recibe un monto de dinero y contrae la obligación de pagar lo adeudado. Cuando el deudor no paga, el acreedor tiene derecho a vender el recurso transferido en garantía: bien empeñado, inmueble hipotecado, capital de la empresa que respalda la acción o bono emitido por una corporación o por el gobierno.

También es posible que un agente realice un depósito en manos de otro o que reciba un crédito de manos de otro. Los agentes que reciben un depósito o conceden un crédito son agentes financieros y los objetos del intercambio –depósito o crédito– son instrumentos financieros basados, uno en la promesa de devolución al plazo pactado y el otro en el compromiso de pago. Estas acciones realizadas por agentes financieros tienen la finalidad específica de financiar actividades. Los depositantes financian a los agentes financieros que conceden préstamos a otros.

Las actividades de agentes sujetas a contingencias naturales o sociales, como una cosecha, el uso de un automóvil, un viaje turístico a disfrutar del sol, un trabajo en condiciones de riesgo, el disfrute de una vida sana, pueden asegurarse por agentes financieros. El agente financiero se compromete a pagar un fondo al contratante cuando se produce la contingencia establecida en el contrato: un fenómeno natural que impida la cosecha, un evento que impida el uso del vehículo, la ausencia del sol durante el viaje turístico, la presencia del hecho riesgoso en el lugar de trabajo, la enfermedad que altera la salud. El contratante paga al asegurador un monto de dinero durante el plazo del contrato.

Cada instrumento financiero se basa en la confianza. Como ésta, puede quebrarse toda transacción financiera; la que surge de intercambiar un instrumento financiero está sujeta a riesgo e incluso a incertidumbre. Quien recibe un fondo, sea hipotecario, prendario, accionario, del bono, del depósito o del crédito, lo hace hoy al establecer el contrato, pero la deuda contraída se pagará después. Quien concede el préstamo confía en que el deudor pagará; quien pide el préstamo confía en que las condiciones del contrato se mantendrán. Durante ese lapso, el deudor paga un interés, pero no todo el fondo recibido; el acreedor cobra tal interés por el tiempo de

esperar la devolución del fondo prestado que se conoce como el monto principal, para distinguirlo del de los intereses. La proporción que resulta de calcular cuánto representa el monto del interés respecto del fondo prestado es la tasa de interés cobrada y es el precio de la transacción realizada. El prestamista obtendrá el interés como beneficio de la actividad de prestar. Quien paga un seguro lo hace hoy; si no sucede la contingencia asegurada no recibe nada; quien otorga el seguro suministrará el fondo convenido sólo si se presenta el evento. El asegurado confía en que el asegurador pague el monto asegurado si se presenta la contingencia estipulada en el contrato y, por ello, paga una prima: el precio de ese monto asegurado. El asegurador confía en que la contingencia se presente sin que medien causas ajenas al contrato y obtendrá el beneficio resultante de que sólo una ínfima proporción de asegurados estarán efectivamente ante la contingencia asegurada. Entonces cobrará muchas primas y desembolsará sólo unos cuantos montos asegurados.

Las reglas que constituyen los mercados de instrumentos financieros son relativas a la confianza, al riesgo de no pagar, al rendimiento posible que generan las obligaciones contraídas y a la presencia probable de las contingencias. La tasa de interés debe expresar los costos asociados a la calidad fiduciaria del deudor, a su capacidad de pago y a la duración de la deuda. La prima del seguro debe representar la probabilidad de que se presente la contingencia asegurada. Todos estos elementos son intangibles y dependientes de la información que se tenga respecto a ellos. El costo de los instrumentos financieros comprende también el que tiene compilar de manera fiable y precisa información sobre confianza, riesgos, contingencias.

La extensión del mercado está dada por los recursos, las mercancías y los instrumentos financieros que se pongan en circulación en un cierto periodo. El espacio del mercado está en función de su extensión y de las reglas que estipulan qué recursos, mercancías e instrumentos financieros se convenga intercambiar en un momento dado.

El mercado, en cada tiempo y espacio, puede ser valorado como una institución que contribuye u obstaculiza la eficiencia y la equidad como referencias axiológicas.

BIBLIOGRAFÍA. Kornai, J. (1971), *Anti-Equilibrium. On Economic Systems Theory and Tasks of Research*, Amsterdam, North Holland; Marshall, A. (1920 [1890]), *Principles of Economics*, Londres, MacMillan; North, D. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press; Puchet, M. (1996), "Prolegómenos al concepto de mercado", en *Economía Aplicada*, Cuadernos de trabajo, núm. 33. México, MCE/UACPyP/UNAM; Séruzier, M. (2003), *Medir la economía de los países según el sistema de cuentas nacionales*, Bogotá, Cepal/Alfaomega.

[MARTÍN PUCHET]

minorías

El concepto "minorías" tradicionalmente se refiere a la menor parte de personas que componen una comunidad política; también al menor número o sector de un partido político (Rincón de Maldonado, 2007) o estructura. A escala internacional, una minoría suele estar constituida por el sector de la población de un Estado que difiere de la mayoría de esa población por la raza, la lengua o la religión.

El término no puede interpretarse literalmente, puesto que casi todas las comunidades que integran un Estado constituirían minorías, incluyéndose familias, clases sociales, grupos culturales, hablantes de dialectos, etcétera. No importa la magnitud demográfica, sino la pertenencia: minorías son aquellas a quienes se les niega o no pueden usufructuar los derechos plenos de membrecía en una comunidad política, debido a su religión, raza, etnia, lenguaje, orientación sexual, entre otras, aspectos que las distinguen de la identidad pública oficial[1] (Jackson Preece, 2005:

10). Las minorías también pueden considerarse en términos de asimetrías de poder o de recursos, es decir, como grupos desempoderados o desaventajados que aspiran al reconocimiento de sus diferencias y reclaman garantías de equidad por parte de los grupos dominantes en una sociedad (Phillips, 1993: 159-160).

Como señala Galeotti (2008: 573), cualquier aspecto, rasgo, hábito o práctica de un grupo minoritario o minoría, entendida en un sentido amplio, puede constituir una marca distintiva que la excluya de la definición mayoritaria de la identidad colectiva. Estas diferencias pueden ser físicas o culturales, exclusivas del grupo minoritario o no. Lo relevante no es en qué consiste la diferencia –ya sea adscriptiva, como en el caso de la raza o etnia, o electiva, como en el caso de la cultura y la moral–, sino el hecho de que se construye, desde la visión mayoritaria, como si fuera adscriptiva, esto es, como una característica fija del grupo, identificado y diferenciado de todos los demás al punto que le es imposible librarse de tal asociación. Para algunos miembros de grupos minoritarios, los aspectos electivos de su identidad colectiva también cuentan como adscriptivos.

A pesar de que la mayor parte de las comunidades políticas que se han organizado a través de la historia han sido multiétnicas y plurilingües, hasta hace unos treinta años la mayoría de los teóricos políticos occidentales solía utilizar un modelo idealizado de *polis*, como si las ciudades-Estado culturalmente homogéneas de la antigua Grecia fueran el modelo de una comunidad política (Kymlicka, 1996: 14). Toda diversidad se consideraba una amenaza para la estabilidad política; por ello, las políticas dirigidas a las minorías tendían o bien a asimilarlas (siendo obligadas a aceptar lengua, leyes y costumbres de esa comunidad) o a marginarlas.

En la época moderna, el concepto de minoría pasa a abordarse desde la tolerancia liberal, en principio racial y religiosa, que autores como Locke, Madison, Voltaire o Stuart Mill y Tocqueville, con sus diferencias, asociaban al pluralismo, como posición desde la cual se aceptaba o reconocía la multiplicidad de doctrinas, creencias o valores.

Es necesario hacer aquí un breve recorrido por el complejo entramado de los debates que involucran los conceptos de pluralismo, neutralidad y tolerancia, abordando también el problema del reconocimiento de las diferencias y, por último, conceptos como el de transculturación y poscolonialismo. Los debates relativos que éstos generan suelen darse en torno a derechos, suscitándose controversias sobre los mismos, tanto a escala contextual como internacional.

Desde la perspectiva de John Rawls en *Teoría de la justicia* (1971), el ámbito público-político debe permanecer neutral respecto a las concepciones diversas sobre la "buena vida". El autor apela a una "razón pública" en la que podrían consensuarse las diferencias. Pero se trata de neutralidad y tolerancia entre quienes se adhieren a los mismos principios políticos, lo cual implica un problema, porque hay quienes no se adhieren o permanecen invisibles frente a la mayoría. Más recientemente se discute la supuesta facilidad, en general asumida por el liberalismo político, con la que los miembros de sociedades plurales podrían llegar a coincidir en algunos intereses básicos. Es decir, las críticas desafían un pluralismo de pretendida neutralidad que se manifiesta ineficiente en el momento de atender a las minorías, en sus diferencias y exclusiones (Gioscia, 1999: 89). El enlace entre tolerancia y neutralidad, con cualquiera de sus matices, puede funcionar si lidiamos con individuos *qua* individuos, pero no con diferentes grupos identitarios, puesto que estos últimos no están en pie de igualdad con la mayoría, cuya identidad está presupuesta y asentada en el *statu quo* de la sociedad en cuestión. Las aspiraciones, capacidades y posibilidad de elección, de modo general, se determinan desde el inicio de la vida, ya sea debido al género, la raza o etnia y clase social, por lo que las comparaciones entre individuos –rasgo que caracteriza gran parte de la argumentación contemporánea– deberían reenviarnos a aquellas estructuras de opresión social que generan mayor inequidad (Phillips, 2004: 18-19).

La diferencia sociocultural concebida por parte de las mayorías es políticamente relevante en dos aspectos: primero, porque constituye una desventaja para quienes son considerados diferentes,

acarreándoles dificultades en el acceso a recursos y oportunidades; también implica, en consecuencia, injusticia social. Segundo, porque excluye a las minorías de ciertas precondiciones para la participación plena en una ciudadanía democrática, por ejemplo, *invisibilizando* su identidad pública-política. La exclusión pública de las diferencias es injusta, puesto que mantiene a los miembros de las minorías en una posición marginal (Galeotti, 2002: 9-11). La falta de reconocimiento del capital simbólico de una minoría en una sociedad determinada o la distribución inequitativa de recursos y posibilidades, promueve una fuerza reactiva aunque se trate de una estructura política considerada igualitaria. Se generan así reclamos de reconocimiento identitario (Taylor, 1992; Fraser y Honneth, 2003; Benhabib, 2006; van den Brink y Owen, 2007), fundamentalmente por parte de grupos invisibilizados o discriminados en el orden social o político. A su vez, emergen nuevas formas de discriminación superpuestas a las ya tradicionales (xenofobia, incitación al odio racial y de género, así como otras formas de intolerancia). Resulta ineludible mencionar las agresiones sufridas a lo largo del tiempo por distintos grupos étnicos, basadas en una combinación de prejuicios de tipo religioso, racial o étnico, que culminan en dos casos paradigmáticos del siglo xx: el genocidio armenio a manos de los turcos y el holocausto judío durante el régimen nazi.

Las sociedades complejas del mundo actual se enfrentan cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la adaptación de toda la comunidad a sus diferencias culturales, algo que con frecuencia se denomina "el reto del multiculturalismo". Este concepto deviene problemático para las ciudadanías democráticas liberales, debido a la inmigración proveniente del tercer y cuarto mundos, experimentada como amenaza a las identidades de Europa, Estados Unidos y Australia; o cuando comienzan a hacerse escuchar los reclamos de los pueblos indígenas de América Latina, entre otros, motivados por el despojo de sus pertenencias originarias; o cuando los conflictos étnicos civiles pasan a formar parte del desorden internacional y las

identidades religiosas islámicas[2] se intensifican y expanden como fuerza política transnacional (Brown, 2006: 2).

El multiculturalismo como concepto se inicia en el contexto académico angloparlante. En las definiciones al uso no hay criterios claros o únicos para definirlo. De modo general, el término hace referencia tanto a grupos étnico-culturales de un Estado-nación como a asociaciones transnacionales. A veces se utiliza para manifestar la diversidad de culturas intra e internacional (Femenías, 2007: 35). Todos los grupos minoritarios –minorías nacionales, naciones etnoculturales, inmigrantes antiguos o recientes, pueblos originarios o basados en el género y la orientación sexual– luchan por el reconocimiento legítimo de sus diferencias, relacionadas con su identidad (Parekh, 2005: 13-14). Como señala Amy Gutmann, las personas se identifican unas con otras, ya por su ascendencia étnica o cualquiera de las características antes mencionadas, ya por edad, clase, discapacidad, ideología y otros marcadores sociales. La identidad compartida en torno a cualquiera de esas características genera con frecuencia una identidad de grupo (Gutmann, 2008: 12). Sin embargo, no todos los grupos reciben la misma atención en torno a la demanda por derechos.

Muchas personas se sienten excluidas de la ciudadanía "común" (las mujeres, que están lejos de ser una minoría en términos demográficos, los negros, los pueblos originarios, las minorías étnicas, religiosas, de orientación sexual y otras) no sólo por su situación socioeconómica, sino también por su identidad sociocultural (Kymlicka y Norman, 1997 y 2000). Ciudadanía, igualdad y derechos se vinculan con tal fuerza que es posible afirmar que la comprensión contemporánea de nuestros espacios públicos y de la organización jurídica de nuestra sociedad gira en torno a demandas de derechos, medidas de no discriminación y de acción afirmativa por parte de las minorías que reclaman, de diversos modos, al Estado en pos de la equidad ante la ley (Escámez Navas, 2000: 30-31).

En su controvertido trabajo *Justice and the Politics of Difference* (1990), Iris Marion Young señala que si todas las personas tienen

idénticos derechos de ciudadanía, al menos en las sociedades desarrolladas no se ha eliminado la opresión hacia determinados grupos sociales (mujeres, minorías étnicas, raciales, culturales y lingüísticas, personas discapacitadas, pobres, ancianos, homosexuales, etc.). Propone una ciudadanía diferenciada que proporcione mecanismos eficientes para garantizar la representación grupal –es decir, los que aseguren voz y voto de los grupos en las decisiones que los afectan–, al tiempo que posibilite concesiones especiales dirigidas a salvaguardar los derechos de las minorías y fomentar la justicia social (tal propuesta ha generado la respuesta de muchos críticos, *vid.* Kymlicka, 1989; Glazer, 1983; Taylor, 1991; Van Dyke, 1985).

Los ya mencionados debates sobre multiculturalismo de principios de los años ochenta y noventa están lejos de haber sido zanjados. Uno de los problemas relevantes de la controversia actual en sociedades occidentales se refiere a la preocupación en torno a las políticas de inclusión en términos de reconocimiento y redistribución para grupos de inmigrantes, pueblos originarios y minorías nacionales, que puedan afectar el Estado de bienestar (Banting y Kymlicka, 2006). Para su puesta en marcha, el formato contenedor multicultural requiere de la adopción de medidas compensatorias o de protección para el respeto a las minorías; el reconocimiento y atribución de los denominados "derechos diferenciados en función del grupo" ha sido propuesto por Kymlicka (1996: 46-55): *a*] derechos especiales de representación, para grupos desfavorecidos; *b*] derechos de autogobierno, para minorías nacionales; y *c*] derechos poliétnicos, para minorías étnicas y comunidades religiosas.

Otra de las preocupaciones, desde el punto de vista del liberalismo, es que el reconocimiento de las diferencias y la atribución de derechos "diferenciales", así como las prácticas compensatorias o discriminatorias positivas en favor de grupos o minorías étnicas o culturales, debilita la identidad cívica compartida y el grado de compromiso con los derechos por parte de los recién llegados (Kymlicka, 2000).[3] Por ejemplo, la autonomía individual –

tema de discusión entre liberales, comunitaristas y marxistas– suele significar que cada cual lleve adelante su vida según le plazca. Entre otras interrogantes, es necesario señalar la persistencia de la siguiente: ¿qué acontecería si el acceso a la autonomía de determinadas personas afecta o subordina la autonomía de otros miembros del grupo?

Los miedos que suscita el multiculturalismo también provienen de otras perspectivas: las políticas multiculturales pueden favorecer más a algunos grupos minoritarios que a otros o, de manera más específica, pueden derivar en nuevas desventajas para las mujeres. Basándose en la literatura feminista que ha analizado el impacto del multiculturalismo sobre los derechos de las mujeres, Phillips señala que el verdadero peligro se encuentra en que la libertad de elección o la equidad con los hombres se sacrifique en nombre de lo considerado importante en determinada tradición cultural, creando una tensión entre los derechos de las mujeres y los derechos de las tradiciones culturales (Phillips, 2009: 12-13). La mayor parte de las discusiones sobre el multiculturalismo y los derechos de grupo se centran en la relación entre la minoría y la mayoría. Pero ¿qué sucedería con las minorías dentro de las minorías? (*vid.* Eisenberg y Spinner-Halev, 2005), es decir, cuando la discriminación se da *intra* grupo. Varios pueblos primitivos, entre otros, han sido acusados de discriminar a las mujeres y también algunos grupos religiosos, de discriminar a mujeres y homosexuales. El modo en que los grupos minoritarios pueden oprimir a sus propias minorías internas –mujeres, niños, homosexuales o pobres– es otro de los aspectos con que las políticas del multiculturalismo pueden reforzar las inequidades de poder.

Por otra parte, la crisis del marxismo como esquema teórico para la acción política en los años noventa, se considera como una oportunidad para la incorporación de nuevas luchas y sujetos, más allá del centralismo de clase paradigmático de la izquierda (Ravecca, 2010: 9). Desde esta perspectiva, cabe señalar las demandas por derechos por parte de las denominadas "minorías sexuales" o de la agenda LGTB (lesbianas, gays, transgéneros y bisexuales) que innegablemente apelan a igualdad de derechos, pero, desde algunas

perspectivas, se articulan con lógicas imperialistas, racistas y neoliberales.

Respecto al caso de América Latina y el Caribe, Hopenhayn, en "El reto de las identidades y la multiculturalidad" (2002), señala que los conflictos del multiculturalismo se vinculan históricamente con la "dialéctica de la negación del otro",[4] ya sea indio, negro, mestizo, zambo, campesino, mujer o marginal urbano. En términos étnicos y culturales, la intrínseca negación del otro se visualiza en el periodo del descubrimiento, conquista, colonización y evangelización; recorre la relación entre la metrópoli (España y Portugal) y la periferia (América Latina y el Caribe) y se transfigura a lo largo de nuestra historia y sus procesos de integración social y cultural. Los Estadosnacionales, cimentados en un ideal de *polis* homogénea, requieren del reconocimiento del otro cultural, asociado indisolublemente al otro étnico-racial, como un dispositivo necesario en los procesos de conquista, colonización y constitución de dichos Estados. En América Latina, el mestizaje racial resulta intrínseco a los procesos de conquista y colonización; así, la población mestiza es mayoritaria en la región. El mestizaje racial –para muchos una forma de asimilación– constituye un elemento fundamental al abordar el tema del multiculturalismo en varios países de América Latina. En su obra *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama toma el concepto de transculturación de Fernando Ortiz, el cual se asocia al de mestizaje y al de hibridación. Si bien la hibridación puede entenderse como un arreglo o estrategia cultural de coyuntura de índole diversa (económica, por ejemplo), la transculturación implica un intercambio que genera un hecho cultural novedoso que tiene lugar en países de este continente (Arocena, 2007: 13-14, n. 1).

Por último, la teoría poscolonial (*vid.* Moraña *et al.*, 2008, en particular el cap. 6) cuestiona la naturaleza de lo que cuenta como "razón pública", que mencionáramos anteriormente con Rawls. La propia teoría poscolonial analiza los distintos modos en que los latinoamericanos han resistido el imperialismo, han pensado la emancipación y la soberanía durante siglos. Ello involucra la identidad y las diferencias de grupos. Para comprender ese

cuestionamiento, basta pensar en los pueblos originarios (Spinner-Halev, 2012) que difícilmente podrán comprender o apelar a la mencionada "razón pública". Esto obliga a revisar el concepto de multiplicidad extraña (Tully, 1995), el cual requiere de demandas de reconocimiento en los Estados multiculturales y multinacionales. Las respuestas a estas interrogantes son inconcluyentes, puesto que la unidad, o identidad (Taylor, 1997: 137), que necesita un país democrático debe ser significativa para sus propios miembros; no puede ser un principio definido de una vez y para siempre. Constantemente habrá un "afuera constitutivo", un exterior a la comunidad, condición misma de su existencia (Mouffe, 1999; Isin, 2002), pero es necesario continuar indagando en las múltiples formas de subordinación en que se construyen las relaciones sociales. Esto permitirá visibilizar nuevas modalidades de exclusión en nuestra tecnocultura mediática globalizada.

BIBLIOGRAFÍA. Arocena, F. y Aguiar, S. (2007), *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*, Montevideo, Trilce; Banting, K. y Kymlicka, W. (eds.), (2006), *Multiculturalism and the Welfare State. Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Nueva York, Oxford University Press; Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz; Brown, W. (2006), *Regulating Aversion, Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Calderón Vázquez, F. J. (2009), "El multiculturalismo revisitado", en *Sociedad Global. Revista de Relaciones Internacionales y Ciencias Políticas*, en <www.eumed.net/rev/sg/03/fjcv.htm>; Connolly, W., (1995), *The Ethos of Pluralization*, Minnesota, University of Minnesota Press; Eisenberg, A. y Spinner-Halev, J. (2005), *Minorities within Minorities. Equality Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press; Escámez Navas, S. (2000), "Vecinos como nosotros", en *Revista de Libros*, núm. 45, septiembre, pp. 30-31; Femenías, M.L. (2007), *El género del multiculturalismo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes; Fraser, N. y Honneth. A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical*

Exchange, Londres, Verso; Galeotti, A. E. (2005), *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press; Galeotti, A. E. (2008), "Identity, Difference, Toleration¨, en John S. Dryzek, Bonnie Honig y Anne Phillips (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 564-580; Gioscia, L. (1999), "Bonnie Honig: una manera de descentrar el debate entre liberales y comunitaristas", en *Prisma*, núm. 12, agosto, Montevideo, Universidad Católica del Uruguay; Glazer, N. (1983), *Ethnic Dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Gutmann, A. (2008), *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Katz; Hopenhayn, M. (2002), "El reto de las identidades y la multiculturalidad", en *Pensar Iberoamérica. Revista de Cultura*, núm. 0, febrero en >www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a01>; Jackson Preece, J. (2005), *Minority Rights*, Londres, Polity Press; Isin, E. F. (2002), *Being Political. Genealogies of Citizenship*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press; Kymlicka, W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press; Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós; Kymlicka, W. y Norman, W. (1997), "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en Teoría de la Ciudadanía", en *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, Buenos Aires, Paidós, pp. 5-33; Kymlicka, W. y Norman, W. (2000), *Citizenship in Diverse Societies*, Nueva York, Oxford University Press; Moraña, M., Dussel E. y Jauregui, C.A (eds.) (2008), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate (Latin America Otherwise)*, Durham, South Carolina, Duke University Press; Mouffe, Ch. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós; Parekh, B. (2005), *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo; Phillips, A. (1993), *Democracy and Difference*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press; Phillips, A. (2004), "Defending equality of outcome", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, núm. 1, marzo, Singapore, Blackwell Publishing; Ravecca, Paulo (2010), "Marxismo, estudios poscoloniales y teoría *queer* hoy: economías de la violencia conceptual y horizontes más allá del apartheid. Una reflexión epistemológico-política", en

Seminario de Género y Diversidad Sexual, FCS-UdelaR, en <http://fisyp.codigosur.net/media/uploads/queer.pdf>; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Rincón de Maldonado, M. (2007), "La democracia: el equilibrio entre la mayoría y la minoría", en *Cuestiones Políticas*, vol. 23, n. 38, pp. 13-28, </www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-14062007000100002&lng=es&nrm=iso>; Spinner-Halev, J. (2012), *Enduring Injustice*, Cambridge, Cambridge University Press; Taylor, Ch. (1991), "Shared and divergent values", en Nancy Rosemblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Tully, J. (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press; Taylor, Ch. (1997), "¿Qué principio de identidad colectiva?", en *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, núm. 3, Buenos Aires, Paidós, pp. 133-137; Van den Brink, B. y Owen, D. (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press; Van Dyke (1985), *Rights, Ethnicity and Discrimination*, Westport, Conn., Greenwood; Young, I. M. (1990), Justice and the Politics of Difference, Nueva Jersey, Princeton University Press.

[LAURA GIOSCIA]

moral

Aunque no siempre es claro el beneficio de rastrear el origen de las palabras, el caso del término "moral" presenta peculiaridades que ameritan dedicarle algunos párrafos. El origen del término puede remontarse a un texto fundamental en la reflexión práctica, *Ética nicomáquea*. Como señalara ya el propio Aristóteles (*EN* 1103a 19-20), el término "ética" proviene de êthos (ἦθος), que puede traducirse

como carácter y, por lo tanto, se encuentra íntimamente ligado al comportamiento virtuoso; aunque se relaciona con un término similar, éthos (ἔθος), ambos vocablos deben distinguirse. Mientras que el primero se refiere al carácter de un sujeto, en tanto principios subjetivos que guían el actuar del propio agente, el segundo se refiere a las costumbres de una determinada comunidad o de un individuo, es decir, a los comportamientos generalizados.

La distinción también se reflejó en la cultura latina; mientras que el carácter se tradujo de *moralis*, las costumbres, de *mos/mores*. A pesar de ello, el primer término fue adquiriendo, sobre todo a partir de Marco Tulio Cicerón (por ejemplo, *De Fato* I, 1), un significado técnico especial equivalente al griego êthikós*,* refiriendo la disciplina filosófica encargada de reflexionar sobre los fenómenos de la moral (Guariglia y Vidiella, 2011: 23). En esta misma línea, puede entenderse la traducción alemana de *mos/mores* como *Sitten,* la cual puede hallarse en el título de una obra fundamental de la reflexión ética, *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica de las costumbres*)

Si bien en el idioma español pueden hallarse usos indiferenciados de los términos "moral" y "ética", la actividad filosófica les asignó significados técnicos diferenciados con claridad. Así, mientras que la moral puede definirse, de manera aún incompleta, como el conjunto de enunciados en los que una valoración (bueno/malo) o un deber práctico son presentados como absolutos (Tugendhat, 1997: 37); la ética consiste en la reflexión filosófica sobre la especificidad de la moral, sin limitar su investigación a alguna en especial. La moral se ocupa de un conjunto especial de principios y guías para la conducta humana y la ética tiene el objetivo de ofrecer una razón filosófica de por qué debe existir una moral (Cortina, 2000: 19).

USOS DEL TÉRMINO. Si bien pueden reconocerse usos triviales del término moral en la lengua española ("el equipo tiene la moral muy alta"; "el ejército no tiene la moral baja, pero hay inquietudes"), existen dos usos centrales: el descriptivo y el normativo.

Uso descriptivo. La ciencia antropológica puede investigar una sociedad y describir cuáles son las reglas generales de

comportamiento vigentes; a su vez, la etnología puede comparar las reglas que guían las conductas de los miembros de la sociedad. Sin embargo, ese conjunto de reglas no es idéntico a la moral, pues se espera que también se hayan identificado otras reglas de comportamiento, como normas religiosas, de etiqueta, jurídicas, etcétera. Cualesquiera que sean las características que le permitan a un antropólogo o a un etnólogo diferenciar la moral, en tanto código de conducta social específico (por ejemplo, que los juicios derivados de ese código anulen los juicios derivados de otros códigos, universalizables o que impliquen de manera explícita evitar el daño a terceros; para criterios específicos para la identificación de un sistema moral en este sentido descriptivo Brandt, 1979: 164-176), es claro que tales investigadores utilizarían la palabra moral en un sentido descriptivo, es decir, reconstruirían en términos fácticos la "moral positiva" de esa comunidad.

El uso descriptivo puede reconocerse por tres características centrales. 1] No tiene ninguna consecuencia respecto a cómo debe actuar el antropólogo o quien no es miembro de esa comunidad. 2] Este uso implica que existen múltiples y muy diferentes morales positivas tanto en sus reglas como en sus fundamentos; así, algunas comunidades pueden priorizar la tradición sobre el bienestar del individuo, la conexión del individuo con un orden cósmico sobre su capacidad de elegir un plan de vida, etcétera. 3] Las descripciones de las distintas moralidades positivas no implican, *per se,* ningún ejercicio evaluativo; por lo tanto, resulta absolutamente posible preguntarse si cada una de esas moralidades es, a su vez, moralmente valiosa o no. Por supuesto, en esta última pregunta se halla implícito un uso completamente distinto del término moral, que se analizará a continuación.

Uso normativo. A diferencia del uso descriptivo del término moral, el uso normativo no requiere, *per se*, que alguna sociedad haya alguna vez adoptado la guía de conducta especificada o que algún individuo la haya considerado como la razón para actuar que debe vencer a otras razones no morales. Sin duda, una moral que nunca haya guiado las conductas de los hombres constituirá un fenómeno

absolutamente extraño, en el que los individuos encuentren pocas motivaciones para seguirla. Buena parte de los tratados éticos clásicos han tenido el objetivo explícito de justificar y clarificar de la mejor manera lo que podría denominarse el "sentido moral común", es decir, los fenómenos y juicios morales tal cual se presentan en un contexto social específico. Sin embargo, la posibilidad conceptual de una moral en su sentido normativo, señala una característica central del uso del término que puede resumirse así: "la moralidad de la acción excede las convicciones individuales y puede ser sostenida objetivamente" (Guariglia y Vidiella, 2011: 22).

En virtud de esta característica, el sentido normativo de moral puede admitir la existencia fáctica de distintas moralidades positivas y, no obstante, valorarlas moralmente. Por ejemplo, en el sur de Estados Unidos de la preguerra civil, diversas publicaciones periódicas (*Southern Plantern, Southern Cultivator, Farmer's Register*, etc.) contenían reglas prácticas acerca de la manera adecuada en que un capataz debía tratar a sus esclavos para que se mantuvieran, al mismo tiempo, atemorizados, pero productivos. El sentido normativo del término moral es el que se utiliza al criticar o evaluar esas guías de conducta.

La segunda característica que identifica este uso es que las reglas de conducta específicas conforman razones para actuar o para no hacerlo, y son válidas tanto para el emisor de la regla como para el receptor. La perspectiva de quien realiza juicios morales no puede ser otra más que de quien participa en la práctica del discurso moral (Habermas, 2008: 110).

Dado lo anterior, parece deducirse una tercera característica de este uso normativo: la pretendida universalidad de sus juicios. Ya sea desde teorías éticas deontológicas o desde teorías utilitaristas, parece claro que la mejor interpretación de una evaluación implica que ella tiene la pretensión de una validez universal y que, por lo tanto, no depende de las tradiciones de la sociedad o de las preferencias de quien emite juicios morales.

Una cuarta característica de este uso es que las razones para actuar que contienen los juicios morales se consideran, en general, prioritarias respecto a razones no morales (legales, económicas,

etc.). Así, la evaluación de una conducta como inmoral o indebida no implica que sea una razón más para no actuar que deba sopesarse con otras razones no morales (Sin embargo, *vid.* Mackie, 1977: 106; Gert, 2005: 10).

Estas características no permiten agotar el uso normativo del término en cuestión. En especial, hay dos asuntos problemáticos en la investigación sobre este uso del término: *a*] su objeto de estudio, y *b*] la resolución de un potencial conflicto entre juicios morales.

Respecto a la cuestión del objeto de estudio de la moral, la discusión reside en si está compuesto exclusivamente por las relaciones interpersonales o si, por el contrario, también incluye las acciones que no afectan más que al mero agente. Por un lado, si bien pocos autores contemporáneos siguen defendiendo su obligatoriedad (principalmente Robert Johnson, 2011), Kant sostuvo la validez de deberes perfectos e imperfectos hacia uno mismo (no suicidarse, desarrollar los propios talentos, etc.). En la actualidad, incluso los filósofos de raíz kantiana descartan este tipo de deberes como morales, pues consideran: *a*] puesto que constituye una obligación autoimpuesta, el agente también debería ser libre para abandonarla cuando lo desee, *b*] los deberes para con uno mismo son indefendibles sin una estructura teleológica de la vida humana. Por otro lado, la mayor parte de los teóricos de la ética –en especial, quienes han escrito luego de que la teoría rawlsiana rehabilitara en *Teoría de la justicia* la reflexión sobre asuntos sustantivos de índole práctica, donde sostiene que las evaluaciones morales sólo se aplican cuando la acción de un agente puede afectar a otro individuo–. De esta forma, pareciera existir consenso en que la moral se compone por un conjunto de obligaciones hacia otros y de restricciones que la existencia y personalidad de otros individuos imponen a las acciones que un agente puede realizar (Scanlon, 2003: 221).

Respecto a la resolución de un potencial conflicto entre juicios morales, el desacuerdo es profundo. Una de las características con las que Bernard Gert definió los sistemas morales puede ser iluminadora al respecto. De acuerdo con él, la real diferencia entre estos sistemas y otros códigos de comportamiento (religión y

derecho) consiste en que se trata de un "sistema público informal que no posee ni jueces autorizados ni un procedimiento de decisión que ofrezca respuestas únicas a todas las preguntas morales" (2005: 11). Si se toma seriamente esta característica de informalidad, la consecuencia directa es que el uso normativo de la moral resulta compatible con el desacuerdo moral, entendido como un fenómeno persistente y constitutivo de la práctica moral. Ahora bien, dado que en este uso normativo no se describen meramente las creencias morales de los sujetos, sino que ellas intentan implicar razones para que los agentes morales actúen, el desacuerdo moral debe intentar ser resuelto.

Independientemente de que un asunto pueda ser resuelto mediante otro tipo de sistemas prácticos (derecho, política, etc.) cuando sea indispensable tomar una decisión que afecte a otros, el problema moral seguirá persistiendo. Frente a ello, cada una de las teorías éticas clásicas ofrece un criterio (utilidad, aplicación del Imperativo Categórico, la aceptabilidad racional, el resultado de un intercambio intersubjetivo de razones, principios que nadie puede razonablemente rechazar, las prácticas tradicionales de la comunidad, etc.) para resolver el desacuerdo y probar la validez de un juicio moral sobre otro.

Relación entre ambos usos del término. Si se reflexiona, por un lado, en la variedad de "moralidades positivas" en el sentido descriptivo y, por el otro, en la centralidad y permanencia del desacuerdo moral del uso normativo del término, sería plausible explicar ambas cuestiones sosteniendo la tesis de la inexistencia de valores morales objetivos y, por lo tanto, defender una posición escéptica (Mackie, 1977: 17-55) o relativista (Wong, 2004: 593-604) en metaética. A pesar de que la cuestión no puede resolverse en estas breves líneas, no parecería haber una razón definitiva para concluir, a partir de premisas fácticas (pluralidad de códigos morales positivos) o conceptuales (la posibilidad del desacuerdo moral razonable), la imposibilidad de llegar a una respuesta correcta sobre cuestiones morales profundas (Dworkin, 1996: 87-139; Habermas, 2008). Más allá de este punto, abordado en la entrada de *metaética*), es claro

que las posiciones relativistas o escépticas respecto a un uso normativo de la moral deben o bien aceptar que son postuladas, como la mejor reconstrucción de lo que hacen los individuos cuando participan de las discusiones morales, o bien aceptar que son "posiciones de salón, abstractas, construidas de espaldas a la acción real" (Cortina, 2000: 21). Respecto a la primera alternativa, las posiciones no cognitivistas de corte humeano, sostienen que la mejor explicación del desacuerdo moral asume que los juicios morales no ofrecen descripciones de hechos, sino que son la expresión de sentimientos, emociones o intentos de controlar la conducta de otro individuo (Stevenson, 1981). Sin embargo, dado que hay buenas razones para creer que, bajo la mejor reconstrucción de la práctica moral, los juicios morales no sólo manifiestan expresiones subjetivas o deseos, pareciera inferirse que el relativismo y el escepticismo no analizan la práctica desde el punto de vista relevante, es decir, la de su participante.

FUNCIÓN DE LA MORAL. Una de las cuestiones controvertidas respecto al análisis de la moral es si, en primer lugar, puede identificarse una función que ella deba cumplir; en segundo lugar, si tal identificación debería generar alguna modificación en las propias reglas morales. Como es claro, ello vuelve a poner en cuestión una dicotomía radical entre el sentido normativo y el descriptivo del término.

Por ejemplo, Simon Blackburn afirmó que las únicas funciones que podrían hallarse en la moral son las de coordinar las acciones humanas, evitar el conflicto, producir convenciones y promover las oportunidades para el florecimiento humano. De acuerdo con este autor, una vez aceptada esta función, tal comprensión también debe afectar la forma que la moral de primer orden debe tomar: esencialmente consecuencialista (1998: 38-39). Sin embargo, ni siquiera entre quienes creen en la posibilidad de identificar una función de la práctica moral existe un consenso respecto a la influencia que esa tesis deba tener sobre la moral concreta. Por ejemplo, en una dirección opuesta a la de Blackburn, G. Warnock sostuvo que la función de la moral era producir fuerzas contrapuestas a nuestras limitadas simpatías por los intereses y

necesidades de otros individuos; pero esta función sólo tendría un efecto explicativo, pues nos permitiría comprender mejor los fundamentos de las evaluaciones morales sin que tenga necesariamente consecuencias morales (1971: 26).

En el extremo opuesto, pueden hallarse posiciones realistas en metaética, como la de McDowell. Según este autor, aun cuando existen valores morales de manera objetiva, son irreductibles a propiedades primarias, independientes del observador y, por lo tanto, ningún concepto moral puede explicarse en términos no morales (1998: 151-166). De esta manera, la pregunta por la función de la moral carecería de sentido, porque en su caracterización sería imposible evitar la referencia a los propios términos de la moral y apelar a propiedades naturales.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea*, trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos; Blackburn, S. (1998), *Ruling Passions: a Theory of Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press; Brandt, R. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Nueva York, Oxford University Press; Cortina, A. (2000), *Ética minima*, Madrid, Tecnos; Dworkin, R. (1996), "Objectivity and truth: you'd better belive it", en *Philosophy and Public Affairs,* vol. 25, núm. 2, pp. 87-139; Gert, B. (2005), *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford, Oxford University Press; Guariglia, O. (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011), *Breviario de ética*, Buenos Aires, Edhasa; Habermas, J. (2008), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid, Trotta; Johnson, R. (2011), *Self-Improvement: an Essay in Kantian Ethics*, Oxford, Oxford University Press; McDowell, J. (1998), *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press; Mackie, J. L. (2000), *Ética*, Barcelona, Gedisa; Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press; Scanlon, T. (2003), *Lo que nos debemos unos a otros*, Barcelona, Paidós; Stevenson, C. (1981), "El significado emotivo de los términos morales", en A. Ayer (comp.), *El positivismo lógico,* México, Fondo de Cultura Económica; Tugendhat, E. (2001)*, Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa; Warnock, G.

(1971), *The Object of Morality*, Londres, Methuen; Wong, D. (2004), "El relativismo", en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza.

[FACUNDO GARCÍA VALVERDE]

movimientos sociales

La expresión "movimientos sociales", como categoría específica de las ciencias humanas, puede considerarse una invención reciente. Por supuesto, ello no significa la inexistencia del uso de la fórmula "movimiento social" a lo largo del pensamiento político para referirse a procesos históricos particulares. Mucho menos sugiere una ausencia de teorizaciones ocupadas en dar cuenta de por qué individuos y colectivos están dispuestos a la acción, cómo es posible y cuáles son los efectos que las movilizaciones introducen en diferentes ámbitos de la sociedad. Los intentos de pensar las dinámicas de la acción colectiva y sus efectos sobre el orden social surgieron en el momento mismo en que estos procesos acontecieron y fueron objeto de reflexión sistemática hacia mediados del siglo XIX. Charles Tilly argumenta que la introducción del concepto puede ubicarse en 1850 con la obra de Lorenz von Stein *Historia del movimiento social francés desde 1879 hasta la actualidad* (Tilly y Wood, 2010). Otros autores, como Sidney Tarrow (1997), reconocen que Marx y Engels están entre los señeros en elaborar reflexiones sobre temas que hoy consideramos propios del campo de los movimientos sociales. Con la centralidad de la lucha de clases, el marxismo –también el anarquismo y el anarcosindicalismo– inquirió sobre problemas de acción colectiva, cooperación y los alcances de la movilización proletaria. Aquella célebre sentencia "toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases" (Marx y Engels, 1999) puso en el centro de las preocupaciones a las movilizaciones y antagonismos protagonizados por el movimiento obrero.

En la primera mitad del siglo xx, la reflexión sobre la acción colectiva se centró en la pregunta por el comportamiento social. La preocupación por el advenimiento de la sociedad de masas generó teorizaciones que buscaron explicar el porqué de ciertos comportamientos colectivos, para lo cual recurrieron a conceptos tomados de la psicología. Gustave Le Bon y Gabriel Tarde, así como algunas obras de Sigmund Freud, pueden ubicarse en esta corriente, que ha tenido destacados desarrollos en las obras de Hannah Arendt y Theodor Adorno. Por su parte, la academia estadunidense trató temáticas similares desde una perspectiva funcionalista. La distinción entre un comportamiento institucional regulado y un comportamiento colectivo, desviado de la norma como respuesta a tensiones y cambios estructurales ha dado lugar a importantes estudios para explicar las acciones en el marco de sociedades que sufrían cambios e incrementaban su complejidad. En esta perspectiva funcionalista, Smelser (1963) construyó una teoría del comportamiento colectivo muy influyente. Al tiempo, en otro registro teórico, un conjunto de autores inspirados en los trabajos de la Escuela de Chicago desarrollaron el "interaccionismo simbólico"; en él destacaron que la acción colectiva no constituye un mecanismo por el cual se producen nuevas reglas, normas y significados (Blumer, 1969).

No obstante, fue a partir de los años sesenta cuando un conjunto de procesos de movilización social (feministas, estudiantiles, pacifistas, ecologistas, raciales, sexuales) hizo evidente las limitaciones conceptuales de los esquemas analíticos por entonces vigentes, para dar cuenta de la formación de colectivos movilizados (Della Porta y Diani, 1999; Diani, 1992). Las protagonistas de estos conflictos no eran las clases, pero tampoco individuos irracionales comportándose fuera de la norma; eran, más bien, grupos movilizados en torno a demandas particulares, inscritas en las sociedades civiles de las democracias capitalistas desarrolladas. Esta situación de algún desconcierto intelectual motivó la emergencia de perspectivas en Europa y Estados Unidos, que centraron su mirada en estos procesos y desarrollaron el concepto de "movimiento social". La preocupación por indagar formas de acción colectivas

diferentes a las presentadas por los partidos políticos, los grupos de presión e incluso los actos de protesta aislados, llevaron a la formación de un campo de estudios contemporáneo sobre movimientos sociales y a variados intentos de definirlos conceptualmente (Diani, 1992).

En la academia estadunidense de principios de los años setenta, se originó una de las perspectivas más influyentes: la teoría de la movilización de recursos. Asumiendo que en toda sociedad existen tensiones, privaciones y motivos potenciales de conflicto, los autores enrolados en esta corriente concibieron que las condiciones estructurales no son suficientes para explicar la emergencia de actores colectivos. En consecuencia, y basándose en los postulados del individualismo metodológico divulgados por Olson (1965), pusieron el foco en los elementos intervinientes en la producción de la acción colectiva por parte de un conjunto de individuos racionales con preferencias determinadas. Los recursos disponibles y el papel de las organizaciones asumieron lugares privilegiados para la explicación de las acciones colectivas en tanto estructuras para la movilización (McCarthy y Zald, 1977).

En esta misma senda, otros autores vieron la necesidad de incorporar nuevas variables para complementar la atención prestada a los recursos y a las organizaciones del movimiento. Autores como Sidney Tarrow, Doug McAdam y, en una perspectiva algo diferente, Charles Tilly (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001) buscaron ampliar el horizonte analítico para incorporar variables del proceso político, e incluso cultural e histórico, para el estudio de los movimientos sociales. Desde esta mirada, Tarrow propone una definición: "los movimientos sociales son desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades (1997: 26). Mientras que Tilly, desde un enfoque historiográfico, otorga el nombre de movimiento social a un constructo político caracterizado por "1] campañas de reivindicaciones colectivas contra autoridades afectadas; 2] un abanico de actuaciones para llevar a cabo esas reivindicaciones que incluyen a asociaciones con un fin específico, concentraciones públicas, declaraciones en los medios y

manifestaciones; 3] manifestaciones públicas del valor, la unidad, el número y el compromiso de la causa" (2010: 29).

En el intento por explicar por qué la gente se moviliza en ciertas circunstancias particulares para obtener determinados bienes, esta corriente ha desarrollado conceptos ampliamente utilizados como "estructura de oportunidades políticas" (Eisinger, 1973; Tarrow, 1996), "ciclo de protesta" (Tarrow, 1991 y 1994), "estructuras de movilización" (McCharty, 1996) y "repertorio de acción" (Tilly, 1978). Los autores que se inscriben en esta corriente asumen la necesidad de explicar las acciones colectivas en términos de elecciones individuales, pero, a su vez, incorporan al análisis aspectos como las creencias, la solidaridad y los valores compartidos como variables explicativas de los movimientos sociales. Así, la explicación de la emergencia de los movimientos se sitúa en una conjunción de factores internos (recursos y organización), variables externas (oportunidades dadas por el contexto político y cultural) y las operaciones colectivas de interpretación que median entre contexto y acción (McAdam, 1994; Swidler, 1995; Klandermans y Johnston, 1995; McAdam, McCarthy y Zald, 1996).

Cruzando el Atlántico, también como respuestas a las transformaciones acaecidas en las sociedades movilizadas a partir de los años sesenta, surgió en Europa una corriente preocupada por dar cuenta de los procesos de movilización. Si los teóricos estadunidenses se ocuparon de los aspectos estratégicos de la acción, los europeos, como Alain Touraine y Alberto Melucci, han tratado el problema de la identidad y el cambio social. La sociología de la acción (1965), de Touraine, ofreció una base para situar una nueva dirección en los estudios de los movimientos al reparar en los nuevos ámbitos relevantes donde se desarrolla el conflicto por las orientaciones de las sociedades actuales (Touraine, 1987). El autor francés concibe que "el movimiento social es la conducta colectiva organizada de un actor luchando contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una colectividad concreta" (2006: 255). Además, Touraine (1997) propone distinguir movimientos societales, movimientos históricos y movimientos

culturales, como diferentes modos de disputar aspectos del orden social, su dirección y su historicidad.

Por su parte, Alberto Melucci entiende al movimiento social "como forma de acción colectiva que abarca las siguientes dimensiones: *a*] basada en solidaridad, *b*] que desarrolla un conflicto, y *c*] que rompe los límites del sistema donde sucede la acción" (1999: 46). De este modo, la mirada de autores como Touraine o Melucci ubica a los movimientos sociales como una categoría para pensar luchas por la conformación y la dirección del orden social, sus fundamentos políticos y los modos de regular las relaciones sociales.

Las nuevas condiciones de emergencia de colectivos abrieron una serie de interrogantes y, en muchos debates, se ha instalado la noción de "nuevos movimientos sociales". Claus Offe (1985 y 1989) identifica la emergencia de nuevos movimientos como respuesta a la crisis de gobernabilidad generada por el incremento de la politización de la sociedad civil y la agudización de las tensiones entre la democracia liberal y el Estado. Los nuevos movimientos sociales se definen como la forma de participación ciudadana en la esfera de la sociedad civil, sobre todo en espacios no institucionalizados, que tienen efectos en la regeneración de la democracia.

La adopción de demandas no contempladas y acciones políticas no institucionalizadas constituyen la razón de ser de los movimientos sociales que buscan comunicar esas situaciones para ser resueltas por el sistema político. Offe se refiere a movimientos ecologistas, de defensa de derechos humanos, pacifistas y aquellos que promueven formas de producción comunitarias alternativas de bienes y servicios. Estos movimientos sociales significan una redefinición de la participación política por fuera de las formas institucionalizadas (partidos de masas) de manera tal que contienen la "sobrecarga" de la democracia, haciendo de los grupos movilizados interlocutores legítimos en el sistema democrático.

Otros autores como Habermas y Luhmann se adhieren de diferente modo a esta perspectiva. Habermas concibe los movimientos sociales en el marco de su teoría de la esfera pública (1982) y la acción comunicativa (1986). Allí, los movimientos

sociales se consideran parte de esa red compleja de organizaciones que intermedian entre el sistema político y el mundo de la vida. Su potencial radica en que pueden proponer un proceso de racionalización de las demandas en el seno de la sociedad civil, a la vez que exigir al sistema político su incorporación, produciendo, de esta manera, una mayor democratización y reflexividad (Habermas, 1998). Este proceso fue identificado también por Luhmann, quien considera que los "movimientos sociales de protesta" (Luhmann, 1998; Torres Nafarrate, 2004) constituyen sistemas ubicados en la periferia del sistema político, pero intentan movilizar a la sociedad contra la sociedad, a partir de agitar temas variados. Luhmann se erige crítico del potencial de los movimientos sociales por su forma "no normal" de comunicación (la protesta), la escasa capacidad de autorreflexión que demuestran y la pretensión de un conocimiento privilegiado de la sociedad (Luhmann, 2006). Los movimientos de protesta no se hacen cargo del problema que tematizan, sino que lo presentan a la opinión pública –valiéndose de diferentes medios de comunicación– y presionan al sistema político. Estos colectivos tienen demandas sobre problemáticas particulares (género, edad, preferencia sexual, modo de vida); instauran la contienda en lugares que habían permanecido menos permeables a la conflictividad social. De allí su rasgo de nuevos movimientos sociales (Offe, 1989).

Según Cohen y Arato (2000), los movimientos sociales pueden definirse como actores dinámicos de las sociedades civiles, que proponen un "radicalismo autolimitado" en tanto reconocen la independencia de los subsistemas que componen la sociedad. La centralidad de la función social adscrita a los movimientos ha sido cuestionada por Alberto Melucci, pues produce un descuido de su lugar en la contienda cultural, por la producción de valores y códigos simbólicos que organizan a la sociedad. Al tiempo, esta supuesta limitación es derribada por Touraine cuando argumenta que los movimientos sociales pueden disputar la totalidad del sistema de acción histórica y no sólo presionar al sistema político para que trate sus demandas.

Gran parte de los esfuerzos de los teóricos de los movimientos sociales, se ha centrado en establecer un diálogo entre las diferentes

perspectivas. Autores como Bert Klandermans y Sidney Tarrow (Klandermans, Kriesi y Tarrow, 1988), Diani (1993) y Munck, (1995), entre muchos otros, han intentado elaborar una síntesis integradora de las corrientes tradicionales que compatibilice preocupaciones teóricas, metodológicas y agendas de investigación. De este modo, han buscado aprovechar la contribución para la investigación empírica del enfoque estadunidense y el potencial interpretativo de las miradas europeas.

Las perspectivas expuestas ofrecieron elementos para concebir los movimientos de la sociedad, los sujetos y los conflictos más allá de los contextos sociohistóricos en los que se edificaron. Ello, por supuesto, no implica la inexistencia de otras conceptualizaciones atentas al desenvolvimiento de la dinámica política y social particular en distintas geografías, incluso en diálogo con los enfoques más difundidos. Entre los teóricos latinoamericanos, Luis Tapia argumenta, por ejemplo, que "lo característico de un movimiento social es que no tiene un lugar específico para hacer política, sino que a partir de algún núcleo de constitución de sujetos, organización y acción colectiva, empieza a transitar y a politizar los espacios sociales con sus críticas, demandas, discursos, prácticas, proyectos" (2008: 2). En consecuencia, reconoce el potencial crítico-emancipatorio de las experiencias colectivas, en especial cuando se producen en entornos sociales marcados por la injusticia y la desigualdad, como en el caso de América Latina. Allí los movimientos generan conflictos legítimos y acciones colectivas no convencionales (de protesta), a la vez que pueden producir experiencias de organización y sociabilidad alternativas. En esta línea, también se encuentra Enrique Dussel (2006 y 2009), quien, en el marco de la Filosofía de la Liberación, ubica los movimientos sociales como acciones y experiencias mediante las cuales las víctimas negadas y dañadas por el sistema vigente ponen en cuestión aspectos de la opresión o la exclusión, de allí su potencial crítico.

Las conceptualizaciones, como se ha expuesto en esta entrada, son variadas y disímiles. Algunas pretenden ser funcionales para explicaciones empíricas de cómo y por qué la gente actúa en

colectivo por fuera de los parámetros instituidos de manera formal para la participación. Otros depositan la mirada en el lugar de los movimientos sociales en la disputa por la conformación del orden social y político, sus alcances y limitaciones. En este contexto, es posible sintetizar distintos aportes para definir los movimientos sociales como una lógica política caracterizada por la producción colectiva de una demanda que cuestiona algún aspecto del orden social considerado injusto mediante acciones colectivas no instituidas formalmente y enmarcadas en procesos de reconocimiento

La producción de la demanda induce a pensar en los procesos de subjetivación involucrados en colectivos en torno a diferentes situaciones sociales, ejes de reclamos (muchas de ellas de subordinación en diferentes ámbitos: trabajo, género, medio ambiente, cultura, sexualidad, etnicidad, etc.). La referencia al orden social sitúa la necesidad de contemplar los contextos históricos, culturales, políticos e institucionales en los que se desarrolla la acción, así como los alcances de la lucha por la conformación de la sociedad, presente y futura. Los modos de acción no institucionales remiten tanto a la protesta como a la posibilidad de realizar algunas prácticas en la vida cotidiana que se articulan con el momento disruptivo de la acción. La alusión al reconocimiento recuerda que estos procesos de movilización se desarrollan en marcos de producciones identitarias, luchas por modos del ser social y de la ciudadanía (Boaventura de Sousa, 2001). En este sentido, evitamos confundir la categoría con el actor y contribuimos a establecer diferencias con otras formas de acción como los partidos políticos, los grupos de presión y los movimientos tanto políticos como populares. Al mismo tiempo, nos permite conceptualizar experiencias colectivas emancipadoras e igualitarias, en torno a demandas antiigualitarias –xenófobas y racistas, a veces llamadas contramovimientos o antimovimientos–. Los efectos de la inscripción de esta lógica no pueden pensarse sin considerar el contenido de la demanda, la potencia que alcanza como fuerza social y las condiciones del orden social en el que tiene lugar. En el campo de las ciencias sociales, esta definición puede ayudarnos a precisar los núcleos de investigación empírica de las movilizaciones colectivas, a

la vez que suministra claves para la interpretación de los movimientos sociales y la sociedad en movimiento, en el mundo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA. Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall; Cohen, J. L. (1985), "Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements", en *Social Research*, vol. 52, núm. 4, pp. 663-716; Cohen, J. L. y Arato, A. (2000), *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica; De Sousa Santos, B. (2001), "Los nuevos movimientos sociales", en *Osal*, núm. 5, pp. 177-188; Della Porta, D. y Mario D. (1999), *Social Movements: an Introduction*, Oxford, Blackwell; Dussel, E. (2006), *Veinte tesis de política*, México, Siglo XXI Editores/Crefal; Dussel, E. (2009), *Política de la liberación*, Madrid, Trotta; Eisinger, P. (1973), "The conditions of protest behavior in american cities", en *American Political Science Review*, núm. 67, pp. 11-28; Habermas, J. (1982), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili; Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 t., Buenos Aires, Taurus; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta; Heberle, R. (1951), *Social Movements: an Introduction to Political Sociology*, Nueva York, Appleton/ Century/Crofts; Klandermans, B. y Johnson, H. (1995), "The cultural analysis of social movements", en B. Klandermans y H. Johnston (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-24; Klandermans, B., Kriesi, H. P. y Tarrow, S. (eds.) (1988), *From Structure to Action: Comparing Movement Participation across Cultures*, Greenwich, Conn., JAI Press; Luhmann, N. (2006), *La sociedad de la sociedad*, México, Herder; Luhmann, N. (1998), *Sociología del riesgo*, México, Triana/ UIA; Tapia, L. (2008), "Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política", en *Cuaderno de Pensamiento Crítico*, año 2, núm. 17, México, CLACSO; Marx, C. y Engels, F. (1999), *Manifiesto del Partido Comunista*, en <www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>. McAdam, D. (1994), "Cultura y movimientos sociales", en E. Laraña y J. Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la*

identidad, Madrid, CIS, pp. 43-68; McCarthy, J. D. y Zald, M. N (1973), "The trend of social movements in America: professionalization and resource mobilization", en M. N. Zald, y J. D. McCarthy, *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays,* Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Publishers; Mc Carthy, J. D. y Zald, M. N. (1977), "Resource mobilization and social movements: a partial theory", en *American Journal of Sociology*, vol. 86, núm. 6, pp. 1212-1241; McAdam, D., McCarthy, J. D. y Zald, M. N. (eds.) (1996), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunity, Mobilizing Structures and Cultural Framings,* Nueva York, Cambridge University Press; McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, C. (2001), *Dynamics of Contention*, Cambridge, University Press; Melucci, A. (1994), "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales", en *Zona Abierta,* núm. 69, pp. 153-180; Melucci, A. (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México; Offe, C. (1985), "New social Movements: challenging the boundaries of institucional politics", en *Social Research*, vol. 52, núm. 1, pp. 817-868; Offe, C. (1988), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema; Offe, C. (1989), *Las contradicciones del Estado de bienestar*, Madrid, Alianza; Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action*, Cambridge/London, Harvard University Press; Ortega y Gasset, José (2005), *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa Calpe; Smelser, N. J. (1963), *The Theory of Collective Behaviour*, Nueva York, Free Press; Swidler, A. (1995), "Cultural power and social movements", en B. Klandermans y H. Johnston (eds.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 25-40; Tarrow, S. (1991), "Ciclo de Protesta", en *Zona Abierta,* núm. 56, pp. 53-75; Tarrow, S. (1997), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza; Tilly, C. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., McGraw-Hill/Random House; Tilly, C. y Lesley J. W. (2010), *Los movimientos sociales 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*, Barcelona, Crítica; Torres Nafarrate, J. (2004), *Luhmann: la política como sistema*, México, FCE/UIA/UNAM; Touraine, A. (1969), *Sociología de la acción,* Barcelona, Ariel; Touraine, A. (1978),

"Movimientos sociales e ideologías en las sociedades dependientes", en AAVV, *Teoría de los movimientos sociales*, San José, FLACSO/Secretaría General; Touraine, A. (1987), *El regreso del actor*, Buenos Aires, Eudeba; Touraine, A. (1991), *Los movimientos sociales*, Buenos Aires, Almagesto; Touraine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Touraine, A. (2006), "Los movimientos sociales", en *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 27, pp. 255-278.

[MARTÍN RETAMOZO]

multiculturalismo

El término "multiculturalismo" tiene varias connotaciones que deben elucidarse para evaluar los modelos propuestos hasta ahora con el fin de orientar y, en su caso, justificar las acciones de los agentes involucrados en las relaciones entre culturas.

MULTICULTURAL Y MULTICULTURALIDAD. En primer lugar, el término "multicultural" se utiliza para describir sociedades donde conviven grupos provenientes de diversas culturas y que pueden ser de diferentes tipos: los países donde han subsistido pueblos tradicionales, junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales, como en la mayoría de los países de América Latina. Por otra parte, están los países que se han desarrollado sobre la base de grupos inmigrantes, como Estados Unidos. Un tercer tipo lo constituyen países compuestos históricamente por grupos étnicos y nacionales diferentes, donde en tiempos recientes se han producido intensos fenómenos de inmigración, como en España o en Reino Unido. Todos estos países son multiculturales, pues en ellos coexisten culturas diversas. Conviene reservar el término multiculturalidad para referirse a las situaciones de hecho en las que coexisten pueblos y culturas diversas. Bajo esta acepción, se trata de un término *factual*

y también *descriptivo*, porque aborda un aspecto de la realidad social de nuestro país, de otros países y del mundo.

Junto con el reconocimiento de la multiculturalidad de muchos países se ha desarrollado otro concepto, el de multiculturalismo, el cual despierta polémicas. Este vocablo se refiere a modelos de sociedad que pueden servir como guía para establecer o modificar relaciones sociales, para diseñar y justificar políticas públicas, para tomar decisiones y realizar acciones, ya sea por parte de los representantes de los Estados, de los miembros de los diversos pueblos y de las diversas culturas, de los partidos políticos, de organizaciones no gubernamentales, de organismos internacionales y de los ciudadanos en general, en materias que afectan las vidas de los pueblos y las relaciones entre ellos. A diferencia del concepto de multiculturalidad, que es descriptivo, el de multiculturalismo tiene un sentido *normativo* y ha suscitado polémicas sobre todo por dos razones. Primero, porque no tiene un sentido unívoco, sino que adquiere diferentes significados según los modelos de sociedad con los que se le asocia. Todos esos modelos son discutibles, pues incluyen concepciones acerca de los pueblos y las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones, sus proyectos de desarrollo, las relaciones entre los pueblos y los individuos, y las relaciones entre los diversos pueblos. La segunda razón es que el término ha sido acuñado y usado sobre todo en los países de habla predominantemente inglesa. Por eso, tiende a identificarse con un modelo particular, elaborado dentro de la corriente filosófica que ha dominado en esos países y, en tiempos recientes, en otras partes del mundo: el liberalismo.

Si bien hay muchas vertientes dentro de esta corriente, el liberalismo en filosofía política puede identificarse en torno a ciertos principios. Entre ellos, la idea de que las sociedades humanas son sólo asociaciones de individuos, a diferencia, digamos, de estar compuestas también, de un modo fundamental, por grupos o por colectivos humanos. De aquí se derivan algunas consecuencias importantes para la ética y la política. Por ejemplo, que los únicos derechos morales que existen son los de los individuos y que los grupos no poseen derechos morales. Se reconoce la existencia de

derechos colectivos, digamos los de alguna institución, una universidad, por ejemplo, o de una asociación, un club o un sindicato. Pero suele aclararse, desde el punto de vista liberal, que tales derechos son jurídicos, los cuales resultan de convenciones entre los individuos, pero de ninguna manera se trata de derechos morales que pudieran fundamentar derechos jurídicos y estar a la par –y mucho menos por encima– de los derechos de los individuos.

En virtud de la asociación que suele hacerse entre el término multiculturalismo y un modelo de sociedad con fundamentos liberales, hay pensadores que prefieren no utilizar dicho término y emplear en cambio otros, tales como "interculturalismo" o "autonomismo" (para el primer caso *vid.* Fornet-Betancourt, 2001; para el segundo, Díaz Polanco, 1991, 1998, y Sánchez, 1999). El primero hace hincapié en la importancia de las relaciones horizontales y sin pretensiones de dominación ni ejercicios de poder entre los pueblos; el segundo, en el derecho de los pueblos a tomar decisiones por ellos mismos.

Sin embargo, ha habido un buen número de pensadores en México que han adoptado el concepto de multiculturalismo, sin asociarlo al modelo de sociedad liberal multicultural desarrollado en los países anglosajones, que han hecho contribuciones para construir un modelo adecuado para las sociedades latinoamericanas y cuyas ideas incluyen los aspectos fundamentales de los modelos interculturales y autonomistas. Entre ellos pueden mencionarse a Fernando Salmerón (1997), Luis Villoro (1998), José del Val, Ambrosio Velasco (2004), Raúl Alcalá (2002 y 2004), Alejandro Salcedo (2000 y 2001), Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán (1999), Dora Elvira García (1998, 2001, 2003), María Teresa Muñoz (1999) y León Olivé (2012).

En lo que sigue, se utilizarán de manera indistinta los términos "multiculturalismo" e "interculturalismo" para designar un modelo de sociedad multicultural, democrática y justa, que aliente la interacción armoniosa y constructiva entre los pueblos y culturas de México y del mundo, con base en el derecho de cada uno a tomar decisiones por sí mismo acerca de su proyecto colectivo de desarrollo. También utilizaremos indistintamente los términos "modelo multiculturalista" y

"proyecto intercultural" para referirnos al modelo que aquí esbozamos.

EL CONCEPTO DE CULTURA. El concepto de cultura tampoco es unívoco. En su sentido original, proviene del latín con el significado de "cultivar". Se refiere al cultivo del conocimiento y de las facultades físicas e intelectuales de los seres humanos. Pero hoy en día la palabra tiene muchos significados diferentes. El filósofo peruano David Sobrevilla (1998) ha hecho un minucioso recuento de las diferentes acepciones del concepto y resume algunos de los sentidos actuales más importantes.

En primer lugar, señala ciertos usos del término que mantienen el significado original de "cultivar" (1998: 15). Se trata del sentido *directo* de cultura, como cuando se habla de agricultura, apicultura, etcétera. Luego Sobrevilla se refiere a varios usos indirectos o figurado*s*. En uno de ellos, cultura tiene un sentido objetivo, según el cual se entiende "como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano". Bajo esta acepción, la cultura puede entenderse como restringida a una época determinada de una cierta sociedad; así tiene un sentido histórico, por ejemplo cuando se habla de la cultura del Barroco. O bien, la restricción puede referirse a un pueblo, dando lugar al sentido antropológico; así se habla, por ejemplo, de la cultura náhuatl, maya o tojolabal.

En ciertas tradiciones de pensamiento –continúa Sobrevilla– se ha sugerido oponer los conceptos de cultura y civilización, a veces entendiendo a la primera como refiriéndose a lo espiritual y la segunda, a lo material. A veces invirtiendo estos sentidos.

En otras ocasiones, se habla de "culturas populares", en un sentido objetivo, refiriéndose a la cultura de ciertos pueblos o etnias, y suele distinguirse de la cultura oficial o de la cultura académica, que han desarrollado los grupos dominantes o ciertas élites intelectuales o artísticas en algunas sociedades.

¿Qué hacer ante tal variedad de sentidos del concepto de cultura? ¿Deberíamos concluir que se trata de un concepto oscuro que ha dado lugar a una multiplicidad de confusiones y que por ello

se ha prestado a una manipulación ideológica? No. Es cierto que en decenios recientes ha habido un abuso de él y que muchas veces hay gran confusión acerca del sentido en que se está usando (las erráticas políticas de muchos ministerios de cultura en el mundo dan fe de esto). Pero la multiplicidad de significados no es exclusiva de este concepto, pues sucede con muchos términos científicamente respetables, en las ciencias naturales y sociales. Sin embargo, tal multiplicidad de significados obliga a precisar el sentido en que uno lo utiliza y a mostrar que tal sentido es claro y pertinente para los fines que uno persigue. Es posible asumir una actitud positiva, con ánimo pluralista –el más apropiado para la sociedad multicultural globalizada de principios del siglo XXI– y entonces elegir el significado de cultura que mejor permita plantear los problemas, entenderlos con claridad y, por consiguiente, proponer soluciones adecuadas.

Para nuestros fines, el concepto más útil es el de origen antropológico, al que se le pueden añadir algunos elementos provenientes de la filosofía, por lo que puede considerarse como un concepto antropológico-filosófico.

Tampoco existe un único concepto antropológico de cultura, pero muchos autores reconocen como un buen punto de partida la ya clásica definición de E. B. Tylor: "La cultura [...] es aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad" (1958).

Otros conceptos antropológicos de cultura giran básicamente en torno a la misma idea. El antropólogo mexicano Guillermo de la Peña, por ejemplo, considera que el "concepto de *cultura* se opone al de *naturaleza*; sirve para nombrar el cúmulo de conocimientos, técnicas, creencias y valores, expresados en símbolos y prácticas, que caracteriza a cualquier grupo humano, y que suele transmitirse –aunque no mecánicamente– en el tiempo (de una generación a otra) y en el espacio (de un lugar a otro)" (1998).

Como ya sugerimos antes, de la misma manera en que existen diversos conceptos de cultura, útiles en distintos contextos, por

ejemplo, científicos, filosóficos, políticos o antropológicos, así hay también diversos conceptos de multiculturalismo, pues heredan la variabilidad semántica del de cultura.

Los diversos modelos multiculturalistas no tienen la misma utilidad en todos los contextos. Un modelo útil para la situación de México o de América Latina en relación con los pueblos indígenas, puede no serlo para la situación de Estados Unidos o de España. Sin embargo, aunque el modelo de sociedad multicultural puede variar según las condiciones de cada país, todos pueden tener una común fundamentación ética y política e incluso epistemológica. En el resto de esta entrada nos concentraremos en el problema de la diversidad cultural en países como México y otros de América Latina, en relación con los pueblos que forman parte de ellos.

UN MODELO DE MULTICULTURALISMO O UN PROYECTO INTERCULTURAL. El modelo multiculturalista que queremos esbozar, al cual llamaremos también un proyecto intercultural, contempla un conjunto de normas de convivencia entre pueblos y culturas; establece derechos y obligaciones de los pueblos, del Estado y del resto de la nación, necesarios para que la sociedad multicultural sea justa, e incluye también el *derecho a la diferencia* (Olivé, 2012).

Éste constituye el derecho de los miembros de un pueblo o cultura a ser reconocidos como pertenecientes a ese colectivo y a disfrutar de ciertos beneficios en virtud de ello, así como a decidir de manera autónoma sobre sus formas de vida, su desarrollo y el manejo de los recursos materiales de los territorios donde habitan. Todo esto no es incompatible con el derecho a participar en la vida política, económica y cultural de su sociedad nacional y de la sociedad global. Por el contrario, estos derechos son complementarios, pero a la vez llevan consigo la obligación del cambio en cada pueblo, al menos los que sean necesarios para convivir armoniosamente con otros pueblos de su ámbito nacional o del entorno planetario.

La justificación ético-política de las normas que forman parte de este modelo, así como del concepto de justicia y su posibilidad efectiva, se desprenden de una concepción pluralista en

epistemología y en ética, así como de las nociones de identidad personal y colectiva, autenticidad y autonomía (para un desarrollo de esta concepción pluralista, *vid.* Olivé 2012).

Los derechos y obligaciones de los pueblos y del Estado, de acuerdo con este modelo, son los siguientes.

Derechos de los pueblos

–Derecho a la diferencia, al reconocimiento y a mantener su identidad colectiva.
–Derecho a desarrollarse y a florecer.
–Derecho a la autonomía.
–Derecho a participar activa y efectivamente en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de los territorios que habitan, así como sobre la canalización de los beneficios de dicha explotación.
–Derecho a recibir tratos diferenciales y recursos compensatorios especiales por parte del Estado y de organismos internacionales en virtud de su rezago económico y social, como una cuestión de justicia social.[5]
–Derecho a participar activamente en el diseño y realización de un proyecto nacional incluyente de todos los pueblos, culturas y de otros grupos sociales.

Obligaciones de los pueblos

–La obligación de dinamización: modificar sus prácticas y costumbres cuando sean incompatibles con la convivencia armoniosa y constructiva con otros pueblos y con el resto de la nación, o sean violatorios de los derechos humanos acordados conjuntamente y con la participación de ellos (*vid.* Garzón Valdés, 1993).
–La obligación de preservar el ambiente en beneficio del resto de la nación, de la humanidad y de futuras generaciones.
–La obligación de participar activamente en el diseño y realización del proyecto nacional.
–Participar en el diseño y en la realización de los sistemas normativos e institucionales para la convivencia pacífica entre

pueblos y para la resolución pacífica de conflictos.

Obligaciones del Estado en relación con los pueblos

–Transformarse en un Estado plural (Villoro, 1998).
–Garantizar las condiciones para el desarrollo económico de los pueblos, incluyendo su capacidad para tomar decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de sus territorios.
–Establecer mecanismos y políticas especiales de distribución de bienes y servicios en favor de los pueblos que estén en desventaja, como una cuestión de justicia social.
–Reconocer y garantizar el ejercicio de la autonomía de los pueblos.
–Establecer las condiciones y los mecanismos que garanticen la convivencia pacífica entre pueblos y la resolución pacífica de conflictos.
–Promover la "cultura de la interculturalidad", entendida como la conciencia de que el país y el planeta son multiculturales y que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones adecuadas para su desarrollo económico y para el ejercicio de su autonomía. Ello implica desarrollar proyectos educativos en favor de la multiculturalidad a escala nacional y no exclusivamente dirigidos a los pueblos indígenas.
–Vigilar que los diversos pueblos y culturas que conviven en el país se toleren unos a otros (según el concepto de tolerancia aquí presupuesto, está fuera de lugar exigir que el Estado sea tolerante, si se trata de un Estado plural y multicultural *vid.* Salmerón, 1978, y Olivé, 2012).

Según este modelo multiculturalista, los derechos anteriores llevan consigo obligaciones. Sobre todo la obligación al cambio por parte de los pueblos tradicionales, es decir, realizar transformaciones que permitan la convivencia con las demás culturas y con el resto de la nación y que permitan el respeto de los acuerdos básicos para esa convivencia, por ejemplo, el respeto a los derechos de los individuos que a escalas nacional e internacional se acuerden en común.

BIBLIOGRAFÍA. Alcalá R. (2002), *Hermenéutica, teoría e interpretación*, México, UNAM/ Plaza y Valdés; Alcalá R. (2004), "Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural", en L. Olivé, *Ética y diversidad cultural,* México, FCE, 2004; Beuchot, M. (2002), "Pluralismo cultural analógico y derechos humanos", en G. González Rodríguez Arnáiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 107-121; Beuchot, M. y Arriarán, S. (1999), *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo,* México, Ítaca, 1999; De la Peña, G. (1998), "Articulación y desarticulación de las culturas", en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 15, Madrid, Trotta/CSIC pp. 101-129; Díaz Polanco, H. (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores /UNAM; Díaz Polanco, H. (1998), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores; Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer; García, D. E. (1998), "El problema de la justicia en una sociedad multicultural", en *Intersticios*, año 4, núm. 8, México, Universidad Intercontinental; García, D. E. (2001), "Acerca del multiculturalismo. Pluralidad, diferencia y exclusión", en *Avatares*, año 3, núm. 12, enero-marzo, 2001, México, Universidad Intercontinental; García, D. E. (2003), "Hermenéutica analógica y barroco. Identidad, pluralidad y multiculturalismo", en M. A. González Valerio y V. H. Valdez (comps.), *Hermenéutica analógica y pluralidad de culturas*, Morelia, Novo, pp. 89-111; Garzón Valdés, E. (1993), "El problema ético de las minorías étnicas", en L. Olivé (ed.), Ética y diversidad cultural, México, FCE/UNAM, pp. 31-57; Muñoz, M. T. (1999), "El desafío del multiculturalismo", en *Theoría*, núm. 8-9, México, UNAM, pp. 101-109; Olivé L. (2012), *Multiculturalismo y pluralismo,* México, UNAM; Salcedo, A. (2000), *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad,* México, Torres Asociados; Salcedo, A. (2001), *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación filosófica,* México, Plaza y Valdés/ENEP Acatlán; Salmerón, F. (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós/UNAM; Sánchez, C. (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI

Editores; Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Sobrevilla, D. (ed.) (1998), *Filosofía de la cultura*, en *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 15, Madrid, Trotta/ CSIC; Tylor, E. B. (1958), *Primitive culture*, Nueva York, Harper y Row; Velasco, A. (2004), "Multiculturalismo y republicanismo", en L. Olivé, *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica; Velasco, A. (2006), *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI Editores; Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM.

[LEÓN OLIVÉ]

---

[1] A modo de ejemplo, Jackson Preece señala que en la Kenya colonial la comunidad política era definida por el gobierno imperial británico y algunos europeos blancos constituían un porcentaje ínfimo de la población total, que es negra.

[2] Cabe señalar los riesgos de la fundamentalización de cualquier identidad (*vid*. Connolly, 1995).

[3] Encontramos detractores del multiculturalismo en un amplio espectro ideológico: *a*] el liberalismo clásico de (Barry, 2001); *b*] los posicionamientos antimulticulturales (Sartori, 2001) y los postulados marxistas y neomarxistas (Hardt y Negri, 2002; Zizek, 1998, *vid*. en Calderón Vázquez, 2009).

[4] Al decir de María Luisa Femenías (2007), "tanto la ideología patriarcal como la racista han tendido a considerar que una cierta diferencia –definitoria del carácter o identidad y por extensión del grupo– es ontológicamente estable".

[5] El concepto de justicia social más adecuado para este modelo es el que ha desarrollado Amartya Sen (2009).

N

narcotráfico

Por este vocablo coloquial se hace referencia común al conjunto de operaciones relacionadas con la producción, transporte y compraventa de drogas psicoactivas ilegales. Se trata de una palabra que no constituye esencialmente un concepto académico, pues como se verá, no ofrece suficiente claridad definicional ni su raíz semántica abarca a todas las sustancias a las que potencialmente hace referencia. Por ejemplo, si las drogas psicoactivas son todas aquellas que influyen de alguna manera en el sistema nervioso central, sin importar que sean naturales o sintéticas (Escohotado, 1998: 10), no todas tienen propiedades narcóticas, es decir, sedantes, sino que algunas de ellas son lo contrario, estimulantes. Tampoco todas las drogas psicoactivas son necesariamente ilegales aun si son adictivas: piénsese en el caso de la nicotina contenida en el tabaco. Y otras tantas, que parecen tener un menor grado comparativo de dependencia física lo son en la actualidad: la mariguana (Kleiman *et al.*, 2011: 5-9) e incluso la cocaína (Waldorf, Reinarman y Murphy, 1991: 5-10).

Y semejante inexactitud se puede extender a muchos otros elementos del léxico usualmente empleado para aproximarse al proceso socioeconómico del tráfico de drogas. De hecho, puede incluso considerarse que pocos hechos sociales se encuentran tan plagados de ambigüedades definicionales, preconcepciones y mitos, como es para el caso del tráfico ilegal de semejantes sustancias.

La mayor parte de los términos empleados comúnmente para referirse a esta actividad y los actores sociales involucrados en ella no surgió de un esfuerzo de comprensión analítica objetiva, sino de visiones definidas con base en preconcepciones e intereses de actores hegemónicos con capacidad para imponerlos dentro de sus propias comunidades e incluso allende sus fronteras. Así, por ejemplo, el término "cártel" es comúnmente empleado para definir por igual a organizaciones delictivas del carácter y dimensión más heterogéneos que participan de alguna manera en el comercio de drogas. Su empleo, en cuestiones de drogas, parece derivarse de declaraciones de las propias instituciones encargadas de reprimir su producción y comercio que lo usaron para definir a las poderosas organizaciones que confrontaban con gran violencia al Estado en Colombia, durante los años ochenta y principios de los noventa. Incluso el Diccionario de la Lengua Española la acepta ya con tal significado. No obstante, en sentido estricto, ninguna de las organizaciones criminales conocidas han sido capaces de controlar toda la cadena de producción de drogas ilegales y además cooperar entre sí para fijar de manera exclusiva sus precios de distribución comercial, significado original del concepto "cártel" para la economía, en tanto ciencia social. En otras palabras, en sentido económico estricto, el tráfico de drogas psicoactivas ilegales nunca ha estado controlado por cárteles, ni siquiera en la época en la que predominaron organizaciones de grandes dimensiones, poderío bélico y capacidad mercantil en latitudes emblemáticas (Thoumi, 2002: 123-124; Kline, 1995: 60-61).

Otros tantos términos han sido producto de un abuso mediático y coloquial de la raíz "narco" –ya erróneamente empleada, según se acaba de ver–, para utilizarla como prefijo agregado a otras palabras compuestas a las que no añade mayor significado que aludir a la vinculación relativa con las drogas psicoactivas ilegales: narco-Estado, narco-política, narco-empresario, narco-túnel, narco-empresa, etcétera.

Así, los serios efectos que el tráfico de drogas ilícitas puede generar son con frecuencia analizados a partir de definiciones endebles y preconcepciones que, con frecuencia, reproducen los

discursos oficiales imperantes, que pretenden justificar presupuestos y políticas públicas, encontrar "culpables" relativamente inocuos para la continuidad de los intereses de poder.

La prohibición misma sobre las drogas es una construcción histórica que refleja estas mismas asimetrías de poder entre actores sociales hegemónicos y subordinados dentro de un mismo estado nacional, que cuentan con distintas condiciones para traducir en instituciones sus respectivas cosmovisiones y valores. Otro tanto sucede, a modo de correlato en la dinámica internacional, donde una asimetría de poder semejante determina la prevalencia del paradigma punitivo que distribuye de manera desigual los costos de su aplicación en términos de violencia, erosión institucional y presiones externas.

LAS PARADOJAS DE LA PROHIBICIÓN. Las sustancias que actualmente suelen ser consideradas drogas psicoactivas ilegales en la mayor parte de los países del mundo no han estado siempre proscritas y, a pesar de las estrategias de propaganda que las han estigmatizado, tampoco han carecido de algún margen de uso legítimo y positivo, con independencia de su uso o abuso recreativo.

La *cannabis sativa*, que es el nombre científico de la marihuana, es una planta de origen asiático que se extendió por Europa y África desde tiempos remotos. Por ejemplo, existen vestigios de su uso ritual en el antiguo Egipto. En América, la marihuana parece haber llegado por gestiones de los propios conquistadores hispánicos, que utilizaban el cáñamo como insumo para diversas manufacturas (Warf, 2014).

Otras tantas son producto de un procesamiento deliberado a partir de determinadas plantas, que en su momento constituyó una innovación farmacéutica patentada en potencias occidentales que la producían en cantidades industriales y las comercializaban por sus efectos terapéuticos o vigorizantes (Astorga, 2004: 24-25). Considérese, por ejemplo, el caso de la cocaína, derivación sintética de la planta *Erythroxilon*, inventada en 1860 por el estudiante de química Albert Niemann, en la Universidad de Göttingen y promovida posteriormente como potente anestésico y elemento sustantivo de

las primeras fórmulas de la bebida de cola por antonomasia (Gootenberg, 2008: 22, 25-26, 107-108, 112-113).

El opio, derivación sintética de la amapola o *Papaver somniferum* dio lugar a guerras imperialistas en las que potencias occidentales interesadas en su comercio (Reino Unido y en menor medida Estados Unidos) promovieron el empleo de las fuerzas armadas de la primera de esas naciones para obligar a China a aceptar la distribución masiva de este producto entre su población. Más de un siglo después, apenas se recuerda que a mediados del siglo XIX, Estados Unidos contribuía con aproximadamente 10% del comercio de opio hacia China (Stelle, 1938: 108-109). De hecho, entre las compañías que mayores dividendos obtenían de semejante comercio se contaba a la Russell and Company (Stelle, 1938: 97, 100), fundada por Samuel Russell, miembro de una familia privilegiada de Connecticut que florecería en buena medida por la fortuna así adquirida. Su primo, William Huntington Russell, estableció y financió en esa misma época espacios de fraternización en los principales circuitos universitarios de New Haven en los que habrían de converger, en los años siguientes, varios de los futuros líderes de los ámbitos políticos, empresariales, gubernamentales y académicos de Estados Unidos. En el seno de esas mismas sociedades fraternales se formaron, no sin paradoja, algunos defensores furibundos de los enfoques antidrogas promovidos más tarde por ese país, como la propia dinastía Bush (Tarpley y Chaitkin, 2004: 118-121; 133-136).

EL RÉGIMEN PROHIBICIONISTA. La prohibición sobre algunas drogas psicoactivas que rige actualmente en el mundo fue adoptada en diversos momentos por los distintos países. Sus ejes rectores tienen como raíz la proscripción del opio, que se estableció en la Convención Internacional del Opio realizada en La Haya, en 1912 (Musto, 1993: 72 y 74).

En diciembre de 1914, el entonces presidente de Estados Unidos, Woodrow Wilson, firmó el proyecto de ley para el control de sustancias presentado por el representante demócrata por Nueva York, Francis Burton Harrison, que en lo subsecuente sería conocida

como la Ley Harrison y marca el inicio de las políticas restrictivas sobre algunas drogas psicoactivas en ese país, y que habría de impulsar ante el resto del mundo desde entonces (Musto, 1993: 72-81;

Gootenberg, 2008: 191). En 1922, una nueva disposición legal, el Acta Jones-Miller, prohibió el ingreso de cocaína por la frontera de Estados Unidos e impuso estrictas regulaciones a la importación residual para fines medicinales (Gootenberg, 2008: 191).

Unos años más tarde, en 1925, una nueva convención de la Sociedad de Naciones añadió medidas de mayor coerción sobre los opiáceos y sugirió controles equivalentes hacia otras sustancias, como la mariguana.

En 1931, la Sociedad de las Naciones estableció medidas para restringir la producción mundial de algunas drogas psicoactivas y cinco años más tarde, en 1936, una nueva convención determinó la criminalización internacional de diversas actividades relacionadas con la producción y el tráfico de estas sustancias (Naciones Unidas Oficina Contra las Drogas y el Delito, s.f.).

En 1946, tras la creación de la Organización de las Naciones Unidas, las tareas de supervisión internacional de la cuestión de las drogas psicoactivas ilegales le fue transferida de la precedente Sociedad de las Naciones. El Consejo Económico y Social del nuevo organismo estableció una Comisión de Estupefacientes y la constituyó como órgano centralizado para la formulación de políticas en la materia. En 1946 un protocolo de dicho organismo integró controles sobre sustancias sintéticas adicionales. En 1961, la Convención Única dio nacimiento a la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) y consolidó los acuerdos internacionales adoptados por los países en materia de supervisión de drogas, en un esquema que ha mantenido sus características generales hasta nuestros días (Naciones Unidas Oficina Contra las Drogas y el Delito, s.f.). Diez años más tarde, en 1971, se adoptaron regulaciones contra las drogas psicotrópicas, que añadieron nuevas sustancias como objeto de control.

Finalmente, en 1988 se celebró en Viena la Convención de las Naciones Unidas contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y

Sustancias Psicotrópicas, que acabó de delinear los mecanismos principales de cooperación internacional y supervisión vigentes sobre las drogas psicoactivas. En 2002, la unidad especializada en materia de asesoría en la puesta en marcha de las medidas de control internacional impulsadas por la ONU adoptó su nombre actual de Oficina de las Naciones Unidas Contra las Drogas y el Delito (UNODC) (Naciones Unidas Oficina Contra las Drogas y el Delito, s.f.).

Este entramado de instituciones internacionales precisa completarse con la generación de dependencias públicas en Estados Unidos que, pese a su adscripción formalmente doméstica, han sido también clave en la implementación del paradigma punitivo allende sus fronteras, en tanto ese país ha sido el principal promotor de las políticas prohibicionistas sobre las drogas psicoactivas. La consolidación de los mecanismos de control sobre las mismas tiene por correlato la evolución de estas instituciones nacionales que, dada la asimetría de poder entre las naciones y las expectativas hegemónicas de la potencia, representan en otros países mucho más que una mera agregaduría burocrática en las sedes diplomáticas.

En Estados Unidos, la primera institución encargada del control punitivo sobre las drogas psicoactivas fue la División de Narcóticos, que operó entre 1918 y 1935. La ya mencionada Ley Harrison la ubicó bajo la responsabilidad del Comisionado de Ingresos Internos del Departamento del Tesoro. En 1927, con la creación de un Buró de Aduanas y Prohibición la División de Narcóticos fue transferida al Buró de Prohibición, aún bajo del Departamento del Tesoro. En 1930 se conjuntó con el Directorio Federal de Control de Narcóticos, un tipo de comisión interministerial para dar lugar a un nuevo Buró de Narcóticos, dependiente también del Departamento del Tesoro (National Archives, s.f.). Su director, Harry Anslinger, designado directamente por el presidente Herbert Hoover, fue uno de los artífices del esquema prohibicionista y punitivo, del que se contó entre sus promotores más activos. En 1968 se fusionó ahora con un Buró para el Control del Abuso de Drogas, que formaba parte de la Administración de Comida y Drogas desde 1965, para dar lugar al Buró de Narcóticos y Drogas Peligrosas que funcionó de 1968 a 1973 adscrito al Departamento de Justicia. En este último año, se creó la

actual Oficina para la Administración para el Control de Drogas (DEA) (National Archives, s.f.).

ACTIVIDAD DE LA DELINCUENCIA ORGANIZADA. El tráfico de drogas es una de las actividades más lucrativas de la delincuencia organizada. Este último término requeriría una entrada independiente para desarrollar el concepto. Aquí sólo se alude a su carácter de organización criminal dedicada a la comisión de delitos graves durante un periodo sostenido de tiempo, y que utiliza la corrupción y a la violencia para obtener ganancias ilícitas que posteriormente incorporan a la economía establecida mediante actividades de "lavado" (Lupsha, 1983: 60-61)

Si bien es virtualmente imposible estimar los montos concretos derivados del tráfico ilegal de drogas psicoactivas y los rangos que se emplean para ello son tan amplios que terminan por ser inservibles para cálculos relevantes (Reuter y Truman, 2004: 9-10; Thoumi, 2002: 177-182), lo cierto es que se trata de una actividad sumamente lucrativa, aun si no necesariamente se encuentra en las cifras fabulosas que se encuentran con frecuencia en los imaginarios mediáticos y oficiales.

Los precios de las drogas psicoactivas ilegales se incrementan constantemente según la mercancía se transporta a lo largo de la ruta que las lleva de los lugares donde suelen ser producidas hasta sus mercados más atractivos, invariablemente los países más desarrollados, donde su precio estimado es varias veces más alto que aquel que tenían en su lugar de origen (Allen, 2005: 30-31).

A lo largo de esta cadena de producción y distribución formalmente proscrita, los efectos son variables, en función de las propias características estructurales del Estado y el régimen políticos en los que tienen lugar (Flores, 2009), mientras que en los lugares donde las instituciones se aprecian más sólidas el problema se limita a una cuestión de salud y orden público, en otras latitudes con menor capacidad estatal o con disfuncionalidades estatales más profundas el efecto de violencia, corrupción y desestabilización es extremo (Flores, 2013), con varios países latinoamericanos como referencia más evidente de esta condición. Las características

específicas de esa afectación requieren análisis casuísticos como elemento imprescindible para construcciones teóricas o comparaciones empíricas que rebasan naturalmente los límites de estas páginas. En este objeto de estudio, como en toda cuestión a abordarse con metodología científica, la descripción exhaustiva del fenómeno es un requisito inexorable para su explicación teórica y, lamentablemente, la investigación empírica o documental integral no suele apreciarse siempre en los análisis más difundidos sobre el tema, siempre sujetos voluntaria o involuntariamente a las construcciones discursivas de los enfoques oficiales.

Aunque la propaganda prohibicionista suele conectar siempre a las drogas psicoactivas ilegales con la violencia, la mayor parte de la evidencia empírica parece demostrar que, en las subcategorías que mejor pueden identificar esta relación (violencia como posible efecto colateral fisiológico por la ingesta de drogas; violencia delictiva para sostener la adicción a las drogas; o violencia criminal entre organizaciones dedicadas al tráfico de drogas y entre éstas y el Estado (Goldstein, 1985), son condiciones externas a las propias drogas las que determinan las dos últimas posibilidades, mientras que en el caso de la primera, la correlación entre drogas y violencia puede ser mayor para otras sustancias psicoactivas que se consumen legalmente, como el alcohol.

LA SUBCULTURA DEL NARCOTRÁFICO. Se ha denominado de esta forma a las cosmovisiones, valores y gustos estéticos que suelen adoptar los grupos sociales más directamente involucrados en la actividad de la producción, tráfico, distribución de drogas psicoactivas ilegales y ejercicio de la violencia en función de los intereses del negocio. En otras palabras, en su aspecto más operativo. Se trata de una subcultura, porque no es fundamentalmente ajena ni contraria a aquella otra prevaleciente, dentro de la cual se integra (Wolfgang y Ferracuti 1971: 120). Un tema sujeto a debate es también la medida en que la disfuncionalidad parece representar esta subcultura, si es ajena o no a las propias de la cultura dominante y, por supuesto, a los constreñimientos estructurales del entorno en que surge (Erlanger 1979: 2). Enfocar exclusivamente a la subcultura del

narcotráfico en función de las manifestaciones estéticas, éticas y de comportamiento de esos sectores subordinados implica necesariamente un riesgo de sesgo, porque en su dimensión integral, el tráfico de drogas involucra también de manera directa a otros actores sociales que, embozados en las instituciones públicas y privadas, garantizan su supervivencia y se benefician de él: policías partícipes en el contrabando, políticos corruptos que se enriquecen con él o financian sus campañas electorales, empresarios dedicados al lavado de dinero. Si a los traficantes operativos se les componen canciones folclóricas para alabar sus hazañas, reales o pretendidas, a muchos de los segundos se les honra imponiendo sus nombres a avenidas, localidades, fundaciones, etcétera, aun si en ocasiones la suma de evidencias de su involucramiento con el mundo ilícito no permite demasiado espacio a la duda. Finalmente, es posible señalar también que no todas las personas que comparten aspectos estéticos o éticos de las subculturas del narcotráfico tienen una relación real con la actividad ilícita. Acaso comparten las expectativas de trascendencia y enriquecimiento propios de una sociedad materialista y de consumo, que suele al mismo tiempo ofrecer marcados contrastes de inequidad, en los que se premia a un tiempo la ganancia fabulosa obtenida a cualquier precio y por cualquier vía, con escasa memoria ni manifestaciones de rechazo oprobioso ante la prevaricación de sus gobernantes, y que virtualmente cierra las rutas legítimas para la movilidad social. Sin caer en condescendencia, la violencia estructural que suele predominar en muchas de las sociedades donde ha arraigado la subcultura de la violencia asociada al tráfico de drogas es un elemento que necesariamente condiciona las respuestas y comportamientos de muchos de los individuos que en ellas viven y a ella se enfrentan de manera cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA. Allen, Christian M. (2005), *An industrial geography of cocaine*, Routledge, Latin American Studies, Nueva York / Oxon; Astorga Almanza, Luis (2004), *El siglo de las drogas*. *El narcotráfico, del porfiriato al nuevo milenio*, México, Plaza y Janés; Erlanger, Howard S. (1979), "Estrangement, machismo and gang violence", en

Social Science Quarterly, vol. 60, núm. 2, septiembre; Escohotado, Antonio (1998), *Historia general de las drogas*, Madrid, Alianza Editorial; Flores Pérez, Carlos Antonio (2009), *El Estado en crisis: crimen organizado y política. Desafíos para la consolidación democrática*, México, CIESAS; Flores Pérez, Carlos Antonio (2009), *Historias de polvo y sangre. Génesis y evolución del tráfico de drogas en el estado de Tamaulipas*, México, CIESAS; Goldstein, Paul J. (1985), "The drugs/violence nexus; A tripartite conceptual framework", en *Journal of Drug Issues*, vol. 39; Gootenberg, Paul (2008), *Andean cocaine. The making of a global drug*, The University of North Carolina Press, Carolina del Norte Kline; Harvey F. Colombia (1995), *Democracy under assault*, USA, Westview Press; Kleiman, Mark, Jonathan Caulkins y Angela Hawken (2011), *Drugs and drug policy. What everyone needs to know*, Nueva York, Oxford University Press; Lupsha, Peter (1983), *Networks versus Networking: Analysis of an Organized Crime Group*, Beverly Hills, Sage; Musto, David F. (1993), "Pautas en el abuso de drogas y la respuesta en los Estados Unidos", en Smith, Peter H., *El combate a las drogas en América*, México, Fondo de Cultura Económica; Naciones Unidas Oficina Contra las Drogas y el Delito (s.f.), *Cronología: 100 años de fiscalización de drogas*, <www.unodc.org/documents/26june/26june08/timeline_S.pdf>; National Archives, *Records of the Drug Enforcement Administration*, <www.archives.gov/research/guide-fed-records/groups/170.html>; Reuter, Peter and Edwin M. Truman (2004), *Chasing Dirty Money. The Fight Against Money Laundering*, Washington, D.C., Institute for International Economics; Stelle, Charles Clarkson (1938), *Americans and the China opium trade in the nineteenth century*. Thesis no. 4268, Chicago, University of Chicago; Tarpley, Webster Griffin and Anton Chaitkin (2004), *George Bush. The unauthorized biography*, Progressive Press, Joshua Tree; Thoumi, Francisco E. (2002), *El imperio de la droga. Narcotráfico, economía y sociedad en Los Andes*, Bogotá, Planeta; Waldorf, Dan, Craig Reinarman y Sheigla Murphy (1991), *Cocaine Changes: The Experience of Using and Quitting*, Filadelfia, Temple University Press; Warf, Barney (2014), "High points: An Historical Geography of Cannabis", en *Geographical*

Review, vol. 104, octubre; Wolfgang, Marvin Eugene y Ferracuti, Franco (1971), *La subcultura de la violencia: hacia una teoría criminológica*, México, FCE.

[CARLOS ANTONIO FLORES PÉREZ]

neoliberalismo

Se entiende por neoliberalismo al conjunto de orientaciones intelectuales, manifestaciones ideológicas y políticas públicas que defienden la operación libre de los particulares (individuos y empresas) en el mercado económico y rechazan que el Estado intervenga para regular la distribución "natural" de beneficios del mercado. Los argumentos que apoyan lo anterior aducen que lo primero conduce al crecimiento y la innovación basados en la libertad de iniciativa, mientras lo segundo constituye una violación de la libertad y lleva a la decadencia económica.

ANTECEDENTES. Hayek es reconocido como el pensador más importante que dedicó su obra a replantear los principios del liberalismo bajo las circunstancias del turbulento siglo XX. Prolífico y longevo (1899-1992), alcanzó a ver el inicio de la implantación de sus postulados al término de la guerra fría. A esta doctrina se le ha denominado neoliberalismo, si bien no necesariamente corresponde en todo al pensamiento de su principal promotor.

Para entender el lugar que se otorga a la justicia en esta forma de pensamiento se requiere revisar algunos de sus postulados principales.

LA PERSPECTIVA EVOLUCIONISTA. La idea de mercado juega un papel central en la concepción económica hayekiana. En la tradición de la economía política clásica, el mercado constituye un "mecanismo espontáneo", por medio del cual productores y consumidores intercambian para satisfacer sus necesidades y preferencias. La

disolución del feudalismo y la caída del absolutismo ofrecieron la ocasión para la reaparición del mercado como una institución cuyas reglas no son "creadas" por quienes participan en ella, sino resultado de un proceso evolutivo cuyos orígenes y características se hallan fuera del alcance de la mano, aun si se consideran los recursos de información de la época contemporánea. En suma, la sociedad humana ha evolucionado a lo largo de cientos de miles de años; lo ocurrido en ese tiempo no puede conocerse, pues, en su mayor parte, no está documentado. Sin embargo, el proceso evolutivo ha dado por resultado mecanismos de carácter universal, como el lenguaje y, propone Hayek, el mercado.

EL MECANISMO ESPONTÁNEO DEL MERCADO. La ausencia de interferencia es el factor esencial para preservar la libertad y garantizar el progreso. En su manifestación europea, el mercado representa una tradición que se abrió camino y resultó vencedora frente a otras debido a una característica específica: ser libre. Mercado y libertad quedan en la historia europea unidos de manera inextricable. Hayek ilustra el comienzo de este curso histórico con el triunfo de Grecia sobre Esparta: "No sólo desaprobó aquel pueblo (Esparta) la propiedad privada, sino que no dudó incluso en elogiar el robo. Sus planteamientos han sido hasta nuestros días paradigmáticos del salvaje que se rebela contra toda exigencia civilizadora [...] hasta en Aristóteles y Platón rezuman nostálgicos anhelos de resucitar el modelo de convivencia de la vieja Esparta. Se trata del retorno de ese tipo de microorden en el que el comportamiento de todos queda sometido a la exhaustiva supervisión de alguna omnisciente autoridad" (1990: 69-74).

Roma generalizó el triunfo griego, pues lo llevó a los confines de Europa y, después de resurgir tras el feudalismo y el absolutismo, se ha difundido globalmente desde este continente en sucesivas etapas. En otras civilizaciones antiguas (China, Mesoamérica), las innovaciones industriales y comerciales sucumbieron al predominio del poder político, el cual impuso las condiciones para la actividad económica coartando la libertad y su fundamento, la propiedad privada, impidiendo el "proceso civilizatorio" (Hayek, 1990: 69).

Hayek escribe sus textos de madurez en la época de la segunda posguerra, al inicio de la guerra fría. Para ubicar mejor el contexto de sus interlocutores y adversarios, aunque austriaco, emigra a Inglaterra huyendo del fascismo, el cual, junto con el comunismo estalinista implantado en la Unión Soviética y extendido desde 1945 a Europa central, constituyen, para este autor, verdaderas amenazas "espartanas" a la civilización europea que tiene en su centro la libertad como divisa primordial. Fascismo y comunismo son, pues, amenazas a la libertad que deben ser vencidas.

Como es sabido, Hayek endereza su vida intelectual contra el socialismo. Pero no se trata del socialismo real soviético o del nacionalsocialismo alemán, sino de lo que a su parecer es la capitulación intelectual de muchos pensadores en los países "libres", a cuyos autores acusa de involucrar las estructuras del Estado en el control del mercado. Ello constituye una confusión del *principio* con base en el cual opera este mecanismo: la espontaneidad, "el carácter meramente espontáneo de las normas que facilitan la formación de estructuras que disponen de la capacidad de autoorganizarse" (Hayek, 1990: 76), así como otro nivel del orden social, el de la organización deliberada con el objeto de realizar propósitos compartidos.

Hayek objeta que este "orden espontáneo" de la vida en sociedad es visto a través de lentes que distorsionan su naturaleza. En particular, señala cuatro tradiciones a las cuales considera responsables de las desviaciones de la tradición europea original. El autor encuentra un antecedente de esas corrientes modernas y contemporáneas en el racionalismo aristotélico incorporado a la filosofía medieval por Tomás de Aquino. En las corrientes contemporáneas del racionalismo, el empirismo, el positivismo y el utilitarismo, halla las influencias que desvían el núcleo original del pensamiento liberal, cuyo común denominador puede resumirse en cuatro ideas, a su juicio erróneas, que consisten en suponer que "no es razonable": 1] plantearse objetivos científicamente injustificados y no constatables mediante la observación; 2] "aceptar lo que no se puede comprender"; 3] "mantener determinada conducta si no se ha especificado previamente el *fin* que persigue"; y 4] "iniciar acto

alguno si sus efectos no sólo son plenamente conocidos de antemano, sino también perceptibles y favorables".

De estas críticas epistemológicas, resulta una desviación del principio original de la libertad que no puede ser otro que el de garantizar la máxima libertad posible para todos. Esta concepción obliga a limitarla en virtud de los derechos de los individuos a ella y, por consiguiente, al respeto de cada uno por el derecho del otro. Las aspiraciones a formas de "liberación" que conculcan este principio son falsas y derivan de una "arrogancia" de la razón que conduce fatalmente a la opresión y a la servidumbre.

En 1947, Hayek organizó una conferencia en Mont Pèlerin, Suiza, donde convocó a 39 académicos, entre los cuales se hallaban Milton Friedman y Karl Popper. En su conferencia inaugural (Hayek, 1992: 237-248) hizo un llamado a enfrentar los desafíos que, a su parecer, enfrentaba el liberalismo en la inmediata posguerra y que se reflejarían en una intensa labor intelectual.

LAS FALLAS DEL ESTADO DE BIENESTAR. La historia de la política económica de los países occidentales, desde la gran depresión de los años treinta, en Estados Unidos, hasta la reconstrucción de Europa y durante la guerra fría, estuvo basada en lo que se denominó "Estado de bienestar". La doctrina económica acuñada por John Maynard Keynes conformó uno de los pilares que contribuyeron a edificar este tipo de Estado. Debe advertirse que las preocupaciones de fondo o los parámetros presentes en las preocupaciones de Keynes eran principalmente dos: 1] no es posible ni debe intentarse una economía centralmente planificada, como la implantada en los países comunistas; 2] la intervención en el ciclo económico mediante la política económica es crucial para salvar la civilización surgida en Europa, particularmente, en el Reino Unido (Keynes 1970: 372-384).

Para Keynes, la información disponible para conocer el mercado es suficiente. Se trata de un sistema con una mecánica que es necesario gobernar, si no se obtienen los resultados esperados. La idea fundamental de la teoría keynesiana, en términos de política económica, para una economía de mercado naturalmente procíclica es la reducción de la distancia entre crestas y valles del ciclo.

Mientras hay crecimiento es necesario ahorrar, de modo que cuando la economía se desacelera ese ahorro pueda destinarse a contrarrestar la recesión e impulsar de nuevo el crecimiento. La obra pública juega un papel de primer orden en esta política, pues en ella convergen sectores clave de la economía para mantener el crecimiento económico; es el gobierno y los bancos centrales quienes deben jugar el papel regulador del ciclo por estar situados en las instancias clave para conocer el comportamiento del ciclo económico.

Al mismo tiempo que políticas de este corte se instrumentaron en Estados Unidos en los años treinta (*The New Deal*), y luego en la reconstrucción de Europa después de la segunda guerra mundial (*Plan Marshall*), se produjo un ascenso social organizado de las capas trabajadoras de la población en los países del primer mundo. Aunque el nacionalsocialismo había sido derrotado sobrevivieron como alternativas el capitalismo y el comunismo en el periodo conocido como guerra fría. Se produjo un orden bipolar dominante encabezado por Estados Unidos y la Unión Soviética, así como sus respectivos aliados.

Durante ese periodo, en los países capitalistas, se registró un crecimiento de las estructuras económicas del Estado. Ello dio lugar a economías con sectores públicos considerablemente grandes y poderosos que coexistían con regímenes comerciales proteccionistas o de control del intercambio. La permanencia de estas estructuras estatales y su propensión "inercial" a generar burocracias públicas incrementaron el costo del gobierno y redujeron su eficiencia. A esto se sumó la creciente agregación de compromisos de "bienestar" que ejercieron fuertes presiones sobre el gasto gubernamental. Ambos factores condujeron a la "crisis fiscal del Estado" (O'Connor, 1973) que, en síntesis, se consideró una situación deficitaria insostenible que debía ser revertida con un cambio de modelo económico. De manera paralela, adquirió gran relevancia el balance público de la viabilidad de las democracias frente a este problema de equilibrio entre Estado y mercado; se advirtió que las democracias del primer mundo estaban en crisis de gobernabilidad (Crozier, Huntington, Watanuki, 1975).

Desde los años sesenta, se comenzó a formar una corriente de pensamiento que abrevó en la actualización intelectual del nuevo liberalismo acuñada por la Escuela Austriaca, principalmente por Hayek, y que recibió un fuerte impulso con los planteamientos técnicos de la escuela neoclásica (Gomes, 1990) de la que obtuvo las herramientas para transformar sus postulados en política económica. Sólo esperaba la oportunidad para tomar el liderazgo.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. Este momento sobrevino cuando, tras la caída del Muro de Berlín, se produjo el derrumbe de la Unión Soviética. El capitalismo había ganado la guerra fría 45 años después de haber derrotado al fascismo en alianza con la Unión Soviética. Quienes reivindicaban la actualización de liberalismo y su conversión en política económica habían ganado la partida a la socialdemocracia, en Europa, y a los "liberales" en Estados Unidos.

Sobrevino así una ruptura con las políticas económicas del pasado. Ronald Reagan, presidente de Estados Unidos de 1981 a 1989 y Margaret Thatcher, primera ministra del Reino Unido de 1979 a 1990, fueron los líderes de dos grandes potencias que llevaron la batuta en la implantación de la nueva concepción de economía política (Robinson, 2006).

Privatización de las empresas públicas y, en muchos casos, de los servicios públicos básicos, desmantelamiento de las estructuras de solidaridad social creadas por el Estado de bienestar a partir de la influencia de los sindicatos, disciplina fiscal, reducción o exención de impuestos, eliminación de subsidios, liberación de precios y liberalización comercial han sido los ejes principales de esta política. La autonomía constitucional de la autoridad monetaria juega en este esquema un papel fundamental por cuanto es la encargada de controlar la inflación.

En América Latina, esta política ha sido comúnmente referida como el "Consenso de Washington" en alusión a una obra que recoge los hilos principales de los acuerdos que llevaron a su implantación en el subcontinente (Williamson, 1990).

La convergencia política de algunos planteamientos de Hayek y otros partidarios de su reinterpretación del liberalismo y la economía

neoclásica condujo, así, a políticas de Estado que produjeron una redistribución de la renta al incentivar la ganancia de los particulares y desmantelar los sistemas de servicios públicos y protección social.

CONSIDERACIÓN FINAL. El neoliberalismo es una concepción económico política, una economía política que basándose en la supuesta soberbia de la inteligencia que quiere apropiarse del mundo, en suma, propone la obediencia a reglas espontáneas claras y distintas de las creadas por la voluntad humana en el nivel (distinguible) de las reglas espontáneas y pretende que la inteligencia humana no las transgreda asumiendo ("presumiendo") poder conocerlas y dominarlas. Bajo este supuesto, esta doctrina propone la inmoralidad de toda acción colectiva (estatal o de otro tipo) que emprenda intervenciones en el "orden espontáneo" que subyace a la intelección humana.

La concordancia de estas políticas con su principal inspirador se mantiene en disputa, por cuanto la aplicación de políticas económicas de este corte viola el principio de igualdad de condiciones iniciales en el intercambio, al retrotraer a grupos de la población a situaciones que los someten a profundas desigualdades. Hayek concebía la libertad individual a partir de dotaciones iniciales aleatoriamente distribuidas por la naturaleza (talentos) o por la sociedad (probabilidad); creía que los derechos individuales podrían ser defendidos en el Estado, principios que son obviados y violados por los enfoques neoclásicos de política pública.

BIBLIOGRAFÍA. Crozier, M., Huntington, S. P. y Watanuki, J. (1975), *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press; Gomes, L. (1990), *Neoclassical International Economics: an Historical Survey,* Nueva York, St. Martin's Press; Hayek, F. A. (1990), *La fatal arrogancia*, Madrid, Unión; Hayek, F. A. (1992), *The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom*, vol. IV, de P. G. Klein (ed.), *The Collected Works of F. A. Hayek*, Chicago, The University of Chicago Press; Keynes, J. M. (1970), *The General Theory of Employment Interest and Money*,

Londres, Macmillan; O'Connor, J. (1973), *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, St. Martin's Press; Robinson, R. (ed.) (2006), *The Neoliberal Revolution: Forging the Market State*, Basingstoke, Inglaterra/Nueva York, Palgrave Macmillan; Williamson, J. (ed.) (1990), *Latin American adjustment: how much has happened?*, Washington, Institute for International Economics.

FRANCISCO VALDÉS UGALDE

norma

La palabra "norma", tomada del latín *norma,* remite etimológicamente a la idea de una "escuadra" que usan los carpinteros para verificar que una determinada pieza de madera esté cuadrada. Cuando tal pieza no está cuadrada, se dice que *anormal*; cuando excede la medida de la escuadra se dice que es *enorme.*

Aunque el significado etimológico no es decisivo en una aproximación filosófica a un concepto, ya que éste puede tener una pluralidad de significados o su significado puede haber variado a lo largo del tiempo, sí puede decirse que la etimología es ilustrativa de cierto sentido general que tienen todas las normas. En efecto, son vistas como un parámetro al que tiene que ajustarse un estado de cosas del mundo o una cierta acción, para poder afirmar que tal estado o acción es "conforme" con lo establecido por la norma. En tanto aceptemos que no hay práctica social sin un trasfondo de reglas, podríamos señalar que resulta inteligible hablar de normas referidas a diversas prácticas: artísticas, profesionales, industriales, religiosas, sociales, morales, jurídicas, etcétera.

ANTECEDENTES. Las normas sociales, jurídicas, morales y políticas originariamente tuvieron un respaldo cósmico o divino (Martínez Paz, 1984: 46 ss.). Por ejemplo, si consideramos la Grecia antigua, las leyes de la *polis* se consideraban "sagradas". En su génesis, las normas se vinculaban con un orden justo, que gobernaba en forma

indisociada al cosmos y a la sociedad. En perspectiva, destacaba Themis, figura icónica de la justicia familiar. Las *themistes* resumen los mandatos de los dioses a los que accedían los jefes de familia. Se trata de normas que se imponen sin mayor razón que venir proclamadas por la autoridad de los dioses. Junto al concepto de Themis, va surgiendo el de Diké, que lo fue sustituyendo progresivamente. El objeto de Diké es, en principio, solucionar conflictos familiares. Quienes administran justicia comienzan a actuar no sólo en nombre de los dioses, sino como jueces humanos con la responsabilidad de resolver casos concretos.

De manera gradual, comenzó a gestarse la distinción entre normas universales y locales. Mientras se postulaba la existencia de una justicia "natural", universal y atemporal, existía una legal o convencional propia de las leyes y costumbres de cierta sociedad en determinado momento. Ésta es una distinción prácticamente perenne que atravesará diversas épocas y distinguirá, de aquí en adelante, al derecho natural (universal) del derecho positivo de cada sociedad y momento histórico.

En buena parte de la tradición iusnaturalista antigua, que aboga por normas de un derecho natural, se daba una confusión entre dos aspectos, el cual resulta clarificador distinguir: causalidad, por un lado; imputación, por el otro. Es necesario discernir las normas de la naturaleza referidas a lo que sucede con regularidad, según un patrón de causa-efecto, de normas morales o sociales que prescriben cómo debemos comportarnos (von Wright, 1979: 22). En este segundo caso, se trata de normas asumidas como "esquemas de imputación" (Kelsen, 1995: 89-105) de una cierta consecuencia a cierto comportamiento (acción u omisión). Mientras la causalidad apunta al mundo empírico o del ser, las normas morales, sociales o jurídicas lo hacen a un mundo ideal o del deber ser. Con todo, el gran problema filosófico que la distinción no acaba de resolver es respecto de si en un mundo regido causalmente hay espacio para la libertad y, en consecuencia, para la imputación normativa de responsabilidad (Strawson, 1995). El abanico de opciones va desde quienes niegan que sea posible la libertad (incompatibilistas) hasta

los que aun en un mundo causalmente determinado piensan que el agente posee alternativas abiertas a la acción (compatibilistas).

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. Una cuestión que suele plantearse preliminarmente al discurso sobre las normas remite a su ontología, es decir, a su "modo de existir" (Caracciolo, 1997: 161). Existen dos maneras mutuamente excluyentes: las normas existen empíricamente, como quiere el nominalismo, o bien existen idealmente en un mundo atemporal, como quiere el idealismo.

En la actualidad, existe un amplio consenso en torno a la idea de que las normas expresan la correlación de una consecuencia deóntica con un cierto hecho. Las normas, así, tendrían una estructura bipartita dada por la descripción de un cierto hecho (por ejemplo estar dentro de una universidad) y cierta consecuencia normativa que remite a la modalización deóntica de cierta acción (por ejemplo, la acción de "fumar"). Las modalidades deónticas refieren a los términos obligatorio (O), prohibido (PH), permitido (P) y facultativo (F) que resultan "interdefinibles". Estos términos deónticos afectarán el estatus de una cierta acción (por ejemplo, la acción de fumar). Si me encuentro dando clases en la universidad (p), entonces resulta prohibido fumar (q). Normalmente la lógica deductiva dominada por la concepción denominada "puente" (Alchourrón, 1996: 5-18; Zuleta, 2005: 59-95) vincula p y q mediante la conectiva del condicional material (→). De modo que puede escribirse la representación del esquema normativo como p → PHq.

Las normas se encuentran vinculadas con el lenguaje de manera estrecha. Desde este punto de vista, un problema consiste en saber cuándo estamos efectivamente siguiendo una regla. Wittgenstein (1988: 203) sostuvo que "nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría concordancia ni desacuerdo".

De cierta lectura de este párrafo vio la luz el "escepticismo" en materia de seguimiento de reglas (Kripke, 1982). Una postura, sin

embargo, menos radical concede que en casos difíciles (desacuerdos sobre el contenido de una norma, por ejemplo, debido a su vaguedad) podría ser verdad que no hay un criterio claro que muestre "cuál curso de acción conecta con la regla". Sin embargo, según esta postura hay casos claros donde se revelan acuerdos "paradigmáticos" sobre las instancias de aplicación de una regla; acuerdos de los cuales es posible desgajar criterios de concordancia o discordancia con la regla.

Ante todo, es preciso decir que las normas surgen de un *particular* uso del lenguaje. El lenguaje es el producto de múltiples usos (Copi, 1994: 47-54). En este sentido, las normas son producto de uno específico: el uso "prescriptivo". El uso "prescriptivo" se orienta hacia el comportamiento influyendo en la realización de una acción o en su abstención. Se diferencia del uso "asertivo", que no está orientado a guiar directamente el comportamiento, sino a registrar un cierto estado de cosas del mundo. Desde este punto de vista lingüístico, puede decirse, junto con autores como Anscombe (1957: 56) o Searle (1963: 34-35), que las normas y las descripciones siguen dos "direcciones de ajuste" diferenciables. Mientras en el uso asertivo se trata de que las palabras se ajusten al mundo, en el prescriptivo se trata de que el mundo se ajuste a las palabras. Las normas, en este sentido, se orientan a producir o inhibir cambios en el mundo.

A partir de esta dirección de ajuste diferenciable, es usual distinguir entre normas y "proposiciones normativas" (Rodríguez, 2003: 87). Éstas no constituyen normas, sino que remiten o mencionan normas existentes. A diferencia de las normas que en una versión lógica estándar no son verdaderas ni falsas, las proposiciones, por ser entendidas como descriptivas, sí que pueden ser verdaderas o falsas. Debido a esta distinción entre normas y proposiciones normativas, se ha sostenido que entre las normas no puede haber auténticas relaciones lógicas, mientras que en las proposiciones normativas sí. Esto sería así por cuanto se asocia la lógica con la cuestión semántica de la verdad de enunciados. Sin embargo, este punto de vista contrasta con el otro que asegura que es racional asumir relaciones lógicas también entre normas, ya que

muy a menudo articulamos razonamientos prácticos que involucran normas y adoptan formas lógicas (por ejemplo, un *modus ponens*). Una alternativa para este dilema de Jörgensen (si son normas no son verdaderas ni falsas; si son verdaderas o falsas no son normas) puede ser la que suministra Carlos Alchourrón (2005: 36-47) cuando señala que originariamente la lógica trabaja con una noción "abstracta" de consecuencia lógica que evalúa las relaciones de deducción entre enunciados bien formados con independencia de la evaluación de la cuestión de la verdad o la falsedad.

Como quiera que sea, es preciso distinguir las normas de sus portadores potenciales. En efecto, es un lugar común en la filosofía analítica distinguir las normas de las formulaciones normativas (Moreso, 1996: 106). Las "formulaciones normativas" son ciertos textos, al igual que los textos legales, que pueden expresar una o varias normas. Una misma formulación normativa, en tanto texto o disposición legal, puede expresar varias normas si es, por ejemplo, ambigua. Mientras que, a su vez, dos formulaciones lingüísticamente discernibles podrían expresar la misma norma. En este sentido, norma se entiende como el significado prescriptivo de cierta formulación normativa.

Tratándose de significados de enunciados susceptibles de expresarse en un lenguaje, involucran una actividad interpretativa. En efecto, los significados surgen de una atribución semántica a formulaciones normativas, la cual es parasitaria de alguna clase de actividad de interpretación. Las escuelas filosófico-jurídicas suelen controvertir sobre la naturaleza de esta actividad interpretativa. Mientras que para algunos la interpretación es un acto de descubrimiento cognoscitivo del significado, para otras posturas la atribución de significado es una tarea de invención discrecional (Martínez Zorrilla, 2010: 49-57).

Aun si existe acuerdo en considerar las normas como significados deónticos de formulaciones normativas, hay que indicar que la palabra norma no tiene un contenido conceptual monolítico. Aunque asociamos con fuerza las normas a pautas que se consideran prohibidas, obligadas o permitidas y, en este sentido, las normas se aproximan a las órdenes, ello no agota su campo conceptual. Como

han señalado Moreso y Vilajosana (2004: 65), también la palabra norma guarda vecindad con la expresión "regla". Así, por ejemplo, hablamos de las reglas de la lógica, del fútbol, del ajedrez. Si en un partido de fútbol el volante central toma la pelota con la mano y la arroja al arco, no diremos que "está jugando al fútbol". Esto es así porque está infringiendo las reglas que "definen" los movimientos o actividades correctas que cuentan como ejemplos de juego del fútbol. A partir de la distinción entre órdenes y reglas como las del fútbol, la lógica o el ajedrez solemos hablar de las normas en dos sentidos útiles de diferenciar: un sentido prescriptivo se relaciona con las órdenes o permisos emanados de una autoridad respecto a la cual se tiene una cierta relación de sujeción. Respecto al sentido prescriptivo, hay que decir que el mismo es vinculante en tanto emane de una autoridad normativa aceptada por un grupo social (Hart, 1992) y este hecho es independiente de que tales prescripciones estén respaldadas por una sanción. El otro sentido al que hay que hacer referencia es el "constitutivo" y tiene que ver con la expresión de condiciones conceptuales, cuya satisfacción cuenta como ejemplo de una actividad correctamente realizada (Von Wright, 1979: 25 y 27). En el ámbito del derecho, hay muchas instanciaciones de estos dos sentidos de la palabra norma. Así, por ejemplo, como normas en sentido prescriptivo tenemos aquella del derecho civil, según la cual, cuando el vendedor entrega la cosa, el comprador está obligado a pagar el precio. Por otro lado, respecto a las normas en sentido constitutivo, un ejemplo paradigmático son las disposiciones que definen cuándo se es mayor de edad.

En el campo moral y jurídico, merced a Kant, también estamos habituados a discernir las normas "categóricas", que enuncian un imperativo absoluto no sujeto a más condiciones que las inferidas de su propio contenido para la aplicación (prohibido torturar o cierra la puerta, por ejemplo) de las normas "hipotéticas" (Guariglia-Vidiella, 2011: 105-114) que sujetan el despliegue de ciertas condiciones necesarias a la consecución de un fin para llevarlo a cabo, del estilo "si quieres calentar la cabaña (fin) entonces debes prender el calefactor (condición o medio)". Estas normas son denominadas por Von Wright (1979: 29) "técnicas", y se agregan como un tercer tipo

de norma respecto de los sentidos prescriptivo y constitutivo ya referidos.

Von Wright (1979: 27 ss.) añade, a su vez, una tríada de normas importantes. En primer lugar, tenemos a las "normas consuetudinarias", semejantes al sentido prescriptivo por cuanto ejercen una determinada presión en el comportamiento de los miembros de una comunidad, aunque la diferencia con las prescripciones auténticas es que las costumbres no son dictadas por una autoridad particularizada. También se parecen parcialmente a las normas en sentido constitutivo por cuanto definen las formas de vida plausibles de un determinado grupo social.

En segundo lugar, se encuentran las "normas morales", que gozan de cierta autonomía conceptual respecto a las meras prescripciones y al sentido constitutivo. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, esta autonomía tendrá una distinta coloración según la teoría moral que se suscriba. Así, por ejemplo, si se es un deontologista kantiano, las normas morales se definirán como imperativos prácticos susceptibles de universalización, mientras que, si se es un aristotélico, las normas no son tanto imperativos sistematizados por la razón práctica cuanto la manifestación de excelencias de carácter (virtudes) instanciadas por hombres virtuosos (Baron, Pettit y Slote, 1997). Mientras el criterio kantiano depende de un querer de voluntad susceptible de generalización que se torna independiente de los sujetos, el criterio normativo de corrección, en el caso de Aristóteles, está dado por el propio virtuoso. En efecto, si el hombre es "prudente" es él mismo el baremo normativo de la corrección de una acción.

Un problema intrincado en la filosofía práctica consiste en distinguir las normas morales de las jurídicas. La tesis clásica del iusnaturalismo es que las normas jurídicas no tienen autonomía conceptual con respecto a las morales, en el sentido de que la validez jurídica de las normas legales es parasitaria de su contenido moral. El positivismo jurídico tradicional, en cambio, procura establecer una separación conceptual entre derecho y moral. Desde este punto de vista, cabría discernir la validez jurídica de su valor moral. La discusión, sin embargo, se ha complejizado en el seno del

propio positivismo jurídico, ya que una versión de éste, llamada "incluyente", considera que al menos ciertas normas morales pueden resultar fundamentales a la hora de evaluar la validez de las normas jurídicas (Moreso, 2002: 93 ss.).

Por último, siguiendo a Von Wright (1979: 33), tenemos las llamadas "reglas ideales", normas que no están referidas como el resto de las prescripciones a un "deber hacer", es decir, a la realización de cierto comportamiento, como a un "deber ser". Esto es así por cuanto las reglas ideales señalan un horizonte normativo dado por un parámetro de excelencia. Por ejemplo, ser un "buen profesor" requiere de la satisfacción de ciertas reglas ideales, tales como ser claro, consistente, preparar en profundidad las clases a impartir, etcétera. En algún sentido, estas reglas ideales se aproximan a las reglas en sentido constitutivo, pues parecen definir las condiciones conceptuales que ejemplifican un rasgo de excelencia; por ejemplo, ser un "buen profesor".

Por último, también es habitual en el discurso práctico referirse a una especie particular de normas: los "principios". Según Nozick (1993: 39) este término se utiliza, a menudo, en un sentido más general y profundo que las reglas. Los principios son las líneas generales en las cuales los detalles encuentran su lugar. De acuerdo con Ronald Dworkin (1993: 75), la diferencia de los principios con las normas es que estas últimas se aplican "a todo-nada", mientras que aquéllos tienen más alternativas de aplicación abiertas. Esta diferencia es con frecuencia explicada señalando que las normas tienen condiciones "cerradas" de aplicación, lo cual significa que la aplicación de la norma es atada a una "condición suficiente" para la cual valen, por lo tanto, las reglas de la lógica deductiva de *modus ponens* y refuerzo del antecedente. Esto significa que, por ejemplo, si "p entonces oq", donde "p" es visto como condicional estricto o suficiente y que si "p y r entonces también oq", es decir, que el refuerzo ("r") del antecedente ("p") conserva la valencia de la consecuencia normativa prevista (oq). Suele mantenerse que los principios tienen, a diferencia de esto, condiciones "abiertas" de aplicación, lo cual significa ver al condicional como meramente "contribuyente" a la consecuencia deóntica (el oq), o sea, como una

"condición necesaria de una condición suficiente". Ver así a los principios supone optar por una lógica de condicionales "derrotables" (Caracciolo, 2005: 87-100), en el sentido de que la condición para la aplicación de la norma es vista como superable por excepciones implícitas numerosas y no cognoscibles completamente de antemano, que pueden contribuir a derrotar la consecuencia deóntica explícitamente prevista.

BIBLIOGRAFÍA. Alchourrón, C. (1996), "Detachment and defeasibility in deontic logic", en *Studia Logica,* núm. 57; Alchourrón, C. (2005), "Concepciones de la lógica", en C. Alchourrón, J. Méndez y R. Orayen (eds.), *Lógica,* Madrid, Trotta; Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention,* Oxford, Basil Blackwell; Baron, M., Pettit, P. y Slote, M. (1997), *Three Methods of Ethics,* Oxford, Blackwell Publishing; Caracciolo, R. (1997), "Existencia de normas", en *Isonomía,* 7, México; Caracciolo, R. (2005), "Una discusión sobre normas derrotables", en *Discusiones,* Bahía Blanca; Copi, I. (1994), *Introducción a la lógica,* Buenos Aires, Eudeba; Dworkin, R. (1993), *Los derechos en serio,* Barcelona, Planeta; Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011), *Breviario de ética,* Buenos Aires, Edhasa; Hart, H. L. A. (1992), *El concepto de derecho,* Buenos Aires, Abeledo Perrot; Kelsen, H. (1995), *Teoría pura del derecho,* México, Porrúa; Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition,* Cambridge, Harvard University Press; Martínez Paz, F. (1984), *Introducción al derecho,* Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo Depalma; Martínez Zorrilla, D. (2010), *Metodología jurídica y argumentación,* Madrid, Marcial Pons; Moreso, J. J. y Vilajosana, J.M. (2004), *Introducción a la teoría del derecho,* Madrid. Marcial Pons; Moreso, J. J. (1996), "Lenguaje jurídico", en E. Garzón Valdés y F. Laporta (eds.), *El derecho y la justicia,* Madrid, Trotta; Moreso, J. J. (2002), "En defensa del positivismo jurídico inclusivo", en P. Navarro y M. C. Redondo (comp.), *La relevancia del derecho. Ensayos de filosofía jurídica, moral y política,* Barcelona, Gedisa; Nozick, R. (1993), *The Nature of Rationality,* Princeton, Princeton University Press; Rodríguez, J. (2003), "Naturaleza y lógica de las proposiciones normativas. Contribución en homenaje a G. H. von Wright", en *Doxa. Cuadernos*

de filosofía del derecho, núm. 26; Searle, J. R. (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge, Cambridge University Press; Strawson, P. (1995), *Libertad y resentimiento,* Barcelona, Paidós; Von Wright, G. H. (1979), *Norma y acción. Una investigación lógica,* Madrid, Tecnos; Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones filosóficas,* México, Crítica; Zuleta, H. (2005), "La fundamentación de las sentencias judiciales. Una crítica a la teoría deductivista", en *Isonomía,* núm. 23, México.

[GUILLERMO LARIGUET]

normativismo

La normatividad parece un componente central de la experiencia humana. Términos como correcto e incorrecto, bueno y malo, racional e irracional, válido e inválido, obligatorio y prohibido, justificado e injustificado, aparecen constantemente en la interacción entre los individuos. El lenguaje mismo y la noción de significado, sin los cuales no podría tener lugar esa interacción, parece tener, para muchos filósofos, un estatus eminentemente normativo: sin la distinción entre aplicaciones correctas e incorrectas de los términos, la noción misma de lenguaje resulta ininteligible (Boghossian, 1989; Blackburn, 1984; Miller, 1998; Whiting, 2007). El vocabulario normativo entra en juego en todas las actividades significativamente complejas; siempre hay estándares de corrección e incorrección o de evaluación para las acciones y prácticas de los hombres: las ciencias, los deportes y juegos de distinto tipo, la política, el derecho, las actividades profesionales, etcétera. Sin embargo, existen profundas controversias acerca de la naturaleza del fenómeno normativo. Supongamos que el sujeto A dice al sujeto B que el matrimonio entre personas del mismo sexo es moralmente inaceptable, es decir, malo o incorrecto y que, además, está prohibido por las leyes de la nación X de la cual ambos son ciudadanos. Ambas afirmaciones pueden suscitar preguntas de distinto orden, por ejemplo, ¿es realmente

malo o incorrecto el matrimonio entre personas del mismo sexo?, ¿es justa la ley que lo prohíbe?, ¿es legal la norma jurídica que prohíbe este tipo de contrato matrimonial? Esas preguntas pueden responderse considerando que la dimensión normativa involucrada en el caso tiene un estatus puramente sociológico y, por lo tanto, empírico. Podría decirse que A cree que el matrimonio entre personas del mismo sexo es malo o incorrecto y que la ley que lo prohíbe es justa, puesto que esa creencia es resultado previsible del proceso de aculturación y educación al que fue sometido el agente: tales creencias derivan de otras que suscriben mayoritariamente los miembros de su comunidad. De igual manera, puede decirse que la norma jurídica que prohíbe ese tipo de matrimonios es legal o válida, pues ha sido promulgada cumpliendo con los procedimientos estipulados en las leyes vigentes que regulan la promulgación de leyes en el estado X. Como la validez de la norma deriva de la de otras con estatus más elevado –normas de las que la norma en cuestión puede derivarse– y que lo mismo ocurre con estas últimas, la cuestión dependerá a fin de cuentas de la legitimidad, definida en sentido weberiano, del régimen político al que se asocia el sistema jurídico. Así concebida, la legitimidad de un régimen depende de la cuestión fáctica relativa a la probabilidad de que los mandatos que cuentan con la adhesión de los ciudadanos o de un subgrupo de ciudadanos, sean efectivamente obedecidos en forma generalizada (Weber, 1964: 382).

El normativismo se caracteriza por el rechazo de este tipo de explicaciones: no acepta que enunciados descriptivos den realmente cuenta de la naturaleza de la normatividad o de su fuente de autoridad. La normatividad no puede concebirse en forma genuina desde la perspectiva que adoptan necesariamente las ciencias sociales. Los normativistas coinciden en que el vocabulario normativo –ya se aplique a cuestiones morales, jurídicas, lógicas, semánticas, epistemológicas, etc.– no puede ser reducido a consideraciones de orden fáctico, aun cuando resulte plausible sostener que, en muchos casos, tal vocabulario se encuentra necesariamente vinculado a estas consideraciones para tener sentido. En consecuencia, los normativistas parecen suscribir y

extender al vocabulario normativo, en general, algunas tesis metaéticas tradicionales acerca de la irreductibilidad de los términos morales a enunciados descriptivos o a términos cuya referencia es de orden natural, empírica o, incluso, metafísica o religiosa. Siguiendo una tesis normalmente atribuida a Hume (1896: 469), se aduce que ningún "debe" puede ser deducido del "es"[1] o que tal intento implica recaer en lo que Moore denominó la "falacia naturalista" (Moore, 2000: 57-71; Miller, 1998: 188). Dicha falacia consiste en la tesis de que el concepto fundamental de la ética, "bueno", es indefinible. Se trataría de un término simple y básico cuyo significado no puede identificarse con fenómenos naturales como el placer y la eliminación del dolor o con hechos metafísicos, como los mandatos divinos. Siempre es posible preguntar, con sentido, si el placer o los mandatos de Dios son realmente buenos, de modo que esas presuntas definiciones no agotan ni dan cuenta del significado del término. Toda tentativa de definición fracasará de forma similar: "bueno" posee significado, de lo contrario las preguntas precedentes serían ininteligibles: somos capaces de comprenderlo, pero dicho significado es indefinible, dado que siempre tiene sentido cuestionar la supuesta definición. Algunos han intentado extender este tipo de argumento, conocido como el de la pregunta abierta, al dominio semántico con la meta de defender la tesis del carácter irreductiblemente normativo del significado. Suelen atribuirse resultados similares en el contexto semántico a la interpretación kripkeana del tratamiento de la noción de regla desarrollado por Wittgenstein (Kripke, 1982). Una de las consecuencias del desafío escéptico propuesto por Kripke es, de ser admisible su propuesta, rechazar la posibilidad de aceptar la existencia de "hechos semánticos", lo cual restaría toda plausibilidad a los intentos de reducción naturalista del significado. A pesar de las significativas diferencias entre su interpretación y la kripkeana, John McDowell también sostuvo que la posición de Wittgenstein acerca de las reglas implica la tesis de que la dimensión normativa del lenguaje es inescapable. La afirmación de Wittgenstein, según la cual la cadena de razones y justificaciones llega a un fin es acompañada,

sin embargo, por la tesis de que, aun en ese caso, usar una expresión sin justificación no implica hacerlo de modo incorrecto o sin tener derecho a hacerlo:[2] aun en ese caso no puede salirse de la esfera de las normas. Según el autor, desde la perspectiva de Wittgenstein "es un error pensar que podemos llegar a un nivel en el cual dejamos de aplicar nociones normativas" (McDowell, 1998: 241 ss.).

UN CASO PARADIGMÁTICO. Como dijimos, los argumentos normativistas toman como punto de partida hechos ordinarios susceptibles, en principio, de una explicación causal o disposicional, cuya existencia deriva de procesos como la acción humana –de individuos que interactúan entre sí o en el seno de estructuras institucionales más complejas–, el aprendizaje o la aculturación: significados, leyes o normas vinculantes, obligaciones morales, éticas o asociadas a una función social específica, reglas, etc. El paso ulterior de estos argumentos suele consistir en intentar demostrar que ese tipo de explicaciones empíricas no pueden dar cuenta de la naturaleza de los supuestos "hechos ordinarios" que fueron tomados como premisa. Un ejemplo clásico y, quizá, paradigmático (Turner, 2010: 66 ss.) de este tipo de estrategia es la argumentación desarrollada por Hans Kelsen para probar que las leyes tienen un estatus normativo irreductible tanto a explicaciones sociológicas como a consideraciones metafísicas o morales o ideológicas.

Para Kelsen, las leyes son en esencia esquemas de interpretación, de modo que su "realidad" u "objetividad" reside en el campo del significado. Las normas jurídicas hacen posible atribuir significado legal normativo a ciertas acciones o eventos. Ahora bien, ¿en qué se funda la validez de dichas normas? La tesis de Kelsen consiste en que, para ser válida, una norma debe necesariamente ser autorizada por otra norma válida más elevada dentro de la estructura del sistema legal.

Cuando la validez de una norma funda la validez de otra norma, de una forma u otra, ello crea la relación entre una norma superior y una inferior. Si la validez de la inferior depende de la validez de la superior en razón de que la norma inferior es *creada* del modo

prescrito por la norma superior, entonces ésta tiene el carácter de una constitución respecto a la norma inferior, pues la esencia de una constitución consiste en que regula la creación de normas (Kelsen, 1991: 257).

La validación de normas asume la estructura de una cadena jerárquica ascendente. Una ley municipal es válida si ha sido promulgada cumpliendo con las leyes pertinentes, por ejemplo, la constitución de la ciudad o de la provincia a cuya jurisdicción pertenece la ciudad. La validez de esa constitución dependerá, a su vez, de haber sido promulgada en cumplimiento con los procedimientos estipulados en la constitución que rige como ley fundamental de toda la nación. El problema radica en que resulta necesario explicar la validez de esa ley fundamental. Si se sostuviera que su validez deriva del hecho histórico de que un grupo de ciudadanos logró concentrar el poder político o militar necesario para ponerla en vigor, no podría hacerse una distinción cualitativa entre un sistema legal genuino y las normas que podría promulgar una banda de ladrones capaz de garantizar su cumplimiento en un territorio determinado. Por otra parte, se estaría violando la ya mencionada tesis humeana o neohumeana, decididamente suscrita por Kelsen, según la cual la frontera entre el terreno del ser y del deber ser resulta irrebasable. Desde esta perspectiva, todo argumento que concluye con una prescripción acerca de lo que un agente debe o no hacer contendrá entre sus premisas, para ser válido, enunciados prescriptivos. Si todas las premisas de un razonamiento son descriptivas, es decir, se remiten a afirmar cómo, de hecho, son las cosas, de ello no se sigue en forma válida prescripción alguna. Mientras las acciones y eventos que conducen a la promulgación de una ley pertenecen a la esfera del "ser" –y pueden conceptualizarse a la luz de la categoría weberiana de legitimidad–, las leyes mismas pertenecen a la esfera del "deber ser"; su función no es describir el mundo, sino guiar la conducta de los agentes. De modo que ningún hecho empírico puede dar validez a una norma. Sólo una norma jurídica puede dar validez a otra norma jurídica. Las leyes ordinarias, como vimos, obtienen su validez gracias a que derivan de leyes superiores en jerarquía, que autorizan

y regulan su promulgación. Según vimos, estas normas jurídicas son denominadas por Kelsen normas de constitución. Al final de la cadena, la validez de la última norma constitucional debe depender, para evitar que colapse la noción de legalidad, no de un hecho efectivo o de una norma efectivamente promulgada, sino de una norma básica que debe ser postulada o presupuesta: la norma fundamental o *Grundnorm.*

Como sucede con frecuencia, en el caso de las posiciones normativistas, la argumentación de Kelsen tiene, al menos a primera vista, la estructura de un argumento trascendental. Los argumentos trascendentales, cuyo origen histórico se remonta a la filosofía de Kant, tienen la siguiente estructura. Supongamos que *P* y *Q* representan fenómenos o, si se prefiere, proposiciones que los describen. *P* es un fenómeno que el interlocutor del argumento no puede cuestionar, bien porque está presupuesto en su propia posición o porque cuenta con el respaldo de una evidencia incuestionable. Usando un ejemplo vinculado a la filosofía teórica de Kant, *P* puede equivaler a la afirmación de que somos capaces y, de hecho, hacemos con frecuencia juicios acerca del orden temporal de nuestros estados mentales o representaciones. *Q* equivale al fenómeno que el interlocutor rechaza. Para continuar con el ejemplo, *Q* afirmará que existen entidades o sustancias exteriores a nuestros estados de conciencia. El esquema básico al que se ajustan los argumentos trascendentales, sería el siguiente:

[1] Constatamos que tiene lugar *P*.
[2] *Q* es una condición necesaria de *P*.
[3] Por lo tanto, *Q*.

La premisa [2] podría formularse también: "*Q* es condición de posibilidad de *P*" o "*P* es posible sólo si *Q*". En su famosa refutación del idealismo, Kant intenta probar que la existencia efectiva de sustancias exteriores a los estados mentales de los sujetos –cuestionada por el escéptico o el "idealista"– es una condición de posibilidad de la evidente e indudable capacidad de todos los sujetos para hacer juicios acerca del orden temporal de sus estados

mentales. Si Kant está en lo correcto, de no existir entidades exteriores a la conciencia, ésta colapsaría y no podría tener los rasgos que posee. Como señala Charles Taylor (1995: 27-28), uno de los rasgos definitorios de los argumentos trascendentales consiste en que se estructuran como una cadena de "pretensiones de indispensabilidad" (*indispensability claims*). El recorrido del punto de partida a la conclusión requiere mostrar que aceptar esta última resulta indispensable para mantener la creencia en el punto de partida.

Las similitudes con la argumentación de Kelsen son claras. La existencia de normas legales dotadas de una estructura prescriptiva y un estatus normativo es un hecho incontrastable, el cual ocupa en el argumento el lugar de *P*. El lugar de *Q*, la condición de posibilidad de *P*, corresponde a la norma fundamental. Sólo presuponiendo tal norma es, en última instancia, posible adscribir significado legal a eventos y acciones. Hay otra similitud importante entre la argumentación de Kelsen y el ejemplo kantiano de la refutación del idealismo. Las entidades exteriores a la conciencia cuya existencia pretende establecer dicha refutación no son parte de la experiencia del sujeto, no constituyen parte de la secuencia de hechos empíricos accesibles al sujeto –por razones obvias, al menos para los filósofos modernos–, no puede salirse de la conciencia y tener un acceso directo a dichas entidades. De igual modo, la norma fundamental no puede nunca ser una norma positiva que forme parte del sistema jurídico positivo; para cumplir su función debe ser meramente un postulado que hace el sujeto que quiere comprender el fenómeno de la validez jurídica.

Sin embargo, existe una diferencia importante entre el planteamiento de Kelsen y los argumentos trascendentales que han predominado, desde Kant, en la tradición filosófica. La presuposición de la norma fundamental es opcional. Resulta necesaria para aquellos que aceptan la validez normativa del derecho, pero esto es, en última instancia, algo contingente. No hay ninguna inconsistencia o imposibilidad conceptual o de ningún otro tipo en adoptar la posición de un anarquista. Sin embargo, es interesante notar que, desde la perspectiva de Kelsen, incluso un anarquista, si quisiera

construir un argumento acerca de lo que una ley requiere o implica en un contexto legal determinado, si fuese, por ejemplo, un profesor de derecho, debe adoptar el punto de vista legal, lo cual implica que argumente *como si* suscribiera la norma fundamental relevante para ese sistema legal. De modo que, en el caso de Kelsen, la esfera de lo normativo se considera irreductible, aun cuando sea reconocida como contingente.

BIBLIOGRAFÍA. Blackburn, S. (1984), "The Individual Strikes Back", en *Synthese*, núm. 58, pp. 281-301; Boghossian, P. (1989), "The Rule-Following Considerations", en *Mind,* núm. 98, pp. 507-549; Hudson, W. D. (ed.) (1979), *The Is-Ought Question. A collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; Hume, D. (1896), *Treatise of Human Nature* (ed. de L. A. Selby-Bigge), Oxford, Clarendon Press; Kelsen, H. (1991), *General Theory of Norms*, Oxford, Clarendon Press; Kripke, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; McDowell, J. (1998), *Mind, Value and Reality*, Cambridge Mass., Harvard University Press; Miller, A. (1998), *Philosophy of Language*, Montreal and Kingston, McGill-Queens University Press; Moore, G. E. (2000), *Principia Ethica*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press; Searle, J. (1964), "How to derive 'Ought' to 'Is'", en *The Philosophical Review,* núm. 73, pp. 43-58; Taylor, C. (1995), *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press; Turner, S. (2010), *Explaining the Normative*, Cambridge, Mass., Polity Press; Weber, M. (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York, Free Press; Whiting, D. (2007), "The normativity of meaning defended", en *Analysis*, núm. 67, pp. 133-40; Wittgenstein, L. (2009), *Philosophical Investigations*, Oxford, Wiley-Blackwell.

[MARIANO GARRETA LECLERCQ]

[1] Una objeción muy influyente a esta tesis fue formulada por J. Searle (1964). *Vid.* también, en relación con el debate producido por dicho artículo, Hudson (1979).

[2] "Utilizar una palabra sin justificación no significa utilizarla erróneamente [wrongfully/Unrecht]" (Wittgenstein, 2009: 106-106ª).

O

opinión pública

La naturaleza controversial del concepto opinión pública deviene de las formas diversificadas que la teoría política ha construido de la idea de lo público y de cómo los individuos se interesan por la política. Esta tensión establecida desde su lugar e importancia tiene sus raíces en el siglo XVI, aunque, de hecho, la opinión pública se constituyó con el capitalismo, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, resultante de la formación del espacio público como dimensión de democratización y expansión de informaciones.

Opinión pública se refiere al control y a la crítica que los ciudadanos ejercen de manera informal en la vida cotidiana y formal durante las elecciones, en relación con la estructura organizada del poder. Su lugar está, por lo tanto, en la esfera pública, aquí entendida, como el espacio del control democrático de las actividades de Estado. No es en vano que la expresión opinión pública empieza a ganar solidez en el siglo XVIII. Es precisamente en este periodo en el que se da su transformación de opinión "de públicos" a opinión "pública", expresando su naturaleza moderna, constituida al mismo tiempo por las diferencias entre los individuos, su racionalidad y objetividad.

Sin embargo, el significado de opinión pública que nos interesa desarrollar está asociado a las teorías de la democracia, y se refiere a la relación entre gobierno y ciudadanos.

Específicamente, nos interesa ubicar la opinión pública desde el estado democrático, que tiene como cuestión central promover la responsabilidad del gobierno frente a las preferencias populares.

En esta dimensión, el concepto acompaña la génesis del Estado democrático desde el siglo XIX, proyectándose con la expansión del sufragio universal, el crecimiento de las sociedades industriales y la resultante ampliación de las tecnologías, de las formas de comunicación e integración. Su centralidad se define en la potencial congruencia entre ciudadanos y el Estado, bajo el horizonte del distanciamiento entre los gobernantes y gobernados establecido a lo largo del siglo XX, frente a las imposiciones del sistema representativo.

Una de las formas de observar dicha congruencia es por medio de las políticas públicas, que dan inteligibilidad al grado de consistencia entre la opinión pública y las políticas implementadas por los gobiernos representativos. En última instancia, esta ecuación revela la permeabilidad del Estado hacia la sociedad y sus demandas, dimensionando la capacidad de penetración de las preferencias populares en el estado democrático.

En este mismo sentido, una definición de opinión pública, que expresa las problemáticas del Estado democrático, es la que basa su proceso de formación en la comunicación de información de cuño público entre los ciudadanos. Fundada en el supuesto de la constitución del espacio público, definido por el intercambio de informaciones entre organizaciones e instituciones, la opinión pública es abordada desde la presencia y actuación de tendencias múltiples, que reflejan audiencias distintas y variadas, típicas de la dinámica democrática, y que se relacionan a través de una poderosa estructura de integración, alimentada por las potencialidades de la tecnología y de los medios de comunicación. En este sentido, se suscita la sintonía entre los ciudadanos y el Estado democrático, que es intermediada por la opinión pública.

De manera que, aunque la opinión pública sea un actor indirecto, ejerce un papel central como medio de apoyo al régimen democrático y ofrece indicadores sobre el margen de cambio del sistema y la forma de conducción de los procesos políticos. Al tener

como lugar de origen la esfera pública, entendida como un espacio de control democrático de las actividades de Estado, la opinión pública nos permite entender la relación entre gobierno y ciudadanos, más específicamente, la capacidad del sistema en responder a la discordancia y a la crítica en torno a su desempeño.

Entre los varios procesos que contribuyen a promover la respuesta de la opinión en las dinámicas decisorias, dos son inmediatamente identificados: las elecciones, que estimulan un aumento de la respuesta del sistema a través de los políticos, en la medida que se acercan, y los procesos de formulación e implementación de las políticas gubernamentales, que tienen los campos extremos de la construcción de la agenda y la toma de decisiones de los lugares privilegiados en que la opinión pública ejerce un papel central. En estos campos extremos, ella ofrece una medida de la reacción a las acciones del gobierno, en que se identifican los cambios en la preferencia pública y se ejerce presión para los cambios en la política.

A pesar de su papel claro en la conducción de los procesos políticos contemporáneos, a lo largo del siglo xx, la opinión pública ha sido concebida desde distintos abordajes, que son concurrentes y traducen la controversia que ha marcado sus raíces históricas. Algunas definiciones permiten componer un espectro que va desde su negación como fenómeno, hasta su centralidad en la política democrática.

Cuando, concebida desde el escenario de las transformaciones ocurridas con el fin de la primera guerra e inicio de los años veinte, en que se promovieron concepciones minimalistas de democracia, la concepción elitista se fundamentó en la incapacidad del ciudadano común y se basa en la pertinencia de la dirección de los grupos de interés como foros privilegiados de formación de opinión. En esta vertiente, la opinión pública es entendida como opinión de la prensa y de la élite, bajo el supuesto de que el ciudadano común no tiene condiciones de informarse sobre las condiciones de las cuestiones del Estado y, por lo tanto, no podría producir opiniones racionales sobre las cuestiones públicas (Lippmann, 1922, 1925).

En el mismo sentido de no reconocer la validez de la opinión pública como conjunto de opiniones individuales, Blumer (1948) la concibe como un conjunto complejo que proyecta la organización de la sociedad en grupos funcionales, jerárquicamente estructurados, en un medio en el cual existen patrones complejos de interacción y comunicación. Esta definición de opinión pública tiene como resultado el debate público entre grupos, enfatiza sus características colectivas e interactivas, pero está limitada a captar las bases privilegiadas de las opiniones de masa, constituidas entre los formadores de opinión. Concebida bajo el escenario de la creciente utilización de las encuestas electorales de mediados de los años cuarenta, dicha vertiente deslegitimó la utilización de sondeos (*surveys)* amplios y el uso de los datos de investigación bajo el argumento del mérito científico, aspecto que pocos años después sería claramente superado por el perfeccionamiento de las técnicas de muestras, medición y análisis de datos individuales.

La negación de su existencia, o su concepción como ficción, constituye la mejor expresión de la ausencia de legitimidad. Tres postulados sostienen que "la opinión pública no existe" (Bourdieu, 1973): la suposición de que todo individuo tiene una opinión, la suposición de que todas las opiniones son iguales y la suposición de que existe un consenso sobre los problemas identificados que resultan en cuestiones aplicadas en las encuestas. En esta definición, la opinión pública puede fácilmente ser reproducida a través de la retórica, y las informaciones consideradas opiniones de público no son producidas con un grado razonable de información.

En el debate contemporáneo es concebida como resultado de la interacción legítima entre individuos con su ambiente social, una de las concepciones de opinión pública la define como reflejo de las creencias de la mayoría. Este abordaje supone el monitoreo permanente entre individuos en torno a las opiniones que constituyen su ambiente para la identificación de la opinión de la mayoría. El ajuste de los individuos a las tendencias observadas, ya sea para expresarse, ya sea para omitirse de emitir sus opiniones, cobra sentido en el miedo al aislamiento. La opinión pública se define de esta forma como la que puede ser expresada en público

sin riesgo a sanciones. De esta concepción resulta la teoría de la "espiral del silencio" que sostiene que las opiniones minoritarias parecen ser menos expresivas de lo que realmente son, puesto que son opiniones ajustadas a la mayoría que emerge en la escena pública (Noelle-Neumann, 1974, 1984).

La definición más simple y más comúnmente incorporada por los análisis es la que define opinión pública como un agregado de opiniones individuales.

Esta definición es la más común en política y en los medios de comunicación, y justifica la realización de sondeos (*surveys)* de opinión. Utilizando el proceso de selección aleatoria, los sondeos permiten un agregado eficiente de opiniones individuales. Como los sondeos profesionalmente elaborados seleccionan individuos de varios grupo sociales a través de técnicas y criterios consagrados de la muestra, los resultados de estas entrevistas permiten conclusiones generales sobre toda la población (Glynn, Herbst, O'Keefe y Shapiro, 1999).

Esta noción, ampliamente aceptada, permite darse cuenta del conocimiento de las tendencias de comportamiento político y social bajo el escenario de las imposiciones de la amplia sociedad de masas y dota de recursos potenciales a la capacidad de respuesta del Estado democrático.

Es importante apuntar que esta definición tiene un reflejo directo sobre cómo la opinión pública se refleja en la relación con el sistema político, a través de la evaluación de las instituciones, de la evaluación de las políticas gubernamentales y en la formación de la legitimidad democrática.

La democracia requiere altos niveles de confianza pública en los mecanismos institucionales de formación de los gobiernos, en función de la delegación del poder que los ciudadanos hacen a los representantes elegidos; además la incertidumbre de sus resultados conlleva a que los ciudadanos se fijen en los mecanismos institucionales definidos para tornar efectivas las expectativas de libertades, derechos e igualdad.

Con los cambios estructurales de la política observados, sobre todo, después del año 2000, vinculados a las transformaciones de la

vida social y profesional, la debilidad de las autoridades, la desintegración de las formas de inserción social propias de la sociedad industrial y la difusión de los medios de comunicación masivos y las nuevas tecnologías, el gobierno representativo y su dinámica de funcionamiento, observado tanto en las democracia más consolidadas como en las resultantes de la última ola de democratización, es constantemente puesto bajo fuerte presión (Manin, 1995, 2012).

En este contexto, la opinión pública adquiere estatuto central en el funcionamiento político, posibilitando y expresando la integración de los individuos con visiones de masa que articulan lo local, lo nacional y lo internacional. La opinión pública y los medios, con sus variadas formas de intermediación como el internet, los *blogs*, las redes sociales, se volvieron sujetos políticos interdependientes y constituyen esferas públicas de información y dialogo de públicos amplios e indefinidos, sin límites precisos (Bohman, 2004). De manera que, en este escenario, la opinión pública emerge como una de las múltiples dimensiones de la sociedad civil global (la dimensión de su expresión) intermediada por el sistema diversificado de las redes de comunicación autónomas horizontales, que proporcionan los medios de diálogo y posibilidades de procesos decisorios colectivos (Castells, 2004, 2008).

BIBLIOGRAFÍA. Blumer, H. (1948), "Public Opinion and Public opinion polling", *American Sociological Review*, vol. 13, n. 5, oct. pp. 542-549; Bohman, J. (2004), "Expanding dialogue: The Internet, the public sphere and prospects for transnational democracy", en *Sociological Review*, 2, pp. 131-155; Bourdieu, P. (1973), "L'opinion publique n'existe pas", *Les Temps Modernes*, núm. 318, enero; Carpini, M.D., Keeter, S. (2002), "The Internet and an Informed Citizenry", en David Anderson y Michael Cornfield (eds), *The Civic Web*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield Publishers. Castells, C. (ed.) (2004), *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Cheltenham, Reino Unido y Northampton, MA, EUA, Edward Elgar; Castells, M. (2008), "The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance", en *The Annals of*

the American Academy of Political and Social Science, 616, pp. 78-92; Dalton, R. (1996), *Citizen politics: Public opinion and political parties in advanced industrial democracies*, Chatham House; Fraser, N. (1993), "Rethinking the Public Sphere. A contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Bruce Robbins (ed.), *The Phantom Sphere*, Minnesota, Un. of Minnesota Press; Ginsberg, B. (1986), *The Captive Public. How Mass Opinion Promotes State Power*, Nueva York, Basic Books; Glynn, C., Herbst, S., O'Keefe, G., Shapiro, R. (1999), *Public Opinion*, Boulder, Westview Press; Habermas, J. (1991 [1962]), *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry Into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press; Klingemann, H.-D., Fuchs, D. (eds.) (1995), *Citizens and the State*, Oxford, Oxford University Press; Lippmann, W. (1997 [1922]), *Public Opinion*, Nueva York, Free Press Paperbooks; Lippmann, W. (1925), *The Phantom Public*, Nueva York, Harcourt; Manin, B. (1997), *The Principles of Representative Government,* Cambridge University Press; Manin, B. (2012), "Postface", en *Principes du Gouvernement Représentatif*, Flammarion; Noelle-Neumann, E. (1974), "The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion", *Journal of Communication*, vol. 24, n. 2, pp. 43-51; Noelle-Neumann, E. (1984), *The Spiral of Silence_Our social Skin*, Chicago, University of Chicago Press; Zaller, J. (1992), *The Nature and Origins of Mass Opinion*, Cambridge University Press.

[RACHEL MENEGUELLO *Traducción de* Paula Cámara Da Silva]

P

partidos políticos

"Partido político" es un término rico en definiciones. Una razón clara para ello es que no han sido lo mismo en todo tiempo y lugar (Hernández, 2012). En 2013, por ejemplo, el alemán Partido de los Piratas escapa de las convenciones conceptuales. Pero, además, la pluralidad de conceptos proviene de la inexistencia de una teoría única. Analizando la literatura, en su ensayo *Classifying Party Definitions*, Maor (1997) concluye que la competencia entre conceptos alternativos impide una definición. Para orientarse en esta abundancia, Sartori (1980) plantea crear definiciones mínimas y Blondel (1978) recomienda acotar a cuatro los criterios para denotar una organización partidista: extensión, unidad, dinamismo y democracia. Estos pasos metodológicos no anulan, sin embargo, la selección de un enfoque teórico para formar el concepto. Sin una teoría general de la política ni de los partidos, los conceptos derivan de perspectivas analíticas (Lawson, 1976; Reiter, 2006). Si seguimos esta guía, y relacionamos los conceptos con la perspectiva que los condiciona, definiciones alrededor de la estructura partidaria, como las de "una estructura estable" (Sorauf, 1964: 13), "una comunidad de estructura particular" (Duverger, 1957: 11) o "una estructura que responde y se adapta a una multiplicidad de demandas por parte de distintos jugadores y que trata de mantener el equilibrio conciliando aquellas demandas" (Panebianco, 1990: 36), pueden ser entendidas dentro del *enfoque organizativo*.

El *enfoque conductista* modificó las preguntas de análisis y a su influjo se explorarían los objetivos y fines partidistas. En *Political Parties. A Behavioral Analysis*, Eldersveld (1964) definió a los partidos como una respuesta a necesidades del sistema político. Easton (1999) los vio como estructuras con tareas específicas. Para Almond (1960), esas funciones eran las de agregación y articulación de intereses, socialización, reclutamiento y comunicación política. "Organizaciones con el fin de ubicar a sus representantes en posiciones de gobierno" (Janda, 1980: 59); "una agencia para forjar vínculos entre los ciudadanos y los políticos" (Lawson, 1980: 3), son conceptos que señalan fines. En esta tradición, opuesta a la organizativa, Epstein escribió: "Even one man seeking office could similarly adopt a label and also qualify as a party" (1967: 9). El juicio de Epstein es cercano ya a la teoría de la *elección racional*. En este tercer enfoque, la definición de Downs (1973: 23) es un clásico: "un partido es un equipo de personas que tratan de controlar el aparato de gobierno mediante el poder conseguido en unas elecciones constitucionalmente correctas". "Una empresa colectiva que organiza la competencia por los puestos públicos" (Aldrich, 1995: 3) constituye otra definición racional. Estos conceptos reciben críticas por obviar que los partidos no son homogéneos (Robertson, 1976), no buscan sólo votos (Strom, 1990) y poseen pautas organizativas (Schlesinger, 1984). El *enfoque ideológico* origina finalmente otros conceptos: "los partidos son organizaciones ideológicas que se han estabilizado a lo largo de conflictos diversos sobre el dogma" (Beyme, 1986: 35); "sistemas de conflicto con subcoaliciones de activistas que abogan por diversas estrategias y objetivos" (Kitschelt, 1989: 47). Pensada la primera definición en términos amplios, la segunda fue dirigida a partidos de la "nueva izquierda libertaria".

ANTECEDENTES. La ausencia de una teoría general de la política no sólo imposibilita un concepto de partido; también problematiza su relación con la democracia. Los partidos, se acepta en principio, nacieron a partir de reformas electorales del siglo XIX que universalizaron el voto. Transitar de un régimen de voto censitario a otro masificado motivó una competencia inalcanzable ya para formas

elitistas de representación. La creación de partidos llenó ese espacio de organización política de las masas. Fundación de grupos parlamentarios y de comités electorales, así como el contacto permanente entre estas dos células madre, fue su mecanismo de génesis (Duverger, 1957). Conocida como teoría institucional del origen partidista, esta explicación no es la única. Para Lipset y Rokkan (1967), la formación de los Estados nacionales y su impacto en la polarización de clivajes en la sociedad, sería una causa más importante, pues los partidos reflejarían fracturas e ideologías sociales. Sociológica es también la teoría del desarrollo político (La Palombara y Weiner, 1966), para la cual los partidos serían el efecto de cierto grado de modernización social para desahogar conflictos mediante vías civilizatorias y burocráticas. Ninguna de estas teorías es universal; existen partidos cuyo origen siguió otros caminos (Scarrow, 2006).

Este acuerdo sobre el inicio de los partidos convive con un consenso negativo: sus efectos sobre la democracia son devastadores. Fue ésta la conclusión de Ostrogorski (1964) y Michels (2003), quienes realizaron estudios sobre los primeros partidos modernos. Trascendentes por su método organizativo de análisis (Prud'homme, 2000), estos clásicos aproximan una hipótesis acertada: los partidos de masas, que con la entrada del sufragio universal desplazaron a los *de cuadros*, desarrollan una fuerte organización para cumplir sus metas, pero ese crecimiento los aleja de sus ideales. "Quien dice organización, dice oligarquía", escribe Michels (2003, II: 189) al intuir que la inevitabilidad burocrática corrompe a los partidos. Si bien es cierto que Michels manejó un cuestionable concepto de democracia y que Ostrogorski declaraba preferir el despotismo ilustrado, sus análisis dan pie a un debate actual: ¿pueden los partidos ser algo más que un mal necesario en las democracias complejas? Weber daría esa discusión al afirmar que Ostrogorski y Michels condenaban el desarrollo de la forma democrática de representación política. Sin el sesgo normativo que llevó a Ostrogorski a solicitar sustituir a los partidos por grupos efímeros que no buscaran poder, Weber racionalizaba que la conducta de los partidos era consecuencia del método electoral.

Puestas las reglas en favor de quien más votos consiga, era previsible que los partidos fueran formas de socialización con el fin de proporcionar poder a sus dirigentes (Weber, 1979). No había contradicción, a decir de él, entre esa estrategia y el procedimiento electoral de la democracia. No todos los partidos, decía también Weber, son pragmáticos o patrimonialistas; los había también programáticos o ideológicos. El debate entre Ostrogorski, Michels y Weber ilumina así temas axiales: la heterogeneidad de los partidos; la discusión por si el nexo democracia-partidos incluye el interior de estas organizaciones; las premisas normativas o racionales de análisis; la paradoja de que el brote de los partidos conlleve la idea de que ponen en crisis a la democracia. Los partidos nacieron en crisis, afirma Daalder (2007) para relativizar ese antipartidismo primigenio (Sartori, 1980; Varela, 2002).

El que los partidos fuesen el vínculo sociedad-Estado de un nuevo régimen sugirió a otros su indispensabilidad democrática. "Los partidos crearon la democracia y la democracia de nuestros días sólo cabe en función de aquéllos" (Schattschneider, 1964: 23). Luego de la caída de las democracias en la segunda guerra mundial, los partidos serían más valorados por su habilidad de conducir gobiernos. Sobresale así un concierto de diferentes insumos para extender su papel: las tradiciones juristas avanzan la constitucionalización de los partidos; el conductismo alienta su estudio y los distingue de los grupos de interés y de presión; la "nueva teoría de la democracia" (Schumpeter, 1996) y la del pluralismo democrático (Dahl, 1998) los juzgan imprescindibles; el funcionalismo les imputa virtuosas competencias: "conversión de los ciudadanos privados en un *zoon politikon* (img src="../Images/in_4.jpg" class="inline" alt="Images"/> (Neumann: 1965: 598); incluso la *American Political Science Association* promueve en 1950 la transformación de los partidos estadunidenses a inspiración del perfil ideológico de los partidos europeos. Entre estas causas de revaloración, destacaba una: los excepcionales niveles de representación social del partido de masas.

Los partidos de masas poseían una gran capacidad de integración social. Esta penetración en la sociedad manifiesta en índices de

membrecía, porcentaje electoral o identificación partidaria (Campbell *et al.*, 1960), era sólo una parte de sus señas. La otra consistía en una forma de organización disciplinada, intensa, ideológica, rígida y en la que el balance de poder favorecía a los militantes y al aparato directivo por encima de los miembros parlamentarios. Cuando Duverger afirmaba que esta preeminencia de la dirigencia organizativa aludía a un determinado entorno sin el que esa penetración social no podría comprenderse. En ese contexto, pensaba Duverger, el centro ideológico no existía. Aquel ambiente del partido de masas fue ciertamente de una notable polarización sobre la que los sistemas de partidos se articularon. Dos especiales clivajes incrementaron la temperatura ideológica: clase social y religión. Sociedades estructuradas alrededor de estas fracturas fueron representadas por partidos que politizaron esas oposiciones.

EVOLUCIÓN Y CRISIS. Desde los años cincuenta, tesis como el fin de las ideologías (Aron, 1967) o la irrupción de sociedades posindustriales o posmodernas (Bell, 1976) nutren la idea de una *revolución silenciosa* (Inglehart, 1977) que altera los patrones de organización y funcionamiento partidistas. Algunos estudios indagan en el "desanclaje" de los partidos por la aparición de nuevos clivajes difíciles de partidizar (Pedersen, 1979; Karvonen y Kuhnle, 2001). La volatilidad electoral, el descenso en votos y tasas de membrecía, son vistos como indicadores de esta despartidización social (Dalton, Flanagan y Allen, 1984; Bartle y Bellucci, 2009). Otros análisis, observando cómo el cambio social devino caída del comunismo y la fijación de globales restricciones económicas, se preguntan por las afectaciones de ello en el gobierno de partidos. *Do Parties Make a Difference?* (Rose, 1980) constituye una interrogante preocupada por el menor impacto de los programas partidistas en las políticas públicas (Budge y Keman, 1990; Boix, 1996; Maravall, 2013). El fin de la época dorada de los partidos equivaldría a esta incapacidad de determinar la política económica (Mair, 2008). Cómo las alteraciones ambientales forzarían a los partidos a transformarse es, asimismo, otra línea de estudio. *How Political Parties Respond* (Lawson y Poguntke, 2004), como un libro se titula, representa este empeño

por conocer cómo los partidos se adaptan a un entorno desafiante (Dalton y Wattenberg, 2000; Webb, Farrell, Holliday, 2002), donde los ciudadanos muestran hacia la política una conducta crítica y desafecta (Dalton, 1988; Torcal y Montero, 2006; Norris, 2011).

El cambio en los *tipos* de partidos es finalmente otra transición analizada a partir de la hipótesis de Kirchheimer (1966) sobre el relevo de los partidos de masas por un modelo *catch-all*. Un partido manejado por líderes profesionales, donde la ideología decrece y se impone el objetivo electoral, serían rasgos de los *catch-all parties*. Aunque Kirchheimer apreció este cambio como una puesta al día ante una sociedad despolarizada, no dejó de lamentar la pérdida de los partidos tradicionales. Esta ambigüedad redundaría en diferentes valoraciones del cambio partidista: *a*] como deterioro y fracaso (Broder, 1971; Lawson y Merkl, 1988); *b*] como adaptación y mejor equipamiento (Mair, 1983; Wolinetz, 1988); *c*] como reforzamiento oscurecido por el pesimismo (Reiter, 1989; Berman, 1997); *d*] como causa de partidos con una "nueva política" (Kitschelt, 1988; Müller-Rommel y Poguntke, 1995). En esta misma línea, es sugerente que quienes afirmaron el declive de los partidos hayan resaltado después su persistencia (Lawson, 1994; Lawson y Merkl, 2007). Quienes, por otra parte, recolectaron datos (Katz y Mair, 1992; 1994) para teorizar una adaptación a un nuevo modelo de *partido cartel* (Katz y Mair, 1995; 2009) han matizado sus hipótesis (Mair, 2006) o analizado nuevos aspectos como la democracia sin partidos (Mair, 2004) y la democracia intrapartidaria (Cross y Katz, 2013) que antes subestimaron. El motivo de este viraje constituye la relación partidos democracia. ¿Los partidos son benéficos o perjudiciales para ella? Después del debate por la crisis o evolución, la eterna pregunta continúa así vigente (Biezen, 2004). El partido cartel, caracterizado por su financiación estatal y un patrón de colusión que evidenciaría la despolarización partidaria, cumple eficazmente con funciones institucionales como reclutar candidatos, estructurar elecciones o formar gobiernos. Estos temas operativos del régimen desequilibran sus funciones en perjuicio de las expectativas de representación y canalización de demandas sociales. Por su hipotética mayor cercanía al Estado, a los partidos cartel resultaría difícil recuperar la confianza

ciudadana (Mair, 2009). Aun entre sus bases, la sostenida pérdida de militantes (Biezen, Mair y Poguntke, 2012) sugeriría esta crisis de los partidos, entendida ahora no como su posible declive, sino como falta de legitimidad.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. "Necesitamos preocuparnos menos acerca de si los partidos son relevantes –no los estudiaríamos si no pensáramos que lo fueran– y más por lo que son", escribió Wolinetz en una importante colección (1998: XXII). En tal obra se propone como línea de estudio revisitar la teoría de los partidos a partir de la construcción de datos robustos y comparables que permitan conocimiento acumulado, reduzcan la sobreteorización y originen categorías y clasificaciones contrastables. Varios estados del arte identifican esta falencia en la literatura (Janda, 1993; Montero, Gunther y Linz, 2007; Wolinetz, 2007). Esos desarrollos, disciplinados por los datos, generarían hipótesis de alcance medio. Entre éstas sobresalen: la configuración de diferentes modelos de partidos (Beyme, 1996; Gunther y Diamond, 2001; Krouwel, 2006); la diferenciación de la forma y funciones de los partidos en las nuevas democracias (Biezen, 2003; Alcántara, 2004; Webb y White, 2010); la discusión entre diversas formas de institucionalización de los partidos y sus sistemas (Randall y Svasand, 2002; Levitsky, 2005; Mainwaring y Torcall, 2006). Ligado a la institucionalización partidaria aparece el análisis del vínculo (*linkage*) de los partidos con los grupos sociales. Los partidos, se discute, reproducen lazos menos programáticos que clientelares (Römmele, Farrell, Ignazi, 2005; Kitschelt *et al.*, 2010; Lawson y Lanzaro, 2010). Temas como las relaciones partido-sociedad y su efecto en la democracia son estudiados, a su vez, por la agenda de la calidad democrática. En ella, el papel de los partidos se encuentra tensionado por hipótesis que oscilan entre la recuperación de un anclaje programático (Morlino, 2005), la constatación de una mediación difícil (O'Donnell, 2010) o la apuesta por una desencantada, pero eficaz democracia (Przeworski, 2010). En esa "nueva" literatura hay consensos, aunque no demasiados: 1] la democracia partidaria está siendo dañada por la influencia del dinero (PNUD, 2010); 2] los partidos han dejado de

ser las únicas instancias de representación ciudadana (LeDuc, Niemi y Norris, 2010); 3] los sistemas de partidos requieren un Estado de derecho que expanda la democracia más allá del régimen (Przeworski *et al.*, 1998; O'Donnell, 2007; Tilly, 2010). En términos de democracia habría otros dos desarrollos interesantes. No son materia inédita, pero vuelven con alguna frecuencia. El primero es el de la democracia intrapartidaria (Reveles, 2008; Freidenberg y Alcántara, 2009; Espejel, 2013). Como si esta asignatura pudiera mitigar el descrédito de los partidos, se le estudia con particular acento. Otra línea son las mutaciones teóricas y empíricas de la democracia liberal. Los cambios de la democracia, entendidos como la revisión del concepto, la introducción de mecanismos participativos o el impulso hacia formas políticas tradicionales (Cain, Dalton y Scarrow, 2002; Whitehead, 2010; Cameron *et al.*, 2012) conforman como tema de análisis las posibilidades de ajuste de los partidos a este nuevo desafío. ¿Podrán los partidos políticos sobrevivir a este otro reto? Vistas sus virtudes adaptativas, la experiencia inspira una respuesta afirmativa, aunque no sobrada de entusiasmo.

BIBLIOGRAFÍA. Alcántara, M. (2004), *¿Instituciones o máquinas ideológicas? Origen, programa y organización de los partidos políticos latinoamericanos*, Barcelona, ICPS; Aldrich, J. (1995), *Why Parties? The Origin and Transformation of Political Parties in America*, Chicago, University of Chicago Press; Almond, G. (1960), "Introduction: a functional approach to comparative politics", en G. Almond y J. Coleman (eds.), *The Politics of Developing Areas*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 3-54; Aron, R. (1967), *El opio de los intelectuales*, Buenos Aires, Siglo Veinte; Bartle, J. y P. Bellucci (2009) (eds.), *Political Parties and Partisanship. Social Identity and Individual Attitudes*, Abingdon, Routledge; Bell, D. (1976), *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza; Berman, S. (1997), "The life of the party", en *Comparative Politics*, vol. 30, núm. 1, pp. 101-121; Beyme, K. von (1986), *Partidos políticos en las democracias occidentales*, Madrid, CIS; Beyme, K. von (1996), "Party leadership and change in party systems: towards a postmodern

party state", en *Government and Opposition*, vol. 31, núm. 2, pp. 135-159; Biezen, I. van (2003), *Political Parties in New Democracies. Party Organization in Southern and East-Central Europe*, Nueva York, Palgrave Macmillan; Biezen, I. van (2004), *How Political Parties Shape Democracy*, Center for the Study of Democracy, University of California; Biezen, I. van; Mair, P. y Poguntke, T. (2012), "Going, going… gone? The decline of party membership in contemporary Europe", en *European Journal of Political Research*, vol. 51, núm. 1; Blondel, J. (1978), *Political Parties. A Genuine Case for Discontent?*, Londres, Wildwood; Boix, C. (1996), *Partidos políticos. Crecimiento e igualdad*, Madrid, Alianza; Broder, D. (1971), *The Party's Over: The Failure of Politics in America*, Nueva York, Harper; Budge, I. y Keman, H. (1990), *Parties and Democracy. Coalition Formation and Government Functioning in Twenty States*, Oxford, Oxford University Press; Cain, B., Dalton, R. y Scarrow, S. (eds.) (2002), *Democracy Transformed? Expanding Political Opportunities in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press; Cameron, M. *et al*. (2012), *Nuevas instituciones de democracia participativa en América Latina: la voz y sus consecuencias*, México, Flacso; Campbell, A. *et al*. (1960), *The American Voter*, Nueva York, John Wiley; Cross, W. y Katz, R. (2013), *The Challenges of Intra-Party Democracy*, Oxford, Oxford University Press; Daalder, H. (2007), "¿Partidos negados, obviados o redundantes? Una crítica", en J. R. Montero, R. Gunther y J. Linz (eds.), *Partidos políticos. Viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta/Fundación Alfonso Martín Escudero, pp. 49-69; Dahl, R. (1998), *Un prefacio a la teoría democrática*, México, Gernika; Dalton, R. (1988), *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Nueva York, Chatam House; Dalton, R., Flanagan, S. y Allen, P. (eds.) (1984), *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies: Realignment or Dealignment?*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Dalton, R. y Wattenberg, M. (eds.) (2000), *Parties Without Partisans. Political Change in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press; Downs, A. (1973), *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar; Duverger, M. (1957), *Los partidos políticos*, México, FCE; Easton, D. (1999),

Esquema para el análisis político, Buenos Aires, Amorrortu; Eldersveld, S. (1964), *Political Parties. A Behavioral Analysis*, Chicago, Rand McNally; Epstein, L. (1967), *Political Parties in Western Democracies*, Nueva York, Praeger; Espejel, A. (2013), "El estado de la cuestión de la democracia interna", en F. Casanova y G. Corona (coords.), *Democracia interna y tendencias oligárquicas de los partidos políticos de México: PAN, PRI y PRD*, México, UNAM/ Gernika, pp. 31-68; Freidenberg, F. y Alcántara, M. (2009), *Selección de candidatos, política partidista y rendimiento democrático*, México, Tribunal Electoral del Distrito Federal; Gunther, R. y Diamond, L. (2001), "Types and functions of parties", en L. Diamond y R. Gunther (eds.), *Political Parties and Democracy*, Boston, The John Hopkins University Press, pp. 3-39; Hernández, J. (2012), "La delimitación del concepto de partido político. Las teorías sobre el origen y la evolución de los partidos", en M. Martínez y M. Mella (eds.), *Partidos políticos y sistemas de partidos*, Madrid, Trotta, pp. 53-80; Inglehart, R. (1997), *The Silent Revolution. Changing values and political styles among Western publics*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Janda, K. (1980), *Political Parties: A Cross-National Survey*, Nueva York, Free Press; Janda, K. (1993), "Comparative Political Parties: Research and Theory", en A. Finifter (ed.), *Political Science: The State of the Discipline ii*, Washington, APSA, pp. 163-191; Karvonen, L. y S. Kunhle (eds.) (2001), *Party Systems and Voter Alignments Revisited*. Londres, Routledge; Katz, R. y P. Mair (eds.) (1992), *Party Organizations. A Data Handbook on Party Organizations in Western Democracies*, Londres, Sage; Katz, R. y P. Mair (eds.) (1994), *How Parties Organize. Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*, Londres, Sage; Katz, R. y P. Mair (1995), "Changing models of party organization and party democracy. The emergence of the cartel party", en *Party Politics*, vol. 1, núm. 1, pp. 5-27; Katz, R. y P. Mair (2009), "The Cartel Party Thesis: A Restatement", en *Perspectives on Politics*, vol. 7, núm. 4, pp. 753-766; Kirchheimer, O. (1966), "The transformation of the Western European party system", en J. LaPalombara y M. Wyner (eds.), *Political Parties and Political Development*, Nueva Jersey, Princeton University Press, pp. 177-200; Kitschelt, H. (1988), "Left-libertarian

parties: explaining innovation in competitive party systems", en *World Politics*, vol. 40, núm. 2, pp. 194-234; Kitschelt, H. (1989), *The Logics of Party Formation: Ecological Parties in Belgium and West Germany*, Ithaca, Cornell University Press; Kitschelt, H. *et al*. (2010), *Latin American Party Systems*, Nueva York, Cambridge University Press; Krouwel, A. (2006), "Party models", en R. Katz y W. Crotty (eds.), *Handbook of Party Politics*, Londres, Sage, pp. 249-269; LaPalombara, J. y Weiner, M. (eds.) (1966), *Political Parties and Political Development*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Lawson, K. (1976), *The Comparative Study of Political Parties*, Nueva York, St. Martin's; Lawson, K. (1980), *Political Parties and Linkage. A Comparative Perspective*, New Haven, Yale University Press; Lawson, K. (ed.) (1994), *How Political Parties Work. Perspectives from Within*, Connecticut, Praeger; Lawson, K. y Merkl, P. (eds.) (1988), *When Parties Fail. Emerging Alternative Organizations*, Nueva Jersey, Princeton University Press; Lawson, K. y Poguntke, T. (eds.) (2004), *How Political Parties Respond. Interest aggregation revisited*, Londres, Routledge; Lawson, K. y Merkl P. (eds.) (2007), *When Parties Prosper. The Uses of Electoral Success*, Londres, Lynne Rienner Publishers; Lawson, K. y Lanzaro, J. (eds.) (2010), *Political Parties and Democracy*, v. 1, The Americas, Santa Barbara, Praeger; LeDuc, L.; Niemi, R. y P. Norris (eds.) (2010), *Comparing Democracies 3. Elections and Voting in the 21th Century*, Londres, Sage; Levitsky, S. (2005), *La transformación del justicialismo. Del partido sindical al partido clientelista, 1983-1999*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores; Lipset, S. y Rokkan, S. (1967), *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Nueva York, Free Press; Mainwaring, S. y Torcal, M. (2006), "Party system institutionalization and party system theory after the third wave of democratization", en R. Katz y W. Crotty (eds.), *Handbook of Party Politics*, Londres, Sage, pp. 204-227; Mair, P. (1983), "Adaptation and control: towards an understanding of party system change", en H. Daalder y P. Mair (eds.), *Party Systems. Continuity and Change*, Londres, Sage, pp. 406-429; Mair, P. (2004), *Democracy Beyond Parties*, California, Center for the Study of Democracy/University of California; Mair, P. (2006), "Ruling the void? The hollowing of

western democracy", en *New Left*, núm. 42, pp. 25-52; Mair, P. (2008), "The challenge to party government", en West European Politics, vol. 31, núms. 1-2, pp. 211-234; Mair, P. (2009), *Representative versus Responsible Government*. Working Paper 09/8, Colonia, Max Planck Institute for the Study of Societies; Maor, M. (1997), *Political Parties and Party Systems. Comparative Approaches and the British Experience*, Londres, Routledge; Maravall, J. M. (2013), *Las promesas políticas*, Madrid, Galaxia Gutenberg; Michels, R. (2003), *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu; Montero, J. R., Gunther, R. y J. Linz (eds.) (2007), *Partidos políticos. Viejos conceptos y nuevos retos*, Madrid, Trotta/ Fundación Alfonso Martín Escudero; Morlino, L. (2005), *Democracias y democratizaciones*, México, Cepcom; Müller-Rommel, F. y Poguntke, T. (eds.) (1995), *New Politics*, Londres, Aldershot; Neumann, S. (1965), *Partidos políticos modernos*, Madrid, Tecnos; Norris, P. (2011), *Democratic Deficit. Critical Citizens Revisited*, Nueva York, Cambridge University Press; O'Donnell, G. (2007), "Hacia un Estado de y para la Democracia", en R. Mariani (coord.), Democracia/Estado/ciudadanía, Lima, PNUD, pp. 25-62; O'Donnell, G. (2010), *Democracy, Agency, and the State*, Oxford, Oxford University Press; Ostrogorski, M. (1964), *Democracy and the Organization of Political Parties*, Nueva York, Anchor Books; Panebianco, A. (1990), *Modelos de partido*, Madrid, Alianza; Pedersen, M. (1979), "The dynamics of European party systems. Changing patterns of electoral volatility", en *European Journal of Political Research*, vol. 7, núm. 1, pp. 1-26; PNUD (2010), *Nuestra democracia*, México, FCE / OEA / PNUD ; Prud'homme, J. F. (2000), "Teoría de los partidos", en L. Baca *et al*. (eds.), *Léxico de la Política*, México, FCE/Conacyt/Fundación Heinrich Böll/ Flacso, pp. 753-758; Przeworski, A. (2010), *Qué esperar de la democracia*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores; Przeworski, A. *et al*. (1998), *Democracia sustentable*, Buenos Aires, Paidós; Randall, V. y L. Svasand (2002), "Party institutionalization in new democracies", en *Party Politics*, vol. 8, núm. 1, pp. 5-29; Reiter, H. (1989), "Party decline in the West. A skeptic's view", en *Journal of Theoretical Politics*, vol. 1, núm. 3, pp. 325-348; Reiter, H. (2006), "The study of political parties, 1906-2005: the view from the

journals", en *American Political Science Review*, vol. 100, núm. 4, pp. 613-618; Reveles, F. (2008), *Partidos políticos en México. Apuntes teóricos*, México, UNAM; Robertson, D. (1976), A Theory of Party Competition, Londres, Jon Wiley; Römmele, A.; Farrell, D. e Ignazi, P. (eds.) (2005), *Political Parties and Political Systems. The Concept of Linkage Revisited*, Connecticut, Praeger; Rose, R. (1980), *Do Parties Make a Difference?*, Nueva Jersey, Chatam House; Sartori, G. (1980), *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza; Scarrow, S. (2006), "The nineteenth-century origins of modern political parties: The unwanted emergence of party-based politics", en R. Katz y W. Crotty (eds.), *Handbook of Party Politics*, Londres, Sage, pp. 16-24; Schattschneider, E. (1964), *Régimen de partidos*, Madrid, Tecnos; Schlesinger, J. (1984), "On the theory of party organization", en *The Journal of Politics*, vol. 46, núm. 2, pp. 369-400; Schumpeter, J. (1996), *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Folios; Sorauf, F. (1964), *Political Parties in the American System*, Boston, Little Brown; Strøm, K. (1990), "A behavioral theory of competitive political parties", en *American Journal of Political Science*, núm. 34, pp. 565-598; Tilly, C. (2010), *Democracia*, Madrid, Akal; Torcal, M. y Montero, J. R. (eds.) (2006), *Political Disaffection in Contemporary Democracies. Social capital, institutions and politics*, Londres, Routledge; Varela, J. (2002), *Sistema de gobierno y partidos políticos: de Locke a Park*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Webb, P.; Farrell, D. y Holliday, I. (eds.) (2002), *Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press; Webb, P. y White, S. (eds.) (2010), *Party Politics in New Democracies*, Oxford, Oxford University Press; Weber, M. (1979), *Economía y sociedad*, México, FCE. Whitehead, L. (2010), *Democratización. Teoría y experiencia*, México, FCE; Wolinetz, S. (1988), *Parties and Party Systems in Liberal Democracies*, Londres, Routledge; Wolinetz, S. (1998), *Political Parties*, Aldershot, Ashgate; Wolinetz, S. (2007), "Coping with cornucopia: the parties literature in the new millennium", en *International Political Science Review*, vol. 25, núm. 5, pp. 571-584.

[VÍCTOR HUGO MARTÍNEZ GONZÁLEZ]

paternalismo

El uso del término "paternalismo" para designar un tipo de acción social y, por ende, de relación social. Proviene de la analogía con la relación parental padre e hijo y la modalidad de acciones y decisiones que el primero ejecuta para procurar la protección y bienestar del segundo; el cumplimiento de tales fines supone medidas de cuidado y de control que se justifican por la incompetencia temporal del hijo, dada su minoría de edad e inmadurez correlativa. Se aduce que el mayor de edad tendría la competencia y, por lo tanto, el deber y la responsabilidad de atender tales funciones, además de la motivación de procurar el bien y el bienestar del menor.

Este modelo de relación asimétrica, en la cual sin el consentimiento de los hijos se ejercen acciones basadas en la autoridad paternal, da cuenta de una modalidad de relaciones de poder que por analogía será aplicada en campos de la vida social de la más diversa índole, como puede ser el del profesional y el usuario de tales servicios especializados –médico/paciente–, en el económico-laboral –empleador/trabajador–, en el jurídico –autoridad legislativa y judicial/sujeto de derecho, quien acata la ley– o en el político –autoridad política/gobernados o ciudadanos–, por mencionar los casos más típicos, pero sin excluir el campo de las relaciones interpersonales.

La amplia y diversa aplicación de la noción de paternalismo que retoma las notas características del modelo paternal requiere determinaciones en el nivel conceptual por cuanto en las relaciones enunciadas, pese a la asimetría, no hay condiciones de minoría de edad o inmadurez (o no necesariamente); se trataría de relaciones entre iguales con capacidad de y con derecho a juzgar, elegir y decidir por cuenta propia.

Calificar como paternalista cualquiera de esos tipos de relación supondría, por ejemplo, que el médico aplique acciones terapéuticas sin el consentimiento o sin el consentimiento informado del paciente, argumentando la procuración de su salud; por parte del empleador,

desarrollar iniciativas de organización o protección para los trabajadores, suplantando sus propias iniciativas, sin considerar su competencia y opinión; promulgar leyes que prohíben y penalizan ciertas conductas consideradas dañinas o riesgosas, con lo que se interfiere en la libertad de ciudadanos competentes para elegir o no esas prácticas (leyes antitabaquismo, prohibición de la eutanasia, por ejemplo); y el diseño y aplicación de políticas con fines asistenciales, protectores y de control, con métodos en que la decisión política es procesada por la autoridad, excluyendo la participación de los gobernados, de manera que los fines pueden ser benevolentes pero los métodos son autoritarios.

Con base en ese repertorio se define: un acto paternalista es aquel en que el agente A ejecuta una iniciativa destinada a un sujeto B, con la cual interfiere o restringe la libertad de B; se justifica la acción aduciendo motivaciones benevolentes y se excluyen las consideraciones respecto a la voluntad y preferencias de B.

La acción paternalista enfrenta dificultades de difícil solución, ya que al no considerar el consentimiento del destinatario de la acción, aun cuando se alegue sobre los resultados benéficos que le acarrean, no altera el hecho de la violación a los principios de igualdad y libertad. Frente a ello, se abren estimaciones críticas y líneas problemáticas: una valoración negativa y de rechazo a toda acción paternalista y su necesidad de justificación, la cual parte del supuesto polémico de que el destinatario no posee la capacidad para colegir qué es lo positivo o lo negativo para su propia conservación y bienestar o, en su caso, para alcanzarlo por cuenta propia.

En el plano de las justificaciones, y de las prácticas, surgen dilemas de carácter ético y político: ¿bajo qué cálculos de eficacia o de riesgo se justifica como ineludible, pertinente o deseable la intervención paternalista?, ¿con base en qué tipo de principio ético o ideal moral se justifica el acto paternalista, pese a que viola la libertad o la autonomía de una persona o grupo?, o ¿qué tipo de intervención, o en qué medida, estamos dispuestos a aceptar en nuestro provecho, si con ella se pone en riesgo el ejercicio de nuestras libertades?

Bajo el horizonte de la Modernidad, prevalece una valoración negativa del paternalismo al cifrar en la agencia y el valor del individuo su base de sustentación, y afianzar y regular sus potencialidades conforme a un modelo político liberal, cuyas normas jurídicas y principios éticos parten de la premisa de la categoría de persona como portadora de derechos, que han de ser protegidos y promovidos por el orden político institucional. Por tal motivo, cualquier interferencia con la libertad y consideración o trato que atente contra la igualdad de los integrantes de dicho orden, no puede menos que ser rechazado.

Aun atendiendo a dichos principios, cabe preguntarse, en primer lugar, si toda interferencia con la libertad es un acto paternalista; por ejemplo, ante la aplicación de sofisticados recursos de persuasión es de muy difícil demostración su impronta, tal que la decisión última no quede en manos del interpelado; en segundo lugar, si bajo ninguna circunstancia se justificaría un acto paternalista, puesto que puede ocurrir que la capacidad de decisión del destinatario se vea restringida de manera temporal o permanente y la no intervención le represente una desventaja o un daño, así como una omisión o irresponsabilidad para quien se abstiene de actuar.

En cualquiera de los casos, se plantea como una exigencia determinar con precisión los conceptos que se ponen en juego como libertad, autonomía, consentimiento, capacidad o competencia, bienestar, daño, entre otros.

De la misma manera, es necesario asumir que las transformaciones sociales y estructurales del mundo contemporáneo, se han traducido en cambios significativos en el ejercicio de conducción por parte del Estado, que –en aras de generar estabilidad, de contender con sociedades diversas y plurales, resolver conflictos, solventar desigualdades, así como riesgos, y calcular costos– ha ampliado de forma sistémica su margen de intervención. En determinados momentos, tales intervenciones cobraron la forma de Estado de bienestar, un modelo que pese a estar a la baja, no es razón para eludir esas transformaciones y el reto de encararlas.

Es insoslayable que los escenarios de transformaciones y complejidad creciente difícilmente pueden juzgarse bajo el exclusivo criterio de las capacidades atribuidas al individuo, conforme a la perspectiva clásica liberal que, en su calidad de principios, son irrebatibles, pero que, en su plasmación práctica al sobredimensionarse, habrían planteado como innecesario e indeseable toda intervención del Estado.

A la par se enfrentan cambios sociales, económicos, culturales, técnicos y científicos, que acarrean arduas problemáticas como pobreza endémica, desigualdades crecientes, conductas adictivas, opciones de intervenciones en el cuerpo, en la reproducción, en la vida, entre otras, que le dan una gran actualidad a la discusión sobre el paternalismo.

Si rastreamos la atención que el paternalismo ha tenido en el campo de la reflexión teórica y el debate social y político, tenemos antecedentes muy tempranos. Ya Aristóteles, en la caracterización del poder político, debate con Platón, quien, en voz de Sócrates, sostiene una equiparación del poder del padre con el señorío político. La crítica apunta a que en el primer caso se supone una unión que tiende a homogeneizar con base en un poderío absoluto, en tanto que el poder político es el gobierno de hombres libres e iguales y el vínculo en la *polis*, el de una pluralidad. Sería mediante la educación como esa pluralidad podría alcanzar unidad y solidaridad; lo contrario es convertir una "sinfonía" en una "homofonía", aproximarse a una *polis* miserable e incluso a su extinción (Aristóteles, 2005).

No obstante, en sentido estricto, Locke es quien, en el debate con posturas monarquistas que asimilan el poder político a un paternalismo patriarcal –como el caso de Filmer–, además de rechazar que sea esa la naturaleza del poder civil, sitúa el tema en el centro de la reflexión y el debate al apelar a los criterios definitorios de lo político moderno en una perspectiva liberal, cimentando la plataforma de una postura antipaternalista. Para Locke, el principio que sustenta al poder civil y le da legitimidad es el consentimiento, el cual proviene de hombres portadores de derechos naturales,

capaces de darse leyes encaminadas a preservarlos en forma de derechos civiles y políticos.

El valor de la individualidad y la defensa de los derechos naturales son la base para rechazar un poder absoluto que no puede más que devenir arbitrario al restringir o suplantar las decisiones e iniciativas individuales, y convertirse en una amenaza para los gobernados y para el pleno ejercicio de sus libertades (Locke, 1990).

Por su parte, Kant pondrá el énfasis en las razones ético-políticas que hacen injustificable el paternalismo; argumenta que la política en sentido estricto es la que se plasma jurídicamente en leyes que protegen la libertad, pero también producen efectos de justicia. Son principios de razón los que fundan al Estado civil: la libertad, la igualdad y la independencia. Éstos tienen dos vertientes: una, que pauta la forma político institucional, la forma de organización y ejercicio de la conducción política; la otra, ético-política, por cuanto el ejercicio de gobierno que se arrogue la atribución de trazar planes de vida para que los gobernados alcancen la felicidad, a la manera de un *imperium paternale,* no sólo niega la condición de república convirtiéndose en un gobierno despótico, sino que, al violentar la libertad de los gobernados y darles trato de menores de edad, atenta contra su dignidad.

En su agudo diagnóstico sobre el advenimiento de la democracia, Tocqueville advierte que el despotismo constituye un riesgo con posibilidad de restablecerse. Los afanes individualistas que atomizan a las sociedades de masas van de la mano con formas de centralización y administración del poder que, al hacer extensivo su control y aplicarlo por vías menos contundentes, puede convertirse en un poder tutelar, no por benéfico y eficaz menos despótico; un paternalismo cuyas sutiles modalidades pueden pasar inadvertidas pese a sus efectos "odiosos" y "envilecedores" (Tocqueville, 1989).

El rechazo a las formas autoritarias del poder político será redimensionado en la obra de John Stuart Mill, cuyos argumentos se convirtieron en la matriz del debate (Mill, 1989): por una parte, al ampliar el horizonte problemático del campo político al social y, por otra, al apelar a dos líneas argumentales para mostrar el carácter injustificable de toda interferencia paternalista, provenga de

particulares o del poder público. Conforme a la presunción de que la persona es quien mejor conoce sus propios intereses y sabe cómo promoverlos, Mill asume, en una lógica utilitarista, que la única interferencia justificable es si con la acción se daña a otros; pero cuando se trata de acciones autorreferidas, aun cuando se aduzca el carácter benévolo de la intervención, Mill contraargumenta –en un sentido consecuencialista– que, no obstante los efectos positivos que cuantitativa y cualitativamente pueden generarse, resulta mayor el daño producido al interferir la libertad de decisión de la persona que los efectos negativos consecuencia de tomar malas decisiones.

Si bien es endeble la presunción con que justifica el antipaternalismo, Mill incorpora una línea argumental liberal más fuerte, de cariz deontológico (Hannikainen, 2007), pues al margen de las consecuencias el paternalismo siempre sería injustificado al violar la autonomía del individuo.

Respecto a esta segunda línea argumental, se define una postura afín como la libertariana (Arneson, 1980) o la liberal sostenida por Dworkin –referente ineludible de la discusión contemporánea–, la cual retoma el ejemplo de Mill de la prohibición del contrato de esclavitud y muestra que la protección de la libertad del contratante por parte de la ley, pese a constreñir su autonomía, justifica en ciertos casos el paternalismo, por cuanto permitiría salvaguardar "un ámbito de la libertad más amplio" (Dworkin, 1987a: 26-27) o en aras de "preservar la libertad misma" (Rawls, 1985: 284-287).

Dworkin considera que ante los casos de paternalismo legal la justificación posible exigiría de la autoridad ofrecer pruebas de peso que inequívocamente demuestren los efectos dañinos desencadenados por la acción de no ser restringida, así como la probabilidad de su ocurrencia. Pero, representa un problema ético al ser vulnerada la autonomía, la única vía para delimitar un paternalismo justificable sería mediante el consentimiento (condición suscrita por Rawls).

Aducir el consentimiento como condición necesaria no resuelve sin más la determinación de su calidad y su posibilidad; en efecto, puede darse un consentimiento inducido u ocurrir circunstancias que incapaciten la toma de decisiones, temporal o definitivamente, ante

lo cual se apela a un "consentimiento hipotético" (Dworkin, 1987b), cuyas premisas serían la hipótesis de racionalidad y normalidad. Pero también debe considerarse que, ante acciones donde priva la imprudencia o irracionalidad, la justificación de la intervención paternalista recurre al criterio del consentimiento futuro, alegando que el individuo en cuestión aceptaría como correcta esa intervención.

Cada escenario plantea problemas adicionales, como el reto de demostrar el carácter genuino o inducido del consentimiento, valiéndose de recursos propagandísticos, por ejemplo. En la misma línea, el consentimiento futuro genera reparos, pues puede ser "fabricado" conforme a modelos educativos (Garzón, 1988; Elster, 1997). Las premisas del consentimiento hipotético demandan, a su vez, otra condición: la de competencia, y con ello la determinación de criterios de racionalidad y de normalidad para calificarla; pero también la de criterios para calificar las condiciones de una "incompetencia básica" (Garzón, 1988), para el ancho universo de quienes padecen adicciones, debilidad mental o desvalimientos semejantes, que podrían justificar el paternalismo jurídico.

Garzón considera que tal justificación requiere dos condiciones: demostrar empíricamente la incompetencia básica y otra de carácter ético-normativo donde la intervención busca superar el déficit en aras de la autonomía y la libertad. Habrá quien replique que es insuficiente, pues previamente se tendría que cubrir la premisa de un "consenso racional" para definir qué son las incompetencias básicas (Atienza, 1988: 213).

La complejidad del debate teórico cobra la mayor relevancia cuando se discute el paternalismo médico, el cual involucra elementos técnico-científicos, jurídicos, éticos y morales. Tradicional y legalmente se le reconoce al profesional la competencia y la atribución para juzgar la incompetencia del paciente, así como un ancho margen de discrecionalidad para suministrar información o no y aplicar procedimientos terapéuticos conforme a criterios de beneficencia. Hoy en día, esa perspectiva coexiste en forma tensa con un modelo que pone en el centro el valor de la autonomía y la necesidad de considerar derechos como la libertad de decisión del

paciente, su consentimiento, intimidad y confidencialidad. Ello deja abierto el dilema de casos específicos que apuntan a la necesidad de intervenciones conforme al principio de beneficencia, el determinar criterios sólidos de justificación y si su validez para tales casos puede sustentar el diseño de políticas públicas de salud (Beauchamp y Childress, 2001).

Al situar el análisis del paternalismo en un plano político, los problemas cobran especificidad y grandes retos. Si entre las tareas del Estado se encuentra proteger la libertad de los gobernados y proveer seguridad ¿en qué casos se justifica restringir la primera a favor de la segunda? Ante los nuevos escenarios puede argumentarse la conveniencia de regular la libertad económica con fines de justicia social, si la justificación atiende a que es un problema práctico que resuelve problemas de eficacia, de costos; cabe contraargumentar que son también intervenciones costosas que bloquean la competencia, la iniciativa y la responsabilidad de los particulares, y que políticamente abren el riesgo de instaurar formas autoritarias y restringir derechos ciudadanos.

Puede reconocerse como condición ineludible salvaguardar los derechos; pero también dar ocasión a que al cuestionar las intervenciones ello se traduzca en omisión e irresponsabilidad por parte de las autoridades.

Aun cuando políticamente se dé prioridad a cálculos pragmáticos, en su justificación se encuentran presentes ideales normativos de libertad, autonomía, justicia, así como modelos políticos basados en criterios de libre competencia o en criterios asistenciales y de bienestar, que dejan abiertas las preguntas de cariz ético-político sobre cuál de dichos ideales normativos es prioritario respecto a los otros, cuál la atribución del Estado para imponer alguno de ellos y, desde luego, el reto político de proveer seguridad y bienestar a los gobernados sin sacrificar sus libertades y autonomía.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (2005) *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Arneson, R. (1980), "Mill *versus* Paternalism", en *Ethics,* vol. 90, núm. 4, Chicago, University of Chicago Press, pp. 470-489; Atienza, M. (1988), "Discutamos sobre

paternalismo", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 203-214; Beauchamp, T. L. y Childress, J. F. (2001), *Principles of Biomedical Ethics*, Nueva York, Oxford University Press; Dworkin, G. (1987a), "Paternalism", en R. Sartorius (comp.), *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Dworkin, G. (1987b), "Paternalism: Some Second Thoughts", en R. Sartorius (comp.), *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press; Elster, J. (1997), *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, México, FCE; Garzón Valdez, E. (1988), "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 155-173; Hannikainen, I. R. (2007), "Autonomía, libertad y bienestar: sobre la justificación del paternalismo legal", en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, núm. 16, Madrid, Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas, pp. 37-49; Kant, I. (1986), "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, pp. 25 y ss.; Locke, J. (1990), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza; Mill, J. S. (1989), *Sobre la libertad*, México, Alianza; Rawls, J. (1985). *Teoría de la justicia*, México, FCE; Tocqueville, A. de (1989), *La democracia en América*, Madrid, Alianza.

[GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA]

patrimonialismo

El concepto "patrimonialismo" tiene sus antecedentes en una importante corriente del pensamiento social y político que vincula el despotismo con su proyección sobre el Oriente.

La oposición entre Oriente y Occidente se encuentra de alguna forma presente desde el pensamiento griego de Platón (1970) y Aristóteles (1982). Será desarrollado siglos más adelante por Maquiavelo (1971) cuando enfrenta la "monarquía señorial" a la

"tiránica" y por Bodino (1976), quien afirma que "el carácter servil de los pueblos no es la causa sino la consecuencia del despotismo". Después de los grandes viajes de descubrimiento, Montesquieu (1985) retoma el tema y lo desarrolla con gran amplitud en *El espíritu de las leyes,* donde el despotismo oriental es considerado como uno de los tres tipos de gobierno, además de la monarquía y la república. En la filosofía política posilustrada, la oposición entre las estructuras de Asia y de Europa también se encuentra desarrollada en las obras de Hegel (1953) y Marx (1971), quien, desde la economía política, opondrá el concepto de feudalismo al de "modo de producción asiático".

Sin embargo, el término patrimonialismo como tal no será introducido a las ciencias sociales sino hasta principios del siglo xx con el desarrollo que Max Weber realiza en su teoría sobre el poder y los sustentos de la legitimidad. A diferencia de los pensadores previos, la conceptualización teórico metodológica y el conocimiento histórico que fundamentan sus estudios, lo llevan a incorporar una amplia gama de matices que, como tales, no puede ser equiparable al pensamiento anatómico de una gran parte de sus predecesores y de otros "orientalistas", que, como lo ha señalado Edward Said (1979), introdujeron un paisaje de extrañeza, exotismo y diferencia alrededor de la noción del Oriente.[1]

Los planteamientos de Max Weber en torno al patrimonialismo forman parte de su conocida teoría de la dominación que se encuentra desarrollada tanto en *Economía y sociedad*[2] como en sus escritos políticos y sus estudios sobre las grandes religiones universales. De allí que, para adentrarse en el tema, sea importante tener en cuenta que, como otros conceptos, el patrimonialismo no puede entenderse sólo dentro del ámbito de la sociología política, sino también a la luz de la sociología religiosa, la jurídica y la económica (sobre las distintas etapas del pensamiento de Weber *vid*. Alexander, 1983: 21-22; Bendix, 1979; Tenbruck, 1975: 663-702; Turner, 2010 y Zabludovsky, 1993).

Por otro lado, si bien es cierto que el interés por la cuestión patriarcal y patrimonial, está presente desde los primeros textos

cuando aborda la situación de los *junkers* (Weber, 1982), en realidad sus mayores contribuciones al tema se encuentran en la formulación de la teoría de la dominación desarrollada más tarde en su obra "propiamente sociológica". En comparación con los escritos previos, en esta etapa sus planteamientos adquieren un alto grado de generalización y un mayor rigor en cuanto a la precisión conceptual.

De acuerdo con su propia propuesta metodológica en torno a la construcción de "tipos ideales", para Weber, el patrimonialismo y las otras formas de dominación son concepciones que, aunque se construyen a partir de casos históricos, en el plano de la lógica se presentan como "cuadros mentales" homogéneos diferentes de lo que realmente sucede en la realidad empírica. Como el propio Weber apunta: "no es la realidad histórica, y mucho menos la realidad 'auténtica', como tampoco es en modo alguno una especie de esquema en el cual se pudiera incluir la realidad de un modo ejemplar. Tiene más bien el significado de un concepto límite puramente ideal" (Weber, 1976: 65).

Con base en una sistematización conceptual de patrones institucionales generalizados y en la dinámica que presentan en el transcurso del tiempo, Weber considera que las formas de dominación históricas constituyen una mezcla de tres tipos: tradicional, carismática y burocrática. Tal diferenciación resulta útil para integrar, en un plano conceptual, las diversas áreas de la vida social y sirve, al mismo tiempo, para estudiar los procesos de cambio histórico de distintas sociedades, así como para proporcionar un medio que servirá para identificar conjuntos de elementos en sistemas particulares de gobierno (burocrático-patrimoniales, carismático-hereditario, etc.) (Beetham, 1979: 410-411).

Entendida la dominación como la probabilidad de encontrar obediencia en un mandato determinado, la tipología se construye con base en los motivos de legitimidad que a la vez se sustentan en las formas de autojustificación del grupo dominante al adjudicar su posición social a méritos propios. La creencia en la "leyenda" de la superioridad natural de los sectores privilegiados se hace extensiva a las capas menos favorecidas y la lucha ideológica se produce cuando

esta narrativa llega a ser fuertemente cuestionada (Weber, 1974: 705-706).

Esta tipología se constituye a partir de un análisis institucional comparativo donde las formas de dominación se definen y estudian a partir de sus contrastes. El carácter extraordinario, efímero y revolucionario del carisma es opuesto a la estabilidad y continuidad rutinaria de las autoridades tradicionales y burocráticas (Blau, 1970: 151-152; Schluchter, 1979: 38; Weber, 1974: 193).

Mientras que, para el feudalismo,[3] la virtud humana más importante que asegura la confianza de los vasallos es el *honor social,* para el patrimonialismo, el sostén de todas las relaciones de subordinación al Estado reside en la piedad.[4] En ella descansan las bases de las creencias populares que garantizan la docilidad de las masas, aseguran la disciplina incondicional y limitan las críticas a un sistema que –por no ser de tipo carismático– puede llegar a estar dirigido por un gobernante poco agraciado con el aparente peligro de ser depuesto por funcionarios considerados más competentes. A su vez, la piedad asegura la disciplina incondicional, obligación de estatus más importante de la burocracia. La legitimidad se mantiene por la tradición y la capacidad de los grupos dirigentes para presentarse como portadores de una ética caritativa, desarrollada a partir de la política de bienestar del Estado.

En la sociología de la dominación, las diferenciaciones entre feudalismo y patrimonialismo resultan también útiles para estudiar los procesos de centralización y descentralización de los imperios, tal como lo ha mostrado Samuel Eisenstadt (1993) en su conocido libro sobre el tema.

Este tipo de interpretaciones suelen incorporar otro significado del concepto de patrimonialismo, también presente en la obra de Weber para abordar aquella forma de organización política estatal que surge como resultado del triunfo de una administración autoritaria sobre los distintos poderes locales que existieron en Oriente y en "Occidente" (Weber, 1962: 235-236; Weber, 1968: 52-53; Weber, 1974: 581-585; Zabludovsky, 1993: 32-33).

Además de la oposición entre feudalismo y patrimonialismo, en Weber prevalece siempre una interpretación realizada a partir del interés por comprender los procesos de racionalidad propios de Occidente. Desde la óptica de la modernidad, Weber explica los otros tipos de autoridad que a su vez le sirven para entender la dominación racional, como el mismo señala: "partimos intencionalmente de las formas de administración específicamente modernas, para poderlas contrastar después con las otras".[5] (Weber, 1974: 173). Tanto en su sociología religiosa, como en la legal y política, su interés fundamental es el capitalismo y las formas de dominación legal que surgen en Occidente. De allí que enfatice el desarrollo de los factores patrimoniales, feudales y carismáticos que contribuyen u obstaculizan el surgimiento y consolidación del Estado moderno.

La obsesión weberiana por la burocracia condiciona la interpretación de los otros tipos de dominación. Así, la dominación patriarcal y patrimonial es considerada como preburocrática y la autoridad tradicionalmente orientada se caracteriza, en alto grado, por todo lo que la autoridad racional no es: "la estructura patriarcal no se basa en el deber de servir a una 'finalidad' impersonal y objetiva y en la obediencia a normas abstractas, sino justamente en lo contrario: en la sumisión en virtud de una devoción rigurosamente personal" (Weber, 1974: 753).

De hecho, los rasgos característicos del Estado moderno –como la importancia de lograr un monopolio de la coacción, el grado de desarrollo de la burocracia y el cumplimiento de la ley– también se encuentran de alguna forma presentes en el análisis de los otros tipos de dominación.[6]

Weber presta especial atención a los distintos aparatos jurídicos y desarrolla conexiones explícitas entre la racionalización formal y sustantiva de la ley, las formas estructurales de dominación y las consecuentes relaciones entre el poder, la moral y la legalidad.

La ley moderna se sustenta en la separación entre la aplicación de las normas y sus contenidos éticos específicos. Las sanciones legales limitan las inclinaciones privadas y la "formalidad" define los

dominios donde los individuos pueden legitimarse y ejercer su libre elección. La positividad, el legalismo y la formalidad que dan sustento al régimen jurídico moderno requieren de fundamentos autónomos, lo cual conlleva al rechazo de aquellos principios y actitudes que dependen de una autoridad previamente establecida por tradiciones morales y por fines dados.

En contraste con el desarrollo de tipo burocrático occidental, donde la igualdad ante la ley y la exigencia de garantías contra la arbitrariedad presuponen una objetividad en la aplicación de las normas, los poderes patrimoniales y teocráticos se rigen primordialmente por una racionalidad sustantiva de carácter subjetivo contraria, por su propia naturaleza, a la generalización, calculabilidad y sistematización de los preceptos jurídicos. Los imperativos éticos, las reglas utilitarias de conveniencia y los postulados políticos prevalecen sobre la abstracción lógica e impiden la formación de un grupo autónomo de juristas especializados con posibilidades de restringir la externa arbitrariedad del dirigente (Weber, 1974: 500).

Así entendida, la concepción de patrimonialismo ha sido rescatada para referirse a diferentes realidades históricas como en el caso de la sociedad colonial en América Latina (Faoro, 1984; Florescano y Gil, 1976; Goyatá, 2003; Morse,1964; Paz, 1975, 1979 y 1982). El término también se ha aplicado al análisis de las sociedades más actuales, en las cuales las reglas jurídicas no se aplican de manera general y en la práctica persiste tanto una corrupción sistémica como un abismo entre el régimen legal y el ejercicio cotidiano y discrecional del poder (Chacon, 1977; Faoro, 1984; Malloy, 1977; Meyer, 1982; Schwartzman, 1977; Zaid, 1979: 185; Zabludovsky, 2007: 34-35). Lo anterior suele tener como consecuencia el incumplimiento de la "aplicación universal de la ley" y la limitación del legalismo formal por un ejercicio arbitrario y clientelista en función de arreglos políticos.

BIBLIOGRAFÍA. Alexander, J. (1983), "Theoretical logic in sociology", en J. Alexander (ed.), *The Classical Attempt at Theoretical Syntesis: Max Weber*, vol. III. California, University of California Press;

Anderson, P. (1980), *El Estado absolutista,* México, Siglo XXI Editores; Appadurai, A. (2001), "El número en la imaginación colonial", en *La modernidad desbordada,* México, Trilce/FCE; Aristóteles (1982), *La política*, México, Porrúa; Beetham, D. (1979), *Max Weber y la teoría política moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Bendix, R. (1979), *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu; Blau, P. (1970), "Critical remarks on Weber's theory of authority", en D. Wrong (ed.), *Max Weber*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall; Bodino, J. (1976), *La república,* Madrid, Aguilar; Buss, A. (1987), "Introductory comments on Max Weber´s essays on India and China", en *International Sociology*, núms. 2/3, Gales, Reino Unido, University College Cardiff Press; Chacón, V. (1977), *Estado e Pavo no Brasil*, São Paulo, Cámara dos Deputados; Eisenstadt, S. (1993), *The Political Systems of Empires,* Nueva Jersey, Transaction Publishers; Faoro, R. (1984), *Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro*, São Paulo, Globo; Florescano, E. y Gil, I. (1976), "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico", en *Historia general de México*, México, Secretaría de Educación Pública/El Colegio de México, pp. 183-290; Gil Villegas, F. (1977), *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de grado, México, El Colegio de México; Goyatá, R. (2003),"O Patrimonialismo en Faoro e Weber e a sociologia Brasileira", en *Dado: Revista de Ciencias Sociais*, vol. 145*,* núm. 1; Hegel, G. H. (1953),"Lecciones sobre la filosofía de la historia universal", en *Revista de Occidente*, Madrid; Malloy, J. (1977), *Authoritarianism and Corporativism in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press; Maquiavelo, N. (1971), *El príncipe,* México, La prensa; Marx K. (1971), *Los grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI Editores; Meyer, L. (1982), "La encrucijada", en *Historia general de México,* t. 4*,* México, Secretaría de Educación Pública/El Colegio de México; Morse, R. (1964),"The heritage of Latin America", en *The Founding of New Societies*, Nueva York, Louis Hartz; Paz, O. (1975), "Nueva España y nosotros" (introd. de R. Morse), en *Plural*, núm. 46; Paz, O. (1979), "El ogro filantrópico", en *El ogro filantrópico*, Barcelona, Joaquín Mortiz/Seix Barral; Paz, O. (1982), *Sor Juana*

Inés de la Cruz o las trampas de la fe, México, Seix Barral; Platón (1970), *Diálogos,* México, Porrúa; Said, E. (1979), *Orientalism,* Nueva York, Vintage Books; Schluchter, W. (1979), *The Rise of Western Rationalism: Max Weber´s Developmental History*, California, University of California Press; Schwartzman, S. (1977), "Back to Weber: corporativism and patrimonialism in the seventies", en J. Malloy (ed.), *Authoritarianism and Corporativism in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press; Tenbruck, F. (1975), "Das Werk Max Weber", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie and Sozialpsychologie*, núm. 27, pp. 663-669; Turner S. (2010), "Islam, capitalism and the Weber theses", en *The British Journal of Sociology* (Issue Suplement), vol. 61, junio, pp. 147-160; Weber, M. (1975), *Max Weber. A Biography*, Nueva York, Willey and Sons; Weber, M. (1962), *The Religion of India,* The Free Press, Glencoe; Weber, M. (1968), *The Religion of China*, Canadá, MacMillan; Weber, M. (1974), *Economía y sociedad*, México, FCE; Weber, M. (1976), "La objetividad del conocimiento en la ciencia y la política sociales", en *Sobre la teoría de las ciencias sociales,* Buenos Aires, Futura; Weber, M. (1982), *Escritos políticos*, México, Folios; Zabludovsky, G. (1993), *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominio en la sociología del Oriente de Max Weber*, México, FCE; Zabludovsky, G. (2007), "Burocracia, tecnocracia y modelos postempresariales", en *Sociología y cambio conceptual*, México, Siglo XXI Editores/UNAM; Zaid G. (1979), *El progreso improductivo,* México, Siglo XXI Editores.

[GINA ZABLUDOVSKY KUPER]

paz

El concepto *paz* parece de claridad envidiable. No obstante, la claridad es engañosa: su nitidez semántica deriva de evocar un sentimiento, no de describir una realidad. paz, pues, siempre aparece en concupiscencia conceptual con guerra y violencia que no parece necesitar de definición.

Sin embargo, la idea de paz, como remedia tanto, ha hecho las de imán de connotaciones positivas. A partir de Kant, distintas escuelas filosóficas y políticas han asignado a paz cosas como "el estado de derecho", pero que la paz florezca en el estado de derecho no significa que no haya sido paz, por ejemplo, la establecida por la *pax* romana o una paz pactada corruptamente entre clanes mafiosos. También se ha pegado a la idea de paz las nociones de cooperación, solidaridad y filantropía. Curiosamente, de la guerra también puede decirse lo mismo. Sin cooperación no hay ni paz, ni guerra.

En Hobbes o en Hegel, se incluye la idea de que una república o un Estado tiene la potestad de mantener su paz y seguridad embarcándose en guerras con otros Estados. Inclusive en teóricos pacifistas y liberales, como John Rawls, la idea de Ley de gentes (*law of peoples*) es una invocación a la idea de paz ligada a la de repúblicas liberales y democráticas federadas. Pero Rawls mismo considera que ese *law of peoples* incluye el derecho de intervenir en Estados no liberales y democráticos (*outlaw states*). En fin, se tiene por cierto que la moderna filosofía política considera a la guerra un mal, a la paz un bien. Pero con lupa de historiador, la maldad absoluta de la guerra, o la bondad total, así como la posibilidad incuestionable de la paz perenne, han sido siempre un entredicho.

Paz, como idea, tiene su larga historia, pero no es la misma que la de la paz en la historia, un relato que no constata la existencia de la paz sino de su nostalgia. Así, la paz se revela, primero, poco pacífica y, segundo, sólo una pausa. No obstante, filológicamente *pax* contiene cierto sentido de perdurabilidad. Pero hasta fines del siglo XVIII, y realmente hasta el siglo XX, la paz no era considerada intrínsecamente buena. Guerra y violencia no eran indeseables sino indispensables. Es decir, el pacifismo inició siendo cosa de unos pocos a fines del siglo XVIII, unos cuántos más influyentes (grupos y pensadores) en Inglaterra, Francia y Estados Unidos a lo largo del siglo XIX. En tanto que como movimiento consolidado el pacifismo es algo propio del XX, paradójicamente el siglo de las grandes guerras y revoluciones.

Como los griegos, Maquiavelo en su historia de Florencia sintetizaba la trágica lógica de la paz. Veamos, se trata de un relato que sigue estas grandes líneas discursivas: el valor y la hombría producen paz; la paz, reposo; el reposo desorden, el desorden la ruina y de la ruina renacen la virtud y la guerra. A principios del siglo XIX Hegel escribía que la guerra "preserva la salud ética de los pueblos en su indiferencia ante instituciones específicas, los preserva de habituarse a esas instituciones y su endurecimiento". Marx Weber, por su lado, consideró a la guerra un suceso maravilloso que restaba individualismo a una era individualista marcada por el desarrollo del capitalismo mundial. Lo mismo creyeron B. Croce o el presidente Hoover o D'Annunzio u Ortega y Gassett. Muchos creían que la *pax* moderna, en lo que Eric Hobsbawm llamó la era de los imperios, había creado ciudadanos monetarizados, afeminados. Esta apreciación cultural del espíritu bélico como base de la virtud cívica, y sobre todo de la creación de los modernos y robustos Estados-naciones fue, hasta muy reciente, común. Decía un personaje de J. M. Arguedas, ante el intento en los años cuarenta de prohibir espectáculos de toros donde animal y gente salían heridos o muertos: "maricones están echando a perder el valor de la indiada; están aguando la sangre del pueblo. ¡Ya dentro de poco no habrá hombres en Puquio!"

De esta manera, la guerra ha sido la norma, la paz la excepción. El concepto paz, pues, no es concebible sin el par guerra y violencia. Por eso, hay tres estilos más o menos distinguibles de aproximarse a esta combinatoria: *a*] instinto, *b*] poder y violencia y, *c*] pacifismo.

a] *Instinto*. "Con cada niño recién nacido nace un mundo nuevo", escribió Carl Schmitt, "Por el amor de Dios, ¡entonces cada niño recién nacido es un agresor!" No por altisonante semejante barbaridad ha dejado de ser una explicación sobre la pazguerra-violencia: tal ecuación se sustenta en un instinto humano. En efecto, ésta es una explicación presente en la noción de naturaleza humana en Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Suárez, Rousseau o Hobbes. Y ha sido el corazón de la revolución científica entre los siglos XIX y XXI, entre Darwin y las nuevas ciencias del cerebro humano. Este pensar filosófico –"el hombre" es agresivo, violento y tendiente al egoísmo–

fue revolucionado por la moderna biología. Darwin pintó el origen de las especies, aunque sin hablar de la humana, sin posibilidad de paz. Y Konrad Lorenz mostró que la agresividad innata de la especie había servido a su supervivencia. La paz, pues, deviene en una imposibilidad biológica.

b] *Poder y violencia*. Pensar la paz y la guerra de manera filosófica ha tenido importantes consecuencias en el pensamiento jurídico y en la teoría social como moderna corriente de pensamiento. Baste hablar de dos aspectos sobre las posibilidades de la paz que surgen de la dura constatación de que la guerra es el otro nombre de la especie: las distintas versiones de guerra justa y el surgimiento del pacifismo. En La Liga de Naciones, apoyada por el presidente W. Wilson después de la primera guerra mundial, o en la fundación de las Naciones Unidas después de la segunda, se mezclaron estos debates sustentados en el ideal de la paz perpetua kantiana.

Podemos tomar como punto de partida la paz de Wesfalia, Se trata de un evento histórico a partir del cual el derecho internacional enarbola la paz como un ideal, una estrategia y, sobre todo, un balance de poder pero que nunca elimina la posibilidad de la guerra justa. Es decir, la paz, primero, no era ni filosófica ni prácticamente concebida como ausencia total de violencia, sino como un justo balance de fuerzas. Por lo tanto, la paz misma podía virar en injusticia insoportable, en paz impuesta. La paz, desde esta perspectiva, se gana y se mantiene, no es un estado natural de la especie. Recordemos que la *pax* romana no era *pax* por carecer de violencia o por semejar la paz eterna, sino porque era seguridad. Otra cosa era la paz hacia fuera del imperio o para los rebeldes del imperio. De hecho, hasta el siglo XXI, la paz doméstica europea –orden, estabilidad, no violencia internas– casi siempre ha significado "llevar la guerra a otra parte".

Fue Maquiavelo quien dio sustancia al concepto de guerra justa. Después de él, quedó claro el carácter relativo de la paz; deseable sí, pero no siempre lo mejor ni lo óptimo. Se puede y debe vivir en paz, creía Maquiavelo, en tanto que la guerra no sea la manera más fácil y expedita de lograr la supervivencia y el engrandecimiento de

las repúblicas. La lección de Maquiavelo ganó un giro insospechado en el realismo de los estrategas de la guerra fría en el siglo XX: en la era atómica, se hizo posible la aniquilación no sólo de pueblos enteros sino de la especie, pero el balance de poder, la carrera armamentista, podía crear, y de hecho creó, un equilibrio de miedo que produjera paz.

Otro enfoque de la presente cuestión lo proporciona la conexión entre paz y conquista. En la Europa del Renacimiento, la conquista de América, produjo en el siglo XVII una corriente de pensamiento que tuerce el pragmatismo de Maquiavelo para enfrentar lo que América representaba: mercados, oro, materias primas, comercio, esclavitud. Ya en la Francia de las fratricidas guerras de religiones del siglo XVI y XVII, Juan Bodino pensó estas cosas estableciendo, como Maquiavelo, la soberanía absoluta del Estado, del rey, sobre todos las cosas y poderes, pero derivó de esta conclusión la posibilidad de la paz a partir de la convivencia, bajo un poder absoluto, de la libertad de conciencia y la tolerancia religiosa. Los teóricos españoles del XVI y XVII, pensando en América, produjeron un corpus jurídico, teológico y filosófico que sin negar la soberanía absoluta y divina del emperador, protegía a los súbditos americanos de la violencia desmedida (Domingo Soto, Diego de Covarrubias, Tomás Mercado, Luis Alcalá, Fernando Vázquez de Menchaca, Francisco de Vitoria, Suárez, Diego de Saavedra Fajardo). Eran partidarios de la tradición de la guerra justa, y por ello concluía que los indios pacíficos no podían ni ser esclavizados ni ser violentados. En sus muchas variables, la tradición de la guerra justa ha definido también la paz justa, armada de leyes, religión, pero también de armas.

El caso de América y España lo deja claro: los debates del siglo XVI sostuvieron la llamada "duda indiana", como en Francisco de Vitoria cuya reflexión partió de la guerra sangrienta y desmedida llevada a cabo por Pizarro en Perú, informado por su amigo fray Vicente de Valverde. La conclusión del indio súbdito con alma y del emperador cristiano, implicó que el asesinato del inca o los desmanes españoles en América eran guerra injusta. Sin embargo, el emperador tiene derecho a pelear contra infieles si éstos resisten,

principios que se mantienen en Alcalá, Salamanca, Coimbra, México, Lima y Valladolid y que rigieron los largos confines de los imperios americanos.

Paz justa y guerra justa también se vinculan a la idea de mercado y comercio. Paz, pues, ha sido definida en paralelo al mercado, pero han variado en la historia las consecuencias de esta coexistencia. Por un tiempo, la paz justa sólo era concebible cuando el soberano controlaba mercados –nada de libertad de comercio, nada de piratería, competencia desleal, que sólo llevan a la guerra–. Para el siglo XVIII, el liberalismo propone que la paz es el producto natural del comercio libre. El comercio deviene la garantía de la paz, porque el mercado es la guerra bien organizada y no violenta. La ilustración escocesa (Hume, Ferguson, Smith) o Kant, en efecto, creían que el comercio sería la clave que traería la paz, no por razones morales sino como consecuencia misma de los deseos humanos de más riqueza. Y John Stuart Mill colocó al libre mercado en el centro de la paz: Para la segunda mitad del siglo XX, el liberalismo político cedió su alma a las teorías neoclásicas del mercado. Como recientemente ha mostrado Bernard Harcourt: a partir de los años ochenta, sostener un orden liberal en Estados Unidos significa libertad absoluta de mercados. Sin embargo, este nuevo liberalismo demanda del Estado el control absoluto y totalmente interventor en lo que hace a la violencia, el crimen o la seguridad nacional.

c] *Pacifismo*. Desde 1780, Kant propone una federación moral para terminar con el estado de naturaleza. No es que Kant negara, a la manera del pacifismo del siglo XX, los efectos benéficos de la guerra, pero imagina un futuro en que la guerra devenga innecesaria debido a una "existencia universal cosmopolita". La guerra, creía Kant, poco a poco se volvería innecesaria debido a la interconexión comercial e intelectual: cualquier revuelta arriesgaría los beneficios ganados y los principios compartidos. Pero ese escenario futuro requería de ciudadanos libres porque, creía Kant, cuando un súbdito no es ciudadano, "la guerra es lo más fácil". Ciudadanos libres, pues, que poco a poco sustituyan derechos nacionales por derecho mundial. Eso sería, confiaba Kant, la paz perpetua basada en

tratados, en respeto a soberanías individuales pero bajo una cultura ilustrada común; sustentada en la autodeterminación de gobiernos republicanos, en la hospitalidad y el trabajo cultural para alcanzar la utopía de la paz perpetua.

Ante los efectos violentos de la Revolución francesa, Kant moderó su utopía, sin dejar de enfatizar la importancia de principios republicanos: cuando Estados autogobernados, con ciudadanos libres, pueden decidir, la guerra se evita. Ésta es la raíz filosófica del pacifismo del que, de distintas y complicadas manera, se ha nutrido la filosofía y el derecho internacional. Se encuentra lo mismo en los tratados que dieron origen a la Unión Europea que en las teorías de fines del siglo XX que sostienen que la democracia garantiza la paz –los Estados democráticos no pelean–; también es la base de las recientes e influyentes teorías de la paz, como la de Dieter Senghass. En todo caso, es un pacifismo teórico, denso, pero que aún guarda el sabor a utopía de la paz perpetua kantiana.

La palabra, "pacifismo" parece haberse vuelto de uso común a partir de 1900. En estos pacifismos, contradictorios y beligerantes, la utopía filosófica de la paz perpetua es alimentada por diversas variantes de pensamiento cristiano –sobre todo en Inglaterra, Francia, Estados Unidos y Alemania–. Así, a lo largo del siglo XIX el pacifismo irá creciendo a golpe de asociaciones (pacifistas, pero raramente en paz entre ellas), congresos y libros *best-seller* que van creando una corriente mundial. En Londres, a partir de 1790, se organizaron grupos pacifistas en contra de la intervención inglesa en la Revolución francesas. Al lo largo del siglo XIX, y hasta la primera guerra mundial, varias asuntos obsesionaron a este pacifismo y acabaron por crear distintas corrientes. Pero la idea central de todos los pacifismos, en principio, era la renuncia total al uso de la violencia, incluso en defensa propia, el uso de la resistencia pacífica, la oposición a la pena de muerte, la esclavitud y el uso de las armas.

Para principios del siglo XX, el pacifismo era, pues, un movimiento internacional e importante. Las asociaciones inglesas o estadunidenses tenían membrecías de 20 o 30 000 miembros. La Liga Internacional por la Paz y la Libertad organiza su primer congreso en Génova en 1867 –con el apoyo de intelectuales con

concepciones antagónicas de la paz; entre John Stuart Mill (el pacifismo liberal del comercio libre) y Elisée Reclus (el pacifismo sin Estado), o entre el pacifismo patriótico de Victor Hugo y el pacifismo mesiánico y armado de Giuseppe Garibaldi, no había mucho que ver, pero todos apoyaron el congreso de 1867–. El Congreso Internacional de los Amigos de la Paz organizó sesiones anuales por toda Europa entre 1843 y 1853. El de 1849 en París, presidido por Victor Hugo, después de las revoluciones europeas de 1848, tuvo gran respuesta y visibilidad –propuso, una vez más, lanzar un gobierno universal.

La primera y la segunda guerras mundiales, por su parte, cambiaron el rumbo del pacifismo. A partir de 1945 el pacifismo deriva distintas tendencias más o menos institucionalizadas: formas de acción política (Gandhi y la independencia de la India en 1947 o ciertas formas de organización durante la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos en los años sesenta); sólidas argumentaciones legales y filosóficas para sustentar organismos internacionales o nuevas entidades más que nacionales (desde la ONU y la Unión Europea hasta el pensamiento de John Rawls o Jürgen Habermas); el renacer de la agenda de derechos humanos y de, en diferentes formas, teorías de la paz apoyadas por universidades, nuevas instituciones jurídicas o las ONG.

Imposible resumir este nuevo panorama. Baste con señalar el legado que doscientos años de pacifismo han proporcionado para pensar paz y guerra. En breve:

a] Los pacifismos, a coro con más y devastadoras guerras, lograron que la paz como ausencia total de violencia sea, para mediados del siglo XX, por primera vez en la historia de la humanidad, un valor social absoluto, una posición moral aceptable, una amplia cultura política –independientemente de que tal paz exista empíricamente–. Esta consecuencia de los pacifismos, ha representado una verdadera revolución moral equivalente a la revolución moral causada por la lucha por los derechos homosexuales en la segunda mitad del siglo XX.

b] El pacifismo ha sostenido, desde sus orígenes, una importante agenda internacionalista que ha constituido un sano balance ante las

ideologías nacionalistas e imperiales. De ahí que las raíces del pacifismo hayan sido rescatadas por asociaciones internacionales que defienden la paz y los derechos humanos.

c] Los pacifismos también han sido sustento de varios movimientos globales, como el antiesclavismo en el siglo XIX, o importantes desarrollos en el siglo XX: el redescubrimiento de nuevos derechos humanos y el acento en la reconciliación vía la memoria y la discusión del pasado.

d] Los pacifismos, por modernos que sean, han adquirido traducción técnica y sofisticada en las añejas tradiciones de jurisprudencia nacional e internacional. Innumerables constituciones contienen ahora principios filosóficos surgidos de distintas formas de pacifismo, desde reconocimientos de derechos identitarios hasta el establecimiento de tribunales mundiales y de formas de resolución pacificas de conflictos.

e] Sin ser en verdad pacifistas, influyentes teorías de las relaciones internacionales en el siglo XX y XXI discuten la paz –ora como producto natural de la democracia, ora como resultado eficiente del capitalismo–. Pero el pacifismo ha logrado impactar las teorías de desarrollo (ejemplo, Amartya Sen) y las discusiones sobre el fantasma del siglo XX y XXI: la emigración de la geografía de la pobreza a la de la opulencia. En efecto, lo que el pacifismo del siglo XIX fue a la agenda antiesclavista, el pacifismo del siglo XXI es a las ideas de desarrollo pacífico, sustentable y redistributivo, y a la defensa de los millones de inmigrantes en Europa y Estados Unidos.

En suma, la paz es un ideal humano, no un hecho. El valor práctico y moral de pensar la paz no debe medirse por el alcance del ideal, sino por el impacto de ese pensar en distintos aquís y ahoras. Al final, cualquier teoría de la paz es nada comparada con una muerte más. La paz es un concepto que requiere de toda su historia e infraestructura filosófica y práctica para enfrentar cada nueva situación; pensar que la paz total y perpetua ha de alcanzarse, o que la guerra es siempre inaceptable, es menos importante que el logro específico –aquí y ahora—de reducir, si poco, la violencia y la muerte. Porque a más de doscientos años de la paz perpetua de

Kant aún no hay teoría que nos libre de la conclusión: hay y habrá más guerra y más violencia.

[MAURICIO TENORIO TRILLO]

perdón

El perdón es una actitud moral que, por lo general, se entiende como la superación del resentimiento y el enojo de un sujeto ofendido o dañado por otro u otros, quienes han actuado voluntariamente en su contra. Suele entenderse que el ofendido es capaz de transformar los sentimientos negativos –ira, odio, venganza, resentimiento– experimentados tras la ofensa en sentimientos morales positivos, como serían la benevolencia, la compasión o cualquier otro afecto que pudiese sugerir algún modo de reconciliación o al menos un medio para llegar a ésta. De esta manera, el perdón surge como una posibilidad o un camino hacia la restauración del vínculo moral entre seres humanos que, por alguna razón, se habían visto envueltos en una situación de conflicto. Dada la dimensión subjetiva del perdón, así como la variedad de emociones y sentimientos que intervienen en él, estamos ante una actitud que no resulta fácil describir. En principio, se esperaría que quien otorga el perdón fuese capaz de suprimir cualquier resabio de resentimiento y, en consecuencia, estuviese también en condiciones de modificar de manera absoluta el odio o el rechazo experimentados hacia su agresor, para entonces alcanzar la reconciliación. Sin embargo, hay ofensas y agresiones –piénsese por ejemplo en actos criminales extremos como la tortura o el asesinato de un tercero– en los cuales resulta difícil otorgar el perdón de manera total y en los que, dado el carácter irreversible del daño, no es posible condonar la inmoralidad de las acciones del agresor.

Un problema que suele discutirse en la filosofía moral es precisamente si toda ofensa puede o no ser perdonada. La mayor parte de las definiciones del perdón indican que implica el cese o la

remisión de la ira o el resentimiento experimentado contra el agresor. No obstante, aunque el perdón, en efecto, apunta hacia la condonación de una ofensa, es posible que no en todos los casos sea una reacción conducente o, dicho en otras palabras, nos podríamos encontrar ante actos inmorales imperdonables –la violación, el genocidio, la tortura, el secuestro, la pederastia, etcétera–. Es posible, por otro lado, que no implique la remisión total de la ofensa: puede perdonarse al agresor, pero eso no significa que se apruebe o elimine el rechazo hacia su acción inmoral.

Ante una agresión grave o un daño "objetivo" infligido a un tercero, el perdón implica el esfuerzo "subjetivo" y voluntario por suprimir los sentimientos morales negativos. Este carácter subjetivo hace del perdón una actitud propia del fuero interno de los agentes morales y, como tal, resulta algo inaccesible, privado y reservado al ámbito de las relaciones intersubjetivas. En este sentido, el perdón podría parecer una noción irrelevante en el orden social y jurídico. Cabría pensar que en ambos órdenes los agravios hacia terceros se juzgan a partir de un marco legal y no estrictamente desde uno moral. Existen casos, de hecho, en los que la actitud moral del perdón no basta para evitar la sanción legal de algún tipo de ofensa o delito. Este último es el caso, por ejemplo, de los denominados "delitos que se persiguen de oficio". Un caso ilustrativo sería el siguiente: supongamos que existe un agente moral capaz de perdonar al asesino de su hija; aunque existiese una persona capaz de comportarse de esta manera, ello no eximiría al agresor de la pena judicial que merece. En una situación de este tipo nos encontraríamos con que la dimensión moral no elimina el carácter objetivo de la ofensa y, por ello, aunque pudiera darse el perdón a nivel interpersonal, éste no sustituye la sanción dictada por la ley positiva.

La dimensión interna del perdón y su característico intento por domesticar los sentimientos negativos hacia el agresor han hecho del perdón una noción en muchos casos prescindible en el debate tanto filosófico como social y jurídico. A pesar de que paulatinamente y sobre todo a lo largo del siglo xx el término se ha ido infiltrando en la vida pública y ha ido valorándose su relevancia

social como una vía conducente para restaurar la paz, por mucho tiempo se consideró una especie de ideal moral promovido sobre todo en ámbitos religiosos. En efecto, el perdón es una noción esencial al cristianismo y, aunque no es la única tradición religiosa que inculca los deberes morales para con el prójimo, el perdón y la reconciliación ante las ofensas recibidas es, en la moral cristiana, una actitud fundamental e incluso una virtud (Bash, 2007: 23-35, 99, 102, 105-109). Aunque resulta evidente que hay una concepción precristiana del perdón (por ejemplo, hay alusiones a éste en el libro tercero de la Ética Nicomáquea de Aristóteles), no se concibe la centralidad y la cercanía entre dos actitudes morales subjetivas, como el amor y el perdón. Éste es, en buena medida, el criterio definitorio del cristianismo. Sin embargo, no debe olvidarse que el perdón también es promovido en la tradición judía (Lawton, 2007: 193-194), en la islámica (Nanji: 319-321), en el budismo (Morgan, 2007: 95), el sijismo (Nesbitt, 2007: 146-147) y el confucionismo (Kalayjian; Paloutzian, 2009: 55-62). Si bien el perdón es relevante en ámbitos religiosos, sería errado inferir que su experiencia vital se limita y tiene sentido sólo donde existen motivaciones de ese tipo. El perdón ha sido tratado desde la filosofía por pensadores tan relevantes y con distinto bagaje intelectual como Hegel (1984: 329-335; 2000: 384-392), Scheler (1993), Arendt (1958: 238-241), Ricœur (2000: 595-656), por mencionar algunos de los más representativos.

La mayoría de las aproximaciones filosóficas al perdón coinciden en que no consiste en la supresión del mal infligido, sino en un proceso por el cual se reconoce que ha habido una ofensa y, en este sentido, se abre la posibilidad de una vía para la restauración de las relaciones morales. En consecuencia, el perdón habría de entenderse como un intento por remediar los efectos negativos ocasionados por la ofensa o el crimen; pero de ninguna manera busca anular el carácter inmoral de la acción (North 1987). El proceso puede ser visto desde la perspectiva del agresor o desde la del agredido, llamado también "víctima". Hegel es uno de los filósofos que ha visto en la aplicación del castigo al agresor o criminal un medio para que éste pueda reconciliarse con su propia vida y también con los demás

(1978: 329-330). Sin embargo, la mayor parte de las reflexiones filosóficas, sociales y jurídicas sobre el tema se centran en la perspectiva del agredido. Ha habido, en estos casos, una tendencia a considerar que por medio del perdón se suprimen los sentimientos negativos hacia el agresor y que, en este sentido, podría darse la reconciliación. No obstante, el perdón supone también un proceso de sanación interna en el caso de las víctimas. El perdón absoluto, entendido como la supresión total del resentimiento y de cualquier sentimiento negativo, resulta infrecuente. No deja de ser, sin embargo, un marco regulativo conveniente para que las víctimas busquen superar el daño psicológico y emocional que se infligen a sí mismas al albergar sentimientos negativos como la ira, el miedo, la desconfianza y el resentimiento.

La superación de sentimientos negativos obliga a un proceso de autorreflexión por el cual el agredido o víctima pueda reconocer que, aunque en un primer momento sentimientos como la ira, el enojo, el resentimiento o el afán de venganza están bien justificados, habría que esforzarse por suprimirlos. Por ello, de manera habitual la víctima interesada en perdonar se ve inmersa en una suerte de tensión psicológica caracterizada por el esfuerzo que supone la superación de sentimientos negativos y la dificultad o resistencia que encuentra para eliminarlos. Una de las descripciones más notables de esta tensión ha sido provista por Joanna North (1998: 15-34), quien observa que el perdón es resultado de un "esfuerzo psicológico activo" (*active psychological endeavor*), cuya finalidad es curar el daño que se le ha infligido a la víctima y la ruptura que se ha suscitado entre la víctima y el agresor (North, 1998: 21). Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que no siempre se espera el reestablecimiento de la relación entre las partes y que en muchos casos probablemente ésta ni siquiera existía. Sin embargo, si el perdón se entiende como una virtud –tal como sucede en el cristianismo–, se aspira a que la víctima pueda reconciliarse moralmente con el agresor. Esto no significa que no deba hacerse justicia por la ofensa y el daño recibidos. La diferencia, pues, entre perdón y justicia es relevante: el perdón no puede ser un obstáculo para que se haga justicia.

Volviendo a la descripción de North, se detectan nueve etapas mediante las cuales se intenta describir una serie de actitudes que se suscitan durante el proceso del perdón. En la primera etapa, la víctima experimenta sentimientos negativos, mismos que paulatinamente va reconociendo; en la segunda etapa, exige que se haga justicia, que se aplique algún castigo a su agresor o que haya algún tipo de retribución (North piensa que el hecho de que pueda reconocerse públicamente que la víctima ha sido objeto de agresión puede contribuir a disminuir su malestar emocional); en la tercera etapa, la víctima toma conciencia de que los sentimientos negativos que experimenta le afectan desde el punto de vista emocional y, por lo tanto, está en condiciones de decidir si es tiempo de iniciar con el proceso del perdón; en la cuarta etapa, la víctima ha de mirar más allá del daño que se le ha infligido y reconocer la obligación, sea por motivos morales o religiosos, de perdonar al agresor reconociéndolo como prójimo; la quinta etapa añade una especie de reivindicación personal del perdón con la finalidad de restaurar la relación que existía antes de la ofensa (como se ha hecho notar, North tiene en mente situaciones entre personas que tienen algún tipo de relación familiar o de amistad, por ejemplo; sin embargo, puede decirse que incluso entre desconocidos existe un vínculo moral por el simple hecho de compartir la misma humanidad); en la sexta etapa, aparece el deseo de perdonar, y es aquí donde comienzan a experimentarse emociones y sentimientos más positivos; en la séptima etapa, se da, motivada por las emociones y sentimientos positivos, una suerte de reformulación de las circunstancias en las que el conflicto se suscitó; ésta es, como observa North, la fase más crucial de todas, puesto que aquí nace la posibilidad de separar y distinguir entre el agresor y la acción agresora (un aspecto esencial al perdón dado que, como se ha explicado, se perdona a la persona, lo cual no quiere decir que se anule la inmoralidad de su acción). Ahora bien, la consecuencia natural de la séptima etapa es una forma pública de externar el perdón y precisamente en esto consiste la octava etapa del perdón (el gesto más ordinario, según North, es cuando las partes estrechan sus manos); la novena y última etapa

se caracteriza por la superación de los sentimientos negativos y la consecuente reconciliación (North, 1998: 21-24).

Así como North describe estas etapas referidas al caso de la víctima; ocurre un proceso similar en el caso del agresor. Las etapas, en este caso, abarcan desde el reconocimiento de haber cometido una falta hasta el arrepentimiento y el odio a uno mismo, pasando por el remordimiento, la reformulación de la ofensa, el autoperdón, el deseo del perdón y la restauración de la autoestima. La descripción de la evolución del perdón deja en claro que se trata de un proceso de transformación moral interna que consiste en un cambio paulatino de las emociones y sentimientos que experimentan los agentes morales y que, en el mejor de los casos, ha de concluir con la reconciliación. Ésta no se suscita hasta que los agentes involucrados aceptan con sinceridad que puede restablecerse el vínculo moral entre ambos. En el ideal cristiano, como apunta North, se apela a una serie de valores humanos y de virtudes (principalmente, la compasión, la misericordia y la caridad) que apuntan hacia la reconciliación con el prójimo.

La experiencia del perdón, tal como se entiende desde la óptica filosófica, nace de un proceso de autorreflexión que conduce a una acción voluntaria a través de la cual la víctima y el agresor deciden restablecer el vínculo moral que los une. Implica, por lo tanto, una transformación interna de ambos agentes, así como una motivación sincera que conduzca a la superación del conflicto. Por ello, no existe el perdón de manera legítima cuando alguna de las partes es forzada u obligada a ofrecerlo o a aceptarlo. La transformación interna de los agentes morales no se reduce a la simple aceptación por parte del agresor de haber cometido un daño ni tampoco consiste simplemente en el cese de los sentimientos negativos que la víctima experimentaba hacia el agresor. Con mayor razón, esta transformación interna no equivale a meramente dejar la ofensa en el pasado ni a una especie de acto egoísta en el que se busque llegar a una conciliación superflua con tal de restaurar el bienestar de las partes implicadas. El verdadero perdón consiste en una conversión interna y, por lo tanto, implica también un fuerte componente psicológico. Es un proceso por el cual, tras un vaivén de

emociones y sentimientos, los agentes morales deciden voluntaria y racionalmente mirarse uno al otro de manera benevolente, reconociéndose como personas falibles y vulnerables. Se ha discutido si este reconocimiento, indispensable para que pueda darse el perdón, ha de conducir forzosamente a la reconciliación entendida, siguiendo el planteamiento de North, como la etapa con la que culmina el proceso del perdón. Aunque aquí mismo se ha sostenido que el perdón debería conducir a la reconciliación, hay quien ha defendido que ésta no es parte esencial de aquél, pues puede darse que el agresor no tenga ningún interés en reconciliarse con la víctima y, a pesar de ello, puede que la víctima perdone. Por ello, Keith E. Yandell ha argumentado que, si bien la reconciliación no es un componente indispensable del perdón, éste en cambio sí resulta indispensable para que pueda darse la reconciliación (Yandell, 1998: 44).

Puesto que los humanos somos seres sociales y nuestras formas de convivencia han estado marcadas históricamente por los conflictos y los desencuentros, el perdón ha aparecido como un proceso necesario para restaurar las fracturas tanto en un nivel personal como social. La violencia, la guerra, el crimen, el mal moral en general, han abierto un sinnúmero de heridas en las sociedades modernas. Grandes filósofos y pensadores han visto que una de las vías más apropiadas para restablecer la paz entre los seres humanos es, en definitiva, el perdón.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press; Aristóteles (2012), *Ética nicomáquea* [trad. de Antonio Gómez Robledo], México, UNAM; Bash, A. (2007), *Forgiveness and Christian Ethics,* Cambridge, Cambridge University Press; Hegel, G. W. F. (1984), "El espíritu del cristianismo y su destino", en *Escritos de juventud* [trad. de Z. Szankay y J. María Ripalda], México, FCE, pp. 287-383; Hegel, G. W. F. (2000), *Fenomenología del espíritu* [trad. de Wenceslao Roces], México, FCE; Kalayjian, R. y Paloutzian R. (2009), *Forgiveness and Reconciliation. Psychological Pathways to Conflict Transformation and Peace Building*, Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nueva York, Springer;

Lawton, C. A. (2007), "Judaism", en P. Morgan y C. A. Lawton (eds.), *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 168-215; Morgan, P. (2007), "Buddhism", en P. Morgan y C. A. Lawton (eds.), *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 61-117; Nanji, A. (2007), "Islam", en P. Morgan y C. A. Lawton (eds.), *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 283-342; Nesbitt, E. (2007), "Sikhism", en P. Morgan y C. A. Lawton (eds.), *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 118-167; North, J. (1987), "Wrongdoing and Forgiveness", en *Philosophy* 63, núm. 242, octubre, Londres, Royal Institute of Philosophy, pp. 499-508; North, J. (1998), "The 'ideal' of forgiveness: a philosopher's exploration", en R. D. Enright y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 15-34; Ricœur, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil; Scheler, M. (1993), *El resentimiento en la moral* [trad. de J. M. Vegas], Madrid, Caparrós; Yandell, K. E. (1998), "The Metaphysics and Morality of Forgiveness", en Robert D. Enright y Joanna North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 35-45.

[LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT]

persona

Persona es uno de los conceptos morales, políticos y jurídicos más fundamentales. Históricamente, las discusiones acerca del alcance de la expresión se han concentrado en la igualdad de las mujeres con los hombres, la libertad de los esclavos y, en épocas más recientes, el estatus jurídico de los fetos y el reconocimiento de derechos a los animales.

LA CONCEPCIÓN LIBERAL. Las instituciones políticas de las sociedades liberales occidentales presuponen una concepción de la persona que

no deriva ni de la metafísica ni de la filosofía de la mente o de la psicología; tampoco se encuentra necesariamente relacionada con el concepto de "ser humano" –miembro de la especie *homo sapiens–,* tal como se entiende en la biología. La concepción de la persona es normativa. Según explica John Rawls, "desde la antigua Grecia, tanto en filosofía como en derecho, el concepto de persona ha sido el de alguien que puede tomar parte o desenvolver una función en la vida social y, por lo tanto, ejercer y respetar todos sus derechos y deberes" (Rawls, 2001: 24).

La concepción política de la persona del liberalismo considera que la gente es autónoma, porque, en primer lugar, tiene la capacidad para desarrollar por su cuenta una concepción del bien, es decir, la capacidad de tener "un conjunto ordenado de los fines y objetivos finales que especifican la concepción personal de lo que es de valor en la vida humana o, alternativamente, lo que se considera una vida que vale la pena" (Rawls, 2001: 19). En la sociedad liberal, las personas pueden cambiar su concepción del bien, pueden modificar su afiliación política o religiosa, pero ello no afecta en modo alguno su identidad pública o jurídica como personas libres: sus derechos y deberes básicos no se ven afectados. Por ejemplo, como dice Rawls, "[e]n ruta a Damasco, Saúl de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol" (Rawls, 2001: 23). Además, las personas son también libres en un segundo modo: se les consideraba capaces de hacerse responsables de los objetivos que eligen perseguir. Esta capacidad se asocia con la racionalidad instrumental, es decir, con el *homo economicus*: las personas racionales eligen los medios más efectivos para perseguir sus planes, cualesquiera que sean. El modo en que las personas forman sus preferencias o si son buenas o malas desde –alguna– concepción del bienestar es irrelevante (Trebilcock, 1993: 147).

¿Qué diseño institucional es compatible con el respeto a las personas concebidas de este modo? Nino sostuvo que los derechos morales fundamentales de las personas derivan de principios morales fundamentales (Nino, 2007: 140). Menciono aquí dos: el principio de inviolabilidad prohíbe imponer sacrificios a una persona sólo para beneficiar a otras personas o a entidades colectivas; se

refleja en la prohibición de usar a las personas como meros medios para fines que no son los suyos. Así, por ejemplo, las políticas públicas no podrían violar los derechos de las personas, por más que hacerlo promueva intereses colectivos valiosos.

El principio de autonomía de la persona establece que las personas deben ser libres de elegir los planes de vida o ideales de excelencia propios y que los terceros no deben interferir con la elección. Sobre esta base, en primer lugar, para respetar la autonomía, el Estado debería dejar libres a las personas para que persigan sus planes porque el autogobierno es un fin en sí: no es aceptable invocar el bienestar de la propia persona para interferir en sus decisiones; ¿quién mejor que ella misma para ser juez del valor de sus preferencias? Ello implica que esta concepción de la persona es incompatible con la perspectiva que sostiene que hay preferencias no valiosas que las personas no deberían perseguir, pues hay ideales de virtud humana que el Estado y la comunidad deben promover, por ejemplo, para que los valores mayoritarios permanezcan en el tiempo (Devlin, 1965). Esta posición habitualmente es llamada "perfeccionismo". En segundo lugar, el respeto a la autonomía que requiere el acceso a ciertos bienes debe garantizarse: las libertades civiles (libertad de expresión, de asociación, libertad para disponer de bienes materiales), propias de la tradición política liberal, protegen la autonomía de las personas (Nino, 2007: 141).

En algunos casos, sin embargo, la concepción liberal aceptaría interferencias con la autonomía, como en el caso de los menores de edad o quienes padecen algún tipo de incapacidad cognitiva (la categoría legal "incapaz", empero, puede ser al mismo tiempo sub y sobreinclusiva: hay menores de edad que, por sus experiencias, desarrollan rápidamente una identidad y preferencias propias; hay adultos que, en cambio, son menos sofisticados y menos maduros que algunos menores) (Trebilcock, 1993: 150).

Algunas formas de interferencia con la autonomía de la persona podrían justificarse. Una persona podría tener un conjunto de preferencias estables y coherentes, pero ser incapaz de actuar de un modo consistente con ellas (por ejemplo, por debilidad de la voluntad o porque descuenta el riesgo de sufrir daños). En ese caso,

la interferencia "paternalista" con la autonomía, en pos de los propios intereses de la persona, sería compatible con el respeto a la autonomía (Dworkin, 1997: 76). El "paternalismo libertario", por ejemplo, tiene por objetivo influir en las personas para que tomen mejores decisiones desde su propio punto de vista y preferencias, y para protegerlas en los casos de debilidad de voluntad o falta de información apropiada para tomarlas (Sunstein y Thaler, 2008).

Algunos liberales, como Stuart Mill, también defienden la prohibición de renunciar a la libertad, por ejemplo, consintiendo convertirse en esclavo de otra persona (Trebilcock, 1993: 162): la libertad no puede ejercerse para destruir aquello que le da sentido. No es claro si, en el fondo, Mill no está comprometido con alguna forma de autorrealización individual asociada con el ejercicio de la libertad (Trebilcock, 1993: 162).

OBJECIONES. Los comunitaristas son críticos de las pretensiones universalistas del liberalismo. Critican la concepción de la persona del liberalismo a la que acusan de ser "atomista", desprovista de los lazos contextuales, tales como nuestras familias o religiones que, en verdad, definen nuestra identidad como personas (Trebilcock, 1993: 155). Para los comunitaristas, la sociedad no consiste en una colección de extraños que sólo acuerdan respetar los derechos de cada uno a través de un hipotético "contrato social". Para ellos, somos seres sociales y políticos que desarrollamos nuestra personalidad mediante nuestra participación en la polis. Entonces, las instituciones políticas y jurídicas no deben concentrarse solamente en el respeto y promoción de la autonomía individual, sino también en proteger y promover los valores sociales y comunales, que construyen nuestra identidad como personas (Bell, 2012).

Ahora, no es obvio que la concepción liberal de la persona niegue la importancia de valores comunales. Rawls está de acuerdo en que esos valores florecen en el contexto de diferentes tipos de asociaciones, la vida familiar, las iglesias, y demás. La identidad legal de una persona (por ejemplo, sus deberes y derechos) no debería depender de si las personas aprueban una determinada concepción

del bien. Lo que importa es que incluso si la concepción del bien elegida por alguien resulta no ser la mejor para ella misma, sigue siendo lo que *ella* quiere hacer de su propia vida; en todo caso, esa persona debe hacerse responsable de cómo continúa su vida. Tampoco es cierto que, en el pensamiento liberal, las concepciones del bien que ven a las relaciones con otros como poseedoras de un valor intrínseco son menos valiosas: las personas son libres de adoptar lo que podríamos llamar formas de cooperación "sustantivas", si encuentran otras personas que deseen reunirse con ellas para hacerlo.

Otra objeción es que las preferencias de las personas son adaptativas: desean sólo aquello que creen que está a su alcance. La ausencia de oportunidades, la herencia genética, la ideología en boga en el tiempo en cuestión, etc., moldean las preferencias de las personas. Así, podrían aceptar el *statu quo*, aun cuando estén oprimidas, porque pueden pensar que no puede modificarse: en circunstancias de privación material, por ejemplo, las personas forman sus preferencias teniendo en cuenta las restricciones que enfrentan. Si, entonces, las preferencias que nos definen como personas no son consecuencia de un plan consciente propio de cada uno, sino, más bien, consecuencia de un condicionamiento que no controlamos, las preferencias que forman nuestra identidad no son autónomas (Trebilcock, 1993: 157). El liberal podría responder a esta objeción argumentando que, incluso concediendo que las preferencias son adaptativas, no es claro cuál debería ser el remedio institucional para este hecho; es más, diría el liberal, sin que importe que las preferencias no son autónomas, la acción colectiva para solucionar o atacar este problema puede estar distorsionada por el faccionalismo político y el autointerés de quienes diseñan las políticas públicas. Además, las preferencias de los diseñadores de políticas públicas también tendrían que calificar como adaptativas (Trebilcock, 1993: 158).

SUERTE MORAL Y RESPONSABILIDAD DE LAS PERSONAS. Muchas veces decimos que nuestros actos, u omisiones, se deben a propiedades del temperamento que no necesariamente elegimos tener o son las

circunstancias que enfrentamos en nuestras vidas las que determinan nuestras decisiones o, en verdad, tal como sugieren algunos psicoanalistas, la conciencia no es la soberana de nuestros actos. Éste problema se conoce como "suerte moral" (Nagel, 1979). Una forma de suerte moral es la "suerte constitutiva", que hace el tipo de persona que somos, nuestras inclinaciones, temperamento y habilidades, es decir, el por qué hacemos ciertas cosas. Por ejemplo, no elegimos nuestros deseos, sino los tenemos y ya. Sin embargo, normalmente *condenamos moralmente* a quienes consideramos envidiosos y a los tacaños, aunque no sean necesariamente responsables de tales actitudes. Del mismo modo, a veces se nos elogia por ser buenas personas o por ser benevolentes. En el mismo sentido en que no se nos puede responsabilizar por ser tacaños, tampoco deberíamos estar orgullosos si se nos considera benevolentes: no somos necesariamente responsables de muchos rasgos de nuestras personalidades (Nagel, 1979: 32-33). Si tomamos con seriedad la suerte moral, "eventualmente, no queda nada por lo que podamos responsabilizar al ser responsable y no nos queda nada más que una larga secuencia de hechos que pueden ser deplorados o aplaudidos, pero por los que no podamos ni culpar ni elogiar a nadie" (Nagel, 1979: 37). Si Nagel tiene razón, la consecuencia sería que realmente no habría espacio para ninguna noción de responsabilidad: "el espacio de la agencialidad responsable y, entonces, del juicio moral legítimo parece encogerse a esta altura a un punto sin límites. Todo parece resultar de la fuerza combinada de factores, antecedentes y posteriores a las conductas, que el agente no controla. Como no es responsable de tales conductas, no puede ser responsable de sus consecuencias" (Nagel, 1979: 35). Si hay suerte moral, ¿cómo es que nuestras instituciones asumen que somos responsables de nuestras acciones?

Ahora, en primer lugar, si se toma como base para inferir que el derecho no nos puede responsabilizar por nuestras acciones, este argumento puede ser falaz porque parece incurrir en la "falacia naturalista", es decir, deriva consecuencias normativas de hechos – postula la imposibilidad de que se nos responsabilice por nuestras

acciones del hecho de que la suerte juega un papel importante en lo que nos pasa y en qué nos distingue como personas.

En segundo lugar, a pesar del problema de la suerte moral, todos tenemos una idea cruda de qué hacemos y de qué nos pasa, qué es parte de nuestra personalidad y qué un accidente, es decir, qué es constitutivo de nuestra personalidad. Todos sentimos orgullo, culpa y vergüenza por mucho de lo que hacemos. Puesto que nos vemos de ese modo, empleamos la misma visión interna que tenemos de nosotros mismos para comprender a los demás, esto es, asumimos que ellos también tienen una capacidad para actuar voluntariamente (Hevia, 2011: 71).

PERSONAS COLECTIVAS. El derecho ficticiamente también reconoce el estatus de persona a entidades, tales como el Estado, organizaciones sociales y empresas. Históricamente, se ha argumentado en favor de la existencia de las personas colectivas, como la nación, apelando a la idea de que tendrían un espíritu o alma propia (el *Volkgeist*, en el caso de la nación). Pero se ha objetado que las entidades colectivas son sólo construcciones lógicas, a las cuales se menciona en proposiciones que pueden ser reemplazadas por proposiciones acerca del comportamiento de las personas en relación con reglas. Los derechos y obligaciones de las personas colectivas, en verdad, son reducibles a los de un grupo particular de individuos (Nino, 2007: 152-153).

CONCLUSIÓN. El concepto de persona ha cambiado a lo largo de nuestra historia. En la tradición liberal, las instituciones morales, políticas y jurídicas presuponen una concepción normativa de persona, la cual asume que podemos hacernos responsables de nuestros planes y acciones. Esta concepción no es metafísica, sino construida sobre la base de los presupuestos del discurso moral en las sociedades liberales. Desde luego, fácticamente, las personas pueden tener más o menos mejor desarrolladas las capacidades para elegir, revisar y actuar conforme a planes propios, pero eso no las hará más o menos responsables. Además, nuestros planes y, por consiguiente, nuestra percepción de qué tipo de personas somos

puede modificarse, pero ello no cambiará nuestro estatus de personas para las instituciones.

BIBLIOGRAFÍA. Bell, D. (2012), "Communitarianism", en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, 6 de mayo de 2013; Devlin, P. (1965), *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University Press; Hevia, M. (2011), "Responsabilidad civil y suerte moral", en M. Hevia, *Derecho privado y filosofía política*, México, Fontamara, pp. 71-80; Nagel, T. (1979), "Moral Luck", en *Mortal Questions*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, pp. 24-38; Nino, C. S. (2007), "El concepto de persona moral", en G. Maurino (ed.), *Derecho, moral y política. 2. Los escritos de Carlos S. Nino*, Barcelona, Gedisa, pp. 137-154; Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Sunstein, Cass R. y Thaler, R. H. (2009), *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness,* Nueva York, Penguin Books; Trebilcock, M. (1993), "Paternalism", en *The Limits of Freedom of Contract*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 147-163.

[MARTÍN HEVIA]

pluralismo

El pluralismo es una tesis de filosofía moral o de filosofía política. En el ámbito de la primera, constituye una tesis que defiende la existencia de múltiples valores, virtudes o principios morales, ninguno de los cuales tiene prioridad absoluta sobre los demás. En el ámbito de la segunda, suele entenderse como la idea de que en una sociedad existen varias concepciones morales sobre lo que es llevar una vida buena (algunas de ellas religiosas y otras seculares, algunas muy articuladas y otras no) o como la idea de que en una sociedad existe más de un grupo cultural debido a la existencia de

minorías nacionales, comunidades indígenas o grupos de inmigrantes.

Sobre el pluralismo como una tesis de filosofía moral, debe notarse que puede ser defendida al menos en dos niveles. Primero, en el nivel más fundamental, esta tesis sostiene que no existe un solo valor, principio o virtud con prioridad absoluta sobre los demás. Suele pensarse que sólo cuenta como pluralista uno de los tres acercamientos contemporáneos más destacados sobre cómo entender la moral. Los tres acercamientos son las éticas de la virtud –aquellas que acentúan la importancia moral de desarrollar rasgos de carácter virtuoso a lo largo de toda una vida–, como la aristotélica, las éticas deontológicas –aquellas que acentúan la importancia moral de guiar nuestras acciones por principios normativos–, como la kantiana, y las éticas consecuencialistas –aquellas que acentúan la importancia moral de realizar las acciones que maximicen las mejores consecuencias–, como el utilitarismo. Suele considerarse que en este nivel fundamental sólo las éticas de la virtud son pluralistas, debido a que, por un lado, la ética kantiana sostiene que el principio supremo de la moral, al cual todos los demás deberes y valores se supeditan, es el imperativo categórico en sus diferentes formulaciones (Kant, 2010). Por su lado, el utilitarismo sostiene que el principio supremo de la moral es el principio de utilidad (Mill, 1991). En cambio, Aristóteles sostiene una tesis pluralista al plantear que las virtudes pueden entrar en conflicto: ser bondadoso puede impedir que uno sea honesto, ser honesto puede impedir que uno sea prudente, ser benevolente puede impedir que uno sea justo, etcétera. Qué virtud tendrá prioridad sobre las demás es algo que no puede establecerse con un principio de acción supremo; por el contrario, el ejercicio de la *phronesis* a lo largo de la vida tiene que ir dictando el curso de acción virtuoso en cada caso.

En un nivel menos fundamental, también podemos contar a las éticas deontológicas y a las consecuencialistas como pluralistas, debido a que de los principios morales supremos que postulan se siguen un sinnúmero de deberes. Y así como las virtudes pueden entrar en conflicto, también estos deberes. Por ejemplo, el deber de

no robar a inocentes puede entrar en conflicto con el deber de alimentar a los hijos. Del mismo modo, puede haber casos en los que no sea del todo claro qué acción maximiza las mejores consecuencias. En el límite, todos estos conflictos –que surgen por igual dentro de éticas de la virtud, deontológicas y consecuencialistas– plantean la existencia de genuinos dilemas morales: casos en los que no quede claro qué curso de acción es preferible desde el punto de vista de la moral (*vid.* Williams, 1976 y 1993). Muchos autores, sin embargo, niegan que ésta sea una consecuencia del pluralismo moral, argumentando que todos los supuestos dilemas morales se disipan después de reflexionar lo suficiente sobre las circunstancias, los valores, virtudes y principios en juego, de modo que siempre hay una sola opción preferible desde el punto de vista de la moral.

Sobre el pluralismo como una tesis de filosofía política, debe notarse que se sitúa en el centro de las disputas sobre cómo entender el funcionamiento correcto de las democracias liberales. Ello se debe a que, en sociedades donde las personas pueden elegir libremente el plan de vida que, desde su punto de vista, recrea el cuerpo de valores y virtudes correcto o adecuado, el pluralismo de concepciones sobre lo que es llevar una vida buena se vuelve una característica permanente que sólo puede mitigarse con el uso coercitivo del Estado para imponer una concepción sobre las demás. Así, el que el pluralismo de concepciones de la vida buena sea una realidad permanente de las sociedades liberales ha generado dos grandes discusiones en la filosofía política contemporánea: primero, cómo entender el origen y la naturaleza de tal pluralismo; segundo, cómo debe conducirse el Estado respecto a él.

En la primera discusión encontramos al menos tres posiciones diferentes. La primera puede equipararse con el realismo del valor: el mundo es de tal forma que ciertos planes de vida tienen valor intrínseco e inconmensurable y otros no, perspectiva defendida por Joseph Raz (Raz, 1986). La segunda puede equipararse al constructivismo del valor: todos los planes de vida con valor en la sociedad son originados, y no descubiertos, por el ejercicio correcto de la razón práctica bajo instituciones libres; sin seres humanos que

así ejerciten su razón, ningún plan de vida sería valioso ni existiría. John Rawls es el defensor de este punto de vista (Rawls, 1995). La tercera puede equipararse con el escepticismo del valor: ninguno de los distintos planes de vida de la personas tiene valor o, si alguno tiene más que otro, no podemos saber cuál. Tal perspectiva es defendida por Brian Barry (Barry, 1997).

En la segunda discusión, sobre cómo debe conducirse el Estado con relación al pluralismo, encontramos dos posiciones. Por un lado, muchos autores sostienen que debido a la pluralidad de concepciones de la vida buena, el Estado debe ser *neutral* respecto a ellas (Dworkin, 1985; Kymlicka, 1989; Nagel, 1991; Rawls, 1995; Barry, 1997; Quong, 2011). Sin embargo, es importante aclarar qué tipo de neutralidad defienden estos autores. Pueden distinguirse al menos tres tipos: *absoluta*, en las *consecuencias* y en la *justificación*. Considerando que el liberalismo es ya un sistema que articula ciertos valores morales e impide la realización de ciertos modos de vida (esto es, aquellos que van en contra de los principios básicos del liberalismo, que atentan contra la libertad de los demás, contra la igualdad, etc.), la neutralidad propia al liberalismo no es *absoluta*. Como Berlin (2000) estableció, todo sistema social limita el número de valores aceptables dentro de él; ninguno puede recrearlos todos. Por otro lado, considerando que todas las decisiones adoptadas por las instituciones del Estado (por ejemplo, la legalización, regularización o prohibición del aborto, la eutanasia, las drogas recreativas, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el discurso de odio, las campañas políticas negativas) invariablemente tendrán consecuencias sobre qué planes de vida se harán de más adeptos a lo largo de generaciones. El liberalismo tampoco profesa neutralidad en los efectos o las *consecuencias* de las políticas públicas impulsadas por el Estado. En cambio, el tipo de neutralidad que profesa el liberalismo respecto al pluralismo de planes de vida sólo se centra en las *justificaciones* de las políticas públicas: ninguna política será justificada apelando al contenido o valores exclusivos de un plan de vida particular no compartido por todos los ciudadanos. La neutralidad en la *justificación* se ha

convertido en el entendimiento canónico de la neutralidad propia del liberalismo (Kymlicka 1989, 2002; Rawls, 1995).

Sin embargo, una segunda posición en este debate defiende que el Estado *no debe* tratar de ser neutral con respecto a los diferentes modos de vida. Por el contrario, es una labor importante del Estado promover las formas de vida valiosas y desalentar las que carecen de valor. Esta posición es conocida como el *perfeccionismo liberal* y se origina al tratar de defender a la vez el perfeccionismo y el pluralismo. Por una parte, el compromiso de esta posición con el perfeccionismo refiere a la perfección o excelencia que la vida de un ser humano puede alcanzar y a la importancia de que las instituciones sociales ayuden a los ciudadanos a conseguirla. Algunos autores, entre ellos Aristóteles y Marx, sostienen que la excelencia en la vida se logra desarrollando al máximo la naturaleza humana (Hurka, 1996; Foot, 2001). Otros autores perfeccionistas, sin embargo, sostienen que la excelencia en la vida se alcanza al adoptar un plan de vida que realice de buena forma diferentes actividades valiosas, así como valores y virtudes morales (Raz, 1986; Parfit, 2004; Sher, 1997; Wall, 1998). Por otra parte, el compromiso de esta posición con el pluralismo añade a esta caracterización que hay una pluralidad de planes de vida que pueden desarrollar al máximo la naturaleza humana o realizar los diferentes valores y virtudes morales, de modo que el Estado debe ayudar a los ciudadanos a realizar cualquier opción de este conjunto que ellos elijan. Por ejemplo, subsidiando ciertas actividades artísticas como la música, el teatro o la producción literaria y subiendo los impuestos para las que no sean valiosas.

Estas dos discusiones originadas por el pluralismo de visiones morales en las sociedades liberales son complejas y, como la gran mayoría de disputas filosóficas, no están resueltas. En favor de la *neutralidad en la justificación* por lo general se ofrecen tres tipos de argumentos: pragmáticos, escépticos o morales. Un argumento pragmático plantea que la neutralidad es necesaria para la paz social, pues la sociedad se conforma por diferentes concepciones del bien. Si el Estado promoviese alguna, la paz social o la estabilidad podría verse amenazada por los ciudadanos que profesen las

concepciones no promovidas (Rawls, 1995). Un argumento escéptico, por su parte, plantea que debido la imposibilidad de saber qué concepción de la vida buena se sustenta en los valores morales objetivos o verdaderos, el Estado no debe favorecer ninguna (Barry, 1997). Finalmente, los argumentos morales sostienen que el Estado tiene que ser neutral no por razones estratégicas o por no poder determinar qué concepción del bien es verdadera, sino porque la neutralidad en el contexto del pluralismo es lo correcto. Esto debido, por ejemplo, a que sólo es posible que el Estado trate a los individuos como iguales si es neutral con respecto a sus concepciones del bien (Dworkin 1985), o porque si se asume que la libertad se funda en que el individuo tiene la capacidad para elegir entre un modo de vida u otro, se debe asumir también que el Estado no debe intervenir en dichas elecciones (Rawls 1979). Sin embargo, cabe recordar que los perfeccionistas liberales han tratado de contestar a estos argumentos (véase Raz, 1986; Raz, 1994; Wall, 1998).

Por último, debe mencionarse que el pluralismo en las sociedades liberales no sólo se da en el nivel de las perspectivas morales sobre llevar una vida buena, sino también a nivel de pertenencia cultural. La mayoría de los Estados liberales contemporáneos tienen más de un grupo cultural en su interior. Kymlicka (1996) divide inicialmente esos grupos en tres tipos: las minorías nacionales, las comunidades indígenas y los grupos de inmigrantes. Las minorías nacionales y las comunidades indígenas descienden de grupos culturales que ya se encontraban dentro del territorio de un Estado durante su construcción. Los grupos de inmigrantes constituyen una minoría que ha arribado a un país ya establecido. Ejemplos de minorías nacionales son los quebecuas, en Canadá; los escoceses, en el Reino Unido; y los vascos, en España. Ejemplos de comunidades indígenas son los nahuas, en México; los quechuas, en Perú; y los mapuches, en Chile. Ejemplos de grupos de inmigrantes son los mexicanos y centroamericanos que emigran a Estados Unidos o los africanos, a los países europeos.

La defensa de Kymlicka sobre qué debe hacer el Estado en relación con estos grupos descansa en la idea de que el pluralismo

cultural es de naturaleza diferente al que recrean las diferentes concepciones de la vida buena. A diferencia del pluralismo de visiones morales, los Estados liberales históricamente no han tratado de ser neutrales con relación a las diferentes culturas; tampoco pueden serlo porque éstos necesariamente tienen que adoptar uno o varios lenguajes para la vida institucional, adoptar una forma de contar la historia en el currículo de educación básica, estipular criterios para adquirir la ciudadanía, etcétera. En todas estas decisiones tiende a favorecerse al grupo cultural mayoritario (Kymlicka, 2002). Ante ello, Kymlicka sostiene que un esquema de derechos que proteja a las minorías culturales está justificado. Éste debe ser diferente en función del contexto y de si la minoría cultural representa una minoría nacional, una comunidad indígena o un grupo de inmigrantes. En relación con las primeras dos, el esquema puede incluir derechos lingüísticos y de autogobierno, entre otros (Kymlicka, 2007). Respecto a la tercera, el esquema puede incluir el permitir la ciudadanía dual y excepciones a los códigos de vestimenta, entre otros (Kymlicka 2007). Según Kymlicka, la justificación de este esquema parte exclusivamente de premisas liberales, pues la cultura es el contexto de elección en el cual se ejerce la autonomía individual. Así, debido a que la protección a la autonomía personal es una premisa básica del argumento en favor de los derechos diferenciados, ninguno de ellos puede permitir violaciones a ella. Del mismo modo, Kymlicka sostiene que permitir la protección institucional de los grupos minoritarios es una forma de asegurar el respeto a la igualdad ciudadana, considerando que, como se ha mencionado antes, el Estado ya favorece institucionalmente al grupo cultural mayoritario. Otros autores, sin embargo, han tratado de ofrecer argumentos a favor de la defensa del pluralismo cultural que no se fundan directamente en premisas liberales (Taylor, 2009).

BIBLIOGRAFÍA. Barry, B. (1997), *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós; Berlin, I. (2000), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza; Dworkin, R. (1985), *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press; Foot, P. (2001), *Natural*

Goodness, Oxford, Oxford University Press; Hurka, T. (1996), *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press; Kant, I. (2010), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa; Kymlicka, W. (1989), "Liberal individualism and liberal neutrality", en *Ethics*, vol. 99, núm. 4, pp. 883-905; Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós; Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy, An Introduction*, Oxford, Oxford University Press; Kymlicka, W. (2007), *Multicultural Odysseys, Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press; Mill, J. S. (1991), *El utilitarismo, un sistema de la lógica*, Madrid, Alianza; Nagel, T. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press; Parfit, D. (2004), *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado Libros; Quong, J. (2011), *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press; Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, FCE; Rawls, J. (1995), *Liberalismo político*. México, FCE; Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press; Raz, J. (1994), *Ethics in the Public Domain, Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press; Sher, G. (1997), *Beyond Neutrality, Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press; Taylor, C. (2009), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE; Wall, S. (1998), *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press; Williams, B. (1976), *Problems of the Self, Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, Cambridge University Press; Williams, B. (1993), *La fortuna moral, ensayos filosóficos 1973-1980*, México, UNAM.

[MOISÉS VACA]

pobreza

La pobreza es un tema que se relaciona con varias ramas de la filosofía, sobre todo, con la filosofía política y con la ética. Desde el

ángulo de la primera, se sitúa dentro de lo que solemos denominar "justicia distributiva" y, dentro de la segunda, se refiere a la forma en la que concebimos a los sujetos que se encuentran en un estado donde no tienen satisfechas las necesidades básicas o no tienen los derechos económicos y sociales garantizados por las instituciones.

El asunto de la pobreza puede estudiarse desde distintos puntos de vista. Uno de ellos es el absoluto y el relativo. Mientras que la pobreza absoluta se refiere a las condiciones en las cuales se hallan todas las personas en el mundo, la relativa se enfoca a la comparación entre diversos miembros de diferentes poblaciones. La diferencia entre un pobre de una nación desarrollada y uno que vive en un país en vías de desarrollo puede ser abismal. Sin embargo, a la filosofía interesa el estado de carencias de todos los habitantes del planeta tierra.

Otra diferencia se encuentra entre el estudio de la pobreza local, que se refiere a la relación entre los ciudadanos y el Estado entendido como nación, y la pobreza global, que considera la asimetría que existe entre los países ricos y los pobres (Pogge, 2005: 123-154)

Un punto relevante más para el estudio de la pobreza desde la filosofía es el conocimiento y la toma de posición frente a las distintas formas de medirla. Existe una amplia discusión sobre el tema. Si bien por lo general los estudios económicos se referían a las líneas de pobreza que toman en cuenta el ingreso y el egreso económico, los estudios sobre ésta han considerado que se trata de un problema multidimensional, es decir, deben considerarse otras variables, como la carencia de satisfacción de los derechos económicos y sociales.

ANTECEDENTES. Una forma de situar el inicio de la discusión formal sobre el problema de la pobreza es trasladándonos a mediados del siglo XVI cuando sir Matthew Hale propuso la ley para combatirla. Se expusieron varias razones para implementar políticas de combate a la pobreza. La primera se refería a la llamada "interpretación de alto grado de presión", según la cual las leyes para combatir la pobreza se estimularon por las circunstancias económicas y, en particular, por

la presión de la población. La segunda puso el acento en los cambios de las actitudes públicas: el factor crucial fue una nueva concepción acerca de lo que los gobiernos podían y debían hacer en favor de los pobres. Esta actitud se basaba en el humanismo precedente del protestantismo y el puritanismo. La tercera razón provenía de una tensión del propio gobierno: la ambición política del gobierno central, del parlamento y de las élites locales que pretendían controlar a quienes consideraban súbditos inferiores (Slack, 1995: 3). La discusión sobre la obligación del Estado de ayudar a las familias indigentes y las razones para hacerlo continuaron en Inglaterra, a pesar de las críticas de los grandes economistas como Adam Smith y John Stuart Mill, sobre las limitaciones de la intervención del Estado en la economía. Si bien Smith y Mill condenaron ciertas intervenciones del Estado en materia económica, pensaban que la pobreza había que combatirla recurriendo a asociaciones privadas. También pesaron las poderosas tesis de Mandeville sobre la forma en que los vicios privados, como el orgullo y la avaricia, se convertían en virtudes públicas, favorecían el buen desarrollo de la economía. No obstante, algunos pensadores vieron la necesidad de plantear propuestas para disminuir la pobreza. Por ejemplo, en 1834 se instauró *El Acta de la Ley de los Pobres,* cuyas políticas se basaban en el principio de "menor elegibilidad". Esto significaba mejorar notablemente las condiciones de trabajo en las fábricas para que el trabajo honesto fuese "más elegible" que la vida criminal (Skillen, 1991: 207) T. H. Green, el "abuelo" del trabajo social en Inglaterra fundó en 1869 la Sociedad de la Organización Caritativa. Entre los trabajos de tal sociedad se encontraba el estudio "científico" de la pobreza, el cual consistía en desarrollar técnicas para distinguir a los pobres que merecían ayuda de aquellos que se consideraban como un residuo de la sociedad, es decir, los que no la merecían. Green era un liberal, por lo cual pensaba que eran las sociedades y no el Estado las que debían ocuparse de la pobreza; sin embargo, detectó grandes fallas en los contratos que propiciaban que los trabajadores hambrientos aceptaran acuerdos desventajosos con los propietarios explotadores (Skillen, 1991: 208). En el siglo xx, después de dos guerras mundiales, se establecen la Declaración

Universal de los Derechos Humanos (2004), los Pactos Internacionales sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976) y las Metas de la Cumbre del Milenio (2002), que constituyen ejemplos de una propuesta enfática para el combate a la pobreza a escala mundial.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. En la actualidad, la parte ética y política de la pobreza se unen, sobre todo, en dos temas. El primero se refiere a la justicia distributiva y el segundo a los derechos económicos y sociales.

Respecto a la justicia distributiva es necesario distinguir sus tres aspectos primordiales: 1] los sujetos de la distribución; 2] los objetos que se distribuyen; y 3] los principios a los cuales se apela para efectuar la distribución. En cuanto a los sujetos de la distribución, podemos distinguir entre la manera de concebir a las personas que se encuentran en un estado de pobreza y a las instituciones encargadas de distribuir los bienes que éstas necesitan. Podemos afirmar que los sujetos de la distribución son aquellas personas que carecen de necesidades básicas satisfechas, y tales carencias producen en ellas un daño irreparable. Si las personas no gozan de una alimentación adecuada y, en consecuencia, padecen una situación de desnutrición, ello afectará las decisiones que puedan tomar. Por esta razón, el concepto de necesidades básicas no satisfechas nos enfrenta a una situación donde las personas no pueden ampliar su gama de decisiones, porque se reducen prácticamente a escoger aquello que necesitan para sobrevivir.

En lo referente a los sujetos encargados de llevar la distribución de los bienes a personas que carecen de necesidades básicas satisfechas, podemos distinguir tres posiciones. Primero, se encuentran las filosofías que se acercan al pensamiento neoliberal y afirman que es necesario evitar la existencia de personas en estado de pobreza, sin embargo, a los Estados o a los países ricos no les compete solucionar esta situación. Para hacerlo es conveniente crear un sistema fiscal adecuado que permita que las instituciones privadas se encarguen de solucionar este problema. Al Estado sólo compete preocuparse por la seguridad de los ciudadanos. Segundo,

existen pensamientos filosóficos que piensan que el Estado es el responsable de impedir los problemas de pobreza y, mediante políticas públicas adecuadas, debe contribuir sustancialmente a que no existan ciudadanos en estado de pobreza extrema. Tercero, hay quienes afirman que la pobreza compete a todos los ciudadanos y a los Estados; estas posiciones, propias de las democracias contemporáneas, aseguran que el Estado es, sobre todo, responsable de atacar el problema de la pobreza, pero les parece indispensable que los ciudadanos, mediante las obras y las instituciones privadas, atiendan dicho problema. Piensan que finalmente, en una sociedad, todos somos responsables de la existencia de personas que carecen de lo necesario para rebasar el estado de subsistencia.

En cuanto a los objetos que se distribuyen, éstos pueden ser transferencias en dinero, recursos para conservar la salud, educación, vivienda y servicios como el agua y la electricidad. La filosofía ha tratado con algunos de los temas sobre los objetos de la distribución, principalmente la salud y la educación, puesto que la carencia de ellos contribuye de manera sustancial a que las personas no puedan abandonar el estado de pobreza. La enfermedad y la desnutrición impiden que los pobres se incorporen a un sector productivo; la falta de educación limita de manera sustancial el abanico de oportunidades.

El tercer aspecto se refiere a los principios que entran en juego cuando hablamos de justicia distributiva y de pobreza. El principio que más se ha discutido cuando se habla de pobreza es el de la equitativa igualdad de oportunidades. Esta discusión ha surgido, primero, por la afirmación de su necesidad en el segundo principio de la justicia de John Rawls (1986: 189); segundo, por la pregunta que hiciera Amartya Sen en las *Tanner lectures*: "¿igualdad de qué?" (1994: 133-154). Se han dado varias respuestas a esta pregunta, las más importantes han sido "los bienes primarios", sugerida por Rawls, y "las capacidades", propuesta por Amartya Sen. Sin embargo, también son importantes en el estudio de la pobreza otras respuestas como la de "las utilidades", formulada por la corriente utilitarista, y "los derechos negativos" –exclusivamente el derecho a

no ser agredido y a no ser impedido de realizar acciones políticas–, defendido por autores como Maurice Cranston (2001: 164).

Existe otra discusión basada en la idea de igualdad. Si bien Rawls y Sen apoyan la equitativa igualdad de oportunidades, existen filósofos que prefieren utilizar la noción de equitativa igualdad de responsabilidades para el bienestar. Lo importante de la igualdad de oportunidades para el bienestar es que se obtiene cuando todas las personas enfrentan una gama de opciones en efecto equivalentes. Lo que suceda después dependerá de las decisiones tomadas por las personas y de su habilidad para negociar.

Es importante mencionar que esta posición es sostenida por filósofos como Richard Arneson (1989: 77-93), Ronald Dworkin (1981: 283-354) y G. A. Cohen (1997: 9-29), quienes, si bien defienden la equitativa igualdad de oportunidades, introducen la responsabilidad de las personas al tomar ciertas decisiones. La inclusión de la responsabilidad en el estudio de la pobreza es relevante cuando hablamos de políticas públicas compensatorias. No es lo mismo compensar a una persona por acciones que la dejan en una situación de desventaja por razones ajenas a ella, que compensarla por acciones que dependen de sus propias elecciones. Éste constituye uno de los temas más discutidos dentro de los estudios sobre la pobreza.

El estudio de la pobreza basado en los derechos económicos y sociales parte de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en concreto del artículo 25, que a la letra afirma: "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad" (Ferrer MacGregor y Carbonell, 2004: 384).

El punto medular de la defensa de los derechos económicos y sociales, también llamados derechos positivos, es doble: primero, debe combatirse la situación de las personas que se encuentran con

necesidades básicas no satisfechas; segundo, es necesario mostrar que, sin los derechos económicos y sociales, las personas se ven privadas de su autonomía, es decir, de la capacidad que tienen para proponerse metas en la vida y buscar los medios para lograrlas. Tampoco hay que olvidar que quienes carecen de un nivel de vida adecuado, intuitivamente interpretado como alejado de las necesidades básicas insatisfechas, ve afectada su dignidad, esto es, su visión de ella misma como un fin y no sólo como medio. Asimismo, los derechos económicos y sociales garantizados permiten que las personas se alejen del sometimiento de las leyes de la naturaleza.

La importancia de tratar el problema de la pobreza recurriendo a los derechos humanos consiste en lograr que sean resueltos por el poder judicial; de esta manera, se vuelven exigibles y la instancia que no los satisface puede recibir severas sanciones.

El estudio de la pobreza compete a la ética, porque se niega la dignidad y la autonomía a las personas que viven en ella. Pero también compete a la filosofía política, porque los pobres carecen de alternativas para elegir y las decisiones que tomen pueden estar sujetas a la manipulación y al engaño.

Los logros de las políticas públicas de combate a la pobreza contribuirán a que se tenga una ciudadanía más activa, se solidifiquen las instituciones democráticas y, con ello, desaparezca la situación vergonzosa de vivir en un mundo donde existen personas que padecen una pobreza extrema.

BIBLIOGRAFÍA. Arneson, R. (1989), "Equality and equal opportunity for welfare", en *Philosophical Studies,* núm. 56, pp.77-93; Cranston, M. (2001), "Human rights, real and supposed", en P. Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights*, San Pablo, Minnesota, Paragon House, pp. 163-173; Cohen, G. A. (1997), "Equality of what? On welfare, goods and capabilities", en M. Nussbaum y A. Sen (eds,), *The Quality of Life*. Oxford, Inglaterra, Clarendon Press, pp. 9-29; Cumbre del Milenio (2002), en <http://www.pobrezamundial.com/la-cumbre-del-milenio>; Dworkin, R. (1981), "What is equality? Part 2, Equality of resources", en *Philosophy and Public Affairs,* vol. 10, núm. 4, pp. 283-345; Ferrer MacGregor, E. y Carbonell, M. (comps.) (2004), *Compendio de derechos humanos*, México, Porrúa/Comisión Nacional de los Derechos Humanos; Pogge, T. (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos,* Barcelona, Paidós; Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976), en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm>; Rawls, J. (1986), "Unidad social y bienes primarios", en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, pp. 187-209; Sen, A. (1994), "¿Igualdad de qué?", en J. Rawls, A. Sen *et al*., *Libertad, igualdad y derecho*, Barcelona, Planeta, pp. 133-154; Skillen, A. (1991), "Welfare State versus Welfare Society?", en B. Almond y D. Hill (eds.), *Applied Philosophy. Moral and Metaphysics in Contemporary Debate*, Londres/Nueva York, Routledge; Slack, P. (1995), *The English Poor Law*, *1531-1782,* Cambridge, Cambridge University Press.

[PAULETTE DIETERLEN]

poder

El poder es un fenómeno, por decir lo menos, fascinante; ha estado presente a lo largo de la historia de la filosofía práctica y, por supuesto, en muchas otras disciplinas como la ciencia política, la

sociología, la psicología, la economía, el derecho, etcétera. Ello se debe a que atraviesa todas las relaciones sociales, incluyendo las relaciones amorosas o religiosas, donde la rivalidad entre los seres humanos podría aparecer más desdibujada.

El *Diccionario de la Lengua Española* advierte que el término "poder" proviene del latín vulgar *possere,* que después derivó en *potere* y que, en su primera acepción, significa "tener expedita la facultad o potencia de hacer algo". En este sentido, el poder es *a priori* del actuar. Sólo hay acción al ejercer esa potencia. En los seres humanos el poder no es algo que exista por sí mismo, sino que siempre se expresa a través de algo: poder político, poder económico, poder mental, poder religioso, poder militar, poder sobre las cosas o poder sobre la naturaleza. Tal es la simbiosis entre el poder, en tanto potencia, y los recursos empleados para hacerlo efectivo, con los que suele confundirse.

Así como el poder no descansa en las cosas, sino en la forma de emplearlas para conseguir tal o cual propósito, también debemos distinguirlo del lugar desde donde se ejerce o de las cualidades innatas de quien lo detenta. Lo que nos permite realizar la potencia es nuestro actuar intencionado en el mundo que parte siempre de un horizonte social. El poder constituye el vínculo que permite a las personas relacionarse entre sí. Los seres humanos vivimos inmersos en relaciones de poder. De ahí que su estudio y su sistematización se vuelvan todo un reto para la investigación social.

Independientemente de que el poder se encuentra en los más diversos ámbitos de la vida cotidiana, podríamos intentar una tipología de sus expresiones más importantes, así como los niveles de su fuerza o intensidad. No es lo mismo el poder que se ejerce en un campo de concentración, en un régimen político totalitario, que el que puede realizarse sutilmente al influir sobre la conducta de los otros por medio de, por ejemplo, la publicidad en el contexto de una campaña electoral. Esta última cuestión respecto a la intensidad del ejercicio de poder y a la libertad, o no, de los individuos para resistir a sus dispositivos remite a la necesidad de diferenciar poder y dominación, tal como lo hizo el sociólogo alemán Max Weber (1967). Mientras el primero denota un tipo de relación estrictamente

coactiva, donde el agente A, que ejerce poder, no concede márgenes de libertad a un determinado sujeto B, que lo padece. Dicho en otras palabras, una relación de poder sería, según Weber, aquella en la que A somete a B y éste carece de condiciones –sobre todo de libertad– para resistir y ejercer su voluntad. En cambio, una relación de dominación estaría determinada por la aceptación y, en cierta medida, la validación de B respecto al dominio ejercido por A. Las relaciones de dominación pueden expresarse mediante creencias y valores compartidos en un *ethos*; por los sentimientos de afinidad y simpatía que despierta el carisma de un dirigente o por la aceptación racional del mando a través de las leyes. En cambio, el filósofo francés Michel Foucault (2000) invierte la semántica de la teoría weberiana para pensar al poder como un juego de fuerzas que presupone, para realizarse, la libertad de los sujetos que interactúan. Visto desde esta perspectiva, el poder, lejos de circunscribirse a las relaciones jerárquicas con las que se organiza la burocracia o la empresa económica capitalista, se encuentra presente en las más diversas relaciones sociales. Al ser un juego de fuerzas, las relaciones de poder son microfísicas y móviles en el sentido de que no siempre provienen del mismo polo de las relaciones. "No hay poder sin resistencia", sostiene Foucault. En una relación de pareja, familiar, amistosa e inclusive política, el ejercicio de poder circula según la situación en la que se encuentren los sujetos en circunstancias precisas

En este mismo tenor, para el sociólogo alemán Norbert Elias (1994: 53) el poder "tiene algo que ver con el hecho de que existen grupos o individuos que pueden retener o monopolizar aquello que otros necesitan, como por ejemplo, comida, amor, sentido o protección frente a ataques (es decir, seguridad), así como conocimiento u otras cosas". Y más adelante sostiene que quienes monopolizan lo que otros requieren también necesitan de algo que estos últimos tienen y de lo que, a su vez, ellos carecen. Es decir, piensa el poder como una fuerza vinculante entre individuos que se reconocen por su mutua dependencia, aunque unos obtengan privilegios a costa de los otros.

Sin embargo, al pensar el fenómeno de la dominación, Foucault (2012), a diferencia de Weber, lo considera como aquella situación en la que A, quien detenta el poder, deja a B sin márgenes de libertad para actuar voluntariamente y resistir. A pesar de las críticas realizadas por Jürgen Habermas (1989) a la noción de poder defendida por Foucault, en el sentido de que puede resultar demasiado difusa y vaga para explicar los fenómenos sociales (Kelly: 1995), tiene la ventaja de permitirnos plantear diversos niveles y expresiones de su ejercicio. Aunque, en efecto, es menester desarrollar una tipología de expresiones de poder que el propio Foucault nunca sistematizó. De hecho, los fenómenos de poder y dominación se encuentran entreverados en la realidad. Resultaría excepcional o prácticamente imposible que un ciudadano logre por sus propios esfuerzos transformar las estructuras de dominación en esferas como el Estado o el mercado, porque las considere injustas y apele a sus derechos. Sin embargo, tendrá otros ámbitos en los que podrá ejercer poder y tener incidencia sobre otras personas.

Norberto Bobbio (1991) ofrece una definición de poder que se encuentra más cercana a las investigaciones de Foucault que la noción defendida por Weber como mera fuerza coactiva. En tal definición, Bobbio advierte que el poder puede ejercerse desde su desnudez meramente coactiva, como la relación que podría haber entre un torturador y un torturado, hasta valiéndose de la persuasión y la manipulación. Por ello, sugiere que una tarea de las ciencias sociales consiste en desarrollar instrumentos técnicos y metodológicos de investigación que permitan medir el ejercicio de poder mediante el costo de recursos y el logro de beneficios. Ejemplo de ello puede ser la planeación de políticas públicas en el ámbito del poder político y la planeación económica de un Estado.

Otro autor que piensa al poder al tenor de un "juego de fuerzas" es Elias Canetti, en su obra *Masa y poder* (1981). Aquí define el poder a partir de la analogía que encontramos en la forma como un gato asecha a un ratón: lo persigue, azuza y domina, pero no lo mata, pues si lo hiciera terminaría el juego.

A continuación, se esbozan algunas de las expresiones más representativas de las relaciones de poder en la vida social.

La expresión "fetichista" es aquella que hace pensar que el poder proviene de las cosas y no de las facultades que los seres humanos les atribuyen. Se trata de un término acuñado por Marx para denotar el encantamiento con el que suele revestirse la constitución social de las relaciones de poder. En su obra cumbre *El capital,* Marx (1990) sugiere que, además de contener valor de uso y valor de cambio, la mercancía es objetivación de valor por ser resultado del trabajo humano, esto es, de la inteligencia empleada en un determinado tiempo de vida para realizar algo. Sin embargo, en nuestra calidad de consumidores, pasamos por alto que las mercancías relucientes en los escaparates ocultan tras de sí relaciones de dominación del capital sobre el trabajo. Si a ello añadimos la devoción que en las sociedades de consumo se tiene de las mercancías, entenderemos la actitud fetichista que se asume frente al poder, al atribuírselo a las cosas en lugar de a las relaciones sociales que le son inherentes. Dentro del mundo de las mercancías, el dinero ocupa el lugar privilegiado. Es el equivalente general de las demás mercancías, medio de pago y, a la vez, mercancía bajo la forma de interés. Pero, además de eso, el dinero constituye la expresión monetaria del valor, es decir, del trabajo o del tiempo de vida empleado con la inteligencia y el cuerpo para crear algo. En la civilización capitalista, sin dinero nadie vive y quienes se ven excluidos del mundo del trabajo tienen serios problemas para subsistir. Por ello, la gente tiende a deificar el dinero y a dotarle de cualidades que no son otra cosa que resultado de relaciones humanas. El dinero por sí mismo no es nada. Pero en cuanto se utiliza como recurso para comprar, sobornar, obligar, no es sino la fachada del deseo de unos por imponer su voluntad a otros.

La expresión fenoménica del dinero en las relaciones sociales parece un buen ejemplo de la tendencia a confundir el poder, en tanto potencia, para incidir en la conducta de los demás y los recursos empleados para tal propósito. Hay gran cantidad de pensadores que coinciden en diferenciar el poder de las cosas; entre ellos destacan Norbert Elias, Antonio Gramsci, Max Weber, Michel Foucault, Norberto Bobbio, Sigmund Freud. Respecto de este último, resulta interesante la lectura que sobre su obra realizó León

Roxitchner (1981) para explicar las relaciones de poder en la construcción de una subjetividad cuyo *a priori* es la *falta* o la *carencia,* que al saciarse en la vida social y colectiva provoca neurosis. Así como la mercancía oculta el trabajo y las relaciones sociales que la rodean, de la misma forma nuestras relaciones con los demás ocultan las experiencias determinantes de la primera infancia, como el complejo de Edipo.

Por su parte, la expresión *representativa* es aquella en la cual los agentes de poder cobran conciencia de que éste no recae en los objetos mismos, sino en lo que simbolizan. Ejercer el poder por medio de los símbolos que los objetos representan se encuentra, por ejemplo, en la manera en que Hobbes lo ilustra en su *Leviatán*. En esta obra, el filósofo inglés (Hobbes: 1980) representa el poder del Estado con la imagen de un monarca, cuya gran figura, alta y robusta, se erige por encima de una gran masa de pequeños hombres colocados a sus pies debido a su condición de súbditos. El soberano mira al horizonte, esto es, al futuro, protegido por soldados y cañones, mientras sostiene con sus manos la espada y el cetro que, junto con la corona que porta en la cabeza, constituyen los símbolos de su poder. Esta ilustración que aparece en la portada de algunas ediciones es un ejemplo de lo que nos puede llevar a confundir el poder como facultad, con los recursos empleados para ejercerla. Según la mencionada ilustración, pareciera que el poder recae en quien porte la corona, la espada y el cetro; sin embargo, ello no basta. Aunque sabemos que el Estado moderno se caracteriza por detentar el monopolio del uso de la violencia física y legítima, así como el de la recaudación de impuestos (Elias: 2009), también se requiere de la estrategia (Maquiavelo: 1986), del carisma, las creencias o las leyes (Weber: 1967) para legitimarse y ser, en esa medida, efectivo o justo. No por asaltar mediante la fuerza el Palacio de Invierno, ironizaba Michel Foucault en alusión a la revolución bolchevique, se generará una transformación radical, de un momento a otro, en la mentalidad de las personas, en sus conductas y sus hábitos, en su *ethos*, que es realmente donde el poder se produce y reproduce subjetivamente. El propio Maquiavelo (1986), en su obra *El príncipe*, que se inscribe, sin duda, en la

tradición *decisionista*, aconseja no abusar del uso de la fuerza y de la crueldad al ejercer el poder, puesto que existen otros medios menos riesgosos para encontrar aceptación del pueblo hacia los mandatos de su gobernante, como apelar a la costumbre, a la ley, a la religión, a la dádiva o a la clemencia. Quien haga descansar el ejercicio de su poder sólo en el uso de la fuerza estará condenado al fracaso, sugiere el pensador florentino. Esto es así, porque justamente el poder no radica en las cosas, sino en las acciones vinculantes entre seres humanos. Esto es quizá a lo que se refiere Rousseau (1988) en su *Contrato social* cuando, al pensar la fórmula del pacto que da vida al Estado, propone transformar la fuerza en *derecho* y la obediencia en *deber*.

La expresión *social* del poder permite comprender que se trata de una forma que adquieren las relaciones sociales, donde la influencia o el dominio de unas personas sobre otras no dependen sólo de los recursos utilizados instrumentalmente, sino también de una dimensión subjetiva en la que se reproducen valores, creencias, costumbres, ideas, en síntesis, la cultura. Ello se relaciona con nociones como *ideología* o el concepto de *hegemonía* propuesta por Gramsci (1975), según el cual lo que nos permite comprender la aceptación que los dominados tienen del poder que se les ejerce son valores y expectativas compartidas y vinculantes. Con esta dimensión se cobra plena conciencia de la racionalidad estratégica implicada en el uso del poder, cuando buscamos, con una determinada forma de actuación, alguna incidencia sobre el mundo exterior, incluyendo nuestros vínculos con los demás.

Cobrar conciencia de que el poder constituye esa potencia que, convertida en acto, se vuelve vinculante entre seres humanos permite comprender la importancia de la relación entre las relaciones de poder y la preocupación por la justicia, presente en la filosofía al menos desde Sócrates y Platón hasta nuestros días. La posibilidad de actuar apelando a la justicia dependerá en buena parte del control y los límites sobre el ejercicio del poder *macro* y *micro* tanto del Estado y la sociedad, como de los individuos. Si lejos de estar equilibrado entre los diversos actores sociales e individuos el ejercicio de poder se encuentra desproporcionado, la satisfacción de

la justicia estará en riesgo. En cambio, si el juego del poder tiende a la simetría y al equilibrio entre los actores, la impartición de justicia será factible. Ésta es una preocupación presente a lo largo de la historia de la filosofía política, sobre todo en los teóricos europeos de los siglos XVII y XVIII, que recurren a la figura del contrato social para explicar al Estado y a la ley resultante de la razón como garante de la justicia.

Por su parte, desde el horizonte de la subjetividad, el dominio propio sobre las pasiones mediante nuestra inteligencia –con la que valoramos ciertos principios éticos– son la condición de posibilidad del actuar justo. En la medida que incursionemos en la potencialidad creativa del poder podremos encontrar criterios que hagan compatibles el ejercicio de la voluntad con la justicia. El poder no es por sí mismo ni bueno ni malo, aunque su ejercicio pueda provocar efectos perniciosos o benéficos a quien lo ejerce y sobre quien se ejerce.

BIBLIOGRAFÍA. Bobbio, N. (1991), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI Editores; Canetti, E. (1981), *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik; Elias, N. (2009), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica; Elias, N. (1994), *Conocimiento y poder*. Madrid, La Piqueta; Foucault, M. (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE; Foucault, M. (2012), *El poder, una bestia magnífica,* Buenos Aires; Siglo XXI Editores; Gramsci, A. (1975), *Cuadernos de la cárcel: notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos; Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus; Hobbes, T. (1980), *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE; Kelly, Michel (ed.) (1995), *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, Mass., MIT Press; Maquiavelo, N. (1986), *El príncipe*, Madrid, Alianza; Marx, K. (1990), *El capital*, t. I., vol. I, México, Siglo XXI Editores; Rousseau, J. J. (1988), *El contrato social*, Madrid, Tecnos; Roxitchner, L. (1981) *Freud y el problema del poder*, México, Plaza y Valdés; Weber, M. (1967), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

política

Hay varias maneras de definir lo que significa política. Una de ellas consiste en describir la trayectoria del concepto. Suele comenzarse desde los griegos, quienes lo inventaron, para luego trazar su itinerario hasta nuestros días, cuando el término cubre experiencias que oscilan entre el arte de gobernar y el quehacer de los profesionales de la representación, las luchas por un mundo mejor y el desencanto de hombres y mujeres de Estado que no albergan ilusiones acerca de cambiar gran cosa. Otro camino es definirla de acuerdo con algún fin. Dependiendo del autor que se escoja, ella describiría la búsqueda del bien común, el control de la naturaleza peligrosa de los individuos, la organización de la convivencia de gente que no se conoce entre sí, y así por el estilo. Una tercera posibilidad se centra en la arquitectura conceptual de teorías de la política. Hay algo de cada uno de estos tres abordajes en libros como *La política,* de Aristóteles; *Estado, gobierno y sociedad,* de Norberto Bobbio (1989); el *Diccionario de política,* compilado por Bobbio, junto con Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (2007); *La política,* de Giovanni Sartori (2002); o *Historia de la teoría política,* de George Sabine (2013).

La literatura que rastrea el itinerario del concepto ya es bastante amplia y conocida. Definir el término "política" a partir de sus fines resulta complicado no sólo por la diversidad de éstos, sino también por el *télos,* que se aloja en la estructura formal de la lógica de los fines. Aquí se ha optado por tratar el tema del lado de las teorías de la política, en específico, de los aportes de Carl Schmitt y Jacques Rancière, dos pensadores que contribuyeron a renovar nuestro modo de pensar el concepto y cuyas tesis son lo suficientemente polémicas como para mantener abierta la discusión de lo que significa hablar de política.

SCHMITT Y LO POLÍTICO. Schmitt comienza su libro *El concepto de lo político* diciendo, "el concepto del Estado supone el de lo político" (1991a: 49). El "supone" de esta frase indica que si para entender qué es el Estado primero hay que comprender lo político, entonces éste último, tal como lo entiende Schmitt, es anterior a la época del advenimiento de la estatalidad en los siglos XVI y XVII. Por implicación, tampoco termina con el Estado, que se convierte así en uno de los modos históricos de aparición de lo político y no en su sinónimo. Dicho de otro modo, el campo semántico del concepto de lo político es mucho más amplio que el del Estado, y la relación entre uno y otro se vuelve puramente contingente.

El paso siguiente de su razonamiento consiste en establecer la especificidad de lo político a partir de la relación amigo-enemigo. Esta contraposición opera como su criterio básico, el cual permite diferenciar lo político de otro tipo de actividades y oposiciones. La manera habitual de entender este criterio es diciendo que la naturaleza política de una agrupación surge cuando decide por sí misma a quiénes va a tratar como amigos y a quiénes como enemigos. Esto es correcto, pero también insuficiente, puesto que no contempla la dimensión existencial de lo político. Para Schmitt, "la posibilidad de conocer y comprender adecuadamente, y en consecuencia la competencia de intervenir, están dadas sólo en virtud de una cierta participación, de un tomar parte en un sentido existencial" (Schmitt, 1991a: 57). Y de nuevo: "todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencial, no normativo" (Schmitt, 1991b: 112). No puede intervenirse sin que algo de nuestra existencia esté en juego. Por eso, no basta con distinguir amigos de enemigos. Para que una agrupación pueda ostentar el título de "política", también debe estar dispuesta, de ser necesario, a enfrentar a sus enemigos en algún tipo de contienda pública. Si esa disposición no existe, la persona o la agrupación que identifica a sus enemigos no puede denominarse política en el sentido estricto que Schmitt otorga al término.

La dimensión existencial por excelencia se encuentra en la guerra, puesto que en ella ponemos en juego nuestras vidas. No debe verse en esto una reivindicación del belicismo. Para Schmitt, la

guerra no constituye un destino o una condición deseable de lo político y ni siquiera puede haber una norma capaz de justificar que la gente se mate entre sí (1991a: 63 y 78). Es simplemente el caso excepcional o extremo de la relación amigo-enemigo. La excepción es importante por su valor heurístico. "La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquélla. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición" (Schmitt, 2001: 29). La posibilidad de la guerra, como experiencia excepcional, sirve para esclarecer posturas y comportamientos que no siempre se perciben con claridad en el marco rutinario de las situaciones normales.

Lo político, claro, no se restringe a la excepción, sino que se manifiesta en las situaciones normales. Ello significa que la dimensión existencial de la relación amigoenemigo incluye, pero también rebasa, las situaciones donde la gente se juega la vida. Podemos tomar como regla general que lo existencial se refiere al riesgo en sentido amplio, sea en relación con la integridad del cuerpo, el desarrollo de una profesión, el bienestar material de un colectivo u otra cosa. Diremos entonces que una agrupación es política si puede distinguir a sus amigos de sus enemigos y si está dispuesta a aceptar el riesgo de enfrentarlos en algún tipo de contienda.

Para Schmitt, el enemigo es sólo el enemigo público, u *hostis*, no el enemigo de un conflicto privado, o *inimicus* (1991a: 59). No es necesario odiarlo, como tampoco es necesario amar al amigo político, pues los unos no son malos, feos y sucios ni los otros buenos, bellos e impolutos (57). Tampoco es necesario eliminarlo físicamente (1966: 118), pues se busca controlar su capacidad de combatirnos. Resulta innecesario distinguir enemigos de adversarios, como hacen algunos, debido a que Schmitt se encargó de disociar su concepto de enemigo de la enemistad absoluta, diciendo que ésta cae fuera de su concepto de lo político: en las relaciones amigo-enemigo se puede matar, como en el caso de la enemistad real y convencional de una guerra, pero a diferencia del *foe* o enemigo

absoluto eso es sólo una posibilidad y no una necesidad (Schmitt, 1966: 123-128; 1991c: 134). Además, la enemistad es estrictamente circunstancial y reversible, dado que los amigos de hoy pueden ser los enemigos de mañana y viceversa. Por último, el enemigo es el otro, el diferente, un afuera que amenaza a un conjunto de amigos. Pero se trata de un afuera especial, puesto que el enemigo contribuye, en alguna medida, a configurar la identidad de los amigos: uno se suele definir de acuerdo con quién se enfrenta.

La teoría de Schmitt no se encuentra exenta de tensiones. Jacques Derrida menciona algunas, incluyendo la pretendida pureza de las distinciones. Para Schmitt, es imprescindible separar al *inimicus* privado del *hostis* público, el combatiente del civil, la guerra internacional de la guerra civil y, en general, lo político de lo extrapolítico. Toda contaminación es sospechosa; por eso dice que el partisano del siglo xx, impulsado por el marxismo, rompe con las reglas de la guerra y subvierte las categorías clásicas de lo político que imperaron durante los casi tres siglos de la época de la estatalidad. Pero ¿es acaso posible validar un razonamiento cartesiano de cosas claras y distintas en un mundo político donde todo concepto y postura son polémicos, como afirma el propio Schmitt? Derrida sostiene que no. Y lo ilustra con un ejemplo elemental: si la ausencia de uniforme en las guerrillas las convierte en fuerzas irregulares que rompen con la pureza de la distinción entre combatientes y civiles, ¿acaso no hicieron lo mismo los Estados europeos de la época dorada del derecho público al tener espías en el territorio de sus enemigos? Para Derrida, la pureza que exige Schmitt nunca existió y tampoco puede hacerlo: si nos empeñamos en exigir pureza a los conceptos de lo político, ninguna praxis política podrá estar a la altura de su referente.

Pero la teoría de lo político de Schmitt también tiene una plasticidad que la hace sumamente útil. El criterio amigo-enemigo no se limita al terreno del sistema político ni a los partidos políticos ni a la competencia por puestos de representación popular. Schmitt usa el sustantivo "política" para describir este tipo de actividad y reserva el adjetivo sustantivado, "lo político", para referirse a la dimensión móvil y ubicua de los intercambios que no se restringen al espacio

convencional de los mismos. Lo político surge dondequiera que haya colectivos que definen a sus adversarios y que están dispuestos a enfrentarlos. No importa que esto sea un asunto de movimientos "sociales" o de actores que ignoran las fronteras nacionales. Tampoco es particularmente relevante que el motivo de la oposición sea la conquista de un territorio, de puestos en el aparato estatal o la introducción de cambios en las relaciones entre los sexos. Lo que cuenta es que quienes se embarquen en estas acciones se agrupen en torno a oposiciones de tipo amigo-enemigo.

RANCIÈRE: POLICÍA, POLÍTICA Y SUBJETIVACIÓN. En el caso de Rancière, hay un cambio de lenguaje. En vez de política y político habla de policía y política. La policía no es la gente uniformada que se encarga de reprimir o aplicar la ley en nombre del Estado. Se refiere a una manera de simbolizar lo común como una comunidad de consentimiento que no deja lugar para un remanente: todos están contados y tienen un nombre y lugar asignados en el orden existente. Rancière también se refiere a ella como la partición de lo sensible, configuración de lo perceptible o distribución de las partes. Para la policía, la sociedad "consiste en grupos dedicados a modos de hacer específicos, en lugares donde esas ocupaciones se ejercen, en modos de ser correspondientes a esas ocupaciones y a esos lugares" (Rancière, 2006: 71; 2004: 6).

Esta distribución de nombres, lugares y funciones no se refiere a un simple procedimiento estadístico. No es una práctica clasificatoria neutral. Es un modo de contar que distingue a quienes se consideran como partes verdaderas y, por ende, tienen derecho a gobernar, de quienes realmente no cuentan y sólo pueden obedecer o seguir a los demás. Más precisamente, éstos últimos son contados como la parte que no tiene parte en los asuntos comunes y terminan siendo relegados a una condición de virtual invisibilidad (Rancière, 1996: 36-37, 44-45). La frase de uno de los cerdos en el libro *Rebelión en la granja,* de George Orwell, "todos los animales son creados iguales pero algunos son más iguales que otros", resume lo que Rancière entiende por el daño a la igualdad en el cómputo policial donde todos son contados, pero algunos menos que otros. Por eso, la

policía puede ser buena e incluyente, sin embargo, invariablemente termina dañando la igualdad.

En cambio, la política constituye una práctica de disenso que pone en cuestión que todos han sido contados, que cuentan por igual o que saben y aceptan el lugar que les ha sido asignado. Ella disloca las relaciones existentes entre lugares, tareas, modos de acción y cuerpos que ocupan esos lugares y ejecutan esas tareas y acciones. Es una práctica cuya esencia es la manifestación del disenso (Rancière, 2006: 73) con miras a reconfigurar lo dado. "La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte"; en su ausencia, no hay política, sólo "el orden de la dominación o el desorden de la revuelta" (Rancière, 1996: 25-26). Es una interrupción inusual y discontinua de un estado de cosas codificado por la policía, una interrupción que "adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación" (Rancière, 2006: 69). Cuando sucede, la política detona procesos de subjetivación que buscan inscribir un suplemento en la cuenta de la policía –el suplemento de los incontados, de quienes han sido contados como los sin parte.

La política es inseparable del desacuerdo, el cual no debe confundirse con un simple malentendido resultante del uso impreciso del lenguaje. El desacuerdo se remite a una situación de habla "en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro" (Rancière, 1996: 8). Lo que está en juego en la interlocución política característica del desacuerdo no es la demanda por el reconocimiento: en ella "el supuesto de la inteligencia está en litigio, donde hay que producir al mismo tiempo la argumentación y el escenario en el que ésta debe entenderse, el objeto de la discusión y el mundo donde éste figura como objeto" (Rancière, 1996: 77). El desacuerdo erige un escenario que no existía antes, donde los incontados quieren demostrar su exclusión y comienzan a actuar como si ya contaran.

Este "como si" se refiere a algo que aún no es "real", pero que podría llegar a serlo mediante la reconfiguración del espacio de visibilidad de la policía, de manera tal que los incontados puedan

contar. El disenso adopta la forma de dos mundos en uno o, más precisamente, aparece como "construcción de un mundo paradójico que pone juntos mundos separados": es "un enfrentamiento entre dos repartos de lo sensible" (Rancière, 2006: 74), uno que corresponde a la cuenta policial (de grupos con lugares y funciones asignadas) y otro generado por la cuenta política de los incontados, esto es, de gente que el orden tiende a no ver y a no escuchar. Pero el "como si" de la puesta en escena de los incontados no se refiere simplemente a un futuro que espera el momento de ocurrir, un simple "aún no aquí". Los incontados actúan políticamente cuando montan un desacuerdo para manifestar su condición de parias en el orden existente y para demostrar que el *statu quo* daña su igualdad. Al hacerlo, anticipan algo diferente por venir que ya se empieza a configurar en la medida en que la gente lucha por hacerlo realidad.

Esto puede ilustrarse con un ejemplo sobre el prejuicio. "Una mujer negra era la parte demandante en un caso judicial referente a una cláusula restrictiva en un contrato. El abogado de la defensa le preguntó: '¿Cuál es su raza?' 'La raza humana', contestó ella. '¿Y cuál es el color de su piel?' 'Color natural', respondió" (Allport, 1962: 155). Lo que vemos aquí es un proceso de subjetivación que consiste en dos procesos simultáneos. Uno de ellos es el rechazo del lugar subordinado que un ordenamiento racista asigna a la mujer por ser negra. Ella se desclasifica de ese lugar. Pero por otra parte, ella también se identifica con el nombre de la igualdad, cosa que en un contexto racista es visto como un nombre ajeno a un cuerpo negro. Para que el nombre de la igualdad deje de ser impropio para ella debe reconfigurarse el espacio policial. Por ello, para Rancière, el tratamiento del daño a la igualdad requiere una práctica emancipatoria que modifique el orden existente.

De lo anterior se desprende que la política surge del "nosotros" de los incontados; se convierten en un sujeto de enunciación que pone en cuestión su falta de voz y de visibilidad. Se trata de un sujeto nombrado que carece de un lugar en el orden existente. La mujer del ejemplo no es una sustancia, sino un proceso de subjetivización, un proceso que ocurre en la brecha o entremedio de nombres asignados y nombres incorrectos. Para Rancière, toda

identidad política es realmente una identidad en tránsito, pues requiere una doble operación de desclasificación del lugar e identidad asignados por el *statu quo* y la adopción de nombres incorrectos, "erróneos" en el sentido de que no tienen un lugar en el campo de experiencia u orden de policía existente (Rancière, 1996: 54-55, 117-118; 2000: 148-149). El "nosotros" surge a medida que nombra un daño, demuestra que se trata de una parte que ha sido dañada en su igualdad y monta un desacuerdo para procesar ese daño. "La política es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de una distorsión" (Rancière, 1996: 51).

Se trata de un proceso sin un destino final, lo cual hace necesario distinguir entre el proceso de igualdad y una sociedad igualitaria. Por un lado, la igualdad sólo puede ser episódica, porque es una suposición que debe verificarse continuamente para poder existir. Por otro lado, quien dice "sociedad igualitaria" habla de un espacio policial mejorado. Ya se mencionó que un orden policial puede ser mejor que otro, pero invariablemente daña la igualdad. Eso hace que para Rancière el sintagma "sociedad igualitaria" sea un oxímoron. La subjetivación política demuestra la existencia de dos mundos alojados en uno solo; en el ejemplo de la mujer negra, es el mundo policial de la exclusión y un posible mundo igualitario donde el color de la piel no sea una barrera para la igualdad. Dicho de otro modo, la subjetivación pone en contacto dos maneras de simbolizar lo dado; es el encuentro de dos particiones de lo sensible.

Gente como Ernesto Laclau (2005), quien sólo tiene palabras de elogio para Rancière, se preocupan por esta cercanía entre emancipación y política. Es como si Rancière limitara el uso del concepto de política a procesos que solemos asociar con la emancipación, o si planteara una inflación desmesurada del campo semántico de la emancipación para hacer que éste coincida con el de la política. Como resultado de esto, su concepción de la política excluiría posibilidades no emancipatorias tales como el fascismo o la dictadura militar. Hay algo de verdad en esta crítica, pero Rancière está consciente de ello. Lo hace porque ese uso restrictivo del término le sirve para separarlo de la gestión administración de la

sociedad. Pero también podríamos decir que su uso del término "política", como cualquier otra cosa, no es inmune a los protocolos del desacuerdo y no hay manera de dilucidar el asunto del campo de la política fuera de una polémica.

En suma, Schmitt y Rancière coinciden en que la política carece de un objeto específico o un terreno propio, pues consiste en una actividad desterritorializada y ubicua que puede aparecer en cualquier momento y lugar. También coinciden en desmarcarse de un hiperpoliticismo, porque creen que si todo es político nada lo es, aunque reconocen que en principio cualquier tema, relación o identidad pueden ser politizados. No obstante, también hay diferencias entre ellos. Schmitt coquetea con la diferencia ontológica al designar a las oposiciones amigo-enemigo como el elemento invariable de lo político y al ver a las distintas formas de la política (desde el absolutismo estatal a la democracia liberal y desde el autoritarismo al totalitarismo) como modos o formas históricamente situadas de lo político. Rancière, en cambio, busca despojar su visión de la política de todo ropaje ontológico y sostiene que, a diferencia del formalismo que adquiere el antagonismo en Schmitt, para él la política sí tiene un universal. Se trata de la igualdad, sólo que ésta aparece de manera indirecta en el tratamiento de un daño (Rancière, 2011: 4).

BIBLIOGRAFÍA. Allport, G. (1962), *La naturaleza del prejuicio* (trad. de Ricardo Malfe; rev. de Eliseo Verón), Buenos Aires, Eudeba; Bobbio, N. (1989), *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. México, FCE; Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. (2007), *Diccionario de política,* 2 vols. México, Siglo XXI Editores; Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta; Laclau, E. (2005), *La razón populista*. México, FCE; Rancière, J. (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión; Rancière, J. (2000), "Política, identificación y subjetivación", en B. Arditi (comp.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 145-152; Rancière, J. (2004), "Introducing disagreement", en *Angelaki*, vol. 9, núm. 3, pp. 3-9; Rancière, J. (2006), "Diez tesis sobre la política", en Iván Trujillo (ed.), *Política,*

policía, democracia (trad. de María Emilia Tijoux), Santiago, LOM, pp. 59-79; Rancière, Jacques (2011), "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics", en Paul Bowman y Richard Stamp (eds.), *Reading Rancière*, Londres y Nueva York, Continuum, pp. 1-17; Sabine, G. (2013), *Historia de la teoría política*, México, FCE; Sartori, G. (2002), *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica; Schmitt, C. (1966), *Teoría del partisano: acotación al concepto de lo político*, Madrid, Centro de Estudios Políticos; Schmitt, C. (1991a [1932]), "El concepto de lo político", en *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, pp. 49-106; Schmitt, Carl (1991b [1929]), "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *El concepto de lo político*, pp. 107-122; Schmitt, C. (1991c [1938]) "Corolario II: sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo", *El concepto de lo político*, pp. 131-140; Schmitt, C. (2001 [1922, 1934]), "Teología política I", en O. Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 21-62.

[BENJAMIN ARDITI]

políticas públicas

Las políticas públicas son definiciones de acción que un gobierno, en un entorno democrático, se compromete a realizar debido a la existencia de un problema público que, se argumenta, requiere de su atención y del uso de recursos públicos siempre escasos. Los gobiernos son aparatos políticos, autoridades, por lo cual deciden, actúan y, con ello, afectan la vida y los intereses de muchas personas y organizaciones. Además, en una sociedad democrática, la decisión de establecer cuáles son los problemas públicos y la forma de resolverlos siempre será un asunto conflictivo, de debate y deliberación. Por ello, estas decisiones y acciones deben discutirse y consultarse (Meny y Thoenig, 1992: 9). Siendo la democracia, por lógica, un entorno de conflicto y debate entre grupos y actores con

diferentes posiciones e intereses, las políticas públicas aparecen idealmente como un cúmulo de "decisiones y acciones legítimas de gobierno que se generan a través de un proceso abierto y sistemático de deliberación entre grupos, ciudadanos y autoridades, con el fin de resolver, mediante instrumentos específicos, las situaciones definidas y construidas como problemas públicos" (Arellano y Blanco, 2013).

Se habla en principio de acciones legítimas, en tanto son realizadas por autoridades seleccionadas directa o indirectamente mediante un método socialmente aceptado: el proceso electoral. Pero, en una sociedad democrática donde no existe, por definición, el monopolio de la verdad, la acción gubernamental no puede sostenerse de manera exclusiva por argumentos técnicos, incluso si por esto se entiende neutrales. Por ello, las políticas públicas buscan también ser acciones cuya legitimidad se construye y sostiene en el diálogo deliberativo que les da origen: un proceso iterativo y constante de intercambio de ideas y argumentos entre Estado y ciudadanía, con sus respectivos grupos y organizaciones internos (Majone, 1997), en el que deben definirse, al menos, dos cuestiones fundamentales para toda política pública: qué problemas atender –por tanto, cuáles no– y de qué manera hacerlo.

No toda situación es un problema y, más aun, no todo problema es público. Un problema es en realidad una construcción de grupos, organizaciones y actores que buscan introducir un asunto como un problema de toda la sociedad. Las consecuencias de una decisión del problema son críticas, pues implican que otras opciones o alternativas sean desechadas o, al menos, postergadas dado el principio de recursos, capacidades y tiempo escasos. Estas deliberaciones y construcciones se dan en la arena pública, recogiendo y ajustando entre sí las demandas sociales en general y las de grupos de interés legítimos, las preocupaciones y prioridades de los gobiernos en turno, los temas impulsados desde la academia, entre otras muchas voces potencialmente influyentes que de manera ideal buscarán defender sus preferencias y valores mediante los medios legales a su alcance. Esto hace que, en la práctica, la hechura de políticas públicas sea mucho menos lineal y ordenada y

más sustentada en principios de aprendizaje, ajuste mutuo constante y avances incrementales (Lindblom, 1992). Por medio de este proceso gradual, tiene sentido que los grupos interesados se obliguen a formular sus posturas de modo que lo considerado como un problema sea, en efecto, públicamente percibido como tal: una situación negativa que merece directa o indirectamente la atención, así como recursos del gobierno y la sociedad para solucionarse, en un proceso constante de discusión.

Algunos ejemplos de situaciones no entendidas como problemas públicos, pero que hoy en día se consideran como tales son la contaminación ambiental, el acoso escolar entre pares (*bullying*) o incluso, aunque parezca sorprendente, la pobreza. Todos ellos, al igual que muchos otros asuntos que hoy ocupan la agenda pública y gubernamental, transitaron, por diversos motivos y en diferentes circunstancias, de una situación de normalidad cotidiana a una preocupación pública que debía ser resuelta.

El segundo acuerdo a lograrse en el proceso deliberativo que origina las políticas públicas gira en torno de lo que se conoce como la "definición del problema". Ésta se relaciona con la discusión de las probables causas y consecuencias del problema público, la cual, a su vez, influye sobre la manera en que se planea resolverlo. Se "trata de comprender la naturaleza del problema con el fin de proponer soluciones acordes, bien informadas y con la mayor probabilidad de impactar positivamente sobre la situación considerada como negativa, cuando ello es factible" (Arellano y Blanco, 2013).

En este sentido, por ejemplo, el consumo de cierta sustancia ilícita puede tratarse desde una perspectiva de salud, si se considera que es mayormente causado por la dependencia bioquímica que genera; de seguridad pública o incluso de seguridad nacional, si se parte de que la causa principal es la amplia oferta existente, entre muchas otras aristas. Cada una de ellas trae consigo respuestas gubernamentales específicas, ninguna correcta o incorrecta *a priori*. Se optará por enfatizar una u otra (no necesariamente se excluyen entre sí) en la medida en que los argumentos y la evidencia mostrados en favor de alguna de ellas se impongan, política y

discursivamente hablando, sobre las posibles explicaciones o definiciones alternativas del problema.

Desde luego, la política pública debe encaminarse a conseguir resultados específicos, lo cual, en última instancia, implica resolver el problema público, cuando ello es posible. Los efectos de los instrumentos elegidos para la intervención gubernamental pueden y deben ser también discutidos antes, durante y después de la formulación de las políticas, no sólo por sus ejecutores, sino por todos los actores interesados en el proceso de construcción, donde, en última instancia pero en primer orden de importancia, se encuentra la ciudadanía en general.

Esta última observación pone de manifiesto uno de los aspectos más destacados de las políticas públicas: el carácter indisociable y de influencia mutuamente virtuosa entre éstas y los regímenes democráticos. La institucionalización del proceso deliberativo característico de las políticas públicas –la cual se conoce como gobierno por políticas (Aguilar, 2007)– tiene como condición necesaria ideal una ciudadanía informada, responsable y participativa, capaz de ofrecer e intercambiar argumentos sólidos, de presentar y emplear evidencias, de debatir entre sí y con sus representantes en el gobierno para evaluar continua y críticamente las decisiones y resultados de la acción pública (Majone, 1997). En contraparte, este esquema requiere de un Estado dispuesto a abrir las puertas de manera permanente a la ciudadanía para que participe e influya en la agenda pública y gubernamental; de un sistema político en el que la autoridad esté preparada para –y obligada a– argumentar y persuadir, a conducirse de manera transparente y a rendir cuentas de sus acciones en todo momento. Así, el entorno democrático es condición necesaria para las políticas públicas, las cuales, a su vez, lo robustecen con una ciudadanía que trasciende el plano electoral para hacerse corresponsable de las acciones gubernamentales.

Con todo lo anterior resulta claro que las políticas públicas no se ven representadas por cualquier acción gubernamental, no atienden cualquier problema ni se gestan en cualquier sistema político. Por el contrario, constituyen acciones de gobierno legítimas debido a la

autoridad que las ejecuta y al proceso que las genera. Por ello, tal proceso es tanto o más importante que los resultados últimos de las políticas. Son específicas, en tanto pretenden resolver problemas públicos delimitados, mediante instrumentos particulares derivados de razonamientos causales concretos. Ello configura el universo de la acción gubernamental al definir los temas susceptibles de atenderse, pero –quizá más importante– al excluir a los que no se han de atender de manera inmediata, al menos por el momento, dados los recursos escasos de la sociedad y su gobierno. Además, las políticas públicas tienen en los sistemas democráticos su entorno más favorable, al mismo tiempo que coadyuvan a construir una democracia más robusta mediante una ciudadanía corresponsable de las acciones públicas de su gobierno.

Algunas de las características anteriores, en particular, el vínculo entre democracia y políticas públicas, pueden verse incipientemente en su origen mismo, como propuesta analítica y de trabajo. Éste se remonta a la segunda mitad del siglo xx, en Estados Unidos, donde los años de posguerra atestiguaron dos fenómenos coincidentes: el esfuerzo estadunidense por preservar y difundir los valores del individualismo democrático en el marco de la guerra fría, así como el creciente interés académico por el estudio de la toma de decisiones en y para el ámbito público.

En aquel contexto, el científico social, Harold Lasswell, intentó sistematizar en un marco analítico la fructífera experiencia de la conjunción entre las matemáticas, las ciencias sociales y la psicología, acontecida en buena medida gracias a y durante la segunda guerra mundial. Así, desarrolló el concepto de *ciencias de políticas*, entendidas como el "conjunto de disciplinas que se ocupan de explicar los procesos de elaboración y ejecución de las políticas, y se encargan de localizar datos y elaborar interpretaciones relevantes para los problemas de políticas de un periodo determinado" (Lasswell, 2007: 102).

La propuesta reflejaba una doble preocupación por las acciones gubernamentales al cuestionarse no sólo lo que se decide (¿es la mejor decisión dada la información disponible?), sino cómo se llega a tal decisión (qué metas se persiguen y qué valores se defienden

con determinada política). Al mismo tiempo, el enfoque ampliaba el espectro de participación respecto de la acción pública a los administradores públicos o científicos sociales y a prácticamente cualquier otro actor que pudiera aportar conocimiento valioso para la resolución de problemas específicos (DeLeon, 1988: 114).

Desde la génesis recién esbozada, hasta sus desarrollos contemporáneos más recientes, el estudio de las políticas públicas ha estado guiado, de manera implícita o explícita, por el llamado "ciclo de políticas": una abstracción teórica que permite diseccionarlas en una serie de etapas que, sin ser necesariamente secuenciales ni estar claramente aisladas en la realidad, ayudan a mejorar la comprensión de aspectos particulares de cada fase, sin perder de vista la política en su conjunto. Aunque el número de etapas varía ligeramente en la literatura especializada, se reconocen, por lo general, al menos tres de ellas: diseño, implementación y evaluación.

Así, de manera esquemática los primeros dos decenios del enfoque de políticas, de los años cincuenta a los sesenta, se concentraron, sobre todo, en el proceso decisorio y de diseño. Después, "la tendencia del enfoque viró hacia la gestión de políticas. Así, se pasó de un original énfasis en la *racionalización de la decisión* hacia el estudio y propuestas analíticas sobre la *implementación* de las decisiones". Más tarde, fue el concepto de gobernanza el que lideró el desarrollo del enfoque, al analizar los procesos de intervención o cooperación en la gestión pública de actores tales como los organismos no gubernamentales y otros individuos o grupos privados y de la sociedad civil (Villarreal, 2010: 264).

Más recientemente el estudio de las políticas públicas se ha visto robustecido por una corriente analítica que, sin ser heredera directa de los desarrollos disciplinarios antes mencionados, retoma el interés por los actores que dan forma a las políticas y a sus resultados: las llamadas redes de políticas (*policy networks*). Tales estudios parten del supuesto de que los papeles de individuos y organizaciones están fuertemente influidos por la posición que ocupan dentro de determinadas redes relacionales. Así, el análisis de redes de políticas se interesa tanto por comprender la manera en que los distintos

actores gubernamentales y no gubernamentales logran poner en marcha las políticas que desean, como por la forma en que las redes de actores ejercen influencia sobre los resultados de las políticas (Berry *et al*., 2004: 546).

De manera simultánea, el último decenio ha visto un creciente interés por la evaluación de políticas, en particular en los países en desarrollo con aspiraciones democráticas, donde los gobiernos se ven crecientemente obligados a rendir cuentas a sus ciudadanos respecto de sus acciones. En este sentido, la evaluación no es otra cosa que una valoración *a posteriori* de la gestión gubernamental en su conjunto y de las políticas públicas específicas, en particular, la cual se realiza con el fin de obtener un balance que permita apreciar, lo más objetivamente posible, aciertos y errores de las acciones implementadas. No obstante, se trata también de un ejercicio relativo, en tanto existen tantos tipos de evaluación como aspectos que al evaluador interese estudiar (procesos, resultados, desempeño, entre otros); y de un ejercicio normativo, pues se trata, a fin de cuentas, de una cuestión de apreciación o juicio político, en el mejor de los sentidos del término (Bovens *et al.*, 2005).

Entonces, las políticas públicas, desde sus antecedentes hasta sus desarrollos recientes, se presentan como una forma de ejercer el poder político en entornos democráticos, basada principalmente en una deliberación institucionalizada que idealmente permite a los ciudadanos participar activamente en –y corresponsabilizarse de– las decisiones y acciones emprendidas por sus gobiernos. Sin embargo, esta visión de las políticas públicas es, sin lugar a dudas, básicamente normativa, para algunos incluso, ideológica (Tribe, 1992: 13).

En una visión más realista, las políticas públicas implican un proceso de discusión entre diferentes actores sociales que buscan introducir asuntos en la agenda, definir y crear problemas públicos y, por lo tanto, hacer que el gobierno utilice recursos para atender dichas demandas. De ahí la preocupación de diversos analistas por fortalecer los principios de una política pública democrática, abierta, deliberativa, donde los diferentes actores se relacionen en espacios cada vez más públicos y sean forzados a mostrar con argumentos y

evidencias las razones de sus demandas políticas (DeLeon, 1997). Por lo anterior, dada la obvia disparidad de poderes y fuerzas entre los actores, resulta fundamental que una política pública sea, en efecto, resultado de una deliberación justa y abierta; no sólo una justificación técnica de una serie de intereses de actores poderosos que tienen más recursos para afectar la agenda e intervenir en la definición de los problemas públicos.

BIBLIOGRAFÍA. Aguilar, L. F. (2007). "Estudio introductorio", en L. F. Aguilar (ed.), *El estudio de las políticas públicas*, México, Miguel Ángel Porrúa; Arellano, D. y Blanco, F. (2013), "Políticas públicas y democracia", en *Cuadernos de divulgación de la cultura democrática*, núm. 30, México, Instituto Federal Electoral; Berry, F. S., Brower, R. S., Choi, S. O., Goa, X. W., Jang, H., Kwon, M. y Word, J. (2004), "Three traditions of network research: what the public management research agenda can learn from other research communities", en *Public Administration Review*, vol. 64, núm. 5, septiembre-octubre, Washington, The American Society for Public Administration; Bovens, H., T'Hart, P. y Kuipers, S. (2005), "The politics of policy evaluation", en *The Oxford Handbook of Public Policy*, Oxford, Oxford University Press; DeLeon, P. (1988). *Advice and Consent*, Nueva York, Russell Sage Foundation; DeLeon, P. (1997), *Democracy and the Policy Sciences*, Albany, State University of New York; Lasswell, H. D. (2007 [1951]), "La orientación hacia las políticas", en L. F. Aguilar (ed.) *El estudio de las políticas públicas*, México, Miguel Ángel Porrúa; Lindblom, C. (1992 [1959]), "La ciencia de salir de paso", en V. L. Aguilar (ed.), *La hechura de las políticas*. *Colección de antologías de política pública,* segunda antología, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 201-225; Majone, G. (1997), *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*, México, FCE; Meny, I. y Thoenig, J. C. (1992), *Las políticas públicas,* Barcelona, Ariel; Tribe, L. (1992), "Policy science: analysis or ideology", en J. Gillroy y M. Wade (eds), *The moral dimensions of public policy choice*, Pittsburgh, University of Pittsburgh; Villarreal, E. (2010), "Políticas públicas", en E. Villarreal y V. H. Martínez (coords.) *(Pre)textos para el análisis*

político. Disciplinas, reglas y procesos, México, FLACSO México/Universidad Von Humboldt.

DAVID ARELLANO GAULT y FELIPE BLANCO

populismo

La recurrencia de la pugna nominativa en torno del concepto "populismo" constituye probablemente una de las ilustraciones más preclaras respecto de las dificultades que, en el campo de las ciencias sociales, se producen al momento de articular el afán formalista de la categorización abstracta con la tendencia empirista a la inscripción contextual de los conceptos. Curiosamente, miles han sido las páginas destinadas –de manera infructuosa– a producir un significado para un concepto que, porfiadamente, ha manifestado una fuerte resistencia a su "domesticación" por parte de la lengua nominativa de las ciencias sociales.[7]

Conocido es el hecho de la existencia de tres contextos intelectuales en los cuales el uso de la categoría populismo ha manifestado una mayor intensidad dentro del campo de las ciencias sociales latinoamericanas. En concreto, dichos contextos refieren al del así llamado "populismo clásico", coincidente con una temporalidad histórica de auge del desarrollismo, la intervención estatal y el fomento de la política de masas (ejemplos de esta forma populista son Perón en Argentina, Cárdenas en México y Vargas en Brasil); el "neopopulismo", desplegado en el marco de los procesos de desmantelamiento de la estatalidad desarrollista, el auge de los procesos de reforma neoliberal y la crisis de los sistemas de representación política (Menem en Argentina, Fujimori en Perú, Salinas en México y Bucaram en Ecuador); y el "populismo de tercera generación", contextualizado en el marco de la crisis del neoliberalismo y el surgimiento de nuevos liderazgos políticos devenidos la producción de escenarios de fuerte conflictividad y de

desmontaje de los consensos liberalizadores característicos de los noventa (Kirchner en Argentina, Morales en Bolivia, Chávez en Venezuela y Correa en Ecuador).

Las investigaciones desarrolladas en torno de estos tres contextos son abundantes y variadas. Es posible indicar, sobre esto, que las ciencias sociales han producido un más que suficiente acumulado de aproximaciones a cada uno de estos contextos y sus respectivas formas "populistas". Y sin embargo, la pregunta acerca de la especificidad del objeto –el populismo– adolece de la producción de un consenso nominativo mínimo que permita que, al menos, la discrepancia en torno de sus implicancias opere sobre la base de un acuerdo operativo respecto de la naturaleza del objeto.

¿En qué consiste el fenómeno populista?, ¿cuáles son los atributos de la categoría, si es que resulta pertinente comprenderla de este modo?, ¿constituye el populismo un fenómeno acotado históricamente, propio de un determinado contexto histórico o, por el contrario, ha de ser entendido como una constante en la deriva de la historia política?, ¿los atributos propios de dicho fenómeno han de ser considerados de modo dicotómico o, por el contrario, constituyen una cuestión de intensidades y grados? Por último, ¿cuál es la relación entre el populismo y la democracia?; ¿se vinculan acaso en una relación de oposición, tensión o armónica convivencia?, ¿puede el populismo ser asumido como una expresión de democracias deficitarias o, por el contrario, constituye el síntoma de dinámicas democráticas saludables? Para todas estas preguntas, las respuestas siguen por ahora siendo abiertas, contradictorias o, en el peor de los casos, sumamente ambiguas.

¿Cómo definir, entonces, el concepto de populismo? Niklas Luhmann (1993), en su fundamentación de la estrategia de observación de segundo orden, señala que existen ocasiones en las cuales la imposibilidad de definir a un objeto por medio de su observación directa conducía a la necesidad de "abandonar[lo]" para detenerse en los "observadores" de dicho objeto. Dada la fuerte inestabilidad, divergencia y contradicción en el amplio abanico de definiciones respecto de este fenómeno político, y considerando por consecuencia que toda descripción del fenómeno en cuestión se

encuentra sometida a una pugna nominativa previa, aquí se elude la pregunta acerca de la especificidad del fenómeno en cuestión, para seguir, más bien, por el camino de la presentación de lo que constituyen las tres principales estrategias de categorización del concepto, a saber: la estrategia "contextual-historicista", la estrategia "categorial-aditiva" y la estrategia "lógica". Se exponen, entonces, cuáles son los ejes temáticos y estrategias de definición característicos de cada una de estas "familias categoriales".[8]

La estrategia contextual-historicista, para el caso latinoamericano, corresponde a la primera instalación del concepto dentro del campo intelectual regional. Surgida desde los –en ese entonces– dominantes paradigmas funcionalistas y marxistas, esta estrategia de nominación del populismo se dirigió por el camino de su vinculación con el dominio económico-social, siendo éste el que dotaba a la categoría de su inscripción contextual específica. Así, el populismo era entendido como una categoría política subordinada a un determinado contexto socioeconómico de emergencia que operaba en tanto variable explicativa. En este sentido, y para el caso particular de la matriz funcionalista representada en autores como Gino Germani y Torcuato Di Tella, el populismo emerge como el resultado del complejo proceso de transición latinoamericana desde una sociedad tradicional a una sociedad moderna. Para Germani (1977), por ejemplo, su contexto de emergencia ha de ser concebido en términos de una sociedad afectada por significativos niveles de "asincronía estructural" y "desfasamiento cultural".

De acuerdo con esta comprensión, el populismo respondería a la latencia de una cultura política, la cual –sobre todo en los sectores populares– expresaría una condición de dualidad entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna que se manifestaba en una predisposición política hacia liderazgos y modelos que no se corresponden con los patrones de una sociedad moderna que, en el ámbito de la política, debieran cristalizar en la llamada "democracia representativa". Para Di Tella (1977), por su parte, el populismo encontraría su punto de explicación en este mismo problema, leído

aquí más claramente como la expresión de un desajuste, en América Latina, respecto del modelo europeo de modernización.[9]

¿Cuál es la lógica que permite entender esta relación entre asincronía estructural y populismo? Para Germani (1977: 22), ocurre que una democracia representativa, para operar adecuadamente, requiere una "correspondencia entre movilización e integración" que, en el caso de América Latina, no se habría cumplido. Y ello por cuanto, al ser la movilización sustantivamente mayor que la integración, la acción política se ve enfrentada a una súbita amplificación no posible de ser desplegada dentro de los márgenes institucionales de la naciente esfera política moderna, de manera contraria a lo ocurrido con el caso de la modernización europea, cuyo gradualismo permitió la generación de procesos "ordenados" de integración, primero de las capas medias y luego de los sectores populares (Di Tella, 1977). Los movimientos populistas, denominados también nacional-populares, constituirían, por consecuencia, "la forma apropiada de intervención en la vida política nacional de las capas sociales tradicionales, en el transcurso de su movilización acelerada" (Germani, 1977: 29).

Para el funcionalismo sociológico, en definitiva, el populismo corresponde a la expresión anómala de formas de expresión política propias de un contexto de modernización social y económica afectado por dificultades que impidieron su identidad con los contextos de transición propios del modelo europeo-occidental.

Una visión distinta respecto de las condiciones de emergencia del populismo –pero coincidente en cuanto a su matriz de aproximación– es la que, desde la perspectiva del marxismo latinoamericano, se centra ya no en la detección de un desfase estructural, sino más bien en lo que pudiera llamarse un "momento crítico" en la transición hacia sociedades plenamente capitalistas (Ianni, 1977). Este enfoque relaciona la emergencia del populismo con la conformación definitiva de una sociedad de clases y la correspondiente crisis del poder oligárquico tradicional. De esta forma, el populismo habrá de ser inscrito dentro de los procesos de

cambio en el nivel de la estructura económica y social, como un síntoma de la transición hacia una "sociedad de clases".

Claramente, este enfoque discrepa del arriba expuesto en la medida en que entiende al populismo ya no tanto como el resultado de una "falla", sino más bien como el síntoma "natural" de un momento complejo en el desarrollo de las sociedades y economía latinoamericanas. De esta forma, entonces, más que un obstáculo para el desarrollo, el populismo debe ser visto como un efecto de sociedades que han ingresado a procesos de desarrollo en situaciones específicas que la diferencian del patrón europeo-occidental.

¿Cuáles son entonces esas situaciones específicas? Sobre este tema, dentro de la matriz marxista existen dos formas posibles de entender la emergencia populista. La primera de ellas coloca el acento en la generación de una situación de *vacío político,* ocasionado por la pérdida del poder histórico de los grupos oligárquicos tradicionales y la incapacidad de la burguesía emergente y de los sectores medios de consolidarse como grupo social de "recambio" (Weffort, 1999). La segunda aproximación, desarrollada por los llamados "teóricos de la dependencia", define su enfoque en atención a las características estructurales de los procesos de desarrollo en América Latina (Cardoso y Faletto, 1967), signados por su condición de dependencia respecto del dominante capital internacional y a una consecuente imposibilidad estructural de desarrollo capitalista armónico.

En definitiva, estas dos concepciones someramente expuestas coinciden en subsumir al populismo a un determinado estadio en el desarrollo de las sociedades latinoamericanas. Ya sea pensado como síntoma de una difícil transición desde la sociedad tradicional a la sociedad moderna, ya sea como el efecto de la crisis de las oligarquías tradicionales y el correspondiente empoderamiento de la nueva burguesía capitalista, el populismo se inscribió en un contexto "socioeconómico" que lo dotaba de sentido y especificidad. Los rasgos característicos de este fenómeno, que acentúan su naturaleza híbrida, degradada o distorsionada respecto de las formas de la acción política clásica y las formas típicas de las sociedades europeo-

occidentales, como también su fuerte capacidad para el establecimiento de vínculos emocionales entre un "líder carismático" y las "masas", no son otra cosa que expresiones epifenoménicas de condiciones estructurales que, en definitiva, son las que definen la especificidad de este fenómeno político.

Transcurridos decenios desde la instalación del concepto "populismo" en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, esta estrategia de nominación contextual pasó a convertirse en la forma más utilizada de comprensión de la especificidad de dicho fenómeno. Por ello, cuando a comienzos de los años noventa la literatura sociológica y politológica comenzaba tímidamente a reponer ese concepto en la agenda latinoamericana para caracterizar lo que comenzaba a ser asumido como una "nueva oleada populista", las dificultades para mantener la coherencia interna y la pertinencia histórica de esta categoría se volvieron notorias. Resultaba extremadamente complejo insertar fenómenos políticos tales como el menemismo y el fujimorismo bajo el mismo enfoque conceptual que englobaba a realidades en principio tan disímiles como las del peronismo, el varguismo o el cardenismo. Lo que se acentuaba, desde la estrategia de nominación contextual, era justo la imposibilidad de denominar como populistas a procesos políticos completamente desajustados respecto del contexto histórico de emergencia del populismo. Así, para Nun (1998), por ejemplo, la utilización por parte de Menem de una retórica populista no sería argumento suficiente como para calificarlo de tal. Drake (1992), por su parte, proponía asumir que, tras la crisis de los modelos desarrollistas, la característica composición policlasista, paternalista e industrialista propia de los liderazgos populistas perdía verosimilitud histórica, por lo que la categoría debiera ser utilizada sólo para referir a su contexto histórico originario.[10]

Carlos Vilas (1995), por último, impugnaba la condición "populista" de los liderazgos llamados "neopopulistas" (Menem, Fujimori, Bucaram, Salinas de Gortari, entre otros), atendiendo justamente a su inscripción en un contexto sociohistórico caracterizado por una evidente crisis de representación, un creciente

distanciamiento entre partidos políticos y sociedad civil (a causa, entre otros motivos, de la contracción del Estado), la emergencia de nuevos actores fundados en una suerte de "política de la antipolítica" y, por último, por condiciones de pobreza favorables a la emergencia de liderazgos mesiánicos, vaciados ya del contenido democratizador de los liderazgos populistas clásicos.

En oposición a estos cuestionamientos a la pertinencia del uso de la categoría populismo en un contexto distinto del que determinó su origen es que surge la segunda estrategia nominativa, a saber, la estrategia "categorial aditiva". Esta nueva estrategia se funda en el triple objetivo de 1] liberar la categoría de constricciones contextuales, 2] especificar un campo o dominio específico en el cual ésta se expresa y 3] identificar dicho dominio como exclusivamente político.

Con algunas diferencias (que, para efectos de esta descripción, no son significativas), el neopopulismo es definido desde esta perspectiva como una "estrategia" o "estilo de acción" estrictamente político, posible de implementar para el cumplimiento de fines diversos, que adquiere su especificidad en atención a un conjunto de rasgos o atributos entre los cuales se cuentan: la movilización de masas sin mediación institucional, la presencia de expresiones ideológicas amorfas, puramente retóricas o simples interpelaciones emocionales o simbólicas, un fuerte liderazgo tendencialmente carismático, una relación de carácter clientelista con bases sociales de apoyo policlasistas o, derechamente, sin relación directa con la estructura social, y una tendencia a la división maniquea de la sociedad, por lo común (aunque no siempre) bajo la distinción entre el "pueblo" y la "oligarquía", o entre "el pueblo y los políticos".

De acuerdo con esta segunda estrategia nominativa, conformada por un diverso conjunto de estudios que abordan al populismo ya no como un fenómeno sociohistórico, sino más bien como una forma de acción política, la identidad del concepto refiere en definitiva a la adición de un conjunto de atributos observables empíricamente. Y justo en función de este giro conceptual, el concepto logra desinscribirse de su contexto originario, adquiriendo, sin embargo, un nivel de inespecificidad complejo de administrar. Y es que, cabe

preguntar, ¿son los atributos que se le atribuyen al populismo características exclusivas y excluyentes de dicha forma política?, ¿es necesario que todos y cada uno de los atributos se encuentren presentes para identificar un liderazgo como populista, o basta con que sólo algunos de ellos se hagan presentes?; de ser así, ¿cuáles serían dichos atributos?

Atendiendo a esta tensión producida por el doble movimiento de 1] liberación contextual y 2] inespecificidad, ha emergido una tercera estrategia de nominación que atiende, más que a la especificidad del contexto sociohistórico o a la indicación de un conjunto de atributos, a la comprensión del populismo como una lógica de lo político que, junto con la llamada "lógica de la diferencia" o institucionalismo, conforman la ontología de la política.

En específico, esta definición lógica del populismo, posible de extraer de la propuesta teórico-política de Ernesto Laclau (2004), busca constituirse en una superación de las formas anteriores atendiendo a dos criterios fundamentales: en primer lugar, su comprensión como una lógica más que como un fenómeno verificable empíricamente; en segundo lugar, su comprensión como una forma que adhiere a la lógica misma de la democracia, más que como un fenómeno de frontera o en relación de tensión con la democracia.

Si en las conceptualizaciones relativas al "populismo clásico" y al "neopopulismo" fue posible observar una relación de frontera entre el populismo, por un lado, y la democracia y la política, por el otro, en esta tercera estrategia de definición el populismo ingresa plenamente al espacio discursivo de la democracia, identificándose con lo que podría denominarse "la forma misma de la política". Así es como, en consecuencia, el populismo navega desde un lugar fronterizo al centro mismo de la política, fundando de esta manera sus propios límites en relación con lo que, puesta en reversa, constituyen los "momentos imposibles" de la política.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta lógica? De acuerdo con lo planteado por Laclau, el populismo constituye una lógica de producción política que, a diferencia de los mecanismos convencionales de la "democracia institucionalizada", se caracteriza

por operar por medio de la producción de fronteras dicotómicas que relevan el componente antagonista de la política, junto a la producción de identidades sociopolíticas capaces de volver equivalente a una multiplicidad heterogénea de demandas sociales insatisfechas por el orden institucional. Aunado a ello, la simplificación de dicha identidad en la figura de un liderazgo que encarna la multiplicidad antes dicha.

Desplegada para fines diversos, no identificables en la oposición izquierda-derecha, el populismo emerge entonces como una de las formas en que se encarna la acción política y la producción de identidades sociopolíticas, con independencia del contexto sociohistórico del cual se trate, y sin la presencia de rasgos exclusivos y excluyentes.

En definitiva, el populismo como categoría, más allá de su extendido uso en la interacción política, constituye un significante fuertemente inestable, respecto del cual existen por lo menos tres estrategias de definición: su comprensión como un fenómeno histórico adscrito a una temporalidad específica; su comprensión analítica bajo la forma de un conjunto de atributos y, por último, su comprensión como una forma de expresión de la política cuya presencia constituye una constante en el despliegue de la forma democracia.

BIBLIOGRAFÍA. Aboy, G., De la Torre, C., Ibarra, H. y Weyland, K. (2004), *Releer los populismos,* Quito, CAAP; Álvarez, J. y González, R. (2004), *El populismo en España y América.* Madrid, Catriel; Álvarez Junco, J. (1994), "El populismo como problema", en J. Álvarez y R. González (comps.), *El populismo en España y América*, Madrid, Catriel; Braun, H. (2001), "Populazos, populitos, populismos", en G. Hermes, S. Loaeza y J. Prud'Homme (eds.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos,* México, Ediciones de El Colegio de México; Burbano de Lara, F. (1998), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas, Nueva Sociedad; Cardoso, F. y E. Faletto (1967), *Dependencia y desarrollo en América Latina,* México, Siglo XXI Editores; Di Tella, T. (1977), "Democracia y reformismo", en G. Germani, T. Di Tella y O.

Ianni (comps.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México, Era; Drake, P. (1992), "El populismo en perspectiva", en R. Dornbusch y S. Edwards (comps.), *Macroeconomía del populismo en la América Latina*, México, FCE; Germani, G. (1977), "Democracia representativa y clases populares", en G. Germani, T. Di Tella y O. Ianni (comps.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica,* México, Era; Graciarena, J. (1967), *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina,* Buenos Aires, Paidós; Hermes, G. (2001), "Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos", en G. Hermes, S. Loaeza y J. Prud'Homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos,* México, Ediciones de El Colegio de México; Ianni, O. (1977), "Populismo y relaciones de clase", en G. Germani,, T. Di Tella y O. Ianni (comps.), *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, México, Era; Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE; Leal, J. (1984), *Populismo y revolución*, México, UNAM; Luhmann, Niklas (1993), "Deconstruction as second-order observing", *New Literary History*, 24; Lynch, N. (1999), "Neopopulismo: un concepto vacío", en *Socialismo y participación*, 36, Lima, pp. 70-89; Mackinnon, M. y Petrone, M. (1999), "Los complejos de la cenicienta", en M. Mackinnon y M. Petrone (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba; MacRae, D. (1969), "El populismo como ideología", en E. Gellner, y G. Ionescu (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales,* Buenos Aires, Amorrortu; Nun, J. (1998), "Populismo, representación y menemismo", en F. Burbano de Lara, (ed.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Caracas, Nueva Sociedad; Weffort, F. (1999), "El populismo en la política brasileña", en M. Mackinnon y M. Petrone (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la cenicienta,* Buenos Aires, Eudeba.

[CARLOS DURÁN MIGLIARDI]

poscolonialismo

De manera genérica, el término "poscolonialismo" se refiere al cuerpo de ideas y debates que enfrentan al colonialismo, su realidad y su herencia como un problema. A diferencia del anticolonialismo, no busca restituir ninguna esencia previa al encuentro subordinante ni reducir a sus actores en las posiciones de dominados y dominadores, sino plantear y desarrollar una lógica de relación nueva donde el reconocimiento de las diferencias y la búsqueda de la emancipación sean los ejes articuladores de un nuevo pacto social.

En esta perspectiva, se considera que al desmembramiento territorial de los antiguos imperios europeos le sigue, a distintos ritmos y en diversas formas, una transformación simbólica y cultural que da cuenta de la decadencia de dichas hegemonías. Así, la idea que articula las diversas traducciones contemporáneas del poscolonialismo encuentra su núcleo en el enjuiciamiento que desde él se realiza a la imagen cultural estandarizada de Europa y Occidente como las expresiones más altas de la civilización humana. De ahí que Aimé Césaire abriera su ya clásico *Discurso sobre el colonialismo* (1950) con un juicio acerca de que: "la civilización llamada 'europea', la civilización 'occidental' es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la 'razón' y ante el tribunal de la 'conciencia', no puede justificarse […] *Europa es indefendible*" (Césaire, 2006: 13). Un decenio después, sería Fanon quien nos ofrecería la decantación política más conocida de este argumento con su obra *Los condenados de la tierra* (1961).

En términos de lo que ha sido la "recepción académica" del concepto, a inicios de la década pasada, Castro-Gómez (2000) propuso que el poscolonialismo ha sido entendido desde tres usos fundamentales diferentes. En primer lugar, se le ha considerado como una etiqueta que denota una cierta periodización histórica, a propósito de la declinación del dominio incontestado de algunos

imperios europeos en el mundo, marcando una etapa que habría comenzado hacia mediados del siglo xx con el inicio del retiro militar europeo en África y Asia –cuyos ejemplos paradigmáticos son la salida inglesa de la India y la francesa de Argelia– y que se extendería hasta nuestros días. Luego, una segunda acepción se refiere al ámbito de producción literaria, principalmente desarrollado desde las culturas en las excolonias, que se ha focalizado en la discusión e intentos por trascender las prácticas y herencias culturales coloniales correspondientes. Por último, se señala un tercer uso del concepto que denota un espacio nuevo de conceptualización gnoseológica caraterizado por cuestionar las lógicas epistémicas eurocentradas que desconocen a todos aquellos saberes generados fuera de sus marcos de referencia y que tienden a ocultar las relaciones de dominación que ellos cooperan en sostener. Este tercer uso de la noción que propone Castro-Gómez es el que ha concitado la mayor atención de las audiencias académicas y se ha transformado en la referencia más utilizada a la hora de acercarse al concepto de poscolonialismo.

Canónicamente, esta última tradición reconoce en la obra de Edward Said, en específico su texto *Orientalismo* (1978), el inicio de la discusión poscolonialista. Destacan en esta obra un ejercicio por repensar las formas y estructuras de la producción epistemológica, así como el planteamiento acerca de una relación necesaria y esencialmente conflictiva que establecen entre ellas las diversas culturas, sobre todo, si el contacto se da en los términos de una relación de corte imperial o colonial. Reflexionando desde el caso árabe, Said apuntó: "el desarrollo y el mantenimiento de cualquier cultura requieren la existencia de otro *alter ego* diferente y competitivo. La creación de una identidad […] implica establecer antagonistas y 'otros' cuya realidad está siempre sujeta a una interpretación y a una reinterpretación permanentes de sus diferencias con 'nosotros'" (Said, 2008: 436).

La reflexión así planteada abrió el campo para el surgimiento de múltiples relatos desde diversas culturas y territorios colonizados, en especial desde los recién independizados o en proceso de hacerlo. A la discusión y problematización de los casos africano (Césaire) y

árabe (Said), pronto se agregaron aquéllas sobre el caso indio, en un movimiento dinamizado por los trabajos de Gayatri Spivak, Partha Chatterjee, Ranajit Guha y la fundación, por iniciativa de éste último a mediados de los ochenta, del llamado Grupo de Estudios Subalternos (GES). Tal como su nombre lo sugiere, la noción central desde la cual se desarrollan las conceptualizaciones de este grupo es aquella que corresponde al par subalternidad-dominación, donde el primer término, en palabras de Guha, se entiende "como [la] denominación del atributo general de subordinación [...] ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma [...] la subordinación no puede entenderse excepto como uno de los términos constitutivos de una relación binaria en la que el otro es la dominación" (Guha, 1997: 23-24).

A la creciente diversidad de casos regionales que pueden reinterpretarse a la luz de estas categorías, se fue agregando, con el tiempo, una también creciente diversidad de ámbitos disciplinares desde los cuales emprender esta relectura. En esta clave, la reflexión que inició en el campo de la literatura pronto se extendió a los espacios de la historia, la antropología y las humanidades, enfatizando su carácter crítico de las estructuras sociales y la relación entre el quehacer académico y la actividad política. A un lustro de la fundación del GES, Patricia Seed apuntó con precisión que su labor –así como la de otros, en diversos campos, pero con perspectivas similares– encuentra un denominador común en la idea de reposicionar al conocimiento social "como conocimiento crítico de las relaciones de autoridad dentro de la sociedad [...] [en] un renacimiento de la política y su regreso al centro del debate intelectual luego de décadas de haber sido relegada a una posición secundaria" (Seed, 1991: 200).[11] Siguiendo a Dussel (1994), la idea de que, en general, pero más aún en los casos estructurados por una relación de subalternidad, el *ego conquiro* antecede al *ego cogito* comenzó a recobrar terreno

En el marco de este desarrollo y crecimiento, puede entenderse el surgimiento, poco tiempo después, del Latin American Subaltern Studies Group (LASSG), integrado en su mayoría por investigadores

latinoamericanos, cuya inserción profesional estaba dada en prestigiosas universidades de Estados Unidos. Sin perjuicio de lo anterior, los consensos que posibilitaron la convergencia de sujetos e investigaciones dentro de la reflexión poscolonial fueron seguidos, en la medida de la difusión de sus ideas y el correspondiente debate, por ciertos disensos que abarcaron desde el fondo teórico hasta las consecuencias políticas de los nuevos planteamientos, tal como documentaron con claridad hace una década y media Castro-Gómez y Mendieta (1998). Al muy poco andar, se levantaron voces que hablaron sobre la ineficacia política de una narrativa académica que no se abriera al (y se construyera desde el) trabajo "en terreno" con los sectores sociales organizados (Mallón, 1994); incluso antes del nacimiento formal del LASSG se alzaron otras que habían advertido sobre la inadecuación de aplicar la categorización poscolonial a un escenario como el latinoamericano, tan diverso de aquellos africanos y asiáticos para los cuales se pensó (Klor de Alva, 1992). Inspirándose en las segundas y alimentando las primeras, otras voces puntualizaron la ausencia de las Américas y del imperialismo como las faltas más evidentes en el campo de los estudios poscoloniales, las cuales hablan, más allá del debate teórico, sobre las maneras reales en que circula el conocimiento y la relación que Europa dice construir y desear con la región (Coronil, 1993).

Cuando se abordan estas discusiones a la luz de la idea de justicia como problema –tal como intenta hacerse en el presente volumen–, las observaciones mencionadas adquieren una relevancia aún mayor. Siguiendo la huella marcada por Louis Blanc, con su idea de justicia basada en la máxima "a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus capacidades", son múltiples los movimientos sociales que basan su actividad poscolonial (descolonizadora) en el reconocimiento y puesta en práctica de las consecuencias de dichos señalamientos.

En la lógica de los movimientos sociales del nuevo milenio –aquellos que trascienden las claves de las demandas únicas y particularizadas de los llamados "nuevos movimientos sociales" de fines del siglo pasado, descritos por la sociología europea–, las demandas de amplios sectores de la ciudadanía se articulan en el

reconocimiento común acerca de la necesidad de luchar contra las distintas formas de imperialismo a las que atribuyen el origen de la expoliación de los diversos recursos colectivos (Albertani, 2004) y que los moviliza a la acción. El avance hacia una justicia social real provendrá, en parte, en esta lectura, desde el reconocimiento que se haga del imperialismo como el "enemigo común".

Ahora bien, este proceder de muchas de las organizaciones y colectivos de nuestra época, a contracorriente del sentido común "políticamente correcto", no sólo recupera el posicionamiento de oponerse a la lógica imperialista, sino también se caracteriza por una tendencia al reconocimiento del otro, como individuos y grupos, en su dignidad y necesidades específicas, más allá de la inteligibilidad y sentido de urgencia de las propias. Estas particularidades han permitido, entre otras razones, la convergencia de muy diversos tipos de organización en frentes amplios de diálogo y acción sociales, tales como el Foro Social Mundial (Wallerstein, 2002).

El reconocimiento académico de estas situaciones, eso sí, continúa siendo marginal y fuera del foco de la mayor parte de las investigaciones. Se recupera la importancia de la agencia poscolonial de los movimientos sociales, a la vez que se niega la base de sustentación de dicha actividad, desconociendo que los individuos que conforman los movimientos sociales no son una masa anónima, sino seres humanos con nombre e historia (Sigaud, 2006), portadores de una subjetividad que es el sustrato desde donde cobra sentido y fuerza dicha acción social.

La tensión recién descrita no es nueva y fue objeto de mención, por cierto no atendida, desde hace decenios.

A mediados de los años ochenta y desde la crítica literaria, Spivak daba cuenta de las dificultades de la academia a la hora de intentar trascender al sujeto abstracto y entrar en contacto con el sujeto real: "la intelectual radical en Occidente se halla, ya sea atrapada en una deliberada opción por la subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que critica o bien en la posición de una total irrepresentabilidad" (1997: 262). Asumiendo el desafío así planteado –esta vez desde la disiciplina historiográfica– y abonando la idea de que debe pensarse desde las luchas concretas de los

movimientos en la región y la experiencia subjetiva de los individuos que viven en ambientes poscoloniales, Florencia Mallón apostó por que "los historiadores tienen que persistir en sus esfuerzos por recuperar la subjetividad subalterna, aunque sepan que es una tarea en último término imposible" (1994: 1 498).[12]

Resistiendo la hegemonía de la "lectura macro", más que negando las intelecciones que produce, parece pertinente complementar tal aproximación a través de la simultánea consideración de los aspectos más propiamente radicados en la experiencia subjetiva e individual de los sujetos que hacen carne tanto a los movimientos sociales como a cualquier otra conducta social.

Estas consideraciones, que trascienden la "recepción académica" del concepto, encuentran una elaboración afín desde ciertas lecturas en antropología, donde "la poscolonialidad puede concebirse mejor como una forma de conciencia contestataria/oposicional que emerge ya sea de condiciones imperiales y coloniales preexistentes o de condiciones subalternas actuales que fomentan la aparición de procesos dirigidos a la revisión de normas y prácticas de formas de dominación antecedentes o aún vigentes" (Klor de Alva, 2010: 109).

BIBLIOGRAFÍA. Albertani, C. (2004), "Guerras globales", en C. Albertani (coord.), *Imperio y movimientos sociales en la edad global*, México, UACM, pp. 155-206; CastroGómez, S. (2000), "Poscolonialismo", en *Diccionario Latinoamericano de Filosofía*, en <www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/poscolonialismo.htm>, 26 de julio de 2009; Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (1998), "Introducción", en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina*. *Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 5-30; Césaire, A. (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal; Coronil, F. (1993), "Naturaleza del poscolonialismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, clacso, pp. 87-111; Dussel, E. (1994), *1492. El encubrimiento del otro*. *Hacia el origen del mito de la modernidad,* La Paz, Plural;

Fanon, F. (2007), *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Último Recurso; Guha, R. (1997) "Prefacio", en S. Rivera y R. Barragán (comps.) *Debates post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias/Sephis/ Aruwiyiri, pp. 23-24; Klor de Alva, J. (1992), "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", en *Colonial Latin American Review*, vol. 1, núms. 1-2, pp. 3-23; Klor de Alva, J. (2010), "La poscolonización de la experiencia (latino) americana", en Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina,* Lima, Envión/IEP, pp. 103-150; Mallón, F. (1994), "Promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history", en *American Historical Review*, vol. 99, num. 5, pp. 1 491-1 515; Said, E. (2008), *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori; Seed, P. (1991), "Colonial and Postcolonial Discourse", en *Latin American Research Review*, vol. 26, núm. 3, pp. 181-200; Sigaud, L. (2006), "Prólogo", en J. Quirós, *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 13-19; Spivak, G. (1997), "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía", en S. Rivera y R. Barragán (comps.) *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias/Sephis/Aruwiyiri, pp. 247-278; Wallerstein, I. (2002), "New revolts against the system", en *New Left Review*, núm. 18, Madrid, Akal, pp. 29-39.

[RICARDO ERNST MONTENEGRO]

positivismo jurídico

El término designa propiamente una doctrina de pensamiento jurídico occidental, de origen alemán (*Rechtspositivismus*) que nace a principios del siglo XIX y cuya definición no debe confundirse con el positivismo en sentido filosófico. Si bien la locución "derecho positivo" apareció, primero, en textos medievales recuperando la

previa distinción conceptual con respecto al derecho natural de la antigüedad griega y latina, el significado específico de "positivismo jurídico" está ligado a la culminación decimonónica de procesos modernos: el rechazo de la existencia de un derecho natural, el monopolio estatal de la producción jurídica y la codificación del derecho.

El positivismo jurídico constituye la concepción que entiende el derecho exclusivamente como derecho positivo, esto es, artificialmente producido por la voluntad del legislador o el soberano; es entonces un derecho creado, existente o dado y, en este sentido, "positivo" (positivizado), que toma la forma de "ley" o normas generales y abstractas. La también llamada doctrina iuspositivista (o iuspositivismo) da una definición fáctica del derecho, precisamente en tanto creación del legislador, por lo que reduce a este último todo "derecho". De modo que el positivismo jurídico destaca la forma específica que asume la producción del derecho (único y verdadero): el cómo y el quién, no sus contenidos o el qué.

Esta doctrina afirmó históricamente la ley, mandato del soberano, como fuente primaria o suprema del derecho, contra y por encima de otros orígenes que previamente detentaban la posición de creadores de normas jurídicas. Estas otras fuentes eran el derecho consuetudinario (basado en las costumbres, la tradición), la decisión judicial (propia del juez) y la naturaleza humana (en el iusnaturalismo, doctrina de un derecho natural) o de las cosas (o naturaleza de la que se desprenderían normas objetivas). Fueron desplazadas con la afirmación del derecho positivo como fuente exclusiva y excluyente de la ley soberana.

Por sus características, el positivismo jurídico afirma, bajo su acepción amplia,una concepción realista del derecho ligada a su efectividad, si es realmente obedecido, y, bajo su acepción estricta, una concepción ligada a la validez del derecho, si la ley emana del soberano o legislador.

CONTRAPOSICIÓN AL DERECHO NATURAL. El positivismo jurídico niega la existencia de un derecho propiamente dicho de tipo natural (concepción iusnaturalista de orden y naturaleza humana), cuyos

contenidos o principios serían objetivos, eternos e intocables, y considerado superior o supraordenado al derecho positivo. Con su afirmación histórica, deja atrás la concepción que asignaba la superioridad a uno de los dos tipos de derecho, aunque igualmente considerados tal ("derecho"): en la antigüedad clásica se reconocía como superior al positivo, mientras que en la medieval y en la temprana modernidad, al natural. Si bien el iusnaturalismo fue desplazado lentamente desde el siglo XIV por el avance de la concepción positivista del derecho, devenida preponderante en el siglo XIX, dicho desplazamiento no conllevó la eliminación completa del iusnaturalismo, que se mantuvo presente para llenar lagunas del derecho positivo (en las codificaciones no rigurosamente positivistas).

EVOLUCIÓN HISTÓRICA. La concepción del positivismo jurídico surge en la modernidad con la transformación de las formas de creación de derecho. Se afirma históricamente con el interesante proceso, lento y complejo, de absorción de otras formas distintas de producción de las normas jurídicas bajo la primacía y exclusividad del derecho positivo o producido por el Estado. Es decir, el positivismo jurídico fue resultado del surgimiento del Estado moderno a partir de la expropiación de la fuerza o potencia a los poderes intermedios y su paralela concentración bajo el poder unificado en las manos del poder estatal. Precisamente dicha monopolización de la fuerza respaldó la centralización de la producción de la ley bajo el dominio del monarca. Ello tuvo como efecto el reconocimiento del derecho positivo estatal como derecho con carácter supremo y exclusivo, a cuya legislación hay obligación de obediencia por ser "ley" vigente. De este modo, puede notarse cómo el monopolio de la potencia hizo posible también monopolizar la producción jurídica por parte del poder político del Leviatán. Por ello mismo definido y reconocido como *summa potestas* o autoridad dotada de "soberanía": esto es, del carácter superior o supremo del poder político sin límites (absoluto).

El desarrollo del Estado moderno, monopolizador de la fuerza material (la coacción) y de la creación de las leyes coactivas

(derecho), que condujo a la afirmación del ordenamiento jurídico estatal (establecido y aplicado por el Estado), reflejada en la doctrina del Estado soberano *(*primero absolutista, luego limitado o de tipo constitucional) y en la teoría estatalista del derecho (como ley positiva válida, mas no como idea de justicia), marca así el salto en desarrollo hacia una concepción positivista. Éste se origina claramente con el proceso ilustrado de las codificaciones o de elaboración de los Códigos de Leyes, de finales del XVIII e inicios del XIX (como el Código napoleónico de 1804), que absorbe el derecho consuetudinario y produce la positivización del derecho natural en el derecho estatutario de manera total: en un derecho u ordenamiento jurídico unitario y sistemático, de normas generales, cuya característica central o postulado teórico es la plenitud o ausencia de lagunas de la ley (*vid. infra*) generadora, a su vez, de la certeza del derecho.

La formación de ordenamientos normativos plenos es expresión jurídica y política del principio de omnipotencia del legislador o soberano, que primero se afirma bajo la concepción absolutista, pero luego se transforma en las concepciones liberal y democrática.

A partir de 1890, se hace evidente la crisis de los excesos formalistas del positivismo jurídico y, después de la segunda guerra mundial, es objeto de fuertes críticas, a causa de la estadolatría fomentada por la ideología del positivismo ético extremo. En la segunda mitad del siglo XX, se rescataron los valores iuspositivistas de la igualdad formal y de la certeza jurídica, de inspiración iluminista, en contra del *ancien régime,* que proporcionan instrumentos necesarios en la actualidad para los regímenes liberal-democráticos en contra de los regímenes autoritarios.

CARACTERES DEL POSITIVISMO JURÍDICO. El esbozo histórico anterior de la evolución del positivismo jurídico permite delinear los caracteres fundamentales que lo definen. Siguiendo la presentación propuesta por Norberto Bobbio, ya clásica por su claridad y alcance, es posible distinguir tres aspectos o formas fundamentales (no necesariamente ligados entre sí) para entender qué es: 1] un modo de acercarse al estudio del derecho; 2] una teoría del mismo; y 3] una ideología del

derecho. Juntos, ellos permiten apreciar la heterogeneidad del iuspositivismo.

El primer aspecto se refiere a la concepción o actitud con la cual esta corriente estudia el derecho. El punto de vista específico con el que el positivismo jurídico aborda el estudio del derecho es de tipo científico; esto es, quiere tratar el derecho como "ciencia", que prescinda de los juicios de valor. En efecto, la concepción científica de esta disciplina implica el compromiso de estudiarlo objetivamente, tal "como es" y no como "debe ser". Esta perspectiva considera el derecho como un "hecho", un objeto dado o existente, al cual la ciencia debe estudiar de manera neutral o avalorativa. Por ello, el positivismo jurídico, como ciencia jurídica, reconoce y define como "derecho" al derecho existente y vigente, con independencia de los contenidos particulares asumidos (valores y fines determinados o lo que regula el derecho, más propiamente objetos de estudio ellos mismos); analiza el derecho vigente que, sólo por ser tal, permite hablar de su validez (derecho válido) y, por ello, debe ser obedecido.

Dicha concepción formal, que atiende a la forma en la que se produce en relación con la autoridad soberana, mas no con su contenido –o *formalismo*–, no significa en absoluto que para el positivismo jurídico no sea posible juzgar o valorar el derecho, sino permite entender que emitir juicios de valor sobre él constituye un ejercicio distinto, ajeno al ámbito propiamente científico. Esta postura se construyó en abierta polémica con los postulados del iusnaturalismo, mirando al objetivo principal de autonomizar el estudio del derecho con respecto al ámbito de la moral y de la filosofía moral.

El segundo aspecto que permite conocer el positivismo jurídico consiste en considerar la teoría positivista del derecho o el conjunto de sus presupuestos y principios teóricos. Teniendo presente los rasgos del proceso histórico de la legislación y codificación antes recordados, puede comprenderse por qué el positivismo jurídico, con su concepción del derecho como "hecho", o realidad dada, producido por el poder soberano del Estado (*vid. supra*), establece los siguientes contenidos teóricos o teorías específicas siguientes, que en conjunto conforman su particularidad. El iuspositivismo *a*] define

al derecho en función de la coacción o de la fuerza necesarias para asegurar que sea obedecido; la coactividad es, así, carácter definitorio del derecho. *b*] Establece a la ley como fuente exclusiva del derecho, ya que, según vimos, subsume y se impone a las fuentes no estatales de la producción jurídica. *c*] Concibe la ley como mandato del legislador, deber u obligación que exige la obediencia, en tanto ley, por parte de los ciudadanos. La ley no se entiende como consejo o exhortación, sino como orden; es un deber al que, de no ser obedecido, corresponderá una sanción o castigo. Esta concepción es conocida como "teoría imperativista de la ley".

Es oportuno hacer notar que las teorías de la *a* a la *c* aparecieron formuladas antes del positivismo jurídico propiamente dicho, en los precursores de la corriente de nuestro interés, pero sin ser objeto del tratamiento articulado y definido que sucesivamente recibieron con el desarrollo de la teoría iuspositivista. Éste se produjo con la necesidad, tanto en el nivel empírico como en el de la teoría jurídica, de integrar las normas del derecho vinculado al Estado soberano absoluto en un ordenamiento único y cerrado (completo), en correspondencia con la gradual afirmación histórica del derecho público estatal. Para la teoría, dicho concepto original de "ordenamiento jurídico" tenía una gran finalidad: superar el arbitrio y la inseguridad relativos al derecho.

Lo anterior se refleja en la teoría del ordenamiento jurídico *d*] coherente y *e*] pleno que, a diferencia de *a*], *b*] y *c*], es la aportación teórica novedosa por parte del positivismo jurídico. Para tal teoría las características de un ordenamiento jurídico son la unidad o el carácter unitario del conjunto sistemático de las normas, no consideradas como mera suma de normas aisladas; la coherencia, o la imposibilidad de que existan antinomias (contradicciones, incompatibilidades) entre las normas del ordenamiento, ya que éstas no podrían ser válidas al mismo tiempo, poniendo así en cuestión la validez de las leyes; y la plenitud. Dicho carácter pleno del derecho es la reivindicación central del concepto de ordenamiento jurídico: ofrece lo necesario para que el derecho positivo sea la base de las decisiones de los jueces (para evitar arbitrariedades, que creen nuevo derecho o que se nieguen a

emanar una resolución). De lo anterior se desprende finalmente que el juez debe realizar *f*] una interpretación de tipo lógico o mecanicista del derecho. Es interesante notar que la presencia de las tres últimas teorías, *d*], *e*] y *f*], en una caracterización del positivismo jurídico, permite hablar de la definición en sentido estricto de dicha doctrina.

El tercer aspecto distinto en el que se presenta el positivismo jurídico es la ideología*:* la creencia en el valor positivo del derecho vigente (o que es), por el mero hecho de ser existente, pero independientemente de una presunta correspondencia con un derecho ideal o con una moral. La presencia del elemento valorativo o axiológico se aúna al señalado reconocimiento del derecho positivo estatal como derecho supremo y exclusivo, al que se debe obediencia por ser "ley". Sin embargo, implica el paso de una teoría del derecho (de lo que *es* el derecho) y del estatismo jurídico a consideraciones propias de una teoría de la justicia (o del sistema vigente como justo*,* bueno o el mejor) y del estatismo ético.

Llamada positivismo ético*,* tal ideología afirma la obligación de obedecer al derecho (sus leyes) por ser tal: a saber, en tanto ley válida (no por ser justa), establecida por la única fuente de derecho reconocida (legislador, soberano) y con base en concepciones específicas de la justicia o del Estado. Se obedece a la ley porque: *i*] la ley es respaldada por la fuerza (concepción realista), *ii*] el derecho es producto del acuerdo (concepción convencionalista), *iii*] el poder de mandar del soberano o legislador deriva de una investidura divina (sacramental), *iv*] o por el valor ético que poseen las leyes al ser el Estado que las promulga la autoridad o el ente racional que manifiesta Dios en la historia.

El positivismo jurídico, bajo su forma ideológica, no implica necesariamente la exaltación que el positivismo ético hace del derecho estatal, como fue el caso de la ciencia jurídica alemana, en realidad rara como postura extrema y que originó fuertes críticas al positivismo jurídico por los aspectos teóricos e ideológicos que fomentaron la estadolatría y sus funestas consecuencias en los regímenes autoritarios de los siglos XIX y XX. Para el más difuso positivismo ético moderado, el derecho es medio para realizar el

orden pacífico (posee valor instrumental), porque la ley es general (se refiere a clases de personas unidas por la igualdad formal, no a individuos aislados) y es abstracta (se refiere a categoría de acciones, mas no a sus contenidos).

PRECURSORES Y EXPONENTES. Precedentes y precursores del positivismo jurídico en la historia del derecho son textos y autores que abrieron el camino al mencionado desarrollo de los modernos procesos del rechazo del derecho natural, la monopolización estatal del derecho y su codificación. Entre ellos recordaremos los principales. Como precedente del monopolio de la producción jurídica, recuérdese a la compilación de Justiniano en el derecho romano. Hobbes, quien por su afirmación "la autoridad y no la verdad hace la ley" ha sido definido positivista por Carl Schmitt, es precursor directo del positivismo jurídico (si bien no un positivista en sentido estricto), al contraponer las normas jurídicas de la autoridad soberana respaldadas por la coacción al derecho común. También prepara al positivismo jurídico la crítica radical del iusnaturalismo que realiza el historicismo alemán y la escuela histórica del derecho de G. Hugo y de F. C. Savigny, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX.

Los orígenes del positivismo jurídico, en sentido estricto, se encuentran con los teóricos de la codificación franceses (entre ellos J. Portalis), del positivismo jurídico en Inglaterra (J. Bentham, J. Austin) y en Alemania (C. F. Gerber, P. Laband, G. Jellinek); principal exponente del positivismo jurídico alemán es H. Kelsen, por su teoría formalista del derecho. Otros autores iuspositivistas son A. Ross, H. Hart y N. Bobbio. Este último y L. Ferrajoli retomaron la herencia del positivismo jurídico de Kelsen, elaborando, ante la crisis del paleopositivismo, relevantes desarrollos del derecho positivo en sentido cosmopolita para la sociedad contemporánea y el derecho internacional.

BIBLIOGRAFÍA. Attili, A. (2009), *Artificium. Categorías de la política moderna*, México, Ediciones Coyoacán; Bobbio, N. (1988), *El positivismo jurídico*, Madrid, Debate; Bobbio, N. (1992), *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara; Bobbio, N. (2011),

Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Bari, Laterza; García Máynez, E. (1993), *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, México, Fontamara; Portinaro, P. P. (2003), *Estado,* Buenos Aires, Nueva Visión; Squella, A. (1998), *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, México, Fontamara.

[ANTONELLA ATTILI CARDAMONE]

principios

No es posible lograr una definición común de "principios", debido a sus diversos sentidos. Con todo, puede sostenerse que los principios son normas con alto grado de generalidad, por ejemplo, el principio de "no matar". A su vez, algunos sostienen que son normas con una validez absoluta (principios fundamentales) que no admiten limitaciones. En cambio, otros entienden que los principios son argumentos normativos o razones para ponderar cuando colisionan con otros principios. Este uso predomina en la discusión actual. En este sentido, pueden definirse como normas abiertas. Establecen lo que debe ser, pero no respecto de un caso; no determinan en qué supuestos específicos esas soluciones normativas dan una respuesta definitiva. En cambio, las reglas establecen lo que debe ser (solución normativa) y lo que debe hacerse (norma para la acción), en el supuesto que se dé el caso genérico descrito en la primera parte de la norma. La regla que establece la obligación de los conductores de transitar por la derecha en la carretera, fija que si se está circulando con un vehículo debe hacerse por ese lado. Esta regla otorga una solución normativa definitiva para todos los supuestos que caigan en la descripción del caso genérico contenido en la norma. En cambio, el principio de libertad de expresión deja abiertos los supuestos de aplicación. Por eso, los principios son mandatos de deliberación práctica, en tanto normas abiertas que invitan a los destinatarios obligadamente a deliberar (Alexy, 1997, cap. 2; Aguiló Regla, 2010: 21; Aldao, 2011: 467). Los principios son, así, argumentos

normativos (Sieckmann, 1990, 2005, 2006) que se esgrimen a favor de una determinada solución normativa.

ANTECEDENTES. La mayor parte de la literatura especializada acuerda que la discusión sobre la importancia de los principios en el derecho se debe a la obra de Ronald Dworkin (1967). Sin embargo, es posible remontarse más atrás en el tiempo. Por un lado, ya en 1811, el Código Civil de Austria establecía una suerte de mandato de recurrencia a "los principios generales del derecho" para solucionar controversias cuando no se encontraran disponibles normas más específicas, como la ley y la costumbre, en el ordenamiento jurídico, y para no eludir la resolución de los casos bajo el pretexto de laguna en el derecho. La mayor parte de las legislaciones civiles contemporáneas contienen una cláusula similar. Por otro lado, autores como Heller (1942; Vita, 2012), Esser (1956), Del Vecchio (1958 [1979]), advertían en sus trabajos sobre normas como principios.

Así, lo que adquiere relevancia a partir de Dworkin (1967) es el argumento de los principios como desafío a la tesis de la discrecionalidad, la cual dice que si bien el derecho está constituido por reglas que determinan los casos regulados, contiene también casos no regulados. En los regulados, el juez descubre el derecho; si hay una regla que determina el caso, el juez debe seguirla. Si no hay regla que determine el caso, el ordenamiento jurídico no suministra una solución normativa. Sin embargo, como el juez debe dar una solución actúa en los casos no regulados como una suerte de legislador; decide los problemas normativos con discrecionalidad (Hart, 1994: 272; Lifante Vidal, 2002: 424). La tesis de la discrecionalidad fue desafiada desde diversos lugares, uno de los cuales toma como relevante la existencia de principios en el derecho. Los casos no regulados son difíciles (Dworkin, 1967; Zucca *et al.*, 2011). Su solución no está dada por una regla, sino por la aplicación de principios. Ello supone que el ordenamiento jurídico se constituye por, al menos, dos tipos de normas: las reglas que se aplican por el método de la subsunción y los principios aplicables por ponderación (Dworkin, 1977; Alexy, 1979; 2003). Los principios se

juegan en la "dimensión de peso o importancia" (Dworkin, 1977: 26). Además, supone que, en los casos difíciles, los jueces están vinculados a principios, con lo cual queda reducida (o eliminada) la discrecionalidad en la medida en que la solución debe poder ser justificable a la luz de los principios (Aguiló Regla, 2010: 29).

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. La discusión sobre los principios (Carbonell y García Jaramillo, 2010) ha adquirido especial relevancia desde mediados del siglo XX por, al menos, dos hechos. Por un lado, el reconocimiento robusto de derechos en las constituciones, que aumenta la potencialidad de los conflictos entre derechos; es poco plausible pensar que el derecho que termina ganando el conflicto en concreto "excluye" al otro, cosa que ocurriría si los derechos fueran sólo reglas. Por otro lado, la frecuencia con que los tribunales, cortes constitucionales y tribunales de protección internacional de derechos humanos utilizan el método de la ponderación (en el contexto del examen de proporcionalidad: Aldao, 2011; Bernal Pulido, 2006; Clérico, 2001) para solucionar disputas sobre derechos como principios (Beatty, 2004: 157).

La discusión sobre los principios generó varias líneas de investigación. Una primera línea de tipo más conceptual ahonda en los diversos sentidos con que se utiliza el vocablo "principios". Trabajos pioneros identificaron más de once sentidos (Carrió, 1986) que no son necesariamente excluyentes entre ellos, sino que suelen solaparse. Entre tales usos, se destacan, siguiendo en buena parte la revisión realizada por Atienza y Manero (2005: 25), *a*] "principio" en el sentido de norma muy general; por ejemplo, la norma que establece que todas las personas tienen derecho a un medio ambiente sano. Las propiedades relevantes de esta norma son muy amplias. *b*] "Principio" como norma redactada en términos particularmente vagos; por ejemplo, el artículo 14 de la Constitución argentina establece el derecho a asociarse con fines útiles. Es altamente probable que varios casos caigan bajo el supuesto de la norma, sin embargo, el texto de la norma presenta una textura abierta. De ahí que existan situaciones donde se duda si cae o no bajo la norma. Así, hay casos claros en los cuales no se duda que la

asociación persiga fines útiles y otros en los que claramente quedan excluidos; pero existen otros más que, para saber si la norma es aplicable o no, se necesita realizar una ponderación, para el caso concreto de los factores relevantes que presenta el problema normativo. Con todo, el ejemplo utilizado marca un supuesto especial de vaguedad; "fines útiles" es centralmente vago (Atienza y Manero, 2005: 26) y, en buena parte de los casos reales, se debe acudir a la ponderación para justificar una solución normativa. *c*] "Principio" como norma que establece fines. Por ejemplo, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia establece que son fines del Estado constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales. *d*] "Principio" como norma de cumplimiento progresivo, pero exigible. Esta norma genera obligaciones de desarrollo progresivo que implican un empezar a hacer, un avanzar y una prohibición de retroceso arbitrario (Courtis, 2006). Por ejemplo, el artículo 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales establece que "todo ser humano tiene derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud que le permita vivir dignamente". Este Comité de Naciones Unidas interpretó en la Observación General núm. 14, párrafo 31, que "la realización progresiva del derecho a la salud a lo largo de un determinado periodo no debe interpretarse en el sentido de que priva de todo contenido significativo las obligaciones de los Estados Partes. Antes al contrario, la realización progresiva significa que los Estados Partes tienen la obligación concreta y constante de avanzar lo más expedita y eficazmente posible hacia la plena realización del artículo 12". El derecho a la salud como principio genera obligaciones estatales exigibles, aunque algunas sean de desarrollo progresivo. Esta interpretación de los derechos sociales como principios supera a aquella que los interpreta como "directrices", en el sentido de normas meramente programáticas, esto es, mandatos genéricos (dirigidos, por ejemplo, al parlamento), sin consecuencia o exigibilidad jurídica clara en caso de no cumplimiento (Huber, 1968; Böckenförde, 1993, y crítica de Arango, 2001). *e*] "Principio" como

normas que establecen los "valores superiores", los que estructuran un determinado ordenamiento jurídico. Atienza y Manero (2005: 26) agregan, por ejemplo, los "que son reflejo de una determinada forma de vida" o los que "configuran la identidad material" de un determinado ordenamiento jurídico (Moreso y Vilajosana, 2004: 92). Vale aquí como ejemplo el artículo 1 de la Constitución de Ecuador, cuyos principios fundamentales establecen que Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. También serían aquellos que dan identidad a un determinado proyecto político (Moreso y Vilajosana, 2004: 92); así son utilizados, por ejemplo, en Heller como estructuradores de la democracia social (Vita, 2012: 224). *f*] "Principio", en el sentido de norma jurídica dirigida a los órganos que aplican el derecho: cómo debe aplicarse, interpretarse, una norma. Por ejemplo, el inciso 1 del artículo 29 de la Convención Americana de Derechos Humanos establece que ninguna de sus disposiciones puede interpretarse en el sentido de permitir a alguno de los Estados Partes, grupo o persona, suprimir el goce y ejercicio de los derechos y libertades reconocidos en la Convención o limitarlos en mayor medida que la prevista en ella. *g*] "Principio" como máxima sistematizadora construida por la ciencia jurídica caracterizada por un alto grado de generalidad, que permite organizar, según un sistema, a todo el ordenamiento jurídico o a una muy buena parte de él. Estos principios pueden estar expresamente reconocidos en el derecho o no. Por ejemplo, el principio de jerarquía de las normas (Atienza y Manero, 2005: 26) presente en el artículo 4 de la Constitución de Colombia cuando establece que la Constitución es norma de normas y, en caso de incompatibilidad entre la Constitución, la ley u otra norma jurídica, se aplicarán las disposiciones constitucionales.

Una segunda línea de investigación está más referida a la estructura y validez de las normas. Se centra en la pregunta acerca de si la distinción entre reglas y principios es gradual (Raz, 1972: 823; Carrió, 1986; Prieto Sanchís, 1992: 32; Hart, 1994: 259; García Figueroa, 1998: 131; Marmor, 2001: 83) o cualitativa (Alexy, 1979; Dworkin, 1977; Sieckmann, 1990, 2006; Atienza y Ruiz Manero,

2005) y, a su vez, si los principios tienen carácter deontológico o teleológico (Habermas, 1998; Dworkin, 2006: 26; Arango, 2011a, 2011b; Beade, 2011: 275). La posición gradual es defendida por aquellos que toman como decisivo el grado de generalidad de la norma; la cualitativa, por quienes sostienen una diferencia estructural entre ambas, en tanto las reglas son "normas concluyentes" y los principios "normas no concluyentes" (Dworkin, 1967; Moreso y Vilajosana, 2004). En otra variante, las reglas establecen un "deber real" y los principios un "deber ideal" (Alexy, 2011; Sieckmann, 2011). Para Dworkin (1967, 1977), las reglas se distinguen de los principios en que aquéllas constituyen normas que establecen sus condiciones de aplicación de manera cerrada en su supuesto de hecho. Si se da, en el caso, el supuesto de hecho (vehículo que circula por la calle), se sigue la consecuencia (conducir por el lado derecho de la carretera). Las reglas tienen así una estructura condicional. Se aplican de modo de "todo o nada", siempre y cuando sus supuestos de hecho estén dados. De ahí se sigue, además, que las reglas en conflicto no pueden ser válidas al mismo tiempo. Si existe una norma en el ordenamiento jurídico que obligue a circular por el lado derecho de la carretera y, al mismo tiempo, existe otra que obligue a circular por la izquierda, la resolución del conflicto de reglas arroja como resultado que una de las dos no es válida, en nuestro caso la que obliga a circular por la izquierda. En cambio, los principios presentan sus condiciones de aplicación de forma abierta, ya sea porque son implícitas en forma total o parcial (Moreso y Vilajosana, 2004: 90). Por ejemplo, si la libre expresión de una persona debe respetarse, está prohibido intervenir en ella. Pero ¿qué sucede si la libertad de expresión implica afectar la honra de otra persona? Los principios tienen así otra estructura; suelen entrar en conflicto.

La solución del conflicto entre la libertad de expresión y el derecho a la honra se resuelve en la dimensión del peso o importancia, en el marco de la argumentación (Dworkin, 1977; Moreso y Vilajosana, 2004:90), de la ponderación (Alexy, 1979; 2007). Sería poco plausible decir que el derecho a la honra "quedó excluido definitivamente" porque, de acuerdo con las circunstancias

relevantes del caso concreto, el peso de la libertad de expresión desplazó al derecho a la honra. Así, los principios son argumentos normativos que hablan en favor de la solución que mejor los proteja; no pierden su validez si al final de la argumentación (ponderación) resulta que el peso de los argumentos normativos en favor de uno de ellos no logró sobreponerse a los embates presentados por el principio en conflicto. De ahí que algunos sostengan que la diferencia entre las reglas y los principios pase por la diferencia en su validez. Las reglas valen en forma definitiva. En cambio, en el caso de los principios, la validez es *prima facie* (Alexy, 2007), *pro tanto* (Jansen, 1998) o requerida reiteradamente (Sieckmann, 1990; 2006).

Otro aspecto diferenciador es que los principios funcionan como argumentos para normas, cuya función consiste en fundamentarlas o justificarlas con razones para la acción normativa. La libertad de expresión, como principio, es un argumento normativo que pugna por la permisión de todas las expresiones posibles y sin límites. Pero justamente el marco de la posibilidad va a estar determinado, en parte, por otros principios, que como argumentos normativos, también pugnan por alcanzar el mayor grado de realización posible, por ejemplo, el derecho a la honra. La determinación de la debida medida de realización de un principio en un caso concreto (Alexy, 2011b; Gaido, 2011), relativa a las exigencias de un principio opuesto, es la ponderación. Los principios son, así, "mandatos de optimización" que exigen ser realizados en la mayor medida posible (Alexy, 2007). Las posibilidades están determinadas por consideraciones fácticas y por la consideración de los principios en conflicto.

Esta propuesta se acerca bastante al trabajo argumentativo cotidiano de los tribunales constitucionales y de protección internacional de derechos humanos, cuando resuelven conflictos entre derechos. Con todo, esta propuesta no está libre de críticas (Alexy, 2011a). Se trata de objeciones referidas a *a*] si los principios "existen"; *b*] si tienen una estructura lógica diferente a las reglas; *c*] la racionalidad de la ponderación como forma de justificación; *d*] el peligro de disolución o reducción de los derechos; *e*] la inflación de

los derechos fundamentales que genera verlos como principios y que, en términos institucionales, implica una mutación del Estado parlamentario al jurisdiccional de justicia constitucional; *f*] la teoría de la interpretación que cuestiona que la construcción como principios implique una teoría de estructuración argumentativa (ponderación) y no proponga ninguna teoría material de los derechos; *g*] la disolución de la estructura jerárquica del derecho y, *h*] la ineptitud de la teoría de los principios como dogmática de los derechos fundamentales.

La tercera línea de investigación no pone en tela de juicio la validez de los principios como normas de derechos fundamentales/humanos en los ordenamientos jurídicos de los Estados constitucionales, pero sí discute de manera acalorada su forma de aplicación. Esta línea se caracteriza por las críticas y defensas al método de la ponderación y a los modelos que se plantean como superadores: el de la interpretación constructiva (Dworkin, 1986; 2006) y el de los casos paradigmáticos (Moreso, 2006; Martínez Zorrilla, 2007; Clérico, 2012; De Fazio, 2013), entre otros.

Una cuarta línea de investigación se pregunta si los principios son válidos, porque pueden identificarse en el ordenamiento jurídico positivo (lo que hoy es común en la mayor parte de los Estados constitucionales a causa del reconocimiento robusto de los derechos en los bloques de constitucionalidad) o si, por el contrario, porque existen buenas razones para su reconocimiento independientemente de que estén positivizados. Este interrogante nos remite necesariamente a la discusión sobre la relación entre derecho y moral (Hart, 1958; Dworkin, 1984; Habermas, 1998). La referida discusión tiene una lectura tradicional: la disputa positivismo-iusnaturalismo o, en la actualidad, positivismo-pospositivismo/ neoconstitucionalismo.

BIBLIOGRAFÍA. Aguiló Regla, J. (2010), "Positivismo y postpositivismo. Dos paradigmas jurídicos en pocas palabras", en I. Lifante Vidal (ed.), *Interpretación jurídica y teoría del derecho*, Lima, Palestra, pp. 13-35; Aldao, M. (2011), "La ponderación en el contexto del estado

democrático de derecho: del conflicto de intereses a la verificación de la vigencia de los derechos fundamentales", en G. Beade y L. Clérico (eds.), *Desafíos a la ponderación*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp. 467-484; Alexy, R. (1979), "Zum Begriff des Rechtsprinzips", en *Argumentation und Hermeneutik in der Jurisprudenz, Rechtstheorie*, supl. 1, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 59-87; Alexy, R. (1985), "Rechtsregeln und Rechtsprinzipien", en *ARSP-Beih*, Stuttgart, Steiner, NF 25, pp. 13-29; Alexy, R. (1997), *Concepto y validez del derecho* (trad. Jorge M. Seña), Barcelona, Gedisa [orig. *Begriff und Geltung des Rechts*, Friburgo, Múnich, Alber, 1994]; Alexy, R. (2003), "Sobre la estructura de los principios jurídicos", en R. Alexy, *Tres escritos sobre los derechos fundamentales y la teoría de los principios*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, pp. 93-137; Alexy, R. (2007), *Teoría de los derechos fundamentales* (trad. Carlos Bernal Pulido), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Alexy, R. (2011a), "Deber ideal", en Laura Clérico, Jan Sieckmann, Daniel Oliver Lalana (eds.), *Derechos fundamentales, principios y argumentación*, Granada, Comares, pp. 15-35; Alexy, R. (2011b), "Los derechos fundamentales y el principio de proporcionalidad", en *Revista Española de Derecho Constitucional*, vol. 91, pp. 11-29; Arango, R. (2001), *Der Begriff der sozialen Grundrechte*, Baden-Baden, Nomos [en esp., 2005, *El concepto de los derechos sociales fundamentales*, Bogotá, Legis/Universidad Nacional de Colombia]; Arango, R. (2011a), "Concepciones deontológicas y teleológicas de los derechos fundamentales", en L. Clérico, J. Sieckmann, D. Oliver-Lalana, *Derechos fundamentales, principios y argumentación,* Granada, Comares, pp. 73-90; Arango, R. (2011b), "La ponderación y la Ley de Justicia y Paz", en G. Beade y L. Clérico (eds.), *Desafíos a la ponderación*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia; Atienza, M. y Ruiz Manero, J. (2005), *Las piezas del derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Barcelona, Ariel; Ávila Bergman, H. (2006), *Theorie der Rechtsprinzipien*, Berlín, Duncker & Humblot; Beade, G. (2011), "El carácter deontológico de la ponderación. Un análisis de las posiciones de Alexy y Dworkin en relación con el caso de la Ley de Seguridad Aérea Alemana", en G. Beade y L. Clérico (eds.),

Desafíos a la ponderación, Bogotá, Universidad del Externado, pp. 253-297; Beatty, D. (2004), *The ultimate rule of law*, Oxford, Oxford University Press; Bernal Pulido, C. (2006), *El principio de proporcionalidad y los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Böckenförde, E. (1993), *Escritos sobre derechos fundamentales*, Baden-Baden, Nomos; Carbonell, M. y García Jaramillo, L. (ed.) (2010), *El canon neoconstitucional*, Madrid, Trotta; Carrió, G. (1986), *Notas sobre derecho y lenguaje*, Buenos Aires, Abeledo Perrot; Clérico, L. (2001), *Die Struktur der Verhältnismässigkeit*, Baden-Baden, Nomos [en esp., *El examen de proporcionalidad en el derecho constitucional*, Buenos Aires, Eudeba]; Clérico, L. (2012), "Sobre 'casos' y ponderación. Los modelos de Alexy y Moreso, ¿más similitudes que diferencias?", en *Isonomía*, México, pp. 113-146; Courtis, C. (ed.) (2006), *Ni un paso atrás. La prohibición de regresividad en materia de derechos sociales*, Buenos Aires, Del Puerto/CEDAL/ CELS; De Fazio, F. (2013), *Los derechos sociales fundamentales como desafío para la teoría general del derecho*, Buenos Aires; Del Vecchio, G. (1958), "Sui principi generali del diritto", en *Studi sul Diritto*, vol. I. Milán [en esp., 1979, *Los principios generales del derecho*, Barcelona, Bosch]; Dworkin, R. (1967), "Is law a system of rules?", en *University of Chicago Law Review*, vol. 35, núm. 14, Chicago, University of Chicago; Dworkin, R. (1984), *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel [orig. *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977]; Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Dworkin, R. (2006), *Is Democracy Possible Here?*, Princeton, Princeton University Press; Esser, J. (1956), *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts*, Tübinga, Mohr [trad. E. Valentí Fiol, en esp., *Principio y norma en la elaboración jurisprudencial del derecho privado*, Barcelona, Bosch, 1961]; Gaido, P. (2011), *Las pretensiones normativas del derecho*, Madrid/Barcelona/Buenos Aires, Marcial Pons; García Figueroa, A. (1998), *Principios y positivismo jurídico. El no positivismo principialista en las teorías de Ronald Dworkin y Robert Alexy*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; Habermas, J. (1998), *Facticidad y validez*, Madrid,

Trotta; Hart, H. L. A. (1958), "El positivismo jurídico y la separación entre el derecho y la moral", en H. L. A. Hart (1962), *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis*, Buenos Aires, Depalma, pp. 1-64; Hart, H.L.A. (1994), *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press; Heller, H. (1942), *Teoría del Estado*, México, FCE; Huber, H. (1968), "Soziale Verfassungsrechte?", en E. Forsthoff (ed.), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1-15; Jansen, N. (1998), *Die Struktur der Gerechtigkeit*, Baden-Baden, Nomos; Lifante Vidal, I. (2002), "Dos conceptos de discrecionalidad jurídica", en *Doxa*, núm. 25, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 413-439; Marmor, A. (2001), *Positive Law and Objective Values*, Oxford, Clarendon; Martínez Zorrilla, D. (2007), *Conflictos constitucionales, ponderación e indeterminación normativa*, Barcelona, Marcial Pons; Moreso, J. (2006), "Dos concepciones de la aplicación de las normas fundamentales", en *Revista Direito GV*, núm. 18, julio-diciembre, pp. 13-30; Moreso, J. J. y Vilajosana, J. M. (2004), *Introducción a la teoría del derecho*, Madrid, Marcial Pons; Prieto Sanchís, L. (1992), *Sobre principios y normas. Problemas del razonamiento jurídico*, Madrid, CEC; Raz, J. (1972), "Legal principles and the limits of law", en *The Yale Law Journal*, vol. 81, núm. 5, pp. 823-854; Sieckmann, J. (1990), *Regelmodelle und Prinzipienmodelle des Rechtssystems*, Baden-Baden, Nomo; Sieckmann, J. (2005), "Principles as normative arguments", en *Rechtstheorie*, vol. 21, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 197-210; Sieckmann, J. (2006), *El modelo de los principios del derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia; Sieckmann, J. (2011), "Prinzipien, ideales Sollen und normative Argumente", en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 97, núm. 2, Steiner, Stuttgart, pp. 178-197; Vita, L. (2012), *La legitimidad del derecho y del Estado en el pensamiento jurídico de la república de Weimar: el concepto de legitimidad en Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller*, tesis para obtener el grado de doctor, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires; Zucca, G., Álvarez, S., Lariguet, G. y Martínez Zorrilla, D. (eds.) (2011), *Dilemas constitucionales. Un debate sobre sus aspectos jurídicos y morales*, Madrid, Marcial Pons.

[1] Said (1979) apunta los riesgos que conlleva la visión sobresimplificada del "Oriente". Consúltese también Anderson (1980), Appadurai (2001), Gil Villegas (1977) y Zabludovsky (1993).

[2] Como se sabe, *Economía y sociedad* es una obra inacabada de Max Weber que fue editada como tal después de su muerte y las dos secciones sobre dominación fueron escritas en diferentes etapas.

[3] En ocasiones, Weber utiliza el concepto de patrimonialismo en un sentido más amplio, donde tanto el feudalismo o "patrimonialismo estamental" como el "patrimonialismo puro" se consideran subtipos de dominación patrimonial (Weber, 1974: 809; Zabludovsky, 1993: 31-35).

[4] Apegándose a la diferenciación entre tipología e historia, Weber señala que en las diferentes sociedades estas dos cualidades se presentan mezcladas y lo que importa es la relevancia de cada una de ellas en la realidad concreta (Weber, 1968: 157-158 y Zabludovsky, 1993).

[5] Weber estudia las otras culturas con la finalidad de entender mejor la propia, así, la perspectiva comparativa constituye una constante en su obra (Buss, 1987: 273-275; Weber Marianne, 1975: Weber Max, 1981).

[6] En su sociología política, Weber se propone elucidar las singularidades de la sociedad de su época, comparándola con el pasado. A partir de esta perspectiva, contrasta las diferentes formas de legalidad, racionalidad y autoridad (Beetham, 1979*:* 413-417).

[7] Algunos aportes destacados en esta pugna por la definición de la especificidad de la categoría "populismo" pueden verse en Mackinnon y Petrone (1999); Aboy, De la Torre *et al.* (2004); Burbano de Lara (1998); Hermes (2001); Lynch (1999) y Álvarez y González (2004).

[8] Cabe advertir que la descripción que se desarrolla en lo presente corresponde casi exclusivamente al ámbito latinoamericano; no obstante, las tres estrategias aquí definidas son pertinentes para la clasificación de las estrategias nominativas del populismo en general.

[9] Sobre esta visión, *vid.,* además, Leal (1984) y Graciarena (1967). Una lectura análoga para el caso de Europa es MacRae (1969) y Álvarez Junco (1994).

[10] En esta misma línea de adscripción del populismo a un contexto histórico específico, Braun (2001) establece la diferencia entre los *populismos* y lo que denomina como *populitos*, versiones desmejoradas de los populismos clásicos que ya no contienen ni la carga redentiva ni los objetivos de integración efectiva propios de los primeros. Similar es el planteamiento de Hermes (2001), quien pese a reconocer la existencia de "un populismo de los modernos", le reconoce a éste sólo una similitud "táctica", mas no "estratégica" con el populismo de los antiguos". Otro ejemplo de esta perspectiva impugnadora de la actualidad del concepto puede verse expresada en Lynch (1999: 63).

[11] Original en inglés, traducción del autor de esta entrada.
[12] Original en inglés, traducción del autor de esta entrada.

R

razón

Razón, *raciocinio*, *racional*, *razonar*: nada parece más propio del ser humano que la *razón*. Por esta causa, una definición clásica establece que el hombre es un *animal racional*. El asunto no es tan sencillo, sin embargo: los dos conceptos, *animal* y *racional*, son en cierto sentido sospechosos: tradujeron al latín voces aristotélicas que jamás quisieron decir lo que indican las expresiones latinas. Ζῶον se forma con dos raíces: por un lado, el verbo ζώω, *vivir* (de donde, por ejemplo, *zoología*); por otra, el participio del verbo ειμι, *ser*: ὄν, ὄντος. Ζῶον significa *ser vivo*. En cambio, el latín asocia el término a la voz *anima*: *aire*, *soplo de vida*, *aliento*; por derivación, *alma*. En rigor, *anima* traduce el sustantivo πνεῦμα: *respiración*, *hálito*. Aristóteles define al hombre como ζῶον πολιτικόν (ser vivo que habita en la πολις), cierto, pero, además, como ζῶων λωγον εχόν: *ser vivo dotado de* λόγος, o sea, dotado de *palabra* (antes que de *razón*); por lo tanto, no cabría llamarlo *animal racional*. Ζώω se diferencia de βιος: aquel verbo indica *vida*, por oposición a *muerte*, mientras el otro designa "la duración de la vida", "el modo de vivir", los *recursos* para hacerlo.

Λόγος es polisémico: significa *palabra*, pero a la vez *discurso*, *razón*, *habla*, *lenguaje*, *cuenta*, *cálculo*. Tiene por raíz el verbo λέγειν: *reunir*, *recoger*, *elegir*. Por eso, el verbo latino *lego*, similar al griego, produjo el verbo español *leer*. Si λόγος es polisémico, también *ratio* lo es. Su raíz es el verbo *reor*: *calcular*, *contar* que poco a poco adquirió el sentido de *pensar* y de *juzgar*. Puede

advertirse, por lo tanto, que mientras λόγος se asocia al lenguaje y a la palabra*, ratio* se vincula a la acción de *contar*, *calcular*, *medir*, establecer la *proporción*. Existen varios tipos de *razón*. En griego, además de λόγος, hay los términos νόος y φρονεσις, mientras en español coexisten los verbos *pensar*, *meditar*, *juzgar*, *inteligir*. *Razón* puede ser una *facultad* y un *principio* (en Leibniz, el *principio de razón suficiente* establece que nada es sin una causa que lo explique, de allí que exista el *ser y no la nada*: tesis que retoma Heidegger). En la filosofía kantiana, *razón* asume dos aspectos fundamentales: el de *razón pura* (*reiner Vernunft*) y el de *razón práctica* (*practischen Vernunft*). Por la primera se critica el uso dogmático de la *razón* para establecer el fundamento de la estructura del sujeto cognoscente y los límites a que debe restringirse, lo que hace posible un conocimiento basado en la experiencia al propio tiempo que en la razón, para que adquiera así validez universal y sea *sintético a priori*. La segunda sienta las bases de la acción ética y política. En Spinoza, la *demostración geométrica* de todos los principios desemboca, precisamente, en la *ética*, en el fundamento de la actividad racional del individuo en sociedad. Además de estos modos de *razón*, se podría hablar de una razón *instrumental* y hasta de una razón *arrogante* (cuando la razón se considera a sí sola como inapelable y se arroga el derecho de establecer juicios carentes de toda posible contradicción). De allí que a lo largo del siglo XVIII se haya extendido la idea de una razón que da cuenta de todo y que se traduce en el postulado de un progreso sin límite ninguno. *Razón* es la facultad más elevada del ser humano, aquella que lo separa del resto del mundo natural.

Si la *razón* está vinculada de manera estrecha al lenguaje, de suerte que no existe actividad racional sin que esté asociada necesariamente a la palabra, querrá decir que, en tanto que la lengua es un bien común, heredado, precisa de un emisor y de un receptor, no menos que de un medio, hasta conformar un *sistema*. La razón, pues, se edifica en el *diálogo*. Οὐδεις (Nadie) no es sólo el otro nombre de Odiseo; es el nombre de *Todos*: *Nadie* hace las palabras, las hacemos *Todos*.

El racionalismo extremo postula que el orden de las ideas es el mismo que el de la realidad, es decir, que existe una relación estrecha entre el *orden racional de la inteligencia* (el *lenguaje*) y el *orden*, igualmente *racional* y por lo tanto *legal* de lo real, de allí que puedan elevarse leyes de la Naturaleza: subyace aquí el principio de una *racionalidad suprema* que ha impuesto sus leyes a la realidad. En la Edad Media, *razón* se opuso a *fe*. En la Edad Moderna, en cambio, la *razón* se opone a la *experiencia* (Kant intenta superar la oposición). Vinculada a la palabra, la *razón* se deseó como el juez decisivo en el campo de la física igual que en el de la sociedad. Sin embargo, a partir del último tercio del siglo XIX se empezó a percibir que, bajo la estructura nítida del lenguaje, subyace otra realidad, latente. Se enfrentaron dos tendencias: por un lado, la que somete a la razón (y al lenguaje que la expresa) a una indagación bajo sospecha (Marx, Nietzsche, Freud); por otro, la que exige una expresión rigurosa y precisa, que desemboca en el análisis lógico del lenguaje y en la lógica matemática (Russell, Whitehead, Wittgenstein, Carnap).

¿Qué se opone a *razón* y a *racional*? ¿La sinrazón, lo irracional, la demencia? Cuando Hamlet percibe que *algo está podrido en el Estado de Dinamarca*, dice que *el tiempo ha saltado de sus goznes*, que se ha *desquiciado*. El término *desquiciado* se opone aquí, en el contexto, a *racional*. Tiempo desquiciado es tiempo enloquecido: los dos lados del tiempo, el pasado y el futuro, han saltado de sus goznes: ya no se ensamblan: las bisagras o los goznes del tiempo no se *ajustan entre sí*: quiere decir que el tiempo putrefacto del Estado danés no es *ni justo ni racional*: huele mal. Para que huela bien, hay que restablecer el orden, hacer que la puerta del tiempo, esa puerta cuyos goznes unen el pasado y el futuro, el tiempo presente, se vuelva *justa*, una vez más. ¿Qué vínculo hay entre la *razón* y la *justicia*? La justicia, ¿debe asumir carácter de racional? *Racional*, ¿significa, en este caso, *recto, ordenado*, *equilibrado*, *justo*? Lo *injusto*, ¿sería, pues, lo *irracional*, lo que carece de *equidad*? Lo equitativo, ¿sería lo *justo*? Por lo mismo, *equidad*, ¿equivaldría a *justicia*? ¿Lo opuesto a *justo* sería el *desorden*?

Hamlet quiere *ordenar* el Estado de Dinamarca, hacer que el tiempo fluya de manera *justa*. *Justicia*, ¿sería equivalente a *orden*? Si fuera así, un Estado dictatorial, en el que imperara el orden, sería el Estado justo por antonomasia (por ejemplo, la República platónica). El régimen nazi edificó una sociedad que hizo de aquel país, postrado por la derrota sufrida en la primera guerra, una nación próspera. Orden, disciplina, técnica, razón instrumental, ingeniería bélica, supresión violenta de las minorías (políticas, étnicas, sociales), desarrollo tecnológico que llevó la muerte a millones de personas: así fue el Estado nazi. A la justicia, ¿se impuso el orden? Este orden tecnocrático, ¿era racional? Rigió en la Alemania nazi la razón, pero la razón tecnológica. A su vez, una utopía política del siglo xx, nacida de la idea racional de la historia y sostenida en la razón instrumental de Estado, elevó una sociedad de hielo en la que no se permitió la disidencia; quien criticara esa sociedad perfecta era tenido como demente: fue encerrado en el manicomio, desterrado a los campos de concentración o asesinado de un tiro en la nuca.

Las sociedades ágrafas son intolerantes. Discuten en su interior hasta lograr unanimidad en las decisiones. En ellas no tienen cabida las minorías. Se rigen por usos y costumbres. En cambio, en las sociedades que se dividen por clases, campea la *fuerza*. Por esa causa, un rasgo ineludible de la *democracia* es κράτος, la fuerza. La mayoría impone su decisión a la minoría. Sin embargo, la minoría puede tener razón. Antonio Machado asentó, por boca de Juan de Mairena, que en una república democrática y liberal, se debe otorgar al Demonio carta de naturaleza y ciudadanía, obligarle a vivir dentro de la ley, prescribirle deberes a cambio de concederle sus derechos, sobre todo, el derecho *específicamente demoníaco*, el derecho a la libre emisión del pensamiento. El Demonio puede no tener razón, pero tiene razones y hay que escucharlas todas. Spinoza estableció: *omnis determinatio negatio est* (toda afirmación es una negación). La razón se nutre de su contrario.

Iustitia tiene al sustantivo *ius* como su raíz: en Roma, no hay *justicia* sin *ius*, sin el necesario apoyo del derecho. *Iustitia* se deriva, por consecuencia, de esto que hoy se llama el *derecho*, lo recto: *dar a cada quien lo propio, lo que le corresponde*. Pero, ¿quién o qué

determinan lo que le corresponde a cada quién? ¿La ley? ¿Y si la ley fuera injusta? La ley se puede cambiar, por supuesto, de modo que la justicia y la razón se hallan en proceso continuo. El verbo de *ius* es *iuro*, *jurar*. El derecho se *dicta* en un espacio específico, en el Gran Teatro de la Justicia; por lo tanto, se *jura*: hay un vínculo entre el derecho y la conciencia, tanto la conciencia del sujeto que dicta la ley cuanto de los sujetos a los que rige.

¿De dónde surge la ley? ¿Quién la dicta? En las sociedades ágrafas, la ley es dictada por el uso y la costumbre, nace de la voz de los ancianos. En cambio, en las sociedades modernas, la ley es dictada por un cuerpo de representantes que, por necesidad, dice estar apoyado en la *razón*. La costumbre ha sido sustituida por la facultad racional del ser humano. Sin embargo, la ley es una expresión de la fuerza y en no pocas ocasiones se opone a la costumbre. Ejercer violencia contra los usos y las costumbres, ¿es injusto, irracional? Las leyes ponen ante los ojos, en no pocas ocasiones, un objetivo deseable y no sólo reconocen aquello que se encuentra en la realidad y a lo que se le concede una forma jurídica. Ese objetivo, que se anticipa a la realidad, ¿es racional? Hegel sostiene que *lo racional es real* y, a la inversa, que *lo real es racional*. Lo dijo a propósito del derecho y de la vida social. Esta tesis indica que aquello que, por necesidad, es racional, se impone en la realidad y, al contrario, lo que permanece en las estructuras sociales resulta, por fuerza, racional. Hegel reconoce que los *momentos* en los que la realidad y la racionalidad coinciden son pasajeros; que el Estado, como la *conciencia*, para ser pleno, debe reconocerse en el Otro. En la *Fenomenología del Espíritu* el reconocimiento sucede cuando el Señor y el Siervo se enfrentan. El Estado, así, sólo se vuelve completo al ser reconocido por otro Estado: el reconocimiento se da por medio de las relaciones internacionales o por la guerra. Por esto, la *Filosofía del Derecho* jamás culmina, sino que desemboca en una figura abierta, la Historia Universal.

Spinoza dijo que, de la naturaleza del triángulo se seguía, *desde la eternidad y para la eternidad*, que sus tres ángulos equivalían a dos rectos. Al propio tiempo, indicó que, en el orden de la

naturaleza, *nada se produce de manera contingente*, sino que, por necesidad, todo ocurre de manera determinada. El racionalismo lleva, al volverse extremo, a la supresión del azar, de lo aleatorio. Kant, tras la huella de Newton, señaló que había una ley universal, derivada de modo deductivo a la vez que por experiencia, que establecía que los cuerpos se atraían en razón directa de su masa e inversa del cuadrado de su distancia. Las geometrías no euclidianas han demostrado, empero, que los tres ángulos del triángulo no equivalen a dos rectos sino que suman menos o más que los 180o, según se trate de un espacio parabólico o hiperbólico. La teoría de la relatividad ha demostrado que la gravitación no rige en el espacio macrocósmico y lo propio ha establecido la mecánica cuántica en los niveles microscópicos. La experiencia amplía el uso de la razón y le señala límites. Así, se advierte que la razón, si se lleva hasta esos extremos, se transforma en lo contrario de sí misma, en una razón dogmática.

Si lo anterior se extiende a la justicia y a la ley; si el racionalismo es llevado hasta sus últimas consecuencias, se suprime la contingencia. ¿Qué espacio le resta al azar? La ley, por más perfecta y racional que se pretenda, no puede hacer caso omiso de lo contingente. La ley necesita ser interpretada. El intérprete de la ley, el que juzga y emite las sentencias, al ponderar la contingencia, se apoya en la razón. El espacio de la jurisprudencia guarda una estrecha semejanza con el de la lógica. En los dos espacios hay *juicio*, *indagación* y *sentencia*. El derecho ha abandonado la ordalía, el juicio de Dios, para apelar exclusivamente a la *razón*.

De aquí se deriva que la coincidencia entre razón y realidad es un *momento necesario* pero, al propio tiempo, relativo; que la ley y la justicia que de ella deriva se hallan en constante proceso de perfeccionamiento. Igualmente, esto significa que sólo por el *diálogo* pueden edificarse, de manera cabal, la razón y la justicia.

BIBLIOGRAFÍA. Benveniste, É. (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid; Cassin, Barbara *et al.* (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, París, Du Seuil; Chantraine, Pierre (1990), *Dictionnaire*

étymologique *de la langue grécque. Histoire des mots*, París, Éditions Klincksieck; Descartes, René (1963), *Discours de la méthode*, *Méditations métaphysiques*, Adam-Tannery, t. I, Ferdinand Alquié (ed.), París, Classiques Garnier; Ernout, A. y A. Meillet (1979), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París, Éditions Klincksieck; Ferrater Mora, José (1958), *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana; Hegel, G. W. Friedrich (1940), *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. André Kaan, París, Gallimard; Hegel, G. W. Friedrich (1970), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag [*Fenomenolgía del Espíritu* (1966), México, FCE]; Kant, Immanuel (1968), *Kritik der Reinen Vernunft*, Darmstad, Wissenschaftliche Buschgesellschaft ["Crítica de la razón pura" (1961), en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo]; Leibniz, Wilhelm Gottfried (1954), *Monadologie*, París, Presses Universitaires du France; Machado, Antonio (1936), *Juan de Mairena*, Madrid, Espasa Calpe; Newton, Isaac (1966), *Principes Mathématiques de la Philosophie Naturelle*, París, ed. facsimilar de Librairie Scientifique et Technique Albert Blanchard; Platón (1971), *La República*, México, UNAM; Shakespeare, William, *Hamlet*, Londres, Britannica, Great Books; Spinoza, Baruch de, *Ethica, ordine Geometrico demonstrata*, México, FCE; Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Revista de Occidente.

[JAIME LABASTIDA]

reconciliación

La reconciliación se entiende como la restitución del vínculo moral que existía entre distintos agentes morales antes de que determinadas acciones lo fracturaran. Es un término que se refiere a la superación de un conflicto e indica, por lo tanto, el cese de la enemistad y la hostilidad para dar paso a la restauración de la relación y la consecuente unificación entre los agentes morales

involucrados. Ha habido una tendencia a identificar el estado de reconciliación como la etapa final a la que conduce el proceso del perdón (véase el concepto "perdón"). De este modo, tras la superación voluntaria de los sentimientos negativos que una víctima experimenta hacia su agresor, se esperaría la reconciliación (para conocer los argumentos utilizados para establecer un vínculo necesario entre perdón y reconciliación véase Wilson, 1988: 534-535). No obstante, si bien pueden darse situaciones en las que una víctima puede perdonar sin que se llegue a la reconciliación (piénsese en un caso en donde el agresor no tiene ningún interés en ser perdonado y, sin embargo, la víctima lo perdona), lo que no puede darse es la reconciliación sin que se haya dado previamente el perdón.

Existen ciertas diferencias entre el sentido ordinario del término "reconciliación" y el uso que se le da en el contexto filosófico. Mientras que en el primer sentido podría entenderse como un simple acuerdo para restituir una ruptura, en el contexto filosófico adquiere una serie de matices que indican un compromiso moral mucho más elevado, donde el resentimiento o cualquier sentimiento negativo ha de ser suprimido y desplazado por sentimientos y emociones más empáticos y positivos. Sin embargo, la reconciliación tampoco se reduce a una mera transformación de los sentimientos y las emociones, sino que también influye en nuestra manera de concebir las relaciones humanas. La experiencia del conflicto y, si es el caso, su posterior resolución, permite que los agentes adquieran un mayor compromiso y una mejor disposición a evitar futuros desencuentros y, en caso de suscitarse, a mostrar una actitud dialógica, abierta a la negociación y a la búsqueda de resoluciones justas y pacíficas.

Al igual que el perdón, la reconciliación ha sido vista con frecuencia como una práctica moral reservada al ámbito personal o al religioso. La reconciliación, en efecto, es esencial en la tradición cristiana. En la teología cristiana la reconciliación (*katallage*) adquiere una dimensión trascendente, puesto que se da entre Dios y los seres humanos, a iniciativa de Dios mismo, quien, a través de su hijo Jesucristo, emprende la remisión de las faltas de los humanos mediante el sacrificio, restableciendo de ese modo la vinculación

entre el creador y sus creaturas (Bash, 2007: 100-101). René Girard ha hecho notar que el sacrificio de Cristo representa la superación del mal y la violencia: Jesús se niega a formar parte de la espiral de violencia que caracteriza la dinámica social y política de los seres humanos; su renuncia a la violencia consiste en rendirse ante ella a pesar de su inocencia; al no responder a la violencia con más violencia, sino muriendo a manos de sus victimarios y perdonándolos, Jesús abre el camino hacia la reconciliación (Girard, 1987: 54).

Dado el carácter moral y religioso de la reconciliación parecería que resulta irrelevante en el ámbito social y político. Sin embargo, con el incremento de la violencia y de los conflictos sociopolíticos y económicos, y con la desintegración que ha ido padeciendo el tejido social en distintas partes del mundo durante los últimos decenios, la reconciliación se ha infiltrado en el discurso público para invocar la restitución de la confianza entre los miembros de la sociedad, entre las naciones y sus dirigentes (Worthington Jr., 2001: 171-192; Staub y Pearlman, 2001: 205-227; Chapman, 2001: 257-277).

En la dimensión sociopolítica, la reconciliación involucra otra serie de conceptos sin los cuales no se puede comprender. Se parte del hecho de que ha habido un agraviado, una "víctima", por una parte, y, por otra, un agresor que ha tomado conciencia de que ha infligido un daño (Yandell, 1998: 44). Otra noción relevante es la de "culpabilidad": en tanto el agresor no tome conciencia del daño que ha ocasionado, en tanto no experimente un sentimiento de culpa y esté dispuesto a acercarse a la víctima con la intención de establecer las condiciones suficientes para iniciar el proceso que ha de conducir a la reconciliación, será imposible restituir el vínculo moral entre las partes. Hay ocasiones en las que este tipo de procesos es altamente complejo, sobre todo, si pensamos no en desencuentros entre particulares (que tiene ya su complejidad propia), sino en conflictos entre grupos raciales, políticos, religiosos o partidarios de determinados valores culturales e ideológicos o, por ejemplo, en altercados entre naciones. En estos casos, el sentimiento de culpa ha de manifestarse a nivel colectivo y, por otro lado, la "disposición a restituir el vínculo moral" desde la perspectiva de la víctima ha de

consistir igualmente en una "restitución colectiva". En situaciones como las anteriores, la reconciliación suele formalizarse mediante acuerdos o tratados de paz o de cese a la hostilidad, que pueden ejercer una influencia positiva en la transformación de los sentimientos negativos de los agentes involucrados (Whittaker, 1999: 1-9; 107-116; Lederach, 1997).

Ahora bien, aunque la finalidad de la reconciliación es restituir el vínculo moral entre dos partes, ello no supone la anulación del mal infligido ni mucho menos se trata de un sustituto de la justicia. De hecho, para que la reconciliación sea verdaderamente efectiva, el proceso que conduce hacia ella debe construirse sobre la base de la justicia. Un proceso de negociación donde no se juzgase de manera objetiva e imparcial la situación de conflicto constituiría un obstáculo para alcanzar la reconciliación. Por ello, tanto el agresor (en el proceso por el que se reconoce a sí mismo como culpable), así como la propia víctima (cuya actitud no habría de estar dominada por sentimientos negativos o por una tendencia a aprovecharse de la buena disposición de su agresor), han de contribuir a la construcción de un clima donde prime el diálogo sincero, la autocrítica, la aceptación de los errores de los agentes involucrados y la confianza entre las partes. Sin este conjunto de factores, es difícil sentar las bases para que exista la reconciliación. Éstos no únicamente contribuyen a que se pueda establecer y juzgar con mayor precisión, con objetividad y de modo justo un conflicto, sino que sirve para que cada una de las partes tome conciencia y responsabilidad de su papel en el momento previo al conflicto, durante éste y en el proceso hacia la reconciliación.

Puesto que para alcanzar la reconciliación, como acaba de mostrarse, hace falta un proceso previo, ha de tenerse en cuenta que los agentes pasan por distintas etapas en las que tanto su propia psicología (y en consecuencia sus emociones), su percepción de sí mismos dentro del conflicto y su percepción del conflicto como tal, van adquiriendo distintos matices. Tras una agresión cualquiera, la víctima o las víctimas pasan por distintos estados emocionales, entre los que pueden encontrarse la ira, la tristeza, los deseos de venganza, etc., que dentro de un paulatino proceso de sanación,

pueden derivar en el perdón y en la intención de restituir la ofensa con el requisito previo e indispensable de que se haga justicia. Sin justicia no puede alcanzarse la reconciliación. En otras palabras, sin que el agresor admita la responsabilidad sobre sus actos y las consecuencias que se derivaron de éstos, sin que manifieste de manera externa que reconoce sus errores y su culpabilidad, sin que exista una pena, una sanción o algún tipo de acción o medida en aras a la restitución de la ofensa, es imposible hablar de reconciliación. En vista de que todas estas condiciones, tanto el proceso psicológico como la aplicación de la justicia, son indispensables, hay quienes han visto que la reconciliación involucra tanto factores internos (lo mismo desde la experiencia de la víctima como desde la del agresor, puesto que cada uno padece distintas transformaciones psicológicas), como externos (cualquier factor que trascienda la mera experiencia psicológica de los agentes involucrados y que, por lo tanto, adquiere una dimensión pública –aplicación de la ley, firma de acuerdos, tratados, pactos de no agresión–, con la finalidad de externar lo que en un principio se presentaba como un mero proceso psicológico y moral).

Sin reconciliación, los procesos para la restitución del vínculo moral no se completan nunca. Ella es el último eslabón de una larga y compleja cadena que comienza con la aceptación de una responsabilidad o culpa, la memoria para determinar la responsabilidad, el perdón, vinculado a la justicia y, por último, la reconciliación (Schaap, 2005). Si ese proceso no culmina, los conflictos estarán destinados a repetirse, porque las heridas nunca terminarán de sanarse por completo y los vínculos restablecidos quedarán siempre frágiles.

BIBLIOGRAFÍA. Bash, A. (2007), *Forgiveness and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press; Chapman, A. R. (2001), "Truth Comissions as Instruments of Forgiveness and Reconciliation", en R. G. Helmick y R. L. Petersen (eds.), *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Filadelfia/Londres, Templeton Foundation Press, pp. 257-277; Girard, R. (1987), *Things Hidden Since the Foundation of the World*,

Stanford, Stanford University Press; Lederach, J. P. (1997), *Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, United States Institute of Peace Press; Schaap, A. (2005), *Political Reconciliation*, Londres/Nueva York, Routledge; Straub, E. y Pearlman L. A. (2001), "Healing, Reconciliation, and Forgiving after Genocide and Other Collective Violence", en R. G. Helmick y R. L. Petersen (eds.), *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Filadelfia/Londres, Templeton Foundation Press, pp. 205-227; Whittaker, D. J. (1999), *Conflict and Reconciliation in the Contemporary World*, Nueva York, Routledge; Wilson, J. (1988), "Why forgiveness requires repentance", *Philosopy*, núm. 63, pp. 534-535; Worthington Jr., E. L. (2001), "Unforgiveness, forgiveness, and reconciliation and their implications for social interventions", en R. G. Helmick y R. L. Petersen (eds.), *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy and Conflict Transformation*, Filadelfia/Londres, Templeton Foundation Press, pp. 171-192; Yandell, K. E. (1998), "The Metaphysics and Morality of Forgiveness", en R. D. Enright y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 35-45.

LUIS XAVIER LÓPEZ-FARJEAT y JAVIER SICILIA

reconocimiento

El concepto "reconocimiento" ha adquirido en los últimos decenios una sorprendente y amplia difusión en los debates de ética y filosofía política, ya sea en su versión más modesta, como visión alternativa o complementaria al concepto liberal clásico de justicia distributiva, ya sea en su versión más ambiciosa, como nuevo paradigma de comprensión de la filosofía social. Si bien se trata de un concepto acuñado a inicios del siglo XIX en el marco de la crítica romántica a la interpretación ilustrada de la libertad –principalmente Fichte (1994) y Hegel (1966, 2006)–, muy pronto desapareció del horizonte hermenéutico de la discusión y sólo ha hecho su

reaparición a fines del siglo xx, cuando la concepción liberal o universalista dominante era sometida a un cuestionamiento generalizado. La recuperación del concepto de reconocimiento se encuentra marcada por un interés en satisfacer las carencias de la reflexión moral y política de la actualidad. Por esa razón, en ella se confunden, no siempre satisfactoriamente, la interpretación sistemática con el rigor filológico.

La amplitud de su difusión habla, sin duda, en favor de la pertinencia del concepto, porque eso significa que con él se ha logrado identificar una dimensión del problema moral que estaba siendo desatendida en los debates anteriores, en particular, el que enfrentó por algunos años a comunitaristas y liberales. Eso precisamente destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones, ya ahora clásicas, sobre el tema del reconocimiento, que aparecieron de manera simultánea en el año 1992, aun proviniendo de tradiciones diferentes: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* de Charles Taylor (1993), y *La lucha por el reconocimiento,* de Axel Honneth (1997). En ambos textos, se hace hincapié en una deficiencia fundamental de los debates sobre el universalismo moral, a saber, que en ellos no aparece tematizada una fuente continua de discriminación o una motivación persistente de carácter reivindicatorio, asociadas a la identidad y los derechos de los individuos como miembros de una cultura, una subcultura o un colectivo. La persistencia de estos patrones de exclusión obligaba a buscar conceptos alternativos en la tradición y, para el caso, parecía fructífero desempolvar y reactivar el viejo concepto de reconocimiento procedente del idealismo alemán.

Pero las posiciones de estos autores no van en la misma dirección. En el caso de Taylor, se sugiere reintroducir la noción de reconocimiento con el propósito de conceptualizar de modo adecuado el reclamo de las comunidades o los grupos culturales, cuyas diferencias parecen perder relevancia en el marco de la concepción liberal o universalista. Esta noción quiere atender la demanda del multiculturalismo. No es, por cierto, una novedad que Taylor, como comunitarista, mantenga una polémica con el universalismo acerca de cuestiones fundamentales referidas a la

definición de la vida buena o a la justificación epistemológica del universo moral (Rosenblum, 1989; Rasmussen, 1990; Thiebaut, 1992; Honneth, 1993; Taylor, 1997). Lo novedoso aquí es más bien que recurra a la noción de reconocimiento para, al menos en principio, ofrecer una nueva perspectiva de conciliación entre las posiciones contrapuestas, es decir, para terciar en este debate. Siendo un buen conocedor de la obra de Hegel, Taylor advierte que el tema del reconocimiento adquiere su carta de ciudadanía al menos desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (1969), pero, en contra de lo que acaso podría esperarse, no parece interesarle mucho la interpretación hegeliana del concepto. Sus fuentes principales son más bien Rousseau y Herder. En ellos, en específico la idea rousseauniana de una voz interior de la naturaleza que anida en cada individuo, y en la concepción expresivista herderiana de la originalidad del sujeto, Taylor cree encontrar una clara tendencia moderna de subjetivización que caracteriza globalmente como "el ideal de la autenticidad" (Taylor, 1993: 47). En torno a este tema giran, como se sabe, varias obras importantes del mismo autor (Taylor, 1994, 1996). El ideal de la autenticidad no es la única forma de subjetivización que experimenta la cultura en la Modernidad; a su lado y en paralelo, se produce, en palabras suyas, el reemplazo de la cultura medieval del "honor", sobre la cual se levanta una sociedad jerárquica, por la de la "dignidad", fundamento de una sociedad igualitaria y asociada naturalmente a la noción de autonomía y a la filosofía de Kant. Sobre la base de estas consideraciones, Taylor puede plantear luego una contraposición genérica entre, por un lado, la "política del universalismo", centrada en la concepción igualitaria sobre la dignidad del ser humano y en la noción de autonomía y, por otro lado, la "política de la diferencia", centrada en la nueva noción de autenticidad, es decir, en la idea apenas esbozada de reconocimiento. Él mismo aboga evidentemente por la política de la diferencia, y cree que esta nueva interpretación podría o debería permitirnos corregir nuestra comprensión de la sociedad liberal, es decir, debería ayudarnos a superar la contradicción artificial sobre la que se alza la controversia entre comunitaristas y liberales. En su visión del problema, el reconocimiento puede ser el

núcleo integrador de una concepción liberal, pero sólo si se toma distancia de aquella otra versión del liberalismo que se apoya sobre el paradigma de la autonomía.

Muy diferente es la posición de Axel Honneth, quien, por cierto, plantea el problema desde una perspectiva que bien podríamos considerar universalista. En su libro *La lucha por el reconocimiento*, publicado igualmente en 1992, propone retomar, esta vez sí de modo explícito, el concepto de reconocimiento del joven Hegel con la finalidad de emplearlo sistemáticamente como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como "gramática de los conflictos sociales" ("moralische Grammatik der sozialen Konflikte") (Honneth, 1993). La demanda que allí se expresa es doble: la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las protestas ciudadanas o culturales y la necesidad de corregir el excesivo formalismo de la posición universalista habermasiana de la que él mismo se siente deudor (Habermas, 1984). A diferencia de Taylor, sin embargo, Honneth retoma el concepto de reconocimiento del propio Hegel, convencido de que hay allí una rica intuición sistemática que ha permanecido, nos dice, "infecunda hasta hoy" (Honneth, 1993: 13) y que él va a tratar de hacer fecunda a la luz de las investigaciones sociológicas, filosóficas y psicoanalíticas de fecha reciente. Esa intuición sistemática quiere extraerla de Hegel mismo y, por eso, elabora una reconstrucción exegética de la evolución del concepto. Su fuente principal es el *Sistema de la eticidad,* de 1802/1803 (Hegel, 2006), pues, en su interpretación, éste es el texto en el que Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización: la familia, el derecho, la comunidad ética (Honneth, 1993: 42). No habiéndose consumado aún, en su opinión, el tránsito de Hegel al paradigma sistemático de la conciencia y del espíritu, el proceso de reconocimiento cumple una función generadora de socialidad y permite conceptualizar el incremento de individualización asociado con la mediación de la comunidad.

Escribe Honneth: "Para Hegel, la estructura de la relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y [se sabe] por ello reconciliado con éste, llega también a conocer facetas de su propia e irreemplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular" (Honneth, 1993: 28). Así como está aquí formulada, esta estructura compleja comprende diversos momentos enlazados entre sí en un mismo movimiento: el momento del reconocimiento no sólo no se contrapone al momento de la autonomía, sino paradójicamente la necesita y la promueve. La necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria y, por ende, conflictiva entre los sujetos; y la promueve, porque, aun siendo de naturaleza integradora, tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer y enriquecer su identidad, es decir, su autonomía. Mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, más posibilidades tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad. Se trata de una formulación muy sugerente del problema, que puede poner de relieve otro aspecto esencial de la estructura del reconocimiento, aunque quizá no sea tan central en Hegel: la posibilidad de entender qué ocurre en el individuo cuando no ve cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento, es decir, cuando su desconocimiento es percibido como una experiencia de menosprecio o de negación de su propia identidad. Gracias a semejante planteamiento, se hace posible no sólo adjudicarle una dimensión normativa a la experiencia del reconocimiento, sino explicar, por su intermedio, cuáles son las fuentes de motivación moral de los individuos implicados en las luchas sociales.

Naturalmente, Honneth traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva contemporánea, despojándola de su aparente envoltura metafísica. Pero lo hace de una manera que ilustra bien la fecundidad que puede tener el concepto de reconocimiento en la discusión actual. En tres sentidos debe ser, si no modificado, al menos complementado, en su opinión, el modelo hegeliano: 1] la tesis de la constitución del sujeto por medio del reconocimiento

recíproco ha de ser reelaborada a partir de los estudios empíricos de la psicología social; 2] la idea de que hay tres formas fundamentales y sucesivas de reconocimiento (el amor, el derecho, la eticidad) debe contrastarse con una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento en la sociedad actual y, 3] el proceso global de formación (el *Bildungsprozeß*) del individuo a través de dichas etapas debe ser corroborado por investigaciones históricas que den cuenta de las experiencias reales y las motivaciones morales implícitas en los conflictos sociales (Honneth, 1993: 85-89). Todo lo cual equivale a "actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento posmetafísico" (Honneth, 1993: 89).

Las obras reseñadas fueron, a la vez, la coincidente expresión de un signo de los tiempos filosóficos y el detonante de una amplísima gama de investigaciones y producciones bibliográficas en torno al problema del reconocimiento. Esta gama se extiende desde el incremento de estudios historiográficos sobre las tesis originales de Fichte y Hegel (Siep, 2010; Rendón, 2010; Bernstein, 2010; Williams, 2000; Quante, 2010), pasando por una sugerente variedad de ensayos que buscan otras raíces o fuentes del problema en la tradición filosófica (Neuhouser, 2010; Ramírez, 2010; Renault, 2013; Drieux, 2013; Toto, 2013; Acosta, 2010; Finelli y Toto, 2013), hasta la más ambiciosa pretensión de considerar al reconocimiento ya no sólo como un simple concepto, sino como un paradigma comprehensivo de la filosofía social (Schmidt am Busch y Zurn, 2010; Honneth, 2011; Ricœur, 2004; Finelli, 2012). Con respecto a este último punto, es de destacar la interesante polémica sostenida entre Axel Honneth y Nancy Fraser en su libro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (Fraser/ Honneth, 2003), pues allí se discute extensamente sobre el alcance y las limitaciones de la pretensión de hacer del reconocimiento un paradigma. Fraser cuestiona la intención de subsumir la idea de justicia bajo el concepto de reconocimiento, así como la idea de elevarlo a un paradigma moral englobante, pues piensa que de ese modo se abandona una perspectiva deontológica y se sobredimensionan las funciones del concepto; propone a cambio un análisis en "perspectiva dualista" (Fraser, 2003: 3) que trate a las

dos categorías como dimensiones igualmente constitutivas, pero recíprocamente irreductibles de la justicia. En la línea de Honneth, Zurn se expresa, por el contrario, con mucha claridad, da por sentado que la "teoría del reconocimiento" es un paradigma en sentido estricto y que en tal sentido se ha convertido en materia de estudio para "una amplia gama de investigaciones en los terrenos de la ontología y la epistemología, de la filosofía moral y la filosofía política, de la teoría social, la teoría de la acción, la filosofía del derecho, la antropología filosófica y la historia de la filosofía" (Schmidt am Busch y Zurn, 2010).

Una voz solitaria, pero no por ello menos interesante, en estos debates es la expresada por Paul Ricœur en su último libro, *Parcours de la reconnaissance* (2004). Siguiendo en términos generales la línea de Honneth, según la cual el reconocimiento posee las características de un paradigma, Ricœur se propone más bien hallar un hilo filosófico conductor que enlace entre sí de manera coherente los diversos significados que consigna la lengua cotidiana sobre el uso del verbo reconocer, que van desde la simple identificación de un objeto ("lo reconozco"), pasando por los significados habitualmente empleados en la discusión filosófica sobre el tema, tanto en la voz activa como en la voz pasiva, hasta llegar a un uso que el francés, y también el español, consignan del verbo "reconocer" en el sentido de agradecer. El *itinerario* (el *parcours*) ofrecido se compone de tres estaciones: "El reconocimiento como identificación", "Reconocerse a sí mismo" y "El reconocimiento mutuo", los tres "estudios" del libro. En ellos, explica el tránsito que va desde el primer sentido (la identificación) hasta el tercero (el reconocimiento mutuo), empleando una secreta estrategia hegelianizante que nos haga concebir el punto final no sólo como punto de llegada, sino igualmente como marco de comprensión cabal del conjunto (Giusti, 2008). El mismo Ricœur sostiene que esta reconstrucción es sólo asociativa, pero ella pone a nuestra disposición muchos senderos hermenéuticos que podrían ser aún explorados.

BIBLIOGRAFÍA. Acosta López, M. R. (ed.) (2010), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes; Bernstein, J. M. (2010), "Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism", en H. C. Schmidt am Busch y C. Zurn, *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, Lexington Books, pp. 47-88; Drieux, P. (2013), "Le désir de se revancher. Descartes et la reconnaissance", en *Consecutio Temporum*, núm. 4, en <www.consecutio.org/>, 14 de abril de 2013; Fichte, J. G. (1994), *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia (1796)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Finelli, R. (2012), "'Riconoscimento': limiti di un paradigma", en *Consecutio Temporum*, núm. 2, <www.consecutio.org/>, 20 de octubre de 2012; Fraser, N. y Honneth, A. (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres/Nueva York, Verso; Finelli, R. y Toto, R. (dirs.) (2013), "Consecutio Temporum. Hegeliana/Marxiana/Freudiana", *Rivista critica della postmodernità*, núms. 3 y 4, <www.consecutio.org>; Giusti, M. (2008), "Reconocimiento y gratitud. El 'itinerario' de Paul Ricoeur", en M. Giusti, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 221-236; Habermas, J. (1984), "Trabajo e interacción", en J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, pp. 11-51; Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE; Hegel, G. W. F. (2006), *El sistema de la eticidad (1802/1803)*, Buenos Aires, Quadrata; Honneth, A. (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Fráncfort/Nueva York, Campus; Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales (1992)*, Barcelona, Crítica; Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Fráncfort, Suhrkamp; Neuhouser, F. (2010), "Rousseau and the Human Drive for Recognition (Amour Propre)", en H.-C. Schmidt am Busch y C. Zurn, *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth,

Lexington Books, pp. 21-46; Ottmann, H. (1977), *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter; Quante, M. (2010), "The pure notion of recognition": reflections on the grammar of the relation of recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en H.-C. Schmidt am Busch y C. Zurn, *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, Lexington Books, pp. 89-106; Ramírez, C. A. (2010), "Reconocimiento, Estado, metafísica: la recepción de la filosofía política de Hegel en Schelling", en M. R. Acosta López (ed.), *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, pp. 17-46; Rasmussen, D. (ed.) (1990), *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, Mass., The MIT Press; Renault, E. (2013), "Dewey, Mead e il concetto hegeliano di riconoscimento", en *Consecutio Temporum*, núm. 4, en <www.consecutio.org/>, 14 de abril de 2013; Rendón, C. E. (2010), "Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones", en M. R. Acosta López (ed.), *Reconocimiento y diferencia*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, pp. 47-66; Ricoeur, Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, Éditions Stock (trad. español, *Caminos del reconocimiento: tres estudios*, Madrid, Trotta, 2005); Rosenblum, N. (ed.) (1989), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Schmidt am Busch, C. y Zurn, Ch. (eds.) (2010), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, Lexington Books; Siep, L. (1970), *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Friburgo, Alber; Siep, L. (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo, Alber; Siep, L. (2010), "Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit* and contemporary practical philosophy", en H.-C. Schmidt am Busch y C. Zurn, *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, Lexington Books, pp. 107-128; Taylor, C. (1993), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento" (1992)*, México, FCE; Taylor, C. (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós; Taylor, C. (1996), *Fuentes del yo. La*

construcción de la identidad moderna, Barcelona, Paidós; Taylor, C. (1997), "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en C. Taylor, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, pp. 239-267; Thiebaut, C. (1992), *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Toto, F. (2013), "L'amicizia tra gelosia e gratitudine. Riconoscimiento e virtù nell'Etica di B. Spinoza", en *Consecutio Temporum*, núm. 4, en <www.consecutio.org/>, 14 de abril de 2013; Wildt, A. (1982), *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta; Williams, R. (2000), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press.

[MIGUEL GIUSTI]

república

Al igual que otros conceptos políticos antiguos, el de "república", omnipresente en el vocabulario, es por lo común impreciso. Si se considera su acepción amplia, la república designa la forma o la esencia de la política; pero si se toma en cuenta su sentido restringido, se refiere a un régimen político o constitución opuesto a la monarquía. Como término genérico, la república –del latín *rem publicam*, acusativo de *res publica*–, significa literalmente "cosa pública", la cuestión pública, la cosa del pueblo (pública es femenino de *publicus,* "del pueblo, público"), la comunidad, la empresa común de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien público. Como término específico, la república designa una forma de Estado o de gobierno, definida en contraposición a la monarquía, en la cual el ejercicio de la soberanía corresponde al pueblo, directamente o valiéndose de instituciones representativas. Ahora bien, si se considera que la república no es una palabra estática, sino que ha experimentado distintas evoluciones semánticas a lo

largo de la historia, pueden encontrarse sus distintas connotaciones –sean genéricas o específicas–, según se atienda a la Antigüedad griega o romana, a la Edad Media, a la Modernidad o a la época contemporánea. En la Antigüedad grecolatina, la república es la constitución o comunidad política (Platón), la *politeia* o gobierno de los muchos que atiende el interés común (Aristóteles), el gobierno mixto, como síntesis pluralista de monarquía, aristocracia y democracia (Polibio), o la cosa pública como cosa del pueblo (Cicerón). Durante la Edad Media, la *res publica* ya no será identificada con la ciudad terrena, en este caso Roma, sino se inspira en la Ciudad de Dios (san Agustín). Con el Renacimiento, el concepto de república sufre una mutación, fruto de la emergencia de las ciudades republicanas italianas y de la crítica a las monarquías absolutas y la doctrina de la soberanía popular. La república es ahora un gobierno "templado", basado en el consentimiento ciudadano y en la elección del gobierno (Marsilio de Padua) o bien una forma de Estado que se define en oposición a la monarquía (Maquiavelo). En la Modernidad, la palabra conoce profundas transformaciones con los cambios provocados por la Revolución antimonárquica inglesa (1649), la Guerra de Independencia en Estados Unidos (1776) y la Revolución francesa (1789). En adelante, la palabra república se identificará como una forma de Estado o de gobierno, sea *The Commonwealth* (Harrington), sea un gobierno representativo de pesos y contrapesos (Hamilton), sea una forma de Estado aristocrática o democrática, diferente a la monarquía y el despotismo (Montesquieu), sea un Estado regido por leyes (Rousseau). En nuestros días, por su parte, se identifica la república como un sistema de gobierno representativo, diferente a la monarquía constitucional, en el que *a*] el Ejecutivo, encabezado por un presidente electo popularmente, nombra y dirige el gabinete, y su periodo de gobierno es fijo (república presidencial) y, *b*] el Ejecutivo, conformado por el primer ministro y gabinete, surge de la asamblea legislativa y está sujeto a la potencial destitución por el voto de no confianza de la mayoría legislativa (república parlamentaria).

La gran diversidad de connotaciones de la palabra república en el curso de la historia política y conceptual, tiende a simplificarse si se

examina el término mediante el prisma de las disciplinas sociales y humanistas. La filosofía y la sociología, por ejemplo, han puesto el acento en la acepción amplia del concepto república, al destacar su dimensión pública, comunitaria o social: "La república es, por lo tanto, esencialmente lo que, en el mundo humano, es cosa pública: es literalmente *res publica* y, como tal, se distingue por principio de todo lo que corresponde a la esfera privada de la existencia humana" (Goyard-Fabre, 2001: 690). Sus reflexiones se han dirigido a descifrar y precisar los fundamentos y bases normativas de las repúblicas: la idea de libertad como no dominación, diferente a las nociones de libertad negativa y positiva; el gobierno de las leyes contrario al gobierno de los hombres; las virtudes cívicas, como soporte del buen gobierno. La ciencia política y el derecho, por el contrario, han reparado en el sentido restringido de la noción república, concentrando su atención en los diseños constitucionales e institucionales de la república como forma de gobierno o de Estado que se define por exclusión de la monarquía (Creco, 1987: 742). Las virtudes cívicas de las personas del republicanismo antiguo fueron sustituidas por las virtudes constitucionales e institucionales del liberalismo moderno. Como quiera que sea, cualquier acercamiento riguroso a la idea antigua o moderna de república no puede desconocer su carácter necesariamente dual: como sustancia de la cosa pública y como materialización institucional de la soberanía popular.

LA REPÚBLICA EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO. La historia y la filosofía política enseñan distintas representaciones de la palabra república. El origen del concepto se encuentra, más que en la famosa *República* de Platón, en Aristóteles (384-322 a.C.), quien anticipa la filosofía de la república, distinguiendo en la *Política* (2004) los regímenes que se dirigen al "bien común" y los que están al servicio de los "intereses particulares" de los gobernantes (Audier, 2004: 8). Su tipología de las formas de gobierno (1279a) responde a las preguntas quién gobierna y cómo gobierna: "Los términos de constitución y gobierno tienen la misma significación, y puesto que el gobierno es el supremo poder de la ciudad, de necesidad estará

en uno, en pocos o en los más. Cuando […] uno, los pocos o los más gobiernan para el bien público, tendremos constituciones rectas, mientras que los gobiernos en interés particular de uno, de los pocos o de la multitud serán desviaciones" (Aristóteles, 2000: 78). Al conjugar el criterio cuantitativo con el cualitativo, resultan tres constituciones "buenas": monarquía, aristocracia y *politeia* (que se traduce en francés o alemán por "república"), y tres "malas": tiranía, oligarquía y democracia. Sin embargo, la corrupción de las formas simples de gobierno es un proceso cíclico inevitable. De ahí que Aristóteles plantee la idea de gobierno mixto o república (1266a), con el fin de escapar de este círculo perverso. El gobierno mixto se sostiene en el principio de que la degeneración de una forma de gobierno buena en mala puede evitarse con la constitución de un gobierno, basado en la ley, resultado de una mezcla o integración sin más de las tres formas buenas (Bobbio, 1991: 713). De manera que el origen de la palabra república en la Grecia antigua se asocia, por un lado, a la *politeia* y, por el otro, a la defensa del gobierno mixto frente a las formas simples.

Siglos más tarde, el discurso republicano de Aristóteles logra cristalizarse históricamente en la Roma republicana (509-27 a.C.), que había escapado a la inestabilidad y debía su éxito a una constitución mixta que reunía lo mejor de las tres formas rectas de gobierno: el poder del monarca en manos de los cónsules; la autoridad de la aristocracia en el Senado; y la libertad con sede en los tribunos populares (Rivero, 1998: 60). Cicerón (106-43 a.C), con un lenguaje ya no filosófico sino jurídico, ofrece una salida política a la filosofía republicana. En *De la República* (54 a.C.), sostiene que la *res publica* es, sobre todo, *res populi* (§ 25 y 32): "Es, pues, la república la 'cosa del pueblo', y el pueblo, no toda agrupación de hombres agregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses" (Cicerón, 1984: 20). El pueblo ya no es una simple reunión de hombres, sino una "multitud" unida por una "comunidad de intereses", que mantiene un "consenso" en torno a una "legislación común" (*iuris consensus*). De ahí que sea inconcebible

una república sin leyes, condición de posibilidad de la vida en comunidad.

Después de un eclipse de casi un milenio, interrumpido fugazmente por el republicanismo cristiano de san Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (1227-1274), la idea de república vuelve a ser el centro del pensamiento político renacentista, gracias a la traducción de la *Política* de Aristóteles en el siglo XIII y al redescubrimiento del republicanismo de Cicerón (Audier, 2004: 14). Maquiavelo (1469-1527) juega un papel decisivo en el renacimiento de la discusión sobre la república, a la que identifica como una forma de Estado, democrática o aristocrática, diferente de la monarquía: "todos los Estados, todos los dominios que han tenido y tienen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados" (Maquiavelo, 1981: 37). Sin embargo, el republicanismo maquiaveliano rompe con la temática clásica de la mejor forma de gobierno al asociar la grandeza de la república, especialmente la romana, al conflicto social y su traducción política en clave de libertad civil y bien común. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531), el escritor florentino expone en qué consiste la virtud de Roma (I, 4): "Creo que los que condenan los tumultos (*tumulti*) entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad en Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron" (Maquiavelo, 1987: 41). En toda república, según Maquiavelo, existen dos deseos o humores (*umori*) irreductibles: el de los "grandes" de dominar y el del "pueblo" de no ser dominado. La grandeza de Roma radica precisamente en su habilidad para interponer entre ambos humores no a un príncipe, sino a una institución impersonal como la ley (Lefort, 1988: 119). De manera que es la ley civil (*lex civilis*) la que funda la libertad, no la que la restringe: "la libertad para el republicanismo […] es libertad *por* las leyes, no, como piensa el liberalismo, libertad *frente* a las leyes" (De Francisco, 2012: 111).

Al igual que en Maquiavelo, en Bodin (1530-1596), el término república, al aliarse con la idea de soberanía, llegará a identificarse con el concepto de Estado (Goyard-Fabre, 2001: 692). En *Los seis libros de la república* (1576), señala que ésta es "un recto gobierno

de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano" (Bodin, 1986: 9). El acento que pone en el "recto gobierno" tiene un significado propio y no puede concebirse como un apéndice de la soberanía. Se habla de "recto gobierno" a causa de la diferencia entre las repúblicas y las bandas de ladrones y piratas; la familia, por su parte, es el modelo de gobierno de la república; y la soberanía significa, pura y simplemente, "poder supremo", es decir, poder que no reconoce por encima de sí mismo ningún otro poder.

En la era de las revoluciones políticas modernas –Revolución antimonárquica inglesa, Guerra de Independencia en Estados Unidos y Revolución francesa– el concepto república es sometido a una tensión de difícil solución entre un pasado heroico en el cual la república respondía a sociedades simples, agrarias y gregarias, y un presente y futuro inciertos donde el ideal republicano deberá someterse a la prueba de sociedades complejas, comerciales e individualistas. En Inglaterra, una de las respuestas más conocidas a este dilema la ofrece Harrington (1611-1677), quien en *The Commonwealth of Oceana* (1656) describe la formación de una república ficticia sustentada en una democracia de propietarios libres y armados. Para el pensador inglés, la personalidad política de los individuos se funda en la propiedad (tierra o dinero) y no se considera como una concesión de un noble o un rey, sino deriva de la libertad del individuo. El libre propietario, al no depender de otra persona en la adquisición de propiedades, se encuentra liberado de cualquier relación de vasallaje. Por lo tanto, las armas con que ha de defender su propiedad son las suyas propias y no las de noble alguno.

En el debate constitucional fundacional de Estados Unidos (1780), los llamados *federalistas* (Hamilton, Madison y Jay) rechazan completamente los principios clásicos de libertad política, virtud cívica y participación política de los ciudadanos, como fundamentos de la república, sustituyéndolos por las "virtudes institucionales" que permiten crear un sistema de control y balance del gobierno. De ahí en adelante, el rasgo fundamental de toda república será la *representación política* a través de elecciones periódicas (Rivero, 1998: 63). Comentario aparte merece la república democrática

defendida por Jefferson (1743-1826), quien propone, a contracorriente, la organización de un modelo de república agraria, que fuera el caldo de cultivo para la obtención de buenos ciudadanos.

Por su parte, en Francia, en la antesala del derrocamiento del *ancien régime*, surgen distintos conceptos de república que, si bien abrevan del pasado, se nutren del sueño del porvenir. Con Montesquieu (1689-1755), desaparece la díada monarquía y república, y surge una tríada: monarquía, república (aristocrática y democrática) y despotismo. A partir de la distinción entre naturaleza y principio, el pensador francés identifica a la monarquía como el gobierno de uno, sujeto a leyes fijas, que tiene como principio el honor; en el despotismo también gobierna uno, pero sin ley; y la república es el gobierno en el que el pueblo (democracia) o una parte de él (aristocracia) gobiernan, sustentados en los principios de virtud y templanza, respectivamente. Para Montesquieu, la virtud no tiene un fundamento de orden moral o religioso, sino político: "La virtud en una república es sencillamente el amor a la república. No es un conjunto de conocimientos, sino un *sentimiento* que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero" (Montesquieu, 1993: 41). En Rousseau (1712-1778), por su parte, la exaltación de la república adquiere nuevos tintes románticos. En efecto, en *El contrato social* (1762), el pensador ginebrino define a la república como todo Estado regido por leyes y destinado al bien común. La ley, impersonal y general, está destinada a proteger a todos los ciudadanos de la arbitrariedad. Por ello, Rousseau define la libertad como garantía no contra el Estado, sino contra la influencia de los demás ciudadanos (Audier, 2004: 30). Pero la república rousseauniana, de matriz contractualista, debe poco a las repúblicas de su tiempo y mucho a las repúblicas antiguas de Esparta y Roma, y a la república moderna de Ginebra, donde encuentra un modelo de ciudadanía y virtud que prácticamente ha desaparecido en las civilizaciones modernas. Mención especial en el proceso de divinización de la república sería el republicanismo radical de Robespierre (1758-1794), en quien la república pasa de ser una forma de gobierno para convertirse en una suerte de venturosa

consumación de los tiempos. En su discurso del 7 de febrero de 1794 (18 de pluvioso del año II) dice: "queremos (en la república) cumplir los deseos de la naturaleza, realizar los destinos de la humanidad, lograr lo que la filosofía ha prometido" (cit. en Creco, 1987: 744). Deseos y destinos que se traducen en un programa ideológico sustentado en principios como la laicidad, el humanismo y el racionalismo, que serán las bases de la educación pública.

DEBATES CONTEMPORÁNEOS. A la luz de las distintas herencias, tradiciones, teorías y autores que alimentan la idea de república, en la actualidad el debate sobre ella ha girado alrededor de dos grandes claves de lectura: por un lado, quienes identifican al término en su sentido amplio, es decir, como esencia de la política o, si se quiere, como *cosa pública*, la empresa común de los ciudadanos, dirigida por ellos para la consecución del bien público. Este enfoque ha dirigido su atención hacia la reflexión, con sus respectivos matices, sobre fenómenos ciertamente distintos pero que, en su conjunto, ilustran la erosión o fragmentación de la esfera pública en las repúblicas contemporáneas realmente existentes. Sin pretender ser exhaustivo, enuncio seis expresiones de ese malestar: *a*] resurgimiento del faccionalismo y clientelismo, enemigos del buen gobierno (De Francisco, 2012); *b*] fragilidad de las virtudes cívicas en las sociedades contemporáneas (Camps, 2003); *c*] crisis de legitimidad o representación de las democracias liberales (Ovejero, Martí y Gargarella, 2004); *d*] sustitución del imperio de la ley por la ley del más fuerte (O´Donnell, 1999); *e*] peligros del poder oculto (Bobbio y Viroli, 2002) y, *f*] límites para aplicar los principios de laicismo y civilidad en sociedades multiculturales (Debray, 1999).

Y, por otro lado, quienes asocian a la república, en su acepción restringida, como una forma de Estado o de gobierno, han dirigido sus dardos a reflexionar sobre la dinámica de las relaciones entre el poder Ejecutivo y el poder Legislativo, así como sobre sus consecuencias funcionales en los gobiernos representativos contemporáneos. La antigua pregunta prescriptiva acerca de los fundamentos de la mejor forma de gobierno ha sido sustituida por preguntas descriptivas y explicativas del tipo ¿cómo funcionan los

sistemas presidenciales y parlamentarios? (Sartori, 1994), ¿cuáles son los peligros del presidencialismo? (Linz, 1994), ¿cuáles son los factores institucionales o los arreglos específicos (microrreglas) que influyen en el funcionamiento de los presidencialismos? (Shugart y Carey, 1992). Los nervios de la república, en esta clave de lectura propia de politólogos, ya no se encuentran en la raíz y el tallo de la *res publica*, sino en el cuarto de máquinas del gobernante o el especialista. Los regímenes republicanos de nuestro siglo parece que tienen poco en común, por ejemplo, con la *res publica* romana. Ironías de un concepto omnipresente en el vocabulario y por lo común impreciso.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (2000), *Política* (intr., versión y n. de Antonio Gómez Robledo), México, UNAM; Audier, S. (2004), *Les théories de la république*, París, La Découverte; Bobbio, N. (1991), "Gobierno mixto", en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI Editores, pp. 712-718; Bobbio, N. y M. Viroli (2002), *Diálogo en torno a la república*, Barcelona, Tusquets; Bodin, J. (1986), *Los seis libros de la República* (sel., trad. y est. prel. de P. Bravo Gala), Madrid, Tecnos; Camps, V. (2003), "Republicanismo y virtudes cívicas", en J. Colín y D. A. Crocker (eds.), *Republicanismo y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?,* Granada, Comares, pp. 243-255; Cicerón (1984), *De la república* (introd., trad. y n. de Julio Pimentel Álvarez), México, Universidad Nacional Autónoma de México; Creco, I. (1987), "República", en *Enciclopedia Jurídica Omega*, t. XXIV, Buenos Aires, Driskill, pp. 742-745; De Francisco, A. (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Los Libros de la Catarata; Debray, R. (1999), *La república explicada a mi hija*, Buenos Aires, FCE; Goyard-Fabre, S. (2001), "República", en P. Raynaud y S. Rials (eds.), *Diccionario Akal de Filosofía Política*, Madrid, Akal, pp. 690-695; Lefort, C. (1988), *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE, pp. 109-119; Linz, J. (1994), "Democracy, Presidential or Parliamentary, Does it make a difference?", en J. Linz y A. Valenzuela (eds.), *The Failure of Presidential Democracy*, vol. 1, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 3-87; Maquiavelo, N. (1981), *El*

príncipe (pról., trad. y n. de M. Á. Granada), Madrid, Alianza; Maquiavelo, N. (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad., introd. y n. de A. Martínez Arancón), Madrid, Alianza; Montesquieu, Ch. (1993), *Del espíritu de las leyes* (traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega), Barcelona, Altaza; O'Donnell, G. (1999), *Contrapuntos*, Buenos Aires, Paidós; Rivero, Á. (1998), "El discurso republicano", en R. del Águila, F. Vallespín *et al.*, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, pp. 49-72; Ovejero, F., J. L. Martí y R. Gargarella (2004), "La alternativa republicana", en F. Ovejero, J. L. Martí y R. Gargarella (comp.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 11-73; Sartori, G. (1994), *Ingeniería constitucional comparada*, México, FCE; Shugart, M. y J. M. Carey (1992), *Presidents and Assamblies. Constitutional Design and Electoral Dynamics*, Cambridge, Cambridge University Press.

[SERGIO ORTIZ LEROUX]

republicanismo

En contraste con el liberalismo, la sistematización de las ideas republicanas es bastante reciente. El término hace referencia a una corriente de pensamiento o a una familia de pensadores cuyas raíces se remontan a Aristóteles, Polibio, Cicerón, Marsilio de Padua, Maquiavelo y sus coetáneos renacentistas, los republicanos ingleses como Milton y Harrington, algunos de los Padres Fundadores de Estados Unidos como Jefferson, Paine y los antifederalistas, a Rousseau, a Kant, y en algunos sentidos, también a Montesquieu y a Tocqueville, entre otros. Algunos estudiosos contemporáneos han cuestionado la pertinencia de referirse a este conjunto de pensadores como integrantes de lo que se podría denominar "la tradición republicana", pues, desde su perspectiva, la diversidad de ideas entre los pensadores que se suele agrupar en las filas del republicanismo es tan vasta, que resulta inapropiado reunirlos en

una misma tradición (Bobbio, 2000: 40). Ahora, si bien es cierto que el republicanismo nunca se ha constituido como una corriente homogénea de ideas, en mi opinión, sería un error soslayar la familiaridad y confluencia de ideas, conceptos y argumentos entre los pensadores antes mencionados y algunos otros contemporáneos. Por supuesto ellos, al igual que los que suelen inscribirse en muchas otras corrientes filosóficas, han postulado ideales normativos disímiles en algunos aspectos y en diferentes contextos históricos y lingüísticos. Pero lo cierto es que esto no es privativo del republicanismo. Lo mismo sucede, por ejemplo, con un concepto emparentado como lo es el de democracia y, a pesar de ello, encontramos múltiples teorías e historias de este concepto y de la tradición democrática. Por ello, y en el contexto del amplio debate contemporáneo entre liberalismo y neorrepublicanismo, considero pertinente recuperar esta noción en el presente diccionario.

En términos generales, el republicanismo se define como aquella tradición del pensamiento político que se contrapone a la monarquía (Canovan, 1991) y a los regímenes arbitrarios apelando a un sistema de autogobierno en el cual los ciudadanos se consideran a sí mismos miembros libres e iguales ante la ley en una comunidad que tiene como fin último el bien común (Habermas, 1999). Un estado republicano es aquél en el cual todos los ciudadanos pueden participar en la deliberación y toma de decisiones de interés público con miras al bien común. Lo que distingue al discurso republicano del discurso democrático-liberal es que en un Estado republicano los ciudadanos no se limitan a participar esporádicamente en procesos electorales para designar a sus representantes. En un Estado efectivamente republicano los ciudadanos, además de concurrir a los procesos electorales, participan activamente en las deliberaciones y decisiones de interés público que, en ocasiones, atañen a todo el Estadonación, y a veces únicamente a la comunidad más inmediata (ya sea el centro de trabajo, el centro de estudio, el barrio, etcétera). En lo que sigue intentaré delinear una especie de "mínimo común denominador" del republicanismo (para decirlo con Gargarella, 2001) en aras de ubicar los postulados y núcleos conceptuales, distintivos y característicos, de los diferentes

pensadores que han sido ubicados en esta corriente de pensamiento.

Desde mi perspectiva, es posible identificar seis elementos sustanciales como ese "mínimo común denominador" propio del republicanismo, a saber: 1] el *imperio de la ley*, 2] la defensa de una *constitución mixta*, 3] la exaltación de la *virtud cívica*, 4] el *autogobierno*, 5] la preocupación por el *bien común* y 6] el vínculo entre ciudadanía y *propiedad*. Algunos pensadores han hecho mayor o menor hincapié en alguno de estos aspectos, pero en todos los casos estos seis elementos forman parte de su ideario; incluso en aquellos en los cuales es preciso destacar una amplia gama de matices. Ahora, en los últimos años, los neorrepublicanos[1] han puesto especial énfasis en un séptimo elemento que, señalan, recuperan de la historia de las ideas republicanas: una concepción de la libertad como ausencia de dominación, esto es, ausencia de interferencia arbitraria. En lo que sigue procuraré hacer un cruce entre los primeros seis rasgos mencionados y algunos de los principales representantes del republicanismo. Y posteriormente, en el apartado dedicado a los debates contemporáneos, recuperaré el séptimo rasgo que aquí he mencionado.

CLAVES DEL PENSAMIENTO REPUBLICANO A LA LUZ DE SUS PRINCIPALES REPRESENTANTES. La idea de *imperio de la ley* ha estado presente en la historia de las ideas desde la Antigüedad. En nuestros días podríamos asociar dicha noción con la idea contemporánea de *estado de derecho*. Por supuesto, sería impreciso considerarles sinónimos, pero sí podemos señalar que se trata de nociones emparentadas. Cuando nos referimos hoy a un Estado republicano, pensamos en un estado en el cual se garantiza indefectiblemente el imperio de la ley. La contraposición del republicanismo a la monarquía se basa tanto en el rechazo al poder unipersonal del monarca, como en el repudio a todo sistema de privilegios y canonjías. El discurso republicano supone que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y que la única forma de asegurar que todos gocen de los mismos derechos y obligaciones políticas es, precisamente, garantizando su cumplimiento. En otras palabras, uno

de los principios fundamentales del republicanismo es asegurar el respeto al marco legal que garantiza la igualdad y la libertad política de todos los ciudadanos frente a eventuales riesgos de corrupción y arbitrariedad. En palabras de Aristóteles "… la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad" (1324a) porque en ella el gobierno no actúa arbitrariamente, sino conforme al mandato de la ley: "…donde no mandan las leyes no hay república" (1292a).

Otro elemento característico del pensamiento republicano es aquel que invoca una *constitución mixta*. Esta idea, originaria de Aristóteles, se refería a los gobiernos mixtos, esto es, a aquellos regímenes que combinaban las peculiaridades de las diferentes *formas puras de gobierno*. Polibio fue el primero en asociar el gobierno mixto al que aludía Aristóteles en la *Política* con la República romana. Sin embargo, es Cicerón quien, además de considerar a la república romana el mejor ejemplo de este régimen, lo considera también la mejor forma de gobierno.[2] Cicerón destacaba que la república recogía las características de la monarquía en la figura del cónsul, de la aristocracia en la del senado y de la democracia en los tribunos del pueblo; de manera que, todos los ciudadanos, iguales ante la ley, podían participar en la vida pública y, de esa manera, se evitaba que alguna clase o grupo social tuviese absoluta preponderancia. En mi opinión, esta idea, que apela a cierto sistema de controles y equilibrios sociales, puede asociarse con la noción contemporánea de *separación de poderes* (supuesta en todo régimen republicano).

Conviene aclarar que cuando aludo a la *separación de poderes* me refiero a la situación en la que ningún órgano o funcionario de gobierno puede ejercer el poder sin el control y el contrapeso de otras instancias, bien sean pares, superiores o inferiores. Aunque algunos autores, como Sartori, utilizan esta noción como un criterio de distinción entre un sistema de gobierno presidencial y uno parlamentario, aquí prefiero acudir a la definición de G. Marshall, quien retoma la noción inglesa de "checks and balances" para definir la *separación de poderes* como una doctrina que sostiene que las diferentes funciones de gobierno deben estar divididas en diferentes

cuerpos. Ciertamente, la separación de poderes se refiere exclusivamente a la división de funciones entre diferentes órganos de gobierno y no supone, como lo hace la teoría clásica del gobierno mixto, que estas funciones deban distribuirse entre las diferentes partes constitutivas del orden social, esto es, entre ricos y pobres. Estrictamente, la noción de *separación de poderes* la encontramos recién en los escritos de Montesquieu. No obstante, considero que la defensa contemporánea de un sistema de controles y equilibrios que regula y vigila el ejercicio gubernamental finca sus raíces en esta concepción del gobierno mixto que tenía como objeto evitar que el poder fuese ejercido de manera arbitraria entre los diferentes sectores de la sociedad, esto es, en contra o al margen de la ley. Maquiavelo, por ejemplo, consideraba que los gobiernos mixtos eran más estables y duraderos porque no representaban los intereses exclusivos de ninguna clase y por ende, no favorecían a ningún sector en particular (Maquiavelo, 2005: 39). Al contrario, un gobierno mixto busca equilibrar los beneficios y perjuicios entre los diferentes grupos o facciones que conforman la república. En el mundo contemporáneo la separación de poderes no se guía propiamente por este criterio de equilibrio entre clases o grupos sociales, pero sí subraya la importancia de dividir las funciones de gobierno en diferentes cuerpos a fin evitar el ejercicio arbitrario del poder.

La postulación de un ideal normativo como el *autogobierno*, formulada por algunos representantes del republicanismo, está estrechamente vinculada con una amplia estimación de la *virtud cívica*. Aquí conviene señalar que para los teóricos contemporáneos del republicanismo (Skinner, Pettit y Viroli, entre otros), el ideal de *autogobierno*, asociado con la idea de la libertad positiva desarrollada por Berlin, no es un rasgo distintivo del republicanismo. Al contrario, Pettit y Viroli, por ejemplo, lo asocian con ideologías populistas. Sin embargo, para los fines de este trabajo, considero conveniente abordar esa discusión en el siguiente apartado y explicar aquí por qué considero que la noción de *autogobierno* está presente en varios de los representantes de la tradición republicana

(máximo cuando considero que, contrario a lo que suponen Pettit y Viroli, no se trata de postulados excluyentes).

En mi opinión, la idea de *autogobierno,* entendida como la participación de todos los ciudadanos en la deliberación y toma de decisiones sobre los asuntos de interés público, atraviesa la tradición republicana. No obstante, hay que reconocer que, particularmente en este aspecto, los pensadores republicanos tienen más diferencias que las que tienen respecto de los dos aspectos previamente mencionados. En términos generales podemos aseverar que para esta tradición, la *res publica*, la cosa pública, no puede ser un asunto exclusivo de los gobernantes, aun cuando éstos hayan sido democráticamente electos. Por eso, la mayoría de los pensadores republicanos no sólo reconocen el derecho de los ciudadanos a participar activamente en la deliberación y toma de decisiones sobre los asuntos públicos, sino que además lo recomiendan tan ampliamente como el cultivo de la *virtud cívica*. Aunque, insisto, el énfasis y la justificación varían de un pensador a otro.

Jefferson, por ejemplo, sostiene que junto a los derechos individuales intransferibles, los hombres tienen otro derecho natural, igualmente inalienable, que es el derecho al autogobierno (2014: 326). Por autogobierno Jefferson entiende el derecho de todos los ciudadanos a deliberar y a tomar decisiones acerca de los asuntos públicos, esto es, a controlar su vida. Como todos los derechos naturales, el derecho al autogobierno puede ser limitado o modificado por consentimiento de los titulares de ese derecho. La representación es una modificación del derecho al autogobierno. Pero es una modificación que voluntariamente pactan los ciudadanos. En el momento en el que ellos se consideren mal representados, pueden deponer a sus representantes y recuperar el pleno derecho al autogobierno. Desde su perspectiva, la participación en la deliberación y toma de decisiones sobre los asuntos públicos, constituye la condición de posibilidad para la protección de los derechos o libertades naturales.

Rousseau, en cambio, cuestionaba la existencia de representantes. Como Jefferson, consideraba fundamentales la participación política y el cultivo de la virtud cívica a través de lo que

él denominó "la religión civil". Pero, en su opinión, todos los ciudadanos debían ocuparse de los asuntos públicos participando directamente en el poder legislativo, pues en sus propias palabras: "cuando los ciudadanos dejan de ocuparse directamente de la vida pública, el Estado está perdido [...] En un país verdaderamente libre los ciudadanos hacen todo con sus brazos y nada con dinero" (2000: 90).

Ahora, como señalé anteriormente, no todos los republicanos ponen el mismo énfasis ni fundamentan la virtud cívica de la misma manera. Siglos antes que Rousseau, Maquiavelo consideraba que toda república debía inculcar en sus ciudadanos la *virtù* a través de la participación política, del culto religioso y de las leyes. Pero a diferencia de Rousseau, Maquiavelo no esperaba de una república el que los ciudadanos desarrollaran una idea de virtud y del bien común homogénea. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo reconoce la pluralidad de la sociedad y el carácter conflictivo de la misma (2005: 42, 52, 53). Ve en la república una forma de gobierno en la cual los diferentes sectores de la sociedad pueden manifestar sus intereses garantizando su libertad frente a otros grupos y frente al propio gobierno (2005: 38). A decir de Held, para Maquiavelo "la base de la libertad no sólo estaba en un régimen de autogobierno y una disposición a participar en la política, sino también en el conflicto y el desacuerdo, a través de los cuales los ciudadanos podían promover y defender sus intereses" (2001: 72). De manera que, en este caso, la virtud no está asociada con una idea fuerte del bien común, como sucede con Rousseau, sino con una concepción más instrumental que subraya la conveniencia de la participación política en función de la clara convicción de que los asuntos de interés público, en última instancia, también afectan los intereses particulares. En otras palabras, la libertad de los ciudadanos está mediada por la libertad de la propia república, por la capacidad de autogobernarse.

La idea de *bien común* como rasgo característico de la tradición republicana también resulta problemática si no se señalan debidamente matices. Desde Aristóteles encontramos la asociación de la política con la búsqueda del *bien común*. La república o

politeia,[3] en cuanto forma de gobierno, constituía según Aristóteles un gobierno mixto (una combinación de democracia y oligarquía) que con apego a las leyes perseguía el bien común (el bien de todos) y no el bienestar de la mayoría (como en principio lo hacía la democracia). En los albores de la Modernidad, particularmente del Renacimiento, el discurso republicano se contrapuso al discurso monárquico apelando al carácter electivo del gobierno, al bien común y al imperio de la ley. Y posteriormente, en la época de la Ilustración, algunos pensadores empezaron a recuperar la noción republicana de bien común como la base de un discurso crítico, ya no sólo de la monarquía, sino también del naciente liberalismo. Para estos pensadores, el republicanismo no sólo constituía un método de selección de líderes (dicho en otras palabras, un procedimiento), sino también un proyecto de gobierno con un fin y un contenido ético precisos: la persecución del bien común frente a la generalizada búsqueda del interés particular que pregonaba la sociedad moderna. Rousseau, por ejemplo, sostenía que todo estado civil que aspirase auténticamente al bien común, debía necesariamente guiarse por la voluntad general pues de lo contrario, en lugar de atender las necesidades e intereses comunes se beneficiaría a particulares (trátese de individuos o de asociaciones). Aseguraba: "es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social [la voluntad general]; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna sociedad […] sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad" (Rousseau, 2000: 25).

No obstante, entre los republicanos renacentistas e ilustrados hubo algunos que, más que interesarse por una idea sustancialista del bien común, se preocupaban por la protección del ciudadano frente a los demás ciudadanos, y particularmente, frente al gobierno, como el propio Maquiavelo. Para ellos, la búsqueda del bien común, la sobreposición del interés público al privado tenía como objeto el que los ciudadanos valoraran y respetaran el orden estatal. De manera que en estos casos, nuevamente, nos topamos

con una justificación instrumental tanto de la participación política como de la preocupación por lo público o por el *bien común*.

Por último, mencioné más arriba que otro elemento característico de la tradición republicana era la asociación entre la ciudadanía y la propiedad. ¿Por qué? Porque para la mayoría de los pensadores republicanos la propiedad es lo que garantiza independencia. Y ésta es considerada una condición necesaria (no suficiente) de la participación. Lo decía Kant en *Teoría y praxis* y en la *Metafísica de las costumbres*. Para él, sólo podía considerarse ciudadano a quien fuera independiente, o sea, a quien contara con una habilidad, arte, oficio o ciencia que le permitiera vender la obra de su trabajo, no su fuerza de trabajo, pues esto último hacía dependientes a las personas de sus contratantes (1993: 34). Por supuesto, la salida de Kant fue la de un republicanismo oligárquico: en lugar de sugerir la generalización de una condición que garantizara la independencia de todos, Kant optó por excluir de la ciudadanía a quienes no eran independientes. Pero otros pensadores, como Jefferson, optaron en cambio por un republicanismo democrático. Como bien señala Doménech, Jefferson formuló su propuesta de gobierno republicano pensando en una especie de república agraria en la cual el grueso de la población se dedicaría a la agricultura y en la cual los requerimientos de manufacturas serían satisfechos por medio de importaciones. Para él, los granjeros eran las únicas personas virtuosas, pues se hallaban ligadas a su país, por su apego a la tierra. Por ello asociaba la noción de independencia con la de *propiedad* territorial. Ser independiente para Jefferson equivalía a ser propietario de al menos cincuenta acres de tierra. Por eso en su *Proyecto de constitución de Virginia* proponía que se dotara de al menos seis hectáreas de tierra a todos los hombres mayores de dieciocho años que carecieran de ella. Jefferson tenía perfectamente claro que para participar en la deliberación y toma de decisiones sobre los asuntos públicos, las personas debían ser independientes, de lo contrario sus opiniones y decisiones podrían responder a la voluntad de otro. Como se puede ver, el argumento de Jefferson es semejante al de Kant: para participar políticamente es necesario que los hombres sean autosuficientes en términos económicos, esto es,

que sean independientes. Ellos asociaban la independencia con la propiedad, cosa que hoy podríamos poner en cuestión, pero lo que me interesa subrayar es que ellos, al igual que la mayoría de los pensadores republicanos, consideran que al menos en algún grado es necesaria cierta independencia económica como precondición del autogobierno.

DEBATES CONTEMPORÁNEOS. A finales de los años sesenta dos importantes historiadores, Bernard Baylin y Gordon Wood, pusieron en tela de juicio la interpretación comúnmente aceptada acerca del origen ideológico de la revolución de independencia de los Estados Unidos. Hasta ese momento predominaba, tanto en el ámbito académico como en el político-intelectual, la idea de que dicha revolución constituía la obra más acabada del liberalismo lockeano. Fue Louis Hartz, con su libro *La tradición liberal en los Estados Unidos* (1955), quien ampliamente desarrolló esa tesis, la cual embonaba bastante bien con la defensa que en ese momento se hacía de la teoría liberal de la democracia frente a nociones cercanas al socialismo y a la democracia participativa. Sin embargo, los escrupulosos estudios históricos de Baylin y de Wood (*Los orígenes ideológicos de la revolución americana* en 1967 y *La creación de la República Americana* en 1969, respectivamente) revelaron que en las ideas fundacionales de la nación estadunidense se percibía un cariz mucho más republicano que liberal. Ello abrió paso a discusiones tanto en el campo de la historia de las ideas como en el de la filosofía y la teoría política, en Estados Unidos así como en Inglaterra (particularmente, entre los representantes de la Escuela de Cambridge).

Entre estos historiadores destaca sin duda John Pocock, quien en 1975 publicó una reveladora obra: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. En este trabajo Pocock reconstruye la tradición republicana estableciendo un hilo conductor entre las ideas republicanas del Renacimiento italiano (de Maquiavelo, Savonarola, Guicciardini y Giannotti) y el pensamiento inglés y americano de los siglos XVII y XVIII. Sostiene que en las propuestas de los padres fundadores de

Estados Unidos, particularmente de Jefferson, están más presentes las ideas republicanas de los renacentistas italianos y del inglés James Harrington, que de liberales como John Locke. Sin embargo, en mi opinión, fue otro historiador y pensador, también británico, quien realmente sentó las bases de la teoría neorrepublicana que ha tenido un particular impulso en los últimos años: Quentin Skinner.

En su obra *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (1978) y en subsecuentes estudios, Skinner coincidía con Pocock en la recuperación del republicanismo renacentista italiano, pero ofrecía una interpretación radicalmente distinta a la suya. A diferencia de Pocock, sostenía que lo que caracterizaba al pensamiento republicano renacentista no era una concepción de la libertad como autogobierno, esto es, como participación en la vida política, sino de la libertad como independencia. Esta tesis resulta fundamental para entender el desarrollo posterior del neorrepublicanismo, pues es la punta de lanza perfecta para formular la teoría neorrepublicana de la libertad como ausencia de dominación. En vez de subrayar la virtud cívica y la participación política como el núcleo del pensamiento republicano, Skinner señalaba que era la libertad, entendida como ausencia de dependencia, lo que caracterizaba a esta teoría neorromana de la libertad,[4] la tradición republicana.

Y es a partir de ese momento cuando el neorrepublicanismo, que comenzó su historia contemporánea como una discusión historiográfica, pasó de hacer historia de las ideas políticas a fundar una concepción normativa que se presenta explícitamente como alternativa contemporánea al liberalismo, como bien señala Ángel Rivero. En otras palabras, a partir de estos estudios, numerosos académicos empezaron ya no sólo a indagar la trayectoria histórica de lo que podría constituir "la tradición republicana", sino también a desarrollar investigaciones teóricas que les permitiesen formular un conjunto coherente de postulados que, en términos normativos, representara una alternativa filosófica y política al liberalismo. Sin embargo, este proyecto quedó temporalmente ensombrecido por el basto debate entre pensadores liberales y comunitaristas durante los años ochenta y noventa del siglo xx. Es hasta 1997, con la aparición

del libro de Philip Pettit *Republicanismo, una teoría de la libertad y el gobierno* que el republicanismo toma un nuevo aire y se convierte en materia central del debate teórico político contemporáneo. Tanto que incluso algunos, como Rubio Carracedo, sostienen que el debate liberalismo-comunitarismo fue definitivamente sustituido por el de liberalismo-republicanismo e inscriben al comunitarismo en una vertiente –la más radical, quizá– del republicanismo.

En la misma línea que Skinner, Pettit establece un hilo conductor entre el pensamiento ciceroniano, los renacentistas italianos (particularmente Maquiavelo) y los pensadores ingleses y norteamericanos del siglo XVII y XVIII, pero, en contraste con él, sostiene que lo que caracteriza a la tradición republicana no es la idea de independencia sino la de libertad como ausencia de dominación. Rechaza el supuesto liberal de que los republicanos favorecen la libertad positiva frente a la libertad negativa, y atribuye esta interpretación no a la tradición republicana, sino a lo que él denomina "populismo". En su opinión, lejos de contraponerse, el republicanismo y el liberalismo coinciden en la defensa de la libertad negativa. Sin embargo, la noción liberal de libertad resulta, a su parecer, mucho más estrecha que la republicana. En sus propias palabras: "mientras los liberales equiparan la libertad con la ausencia de interferencia, los republicanos la equiparan con estar protegidos contra la exposición a la interferencia [arbitraria] de otro: estar seguros contra tal interferencia. Libertad en este sentido equivale a no estar bajo el poder que tiene otro de hacernos daño, a no estar dominado por otro" (Pettit, 2004: 19). Pettit no sugiere sustituir los conceptos de libertad negativa o libertad positiva con el concepto de libertad como no dominación. Lo que propone es comprender la libertad en un sentido más amplio que la mera ausencia de coacción e interferencia o bien con el autogobierno. Según él, el republicanismo se funda en una noción de la libertad que supone una sociedad en la cual ninguna persona está sujeta, ni de facto ni potencialmente, a la coacción o a la dependencia respecto de otra (lo que constituye una relación de dominación de uno sobre otro, por más benevolente que sea quien tenga dicha potestad). En otras palabras, en el neorrepublicanismo de Pettit lo central es la libertad,

no como autogobierno o como ausencia de interferencia, sino como ausencia de dominación, esto es, de interferencia arbitraria.

Como se puede ver, los neorrepublicanos abrevan de la larga tradición republicana para postular un ideal normativo cuyo núcleo es la defensa de una noción de libertad que se distingue de la libertad negativa, defendida por el liberalismo, y de la libertad positiva, que desde su óptica, defienden posiciones populistas. Sin embargo, para hablar de republicanismo no podemos remitirnos única y exclusivamente a esta nueva vertiente, sino que debemos referirnos también a aquellos postulados presentes en la mayoría de esta amplia familia de pensadores a la que aquí me he referido (muchos de los cuales ni siquiera pude tratar por razones de espacio). Por ello, y a manera de conclusión, diría que la noción de republicanismo alude a los seis elementos fundamentales que mencioné más arriba (el *imperio de la ley*, la defensa de una *constitución mixta*, la exaltación de la *virtud cívica*, el *autogobierno*, la preocupación por el *bien común* y el vínculo entre ciudadanía y *propiedad*) y, en este último tiempo, también a esta concepción de la *libertad como ausencia de dominación*.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (2000), *Política*, Madrid, Gredos; Bobbio, N. y M. Viroli (2002), *Diálogo en torno a la república*, Barcelona, Tusquets editores; Canovan, M. (1991), "Republicanism", en *The Blackwell Encycloapaedia of Political Thought*, Oxford, Blackwell Publishers; Cicerón (1991), *Sobre la república*, Madrid, Gredos; De Francisco A. (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Catarata; Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica; Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls,* Barcelona y Buenos Aires, Paidós; Gargarella, R. (2001), "El republicanismo y la filosofía política contemporánea", en Borón, A. (comp.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO; Habermas, J. (1999), "Tres modelos de democracia", en Habermas, J., *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós; Haakonssen, K. (1993), "Republicanism," en Goodin, R. y Pettit, P. (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell

Publishers; Held, D. (2001), *Modelos de democracia*, Barcelona, Paidós; Jefferson, T. (2014), *Escritos políticos,* Madrid, Tecnos; Kant, I. (1993), *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos; Kant, I. (2005), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos; Lovett, Frank, "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/republicanism/>; Maquiavelo, N. (2005), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial; Marshall, G. (1971), *Constitutional theory*, Oxford, Oxford University Press; Ovejero, F., J. L. Martí y R. Gargarella (2004), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós; Pettit, P. (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós; Pocock, J. G. A. (2002), *El momento maquiavélico*: *el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos; Rousseau, J. J. (1993), *Sobre el contrato social*, Barcelona, Altaya; Rivero, Á. (1998), "El discurso republicano", en Del Águila, R., F. Vallespín, *et al., La democracia en sus textos,* Madrid, Alianza Editorial; Skinner, Q. (1985), *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I El Renacimiento*, México, FCE; Viroli, M. (2002), *Republicanism*, Nueva York, Hill and Wang.

[JULIETA MARCONE]

responsabilidad internacional

La responsabilidad internacional es un concepto que alude a las obligaciones que se generan para los sujetos de derecho internacional, debido al incumplimiento de normas de fuente internacional, y con ello, causen daño material o inmaterial. La responsabilidad internacional trae como resultado la obligación de reparar (Sorensen, 1998: 507). Lo anterior implica que los Estados, los organismos universales o regionales y los individuos, en

determinados supuestos, deben responder por actos u omisiones que contravengan disposiciones jurídicas internacionales.

En sus orígenes, el derecho internacional sólo reconocía la responsabilidad internacional de los Estados, sin embargo, su evolución ha generado también el reconocimiento de las consecuencias que conlleva incumplir obligaciones para los organismos del ámbito internacional. A partir de la segunda mitad del siglo xx, también se ha reconocido que las personas físicas deben rendir cuentas, incluso penalmente, ante la comunidad internacional por violar normas fundamentales del derecho internacional.

En ese contexto, el derecho internacional reconoce que los Estados han de cumplir con obligaciones derivadas de los tratados, de la costumbre, de los principios generales de derecho o de sentencias de tribunales internacionales. La doctrina de los publicistas de mayor prestigio se considera como una fuente auxiliar del derecho internacional, es decir, sirve para interpretar las obligaciones de los países. El sistema de fuentes del derecho internacional se encuentra en el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia (artículo 38).

Es importante señalar que la responsabilidad internacional del Estado nace cuando, a través de cualesquiera de sus órganos o poderes (Ejecutivo, Legislativo o Judicial), cometió un hecho ilícito. En otras palabras, por sus actos u omisiones, incumplió o violó una norma internacional. La Organización de las Naciones Unidas ha avanzado hacia la codificación de la responsabilidad internacional de los Estados y los organismos internacionales en dos documentos. El primero de ellos es el *Proyecto de artículos sobre responsabilidad del Estado por hechos internacionalmente ilícitos* (Organización de las Naciones Unidas, 2001a). El segundo se trata del *Texto del proyecto de artículos sobre la responsabilidad de las organizaciones internacionales* (Organización de las Naciones Unidas, 2001b).

Debe recordarse que la responsabilidad de los Estados surge por hechos ilícitos de particulares cuando, por ejemplo, personas ajenas al Estado infringen una norma internacional y las autoridades competentes no hacen que tal particular sea sujeto a las sanciones correspondientes. La responsabilidad del Estado puede

comprometerse por un acto del poder público o de personas que actúan con autorización, tolerancia o aquiescencia de los poderes que ostentan por su carácter oficial. Los Estados también están obligados a prevenir, investigar y sancionar las violaciones a los derechos humanos, lo cual implica que un Estado puede ver comprometida su responsabilidad debido a la obra de un particular o por no haber identificado al autor de la transgresión; en concreto, por no cumplir con la debida diligencia para prevenir la violación (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1988: § 172 y 174).

La responsabilidad internacional de un Estado puede generarse incluso cuando no haya existido intencionalidad por parte de aquél e incluso en casos de ausencia de políticas estatales deliberadas (Brownlie, 1998: 443; Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2006: § 107).

Por ningún motivo, ni siquiera alegando cuestiones de orden interno o disposiciones constitucionales o legales, los Estados pueden incumplir sus obligaciones internacionales, pues, de hacerlo, tendrán que responder internacionalmente (Organización de las Naciones Unidas, 1969: art. 27; Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2006: § 394).

Para que un Estado reclame la responsabilidad de otro, puede acudir a la Corte Internacional de Justicia, entre otros recursos, tribunal considerado como un órgano principal de la ONU, creado como consecuencia del estatuto anexo a su Carta Fundacional. Esta corte dirime principalmente conflictos jurídicos de Estados entre sí.

Por otro lado, cuando un hecho ilícito internacional afecte a un individuo en sus derechos humanos contenidos en tratados internacionales regionales, las víctimas pueden recurrir, bajo ciertas reglas de procedimiento, a alguno de los tribunales regionales existentes según corresponda: la Corte Europea de Derechos Humanos, la Corte Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, así como la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Dichos tribunales fueron creados, respectivamente, a partir de la entrada en vigor del Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales, del Protocolo a la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (Carta de

Banjul) para el establecimiento de una Corte Africana de Derechos y de los Pueblos y la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

Hay otros mecanismos de derechos humanos que tienen competencia para determinar jurídicamente si los Estados violaron, o no, normas de derechos humanos a partir de procedimientos similares a un juicio –es decir, quejas individuales– creados por tratados internacionales de derechos humanos, cuyo resultado es resolver si el Estado resulta responsable internacionalmente de haber violado algún derecho humano. Esta clase de mecanismos *cuasi* jurisdiccionales pueden incluirse en tratados, como el *Protocolo facultativo del pacto internacional de derechos civiles y políticos*, la *Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes*, la *Convención internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*, entre otros.

Desde principios del siglo XX, pero sobre todo a partir de 1945 con la creación del Tribunal Militar Internacional de Núremberg, las personas físicas pueden ser sujetos de responsabilidad internacional penal por haber violado normas internacionales. La adopción, por parte de la ONU, de los *Principios de derecho internacional emitidos por el estatuto y las sentencias del Tribunal Internacional de Núremberg,* en 1950, reconocen la existencia de ciertas normas de derecho internacional tan fundamentales para garantizar la paz y la seguridad de la humanidad que de infringirse por personas físicas generan responsabilidad penal internacional.

En los años noventa, se realizaron esfuerzos de la comunidad internacional para llevar a juicio a quienes hubieran cometido genocidio, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, por ejemplo, los Tribunales Internacionales para la Antigua Yugoslavia y de Ruanda, ambos creados por el Consejo de Seguridad de dicha organización en 1993 y 1994, respectivamente. En 1998, se adoptó el Estatuto de Roma, que crea la Corte Penal Internacional donde precisamente se reconoce que dicho tribunal tendrá competencia para juzgar penalmente los crímenes de agresión, guerra, lesa humanidad y genocidio, cuando los Estados no quieran o no puedan

juzgar en sus tribunales a las personas físicas responsables de estos delitos.

Más adelante, se crearon otros tribunales penales mixtos o internacionalizados, cuyo objeto consistió en juzgar esta misma clase de crímenes, por ejemplo, el Tribunal Especial para Sierra Leona, las Cámaras Extraordinarias en las Cortes de Camboya, responsables de juzgar los crímenes cometidos por los Jemeres Rojos en este país, las Cámaras Especiales para los Crímenes Graves, en Timor del Este, entre otros.

Otro aspecto que debemos resaltar por su importancia es que, conforme al derecho internacional, los jefes de Estado y de gobierno, ministros de relaciones exteriores y todo funcionario público de un Estado, en todos sus niveles, son susceptibles de ser juzgados internacionalmente por los crímenes arriba mencionados. Para ello, el derecho internacional ha desarrollado un conjunto de normas que prohíben aplicar figuras legales, en el plano nacional o internacional, que puedan impedir el juicio de estos delitos: la obediencia jerárquica u obedecer órdenes como excluyente de responsabilidad; la posición oficial del presunto responsable; la aplicación de figuras como inmunidad de altos funcionarios o parlamentarios; el otorgamiento de perdones o indultos; la aplicación de la prescripción para impedir la investigación, procesamiento o castigo de delitos graves; el empleo de leyes de amnistía; y el uso fraudulento de la cosa juzgada. Estos aspectos han sido, además, reconocidos por la comunidad internacional: en el Estatuto de Roma, creado por la Corte Penal Internacional, así como a través del *Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad* (Organización de las Naciones Unidas, 2005a).

Los Estados, organizaciones o individuos que cometan actos ilícitos de carácter internacional tienen la obligación de reparar. Las reparaciones pretenden, en primer lugar, restituir de manera integral al sujeto perjudicado o persona afectada en su derecho conculcado, así como también resarcir el daño material (en sus modalidades de lucro cesante, daño emergente, gastos y costas) y el daño inmaterial (moral), así como también cumplir con medidas de satisfacción

(sanción de los responsables, construcción de monumentos en memoria de víctimas, etc.) y con las garantías de no repetición (aprobación de leyes, reformas institucionales, por ejemplo, de la policía o el ejército, entre otros). A este respecto, también la comunidad internacional ha consolidado los esfuerzos legales en los *Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones,* adoptados (Organización de las Naciones Unidas, 2005b).

BIBLIOGRAFÍA. Brownlie, I. (1998), *Principles of Public International Law,* Oxford, Oxford University Press; Corte Interamericana de Derechos Humanos (1988), *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras*, Sentencia de 29 de julio; Corte Interamericana de Derechos Humanos (1998), *Caso Servellón García y otros vs. Honduras*, Sentencia del 21 de septiembre de 2006, § 107; Corte Interamericana de Derechos Humanos (2006), *Caso del Penal Miguel Castro Castro vs. Perú*, sentencia del 25 de noviembre; Organización de las Naciones Unidas (1969), *Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados*; Organización de las Naciones Unidas (2001a), *Proyecto de artículos sobre responsabilidad del Estado por hechos internacionalmente ilícitos,* adoptado por la Comisión de Derecho Internacional en su 53er. periodo de sesiones, anexo en la Resolución 56/83 de la Asamblea General, el 12 de diciembre; Organización de las Naciones Unidas (2001b), *Texto del proyecto de artículos sobre la responsabilidad de las organizaciones internacionales*, contenido en el Informe de la Comisión de Derecho Internacional en su 63er. periodo de sesiones de la Asamblea General, el 26 de abril a 3 de junio y 4 de julio a 12 de agosto; Organización de las Naciones Unidas (2005a), *Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad,* elaborados por la Comisión de Derechos Humanos; Organización de las Naciones Unidas (2005b), *Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales*

de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones, adoptados por la Asamblea General, el 16 de diciembre; Sorensen, M. (ed.) (1998), *Manual de derecho internacional público*, México, FCE.

[JOSÉ ANTONIO GUEVARA BERMÚDEZ]

responsabilidad política

En tiempos recientes, se ha acuñado la expresión "responsabilidad política" para dar cuenta de las nuevas y agobiantes formas de compromiso ciudadano en los asuntos públicos. Esto significa que ser responsable hoy requiere superar la hegemonía del "atomismo liberal" y ahondar en las prácticas políticas de la justicia social con un sentido de corresponsabilidad cívica. La utilización cotidiana y académica de la categoría responsabilidad política precisa ser teóricamente sistematizada, tomando en consideración tanto el origen como los enfoques tradicionales del término "responsabilidad".

ETIMOLOGÍA E HISTORIA. Desde el punto de vista semántico, el vocablo responsabilidad proviene de dos voces latinas *responsumdare* y *spondere* cuyos significados son: "dar respuesta" y "empeñar la palabra". En sentido amplio, se define como la capacidad que permite a un individuo justificar y asumir libre y conscientemente las consecuencias de sus actos ante sí mismo, ante la sociedad y, para los creyentes, ante Dios.

Según Corominas, el sustantivo "responsabilidad" sólo se documenta a partir del siglo XIX, mientras que el adjetivo "responsable" ya aparece en 1737 (1954: 505). En ambos casos, los términos irrumpen al calor de intensas transformaciones económicas, sociales y políticas. Por su parte, *responsibility* toma el significado político de "gobierno responsable", en 1787, en unos

ensayos agrupados bajo el título de *The federalist papers* en los que participaron los estadistas norteamericanos Alexander Hamilton, James Madison y John Jay (Abbagnano, 1999: 1018).

Comúnmente se ha establecido la distinción entre la "responsabilidad moral" y la "responsabilidad jurídica", formuladas respectivamente como el deber y el derecho, lo autónomo y lo heterónomo. Ambas obligaciones son básicas para el desarrollo de la sensibilidad social y constituyen puentes para la participación en lo público, vale decir, son precondiciones para la "responsabilidad política".

RESPONSABILIDAD MORAL. Para la filosofía práctica, la responsabilidad moral radica en la autonomía que tiene un individuo para asumir las consecuencias de sus actos, cuyos méritos o deméritos reconoce conscientemente, lo cual implica competencia (*phrónesis*) para dar cuenta de sus elecciones y para responder, en concreto, por lo que hace y por qué lo hace. Al actuar responsablemente, el individuo se constituye como un sujeto dispuesto a confrontarse con las fuerzas que le son adversas, no se deja dominar por la tiranía de un gobierno, la presión del grupo o el peso de la tradición. Sus "imperativos éticos" le permiten emprender una lucha a favor de la equidad, los desmanes de los regímenes autoritarios y las deficiencias de las políticas gubernamentales.

Esta concepción de la responsabilidad individual tiene sus fuentes en J. Locke y en I. Kant y "pesa mucho no sólo en la política contemporánea, sino también en las teorías modernas de la justicia" (Sandel, 2011: 242), al punto de que se la relaciona, dialécticamente, con uno de los temas más escabrosos de la ética aplicada: la responsabilidad colectiva y sus implicaciones psicológicas en cuanto a la culpa y el perdón. La pregunta de rigor es ¿hasta dónde puede imputarse a un individuo o a un grupo por los atropellos y las crueldades que compatriotas o familiares han cometido contra "otro"? Por una parte, se encuentran los que exigen, por principio de justicia reparadora, el reconocimiento de la culpabilidad y la pública manifestación de disculpa. Por la otra, están también los que, como Arendt, opinan que "no existe algo así como

el sentirse culpable por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas" (2007: 151). Aceptar que todos son culpables es, de acuerdo con esta autora, difuminar el significado de los hechos en un sentimentalismo paralizante, aparte de la complicidad que conlleva esta posición con los victimarios. Para Arendt, la culpa –al igual que la inocencia– sólo atañe al individuo, porque él es el único capaz de decidir qué hacer o dejar de hacer en determinadas circunstancias, una prerrogativa que está vedada a los grupos, aunque éstos no están eximidos de responsabilidad (2007: 52-59). Así, el hecho de que un colectivo no esté involucrado en acontecimientos, como el genocidio de los armenios, Auschwitz o la guerra de Vietnam, no es una excusa para ignorarlos. Corresponde a todos la responsabilidad de mantener "la memoria" de dichos sucesos con la aspiración de que en el futuro la barbarie no vuelva a mostrar su rostro y de utilizarlos como precedentes para alertar acerca de la ubicuidad de la violación de los derechos humanos.

RESPONSABILIDAD JURÍDICA. A diferencia de la "responsabilidad moral", esta voz designa la obligación pautada por prescripciones externas al individuo, esto es, la disposición a actuar con respeto a las normas sociales o a las convenciones derivadas de cargos administrativos u oficiales. Tal es el caso de la "rendición de cuentas" que rige tanto a los empleados públicos como a los representantes de partidos políticos, mediante mecanismos como la coerción jurídica o la presión ciudadana (Hernández, 2009: 47-70). Esto no quiere decir que un individuo no pueda asimilar las normas, hacerlas propias y proceder en consecuencia. Si las aprehende, él responderá por sus actos más allá de la mera restricción y participará más activamente en la creación de instituciones justas. Además, se sentirá más comprometido en cuestionar aquellas disposiciones legales –o costumbres de la sociedad donde reside– que impiden el ejercicio de los derechos humanos fundamentales. Finalmente aceptará, cuando el hecho lo amerite, que se le impute por sus actos ilegales o negligencias, porque está consciente de que a todo derecho le corresponde un deber. Por lo tanto, dejará de ser un ciudadano

pasivo y se transformará en un protagonista capaz de "tomarse en serio la construcción de un mundo humano" (Cortina, 1999: 65).

RESPONSABILIDAD POLÍTICA. Como categoría diferenciada, la "responsabilidad política" hace referencia a una acción concertada y pluralista en pro del bien común. Se da entre personas conscientes de la realidad, capaces de asumir las consecuencias de sus decisiones y de relacionar creativamente el binomio razón-pasión. Esta definición permite señalar que el sentido cabal de la responsabilidad no se agota en los límites de la consideración moral y la exigencia jurídica. Aparte de que los individuos respondan, al modo kantiano, ante el tribunal de su conciencia o ante una corte de justicia o que cumplan con las formalidades legales y las expectativas sociales, es imprescindible que asuman un compromiso político. Por eso, según Young (2011: 158-179), no se puede permanecer indiferente frente a las acuciantes injusticias ni eludir las exigencias sociales utilizando como subterfugios: 1] la imposibilidad de realizar los cambios socialmente ineludibles porque, lamentablemente, la "realidad es como es"; 2] la apatía respecto del otro, arguyendo que no se es responsable por los daños que los demás sufren; y, finalmente, 3] las infinitas reclamaciones cotidianas que impiden toda tentativa de comprometerse con la sociedad, porque de arrogarse estas imposturas u otras parecidas, que se encuentran fuera del sentido político de la responsabilidad, traería como consecuencia que el individualismo exacerbado, el totalitarismo y la negación del otro se impondrían inevitablemente.

La indolencia y el desinterés son actitudes humanas que deben ser superadas y en su lugar es indispensable comenzar por canalizar los esfuerzos en función de la responsabilidad pública, en el logro de una ciudadanía activa. El primer paso es "la indignación", ese enfurecerse cargado, muchas veces, de impotencia, pero que sustenta, como pasión básica, a la responsabilidad política, cuyos aspectos esenciales se expondrán a partir de la distinción que Weber (1972) establece entre la "ética de la convicción" y la "ética de la responsabilidad". Dos acepciones, para él, opuestas. La primera categoría se refiere al sentimiento moral de un individuo que lo

inclina a defender algunos principios, religiosos o seculares, independientemente de cualquier tipo de circunstancias. En cambio, la "ética de la responsabilidad" corresponde a la actitud de una persona que, frente a la existencia de valores conflictivos, se pregunta cuál pudiera ser el mejor resultado para actuar en consonancia, aunque la decisión aisladamente considerada se pueda entender como moralmente cuestionable (Weber, 1972: 163-165).

Este "arrogarse las consecuencias previsibles de la propia acción", a la que alude Weber, es la primera característica propia de la "responsabilidad política", cuya segunda especificidad fundamental es la asunción de "lo político", es decir, la conciencia de que la lucha por una sociedad más justa se dará dentro del marco del *pólemos*, de la negociación, del *homo homini lupus est* hobbesiano, de la confrontación acerca de la distribución de los bienes y de la lucha por el reconocimiento de todos los excluidos. Pensadores contemporáneos como C. Schmitt, Ch. Mouffe, A. Negri y C. Lefort consideran que es en este sentido fuerte el modo como se debe retomar el discurso de la responsabilidad política. El conflicto es una forma real de las relaciones humanas. De ahí que estos autores hablen de amigo-enemigo, adversarios, de multitud e imperio, de los que quieren dominar y los que se niegan a ser dominados. Quieren enfatizar el hecho de que los proyectos humanos carecen de resultados definitivos, que los acuerdos son parciales y que lo principal es que los individuos, desde una perspectiva pluralista y contingente, asuman obligaciones públicas para producir cambios institucionales y sociales significativos que amplíen el ejercicio de la libertad, dinamicen los procesos de justicia y prioricen lo instituyente frente a lo instituido. Todas estas metas colectivas se pueden lograr, si se despliegan las tres dimensiones prácticas de la responsabilidad política:

a] asumir el compromiso, *b*] utilizar la imaginación y *c*] practicar las virtudes públicas: *a*] Arendt (2007: 156-159) define la "responsabilidad colectiva" como compromiso político y no como un imperativo moral. Considera que la "promesa mutua" es una virtud pública que permite encarar el futuro de manera fiable siempre que la reciprocidad en que se basa se mantenga. Insiste en que la

importancia política de la promesa radica en que los individuos se reconocen mutuamente y, por lo tanto, sus acciones son conducidas por acuerdos intersubjetivos emanados de la pluralidad de opiniones de los ciudadanos participantes, de modo que sus actos no son improvisados sino que son consecuencia de la responsabilidad que asumen por *amor mundi*. La responsabilidad política, por lo tanto, debe tratar de trascender los cánones morales, las leyes y las costumbres del intercambio humano en busca de lo que hace a la vida significativa.

Cabe mencionar aquí que esta responsabilidad política, a la que alude Arendt, no se refiere a una comunidad identitaria, que emerge de lazos étnicos o religiosos y que asume de manera natural las obligaciones morales y jurídicas del Estado-nación (Sánchez, 2011: 22-23). La responsabilidad colectiva es el resultado de los acuerdos adquiridos por individuos (no por una comunidad concreta) que establecen, libremente, lazos comunicativos entre sí con el fin de juzgar y actuar, en conjunto, en búsqueda del bien común.

De manera que la brecha entre la responsabilidad individual y la política sólo se resuelve al centrarse en un compromiso por la *polis*. Para Arendt (1997), la acción política obedece siempre a la preocupación por el mundo. Es en este "espacio entre" donde tienen lugar todas las acciones humanas y son sus resultados los que habrán de ser juzgados en atención a la responsabilidad política que las generó (Arendt, 1997: 57-58).

Afirmar lo anterior es insistir en que la cuestión de la acción política no está divorciada del juicio y, sobre todo, del compromiso por los otros que exige la promesa. Cada actor debe deliberar acerca del mundo en el cual habita. La precondición para ello es "pensar sin asideros": que el individuo no esté estigmatizado por una ideología, signado por la indiferencia o egoísmo o cegado por un dogma.

b] La imaginación, al igual que la promesa, posibilita al hombre la relación del presente con el futuro, pero desde un tipo de responsabilidad política diferente: el empeño transformador. El inmenso poder de la facultad imaginativa puede evitar que el porvenir humano quede bajo el dominio del hado, que las ideologías totalitarias se impongan a los hombres y que la democracia pierda

su carácter abierto de "poder constituyente". La imaginación es la disposición mental creativa que impulsa a los individuos a inventar proyectos sagaces de transformación social, vislumbrar posibilidades diferentes para vivir más dignamente, mantener una actitud despierta para que las instituciones estén en permanente innovación, perfilar cambios institucionales y presionar con la finalidad de crear nuevos espacios para una equitativa convivencia humana. Al respecto, Castoriadis escribe con perspicacia que "la imaginación" se convierte en una "posición determinante" de toda construcción social (1997: 195). Aunque, ciertamente, los individuos no pueden vaticinar, de forma segura, los vericuetos de su mundo venidero, sí deben ejercitarse en su habilidad ingeniosa para superar sus limitadas concepciones del mundo. La imaginación no es una mera facultad productora de quimeras ni una forma menguada de conocimiento ni la maestra del extravío y de la falsedad, ni mucho menos "la enemiga de la razón" como diría Pascal (1981: 361). *c*] Aunadas a estas dos perspectivas humanas referidas al futuro, las virtudes públicas se encuentran fundamentalmente relacionadas con el presente. El republicanismo cívico contemporáneo ha enfatizado la dimensión política del actuar virtuoso más allá de la férula de la ética o del derecho. Hoy, ser tolerante no significa solamente "aguantar al otro" o llevar a la vida privada las creencias religiosas o las convicciones morales, sino valorar, en la diversidad, en el pluralismo, la posibilidad de ampliar los horizontes de la vida personal y colectiva. Vivir solidariamente no se reduce sólo a ser caritativo ni a realizar obras humanitarias; es más bien tomar conciencia de que la vulnerabilidad y la eventualidad son constitutivas de todos los seres humanos y, por ende, hay que obrar en consecuencia, mediante la construcción de mecanismos que reduzcan los niveles de humillación, desigualdad y exclusión. De modo que es impensable la responsabilidad en un contexto ajeno a la política, porque ella implica hacer realidad un mundo donde impere la justicia, lo que exigiría de cada persona la permanente adecuación a las necesidades sociales de las generaciones del presente y del futuro, vale decir, ¡responsabilidad de todos y para todos!

BIBLIOGRAFÍA. Abbagnano, N. (1999), *Diccionario de filosofía*, México, FCE; Arendt, H. (1997), *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós; Arendt, H. (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós; Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba; Corominas, J. (1954), *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, vol. III, Madrid, Gredos; Cortina, A. (1999), *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg; Hernández, A. (2009), "Hacia un concepto ético de 'rendición de cuentas' en las organizaciones civiles", en *En-claves del pensamiento,* vol. III*,* núm. 5, pp. 47-70; Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder; Pascal (1981), *Obras. Pensamientos, provinciales, escritos científicos opúsculo y cartas*, Madrid, Alfaguara; Sánchez M., C. (2011), "Responsabilidad política en la construcción de lo público: Reflexiones a partir de Hannah Arendt", en M. T. Muñoz (coord.), *Pensar el espacio público*, México, UIC, pp. 21-35; Sandel, M. (2011), *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?,* Barcelona, Debate; Valentí, E. (1987), *Aurea dicta. Dichos y proverbios del mundo clásico,* Barcelona, Crítica; Weber, M. (1972), *El político y el científico*, Madrid, Alianza; Young, I. (2011), *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Morata.

[CARLOS KOHN y JESÚS OJEDA]

revolución

Cuando escuchamos la palabra "revolución" dos cosas vienen a la mente: cambio estructural y conflicto armado o, al menos, de alguna forma violento.[5] De hecho éstos son los dos grandes aspectos que integran a las revoluciones: cambios profundos políticos, económicos y sociales, por medio de protestas por lo general de carácter armado. Theda Skocpol (1984: 21) lo sintetiza de la siguiente manera: "las revoluciones sociales son transformaciones rápidas y

fundamentales de la situación de una sociedad y sus estructuras de clase; van acompañadas, y en parte son llevadas por las revueltas, basadas en las clases, iniciadas desde abajo".

La primera forma sistemática de pensar la revolución como problema político nace con el marxismo. La principal característica de esta tradición es pensar la revolución en términos prácticos, no con fines explicativos, sino como construcción de una teoría para la acción, una teoría para concretar el conflicto de clases por medio de un mecanismo que permitiera a los proletariados –encabezados por la vanguardia proletaria establecida en el partido– tomar el aparato estatal. Muchas de estas reflexiones se encuentran dispersas en las obras de análisis político de Carlos Marx, pero la más conocida dentro de esta tendencia es, sin lugar a dudas, el clásico *El Estado y la revolución,* escrito por Lenin (1982) en 1917. Sin embargo, ésta es una preocupación que se encuentra en todos los marxistas que optan por la revolución como medio adecuado para arribar al poder político.[6] La problemática en torno a la revolución es totalmente recuperada en las *Obras completas* de León Trotsky (1973) a la par que es una de las principales preocupaciones tanto de Gramsci (1975), en sus escritos desde la cárcel, como de Rosa Luxemburgo (2001), en especial en *Reforma o revolución,* en su enfrentamiento con la socialdemocracia alemana.

Más adelante, sobre todo en los años sesenta y setenta del siglo xx, las revoluciones sociales cobraron un fuerte y renovado interés en el ámbito académico. El objetivo ya no es responder a la pregunta ¿cómo hacemos una revolución exitosa para tomar el aparato estatal? Ahora se pretende formar un marco general de comprensión en torno a la revolución. Theda Skocpol (1984) identifica tres líneas en estos estudios: 1] las teorías de agregado psicológico, que dan prioridad como objeto de estudio a los móviles psicológicos de las personas para unirse a la violencia política o a los movimientos de oposición, donde *Why men rebel,* de Ted Gurr (1970), es muy representativa. 2] Las teorías de consenso de sistemas de valores que observan a las revoluciones como respuestas violentas de movimientos ideológicos a graves

desequilibrios de los sistemas sociales; *Revolutionary Change,* de Chalmers Johnson (1982), sería la obra clave. 3] Las teorías del conflicto político que ponen atención al desafío abierto entre los gobiernos y los grupos opositores que luchan por el poder; el ya clásico *From mobilization to revolution,* de Charles Tilly (1978), es la obra más clara en este sentido.

Sin embargo, lo que más prolifera en torno a la revolución son estudios de caso. Por ejemplo, abundan los dedicados a la Revolución mexicana, así como a las revoluciones inglesas (1688-1689) –aunque su proceso es mucho más amplio como veremos líneas abajo–, francesa (1787-1800), rusa (1917-1921), china (1911-1949) y, en América Latina, las más recurridas son la Revolución cubana (1959-1962) y la sandinista (1979-1985). Además de los copiosos estudios de caso, también tenemos investigaciones comparadas para pensar las causas y los resultados de las revoluciones. Los tres estudios centrales en esta vía son *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesinado en la formación del mundo moderno,* de Barrington Moore (1973); *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China,* de Theda Skocpol (1984); y el trabajo sobre el éxito de las guerrillas latinoamericanas de Timothy Wickham-Crowley (1992), *Guerrillas and Revolution in Latin America. A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956*.

Tanto de los estudios de caso como de los análisis comparados y la teoría de la revolución podemos obtener dos ideas iniciales. Pensar procesos revolucionarios sólo es posible ahí donde se encuentra conformado el Estado moderno. Para Christopher Pierson (1996), puede hablarse de Estado moderno cuando se tiene un uso concentrado de la violencia física, un control interno y externo del territorio con la consiguiente formación de un sistema estatal y se ha conformado una fuerza soberana, una autoridad sobre la comunidad o sociedad política.[7] En cambio, para Tilly (1990), la conformación del Estado moderno se logra cuando hay éxito en cuatro aspectos: en la construcción misma del Estado, es decir, en vigilar y atacar a

los rivales internos; se tiene capacidad de hacer la guerra (de nuevo, vigilar y atacar a los rivales externos); se tiene capacidad de otorgar protección a los principales aliados de los gobernantes, tanto internos como externos (formación de una coalición política-económica gobernante y estable); y se tiene capacidad para extraer los medios necesarios de la población subordinada con objeto de construir el Estado, hacer la guerra y proteger a los aliados.[8] Durante la conformación de lo que después será el Estado moderno (siglos XIII, XIV, XV y XVI) se fueron conformando muchas de las disputas y conceptos entre absolutistas, republicanos y monarcómacos que nutrieron tanto al constitucionalismo como al contractualismo, que tomó forma después (siglos XVII y XVIII) (Skinner, 2003) y es la base de las conocidas revoluciones burguesas.

El segundo punto relevante es que la idea de revolución comienza con el enfrentamiento directo a las monarquías absolutas. Por ello, tres de las principales y más estudiadas revoluciones son las revoluciones inglesa, la francesa y la norteamericana. La primera de ellas posee gran relevancia, porque coloca las bases de lo que después será el Estado contemporáneo a partir de un concepto clave: autodeterminación.[9]

Puede buscarse la construcción del sujeto de derechos en la historia de las revoluciones de los siglos XVII y XVIII (que también son la historia del constitucionalismo moderno[10]), las cuales dieron forma al liberalismo político. La autodeterminación constituye el concepto pilar de la legitimidad del orden político-social. En este proceso, se observa el paso de sociedades constituidas de forma orgánica a sociedades ética y ónticamente individualistas (Bobbio, 1985). Este largo proceso constitucional en Inglaterra pasa por movimientos como la Carta Magna de 1215, la *Petition of Rights* de 1628 y la *Bill of Rights* de 1689, todos ellos momentos relevantes de la Revolución inglesa.

Luego del conflicto abierto al que entró Juan I de Inglaterra, o Juan sin Tierra, con la nobleza inglesa y con el papa Inocencio III –quien dio su anuencia para que el monarca francés Felipe Augusto

invadiera Inglaterra, ante la necesidad de obtener recursos para enfrentar la guerra externa y evitar una guerra civil–, el entonces monarca aceptó conceder una serie de garantías del orden político, económico y judicial a los nobles ingleses y firmó la Carta Magna el 15 de junio de 1215 (González, 2002 y Soriano, 2003). En esta carta, el rey somete al Concilio Común, integrado por la nobleza y los altos eclesiásticos, la posibilidad de aumentar o establecer nuevos impuestos; se descentraliza la justicia; condena las multas y castigos impuestos en transgresión a la ley; se compromete a consultar sistemáticamente al Concilio Común para tomar decisiones que involucren a todo el reino; otorga un fuero especial a los condes y barones; se establece la obligación de presentar testigos frente a un cargo penal; se limitan los tiempos de detención y presentación ante los jueces; se cancela la posibilidad de comprar la justicia; se establece la proporcionalidad de la pena y se excluye de la misma a las mercancías de los mercaderes y las pertenencias personales de los villanos. También en torno al derecho a la propiedad se prohíbe a los nobles disponer de los bienes personales de sus vasallos y a los oficiales tomar caballos y carros de los súbditos, excepto en tiempos de guerra.

Más allá de la serie de derechos que comienzan a observarse en este tipo de documentos, lo más importante es su sentido político:[11] el rey ya no es dueño de mi persona ni de mis bienes; yo soy propietario de mí mismo, tengo derechos sobre mí y sobre los productos de mi trabajo; el rey es el monarca, pero limitado por un documento constitucional. Así se construye histórica y políticamente al sujeto de derechos, se da forma a la idea de autodeterminación y se plantea por primera vez una idea, aunque limitada, de igualdad. Éste es el aspecto central, pues justo esta disputa del paso de súbdito a ciudadano y de la limitación del poder terrenal de los monarcas absolutos[12] dará forma a las siguientes confrontaciones en Inglaterra, en 1628, las cuales tienen como consecuencia la emisión de la *Petition of Rights,* de 1628 y donde emerge la *Bill of Rights,* de 1689, así como las revoluciones de Francia y de Estados Unidos (González, 2002; Soriano, 2003). Estos elementos son

completamente disruptivos de la estructuración del poder político y económico, propios del Estado absolutista –que, por demás, se duda que alguna vez haya existido en Inglaterra, como sí existió en la Francia de Luis XIV–, los cuales nos permiten hablar de una revolución continua, que pasa de 1215 a 1628 y después a 1689.

A partir de estas revoluciones, el nuevo fundamento de la construcción política es la autodeterminación del ser humano, que se expresa por medio de un pacto, donde todos los hombres deciden ceder algo de libertad (en unos pactos más, en otros menos), con el fin de salvaguardar ciertos bienes primarios.[13] Quien decide la construcción de la sociedad política es el ciudadano y no una voluntad externa a él. Nos convertimos nuevamente en sujetos de derecho con capacidad de decisión y autodeterminación. El rey ahora no es casi todopoderoso por derecho divino, sino por decisión de todos y cada uno de sus súbditos, para salvaguardar ciertos bienes considerados constitutivos del orden político.

El contenido de esta nueva estructuración política, económica y social llevó a caracterizar a estas revoluciones –de donde surgió– como "burguesas" por varias razones: la culminación de una estructuración social orgánica y la construcción de la autodeterminación desde una lógica individualista; la especificación de una libertad negativa (esto de forma mucho más clara en la revolución de Estados Unidos, en el Congreso Constituyente de 1787);[14] la conformación de la igualdad de tipo abstracto, donde predominaba la igualdad política, moral o jurídica invisibilizando las desigualdades concretas;[15] y, finalmente, por el hecho de que la propiedad y la libertad religiosa fueron dos de los principales derechos involucrados en estas confrontaciones. Sin embargo, vale la pena revalorar esta afirmación. En *La aparición de los derechos humanos en el norte: hacia una revaloración histórica,* Neil Stammers recupera lo que considera "la historia oculta" de algunas de estas revoluciones, el papel que jugaron muchos de los movimientos populares que posteriormente fueron vencidos en estos marcos revolucionarios, como el caso de los *levellers* y los *diggers,* en la Revolución inglesa, los artesanos y jacobinos radicales en

Francia y los movimientos populares que se articularon en el partido antifederalista en Estados Unidos.

Esto nos lleva a otro marco analítico propio de las revoluciones: ¿qué pasa con las revoluciones victoriosas? ¿Cómo son los procesos de institucionalización? La revolución se suele mirar como el momento de confrontación abierta y cambio estructural. Cuando las revoluciones, como expresiones populares de antagonismo, son fallidas, no pasa demasiado, pero ¿y cuando son victoriosas? Los procesos de estabilización e institucionalización de las revoluciones han cobrado mucho interés en el análisis de regímenes más estables como el de Napoleón en Francia, Stalin en Rusia o el sinocomunista posterior a 1955 en China (Skocpol, 1984: 9). Podríamos indicar que éste sería el proceso de transición del análisis de las revoluciones al análisis de los nuevos regímenes políticos. Para el caso de México, la obra más característica de este tipo de estudios "desencantados" por las muchas promesas incumplidas de las revoluciones victoriosas es *La revolución interrumpida. México 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder,* de Adolfo Gilly.[16]

Ya en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, la idea de revolución toma un adjetivo muy específico: revolución socialista.[17] En este marco, se desarrolla todo el análisis marxista mencionado líneas arriba, que se acompaña de varios ciclos revolucionarios como las movilizaciones de 1848 en Europa; la Comuna de París de 1870; con mayor éxito, la Revolución rusa de 1917; la conformación del bloque socialista después de la segunda guerra mundial y, con él, la formación de Corea y Vietnam del Norte; la potente Revolución china de 1949; varios años después, la Revolución cubana de 1959 y la Revolución sandinista de Nicaragua, en 1979. A partir de estas expresiones triunfantes de movimientos revolucionarios en países no desarrollados, cobró relevancia el estudio de las posibilidades y límites de las revoluciones en países con estructuras sociales y económicas tradicionales. A partir de las revoluciones de Rusia y China, los estudios en torno a la relación entre las masas campesinas y las revoluciones se hicieron presentes. Son múltiples los textos escritos al respecto; pueden comentarse las

aportaciones de Héctor Díaz-Polanco (1977), Eric Hobsbawn (1973), Roger Bartra (1974), Rodolfo Stavenhagen (1969) y Ernest Feder (1973), por mencionar algunos.

Como señalamos líneas arriba, el interés de los sociólogos por la revolución se desató sobre todo en los años sesenta y setenta (el de los revolucionarios empezó al menos un siglo antes). Sin embargo, con la llegada de los procesos de transición a la democracia en los años ochenta, la revolución comenzó a ser desplazada por los estudios en torno a la transición, la democracia y el diseño institucional, tendencia que se mantiene hasta la fecha. Más aún, la socialdemocracia fue ganando terreno al socialismo revolucionario desde la segunda internacional y, de forma mucho más clara después de la segunda guerra mundial (Przeworski, 1988), a la par que el Partido Comunista Ruso no estaba interesado en embarcarse en más lógicas revolucionarias durante la guerra fría, pese a lo que sucedía en América Latina con la formación de guerrillas. En este marco, nace la idea de la "Utopía desarmada", donde el espacio para la revolución es casi nulo: cualquier cambio tendría que ser procesual y realizarse por vías democráticas. También en este mismo marco, se da la "vuelta a la izquierda en América Latina", donde, a partir de 1999, las expresiones que se pueden considerar de izquierda –después de veinte años de hegemonía neoliberal– llegaron vía las urnas, como el caso de Hugo Chávez, en 1999, en Venezuela; Néstor Kirchner en Argentina, en 2003; Lula Da Silva, en Brasil, de igual manera en 2003; Evo Morales en Bolivia, en 2005; Rafael Correa en Ecuador, en 2006; y las dos presidencias del Frente Amplio en Uruguay, en 2004 y 2010, a cargo de Tabaré Vázquez y José Mujica.[18]

De esta forma, las urnas, por un lado, y las expresiones de protesta en las calles por medio de repertorios modulares de la acción colectiva (marchas, mítines, ocupaciones), por otro, parecen ser las formas convencionales y no convencionales de la política actual.[19] Bajo esta tónica, vale la pena preguntarse ¿la revolución es una alternativa política en el siglo XXI? Ésa es la pregunta que quedará pendiente de contestar.

BIBLIOGRAFÍA. Bartra, R. (1974), *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era/IIS-UNAM; Bobbio, N. (1985), *Teoría general de la política*, Madrid, Trotta; Díaz-Polanco, H. (1977), *Teoría marxista de la economía campesina*, México, Juan Pablos; Feder, E. (1973), *La lucha de clases en el campo. Análisis estructural de la economía latinoamericana*, México, FCE; Gargarella, R. (1995), "Crisis de representación y constituciones contramayoritarias", en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 2, abril, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México; Gargarella, R. (1996), *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*, Barcelona, Ariel; Gargarella, R. (2010), "Una maquinaria exhausta. Constitucionalismo y alienación legal en América", en *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, num. 33, octubre, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México; Gilly, A. (1971), *La revolución interrumpida*, *México 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*, México, El Caballito; González, N. (2002), *Los derechos humanos en la historia*, México, Alfaomega; Gramsci, A. (1975), *Obras de Antonio Gramsci*, México, Juan Pablos; Gurr, T. (1970), *Why men rebel*, Princeton, Princeton University Press; Hobsbawn, E. (1973), "Peasants and politics", en *The Journal of Peasant Studies*, vol. 1, núm. 1. Londres, Routledge; Johnson, C. (1982), *Revolutionary Change*, Redwood City, Stanford University Press; Lenin, V. I. (1966), *El Estado y la revolución*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras; Luxemburgo, R. (2001), *Reforma o revolución*, México, Longseller; Moore, B. (1973), *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesinado en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península; Pierson, C. (1996), *The Modern State*, Londres, Routledge; Przeworski, A. (1988), *Capitalismo y socialdemocracia*, México, Alianza; Skinner, Q. (2003), *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla; Skocpol, T. (1984), *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, México, FCE; Soriano, R. (2003), *Historia temática de los derechos humanos*, Sevilla, MAD; Stammers, N. (2007), "La aparición de los derechos humanos en el norte: hacia una revaloración histórica", en N. Caber, *Ciudadanía incluyente: significados y*

expresiones, México, PUEG/UNAM; Stammers, N. (2009), "4. The paradox of institutionalization", en *Human Rights and Social Movements*, Londres, Pluto Press; Stavenhagen, R. (1969), *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores; Tilly, C. (1978), *From mobilization to revolution*, Nueva York, Random House; Tilly, C. (1990), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid, Alianza; Trotsky, L. (1973), *Obras completas*, México, Juan Pablos; Wickham-Crowley, T. (1992), *Guerrillas and Revolution in Latin America. A Comparative Study of Insurgents and Regimes since 1956*, Princeton, Princeton University Press.

[DANIEL VÁZQUEZ]

---

[1] Véase Skinner, Q., Pettit, P., Viroli, M., Sunstein, C., Lovett, F., Ovejero, F., Domenech, A., De Francisco, A. (entre otros).

[2] Dice Cicerón en *Sobre la república*: "… la mejor forma de gobierno […] será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre. Esta constitución tiene, en primer lugar, cierta igualdad de la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; luego estabilidad, puesto que una forma pura fácilmente degenera el defecto opuesto, de modo que del rey salga un déspota, de los nobles, una facción, del pueblo, una turba y la revolución […] lo que no sucede en esta otra constitución mixta y moderada de la república..." (I, 45,69).

[3] En la *Política* el término *politeia* tiene diversas acepciones. En algunas ocasiones Aristóteles parece referirse al régimen (esto es, a la organización jerárquica de las magistraturas), en otras al conjunto de ciudadanos (o sea, al cuerpo cívico), y en otras más a una forma de gobierno (*Vid.* notas de M. García Valdés a Aristóteles,1999: 88).

[4] En trabajos más recientes como *La libertad antes del liberalismo* Skinner modifica un poco esta concepción de la libertad, como resultado de su intercambio de ideas con Philip Pettit, tal como él mismo lo ha admitido.

[5] Para mayores referencias en torno a este tema *vid.* los vocablos "violencia" y "conflicto".

[6] Me refiero al socialismo revolucionario que se encuentra en pugna con la socialdemocracia. Para una mayor profundidad en este tema vale la pena mirar Przeworski (1988), así como el vocablo "socialismo" en este diccionario.

[7] Para Pierson (1996), el Estado moderno nace hasta el siglo XVIII, una vez que es abolido el Estado absolutista. Previamente existió la organización feudal y la absolutista.

[8] Para Tilly (1990), la formación del Estado moderno se da entre los siglos XV y XVII. Además de estos cuatro elementos centrales del Estado moderno, en los siglos por venir se sumarán tres actividades también muy relevantes: la capacidad de arbitraje, de dirimir las disputas entre los miembros de la población del Estado; la capacidad de distribución, de intervención en el reparto de los bienes; y la capacidad de producción, el control de la creación y transformación de los bienes y servicios.

[9] Para profundizar en este concepto, véase el vocablo "autonomía".

[10] Para profundizar sobre esta idea, véase la entrada "democracia constitucional".

[11] Otro aspecto relevante del sentido político de la Carta Magna es que entre 1327 y 1442 hubo 44 confirmaciones de ella (González, 2002: 36), a pesar de que Juan sin Tierra murió un año después de su firma –en diciembre de 1216–, de la normalización de la situación política interna y la disminución de la posibilidad de guerra externa; es decir, cada que un nuevo rey llegaba al trono se le obligaba a confirmar las restricciones que su gobierno tenía.

[12] Para profundizar en este proceso véanse las entradas "iusnaturalismo", "contrato social" y "Estado de derecho".

[13] La determinación de los bienes primarios dependerá de quien elabore la teoría. Por ejemplo, para Hobbes es la vida; para Locke, la libertad, la propiedad y la vida; para Rousseau, la libertad civil y la igualdad política y económica. Esta discusión se mantiene hasta nuestros días entre, por ejemplo, Rawls, Sen y Dworkin. Para mayor información, véanse las entradas "bienestar", "igualdad", "imparcialidad", "justicia distributiva" y "justicia social".

[14] Para analizar las limitaciones de esta idea de libertad en la revolución de Estados Unidos puede consultarse Gargarella (1995, 1996 y 2010). Es importante mencionar que esto sucedió especialmente en Estados Unidos y en este proceso, así como en el caso de la Revolución inglesa. Sin embargo, tanto en el periodo de 1776 a 1787, en Estados Unidos, como en buena parte de la Revolución francesa, la democracia directa, como forma de participación política y, por ende, la libertad positiva, como valor de estructuración social fueron recurrentes.

[15] Para mayor información sobre este punto, véase la entrada "igualdad".

[16] En este mismo sentido *The paradox of institutionalisation* de Neil Stammers resulta muy sugerente.

[17] Para mayor información, véanse las entradas "marxismo" y "socialismo".

[18] Recupero los países de América Latina, porque en esta región se mantuvo latente la conformación de guerrillas y la revolución como forma de llegar al poder político después de la segunda guerra mundial.

[19] Para mayor información, véanse las entradas "sociedad civil" y "movimientos sociales".

S

soberanía

La soberanía es el principio político y jurídico mediante el cual se ejerce el poder máximo en una sociedad. Tradicionalmente acompaña al concepto de Estado como instancia ejecutora de las normas legales destinadas a asegurar la estabilidad del orden político. Más recientemente la soberanía ha sido vista como un concepto cuyo significado depende también de configuraciones políticas asociadas al fenómeno de la globalización.

ANTECEDENTES. Si se busca un criterio compartido por los especialistas para abordar el origen del concepto de soberanía, puede considerarse como un principio que se consolida en la época moderna, articulado a la creación del Estado-nación. Desde el ámbito histórico de lo moderno, la mayoría de los intérpretes deciden si puede hablarse de soberanía en épocas anteriores.

Reconocidos estudiosos del tema no coinciden en determinar el origen del concepto. Algunos piensan que los antiguos, griegos y romanos, lo concebían, pero de un modo limitado (Heller, 1927; Hinsley, 1966). Otros consideran que, a pesar de algunas semejanzas encontradas, los antiguos no son los auténticos exponentes de la idea de soberanía, surgida en armonía con las ideas dominantes de la época moderna (Jellinek, 1900). Suele afirmarse, por ello, que el sentido en el que entendemos la

soberanía en nuestros días tiene su origen al mismo tiempo en que aparece el Estado moderno, a comienzos del siglo XVI.

Ya Maquiavelo, en *El príncipe,* ponía en evidencia la disolución de la estructura política del mundo feudal y auguraba el amanecer de nuevas relaciones de poder. El principio de la razón de Estado permitía al príncipe hacer lo que quisiera si tenía como fin la preservación y el bien de la futura nación, sin necesidad de establecer el fundamento de sus acciones en la ley divina. Éste fue, según Hinsley, un paso decisivo hacia el concepto de soberanía.

Bodin (1576), quien se considera el fundador del concepto, en su prefacio a *Los seis libros de la república* afirma que la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república. Sus características serán aceptadas, en general, por los pensadores políticos posteriores: es absoluta, perpetua, indivisible, inalienable e imprescriptible. Estas características se convirtieron de manera progresiva en una expresión práctica de unificación y sentido del poder del Estado.

Esta situación empezó a consolidarse durante el siglo XVII cuando se iniciaron dos grandes líneas doctrinarias representadas por diversos pensadores situados entre los siglos XVII y XX. En primer lugar, la interpretación que puede denominarse "absolutismo político", representada, entre otros, por Hobbes, Rousseau y Schmitt. Y, en segundo lugar, la interpretación "jurídico-liberal", en la cual cabe destacar a Locke, Kant y Kelsen.

Al considerar la primera línea de configuración del concepto de soberanía, puede apreciarse que Hobbes (1651) elabora una interpretación absolutista basada en la reformulación de las relaciones de poder desde una concepción contractualista de Estado. En el *Leviatán,* se señala que el soberano, entre otros derechos, no puede ser juzgado, tiene el poder absoluto de organizar la estructura del Estado, prescribir las leyes, castigar y recompensar a los súbditos, así como decidir la guerra o la paz.

Rousseau (1762) fue un seguidor del esquema general de la soberanía hobbesiana, al concebirla como un poder absoluto, indivisible e intransferible. Sin embargo, buscó distinguirse de Hobbes, pues su modelo contractualista no apela a los individuos,

sino a la voluntad general vista como base de legitimación de la soberanía popular desde la cual el poder puede revocarse. No obstante, se ha advertido que en nombre de la soberanía popular rousseauniana es posible justificar cualquier acto absolutista realizado en nombre del pueblo (Arendt, 1963).

Carl Schmitt (1932), seguidor de la tradición hobbesiana, fue partidario de la concepción de lo político llevado a niveles absolutos. Este pensador alemán también considera que el Estado es una unidad política, la cual ostenta el poder supremo de la sociedad. Soberano –nos dice– es quien decide el estado de excepción. Desde esta perspectiva, Schmitt critica al liberalismo y al orden parlamentario, porque tienden a eliminar el conflicto, visto como esencia de lo político.

Al considerar la segunda línea de configuración de la soberanía, debemos remitirnos a Locke (1690), padre del liberalismo, defensor del contrato social como requisito necesario para la fundación del Estado, entendido como sociedad política donde el poder legislativo es visto como poder supremo. Mientras Hobbes sostenía que el soberano monopolizaba la concepción de lo justo, Locke pensaba que la comunidad podía rebelarse en el momento en que el gobierno llegara a atentar contra los derechos naturales. De este modo, la soberanía ya anunciaba su ambigüedad al ser vista como un principio que residía en la estructura del poder legislativo; a su vez descansaba en la capacidad de los individuos para hacer efectivos sus derechos.

Hacia finales del siglo XVIII, Kant (1797) aceptaba de modo parcial la idea rousseauniana de la soberanía popular, y desarrolló su propuesta política basándose en el republicanismo ya teorizado por Montesquieu, poniendo énfasis en el principio de la separación de los poderes y en el privilegio que debía concedérsele al Estado de derecho. En esa dirección intentó diseñar una forma de Estado que eliminara el antagonismo por medio del imperio de la ley. Más adelante, en un giro absolutista que lo condujo a criticar la tradición iusnaturalista kantiana, Hegel (1821) considerará la soberanía esencialmente a partir del Estado encarnado en la monarquía.

Conviene tomar en cuenta que las teorizaciones de la soberanía producidas entre los siglos XVIII y XIX estuvieron ligadas a las revoluciones norteamericana y francesa, cuya influencia se extiende hasta hoy, tanto en el caso de Europa y Estados Unidos, como en América Latina. En el caso estadunidense, inspirado en el liberalismo que se remonta a Locke, vale destacar el esfuerzo de crear una constitución que permitiera articular el principio de la separación de los poderes y la necesidad republicana de preservar la soberanía popular. Los *Federalist Papers* (1788) representan un testimonio fundamental de esa búsqueda.

En el caso de la Revolución francesa, en especial bajo la influencia de Rousseau, pueden distinguirse dos corrientes fundamentales en torno al concepto de soberanía: la que planteó la necesidad de apelar al poder constituyente del pueblo y a la constitución con el fin de establecer la soberanía nacional o la que buscaba legitimar la soberanía popular resguardando, a su vez, las garantías individuales.

Ya en el siglo XX, Hans Kelsen (1925), seguidor de Kant e interlocutor liberal de Schmitt, sostenía que la soberanía es una propiedad del orden jurídico vigente. Una norma –nos dice– obtiene su validez jurídica al subordinarse a un orden jerárquico, es decir, a una norma más elevada y así sucesivamente hasta llegar a la más general de todas, la constitución. No obstante, en tanto Kelsen observa en el concepto de soberanía una cualidad del orden jurídico, tiende a prescindir de la idea del mando superior que suele atribuírsele a dicho concepto, tal como lo advirtieron otros pensadores liberales de su tiempo.

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. Desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, la organización de las sociedades ha cambiado a un ritmo vertiginoso. El concepto de soberanía se ha vuelto cada vez más complejo al mismo tiempo que las fronteras del Estado comienzan a ser afectadas, debido a las tecnologías de la comunicación, a la multipolaridad política y económica y, en general, al proceso de globalización.

Diversos pensadores se plantean de nuevo la posibilidad de definir la soberanía en los nuevos escenarios mundiales. Algunos han tratado de mostrar la crisis del concepto de soberanía, al señalar incluso su progresiva desaparición; mientras que otros, la mayoría, han intentado mostrar la transformación de la soberanía debido a los múltiples desplazamientos que ha tenido el ejercicio del poder junto a las nuevas demandas de justicia.

La crisis. Después de las grandes guerras de la primera mitad del siglo xx, se produjeron manifestaciones de rechazo a la idea de soberanía en la medida en que se identificaba con el ejercicio arbitrario del poder. Hannah Arendt, por ejemplo, denunció los efectos de la soberanía convertida en poder despótico derivado de la así llamada voluntad general.

Desde una posición más radical, Foucault (1997) anuncia la crisis de la soberanía, pues la considera como un poder que sólo tiene fuerza en su lado negativo, capaz sólo de poner límites. Por ello, anuncia la necesidad de reemplazar el poder soberano por las diversas relaciones de poder, mediante las cuales puedan convivir los grupos sociales.

Una propuesta más radical (Negri, 1994) consiste en abandonar el concepto de soberanía, apelando para ello, más allá del poder constituido, al poder constituyente visto como la fuente de producción de normas constitucionales, cuya dinámica debe definirse más allá de la estructura piramidal del Estado moderno.

Desde una perspectiva liberal, encontramos la así llamada visión cosmopolita que trata de mostrar cómo el desarrollo económico y político de la globalización ha venido provocando debilidades en el ejercicio de la soberanía, frente a lo cual ya empiezan a adelantarse propuestas de transformación. Aparece, por ejemplo, la fórmula de una democracia cosmopolita (Held, 1995) o la idea de una mirada cosmopolita (Beck, 2004) que busca dar cuenta del fenómeno de la globalización, reconociendo la crisis de las fronteras nacionales, pero postulando una reorganización del poder donde se articulen las diversas formas de identidad cultural y nacional.

La transformación. La perspectiva predominante se encuentra en la teorización del constitucionalismo como una forma de proteger y legitimar la soberanía justificada en la exposición de sus condiciones de validez. La historia señala diversos caminos que coinciden en apelar a la justicia que dicta la constitución. El concepto de soberanía no descansaría en la capacidad absoluta de coerción, sino en el poder para estructurar órdenes sociales que funcionen en virtud del propio andamiaje político y jurídico, en contra del argumento de la subordinación a un poder supremo.

Valga considerar en esta dirección la apelación progresiva y radical a los derechos humanos. En vista del surgimiento de nuevas generaciones de derechos, existe una creciente preocupación por proteger los derechos humanos más allá del marco de los Estados. Por ello, se propone la necesidad de apelar a un constitucionalismo de alcance global que permita establecer una idea de justicia que reconozca las fronteras y, a su vez, sirva de fundamento a las leyes de diferentes Estados. La búsqueda de justicia deja de ser un simple problema casero y se extiende a todos los Estados. Aquí se ha planteado la tensión que surge cuando se pretende que una ley supraestatal sea ejercida o impuesta sobre un Estado invocando, por ejemplo, la garantía de los derechos humanos (Walzer, 1977; Rawls, 1999). Se trata de dos fuerzas que se contraponen, a saber, la necesidad de justificar la soberanía o la obligación de preservar los derechos de las personas. En cualquier caso, el desarrollo de un orden global supone una idea de justicia compatible con las legislaciones particulares de cada Estado y con los derechos individuales, concebidos incluso como sede primordial de la soberanía (Lemieux, 1987).

La vía adoptada por Habermas (1992) es quizá una forma de evitar los extremos cuando se apela al "patriotismo" de la constitución. El alcance universal y, a la vez, local de su teoría lo lleva a justificar el ejercicio de la soberanía no a partir de imposiciones imperiales o aislamientos nacionalistas, sino del proceso de formación de las normas que han de regular las acciones del Estado y los individuos. En su propuesta, la cohesión social supone la existencia de un espacio donde se forme una opinión

pública, resultado del ejercicio racional capaz de fomentar una cultura constitucional compartida por todos. De allí que el pensador alemán siga siendo uno de los últimos testimonios en los cuales la idea de soberanía ha intentado encontrar un puerto seguro en el que se "supera" el concepto de nación (Habermas, 1996).

Por ello, las diversas perspectivas actuales que pueden observarse en torno al concepto de soberanía permiten pensar en un concepto que se ha adaptado y desarrollado en un marco de desplazamientos de aquellas estructuras que, en la época moderna, le sirvieron de soporte inicial. Destaquemos en esa dirección la ya larga historia del constitucionalismo latinoamericano, cada vez más adaptado a la necesidad de hacer valer la justicia en el andamiaje jurídico y político de la constitución (García de Enterría y Martínez, 2000)

En suma, la sociedad actual se encuentra en un momento crucial donde sus estructuras básicas de poder y justicia demandan diversos reajustes en el concepto de soberanía. El significado moderno de este concepto ya no puede abarcar la complejidad político-jurídica de las configuraciones estatales de hoy. Será necesario incorporar los elementos epocales que desafían la noción de soberanía con el fin de ofrecer una nueva definición capaz de dar cuenta de las nuevas relaciones de poder, dentro y fuera del Estado, teniendo como norte el problema de saber cómo ha de ser su función de articulación del orden social. Seguimos en presencia de un concepto que exhibe la tensión de estar al servicio del ejercicio del poder y, a su vez, de las demandas de justicia de los ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA. aa.vv. (1788), *The Federalist*, Nueva York, J. and A. McLean; Arendt, H. (1963), *On Revolution*, Nueva York, Viking; Beck, U. (2004), *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag; Bodin, J. (1576), *Les Six Livres de la République*, París, Du Puys; Foucault, M. (1997), *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*, París, Seuil; García de Enterría, E. y Martínez, C. (2000), *Constitución y constitucionalismo hoy*, Caracas, Fundación Manuel García-Pelayo; Habermas, J. (1992), *Faktizitat und Geltung. Beitrage zur*

Diskurstheorie des Rechtsund des demokratischen Rechtsstaat, Fráncfort, Suhrkamp; Habermas, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort, Suhrkamp; Hegel, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburgo, Felix Meiner; Held, D. (1995), *Democracy and the global order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Oxford, Polity Press; Heller, H. (1927), *Die Souveräinetä*, Berlín, De Gruyter; Hinsley, F. H. (1966), *Sovereignty*, Londres, Watts; Hobbes, T. (1651), *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and civil*, Londres, Crooke; Jellinek, G. (1900), *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, O. Häring; Kant, I. (1797), *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, F. Nicolovius; Kelsen, H. (1925), *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Springer; Locke, J. (1690), *Two Treatises of Government*, Londres, Awnsham Churchill; Lemieux, P. (1987), *La souveraineté de l ´individu. Essais sur les fondements et les conséquences du nouveau liberalism*, París, PUF; Negri, A. (1992), *Il potere constituente. Saggio sulle alternativa del moderno*, Varese, Sugarco; Ralws, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Rousseau, J. J. (1762), *Du contrat social, ou, principes du droit politique*, Ámsterdam, Marc-Michel Rey; Schmitt, C. (1932), *Der Begriff des Politischen*, Múnich, Duncker and Humblot; Walzer (1977), *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books.

[OMAR ASTORGA]

socialismo

Se denomina socialismo al conjunto de doctrinas que tienen como centro neurálgico la reivindicación de la igualdad social, entendida como superación de los privilegios tradicionales de los estamentos y corporaciones superiores (la nobleza y el clero) y también la radicalización de la igualdad formal jurídica, hasta hacerla realidad en el plano concreto y cotidiano de la existencia social. Se trata,

entonces, de un horizonte ético-político que construye un proyecto de justicia en el que la socialización de la propiedad, la cooperación, la solidaridad, la superación del egoísmo y la promoción de las actitudes altruistas, se erigen como los puntos cardinales de una transformación social que alcance la meta de la igualdad.

Aunque, en términos generales, sea posible hallar elementos de la concepción característica del socialismo en el pensamiento antiguo y en algunas versiones de las grandes religiones, en sentido estricto, el socialismo es de origen y desarrollo modernos. Ello se debe a que surge como una reacción positiva a la igualdad alcanzada en la época moderna y expresada en las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en el contexto de las grandes revoluciones de Estados Unidos y de Francia. Si bien con estos grandes movimientos históricos se había alcanzado una nada despreciable condición de justicia al considerar a todos los seres humanos iguales por nacimiento y por naturaleza, diversos observadores, pensadores y actores protagónicos de la convulsionada escena social europea, eran testigos de que el movimiento transformador se había detenido en algún punto y dejó pendiente la realización material de la igualdad. Subsistían las desigualdades entre ricos y pobres y era creciente el volumen de las clases menesterosas, lo cual hacía pensar que la justicia no era completa si sólo se quedaba en la superficie de la declaración jurídica. Era necesario, pues, traducir la justicia del derecho en justicia social. Los métodos para hacerlo fueron muy variados; ello marca una de las principales características del socialismo en tanto teoría de la justicia.

En la configuración del socialismo, debe darse por sentado el enorme influjo de la idea cristiana de igualdad y la homogeneidad de las primeras comunidades cristianas, así como la huella indudable de la valoración positiva de las virtudes de pobreza y humildad. Con todo, hallamos en las primeras ideas socialistas tres fuentes inmediatas principales. Una u otra predominará en los proyectos de acción.

La primera fuente es el pensamiento utópico del Renacimiento, con su creación de órdenes ideales, soñados y perfectos, donde

imperaba la máxima justicia concebida de acuerdo con un esquema de igualación diferenciada. La *Utopía* de Tomás Moro, *La Ciudad del Sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon fueron las obras más destacadas en esta dirección. En el siglo XVIII, las contribuciones teóricas y filosóficas de Étienne Gabriel Morelly y Gabriel Bovinot de Mabley dirigidas a la crítica de las desigualdades sociales y a la elaboración de sendas propuestas de regeneración social, abonaron el terreno para la aparición del socialismo utópico, así llamado por el economista Jérôme Blanqui para referirse a los proyectos de reforma social de Robert Owen, Henri de Saint-Simon y Charles Fourier.

La segunda fuente, más política, se encuentra en las revoluciones burguesas, que dieron la pauta para pensar en la posibilidad de modelar racional y voluntariamente el orden social, el cual podía, además, ser homogéneo en lo social y en lo político. Así, por ejemplo, Gracchus Babeuf organizó la llamada Conspiración de los Iguales para hacer realidad la constitución francesa de 1793 y, más aún, para radicalizarla. A partir de aquí, la idea socialista se vincularía con la lucha por el poder, que incluía la violencia revolucionaria para alcanzarlo. Más tarde, Augusto Blanqui, en Francia, y Wilhelm Weitling, en Alemania, siguieron esta ruta del socialismo como proyecto político para alcanzar el poder y, desde ahí, implantar condiciones de justicia igualitaria en el plano social: "quien haya hecho la sopa, debe tomársela", había escrito Blanqui en una declaración programática de 1834. Poco antes, en 1832, enfatizó que ya no podía ocultarse la lucha a muerte desatada entre las clases que componían a la nación francesa, mientras que Lorenz von Stein, en 1842, daba cuenta de la escisión de la sociedad en dos grandes bloques, con dos sistemas conceptuales tan diferentes que generarían dos movimientos contrapuestos. La política, entendida como lucha de clases, se había ligado así a la idea socialista.

La tercera fuente fue la Revolución Industrial y su evidente impacto en la configuración concreta de la fisonomía social y también en el terreno del pensamiento. La nueva sociedad era, sin duda, industrial y su motor, pensaba Saint-Simon, la clase de los industriales que han de organizar la sociedad de acuerdo con el

criterio de su aporte a la generación de la riqueza. En las condiciones de una sociedad que estaba poniendo en su eje articulador la producción industrial, era al menos posible pensar, al modo de Robert Owen, que debían limitarse los derechos de los dueños del capital y promover el bienestar de los trabajadores, sobre todo en lo referido a su educación. En efecto, un cambio paulatino en la educación para superar la competencia y la ambición eran las condiciones para promover un cambio social racional. Después se tomaría muy en serio a la industrialización como vía de superación de las desigualdades sociales, toda vez que la ciencia y la tecnología abrían las posibilidades de eliminar de forma gradual la escasez, la pobreza y las desigualdades materiales. Por este sendero transitó Pierre Joseph Proudhon, el anarquista socialista más importante de su época, quien, después de definir la propiedad como un robo, afirmó que era necesario abolir no la desigualdad, considerada aisladamente, sino la injusticia, es decir, "no las desigualdades basadas en trabajos desiguales, sino las que nacen del privilegio y el monopolio. Cada individuo, cada familia, debe recibir todo el fruto de su trabajo de acuerdo con el principio de justo intercambio" (cit. en Cole, 1980: 206). Según Proudhon, en un sistema reformado, el Estado centralizado dejaría de existir para dar paso a una organización federativa, un sistema legislativo representativo y un banco central que otorgaría crédito gratuito para el financiamiento de las cooperativas de producción. Louis Blanc, contemporáneo de Proudhon y Marx, también propugnaba por la reorganización de la producción sobre la base de los Talleres Nacionales financiados por el Estado; Blanc fue, sin duda, uno de los precursores del socialismo democrático, pues creía en la democracia representativa basada en el sufragio universal que pudiera transformar al Estado en un instrumento de bienestar y progreso cuyo fin consistiría en dar el primer impulso a organismos autónomos de autogestión obrera. Así, de modo gradual se transformaría el capitalismo. En síntesis, otra forma de organizar la producción y otro modo de distribuir las mercancías podrían incrementar los niveles de productividad de tal forma que los bienes alcanzaran a cubrir a toda la población. Esta

idea era fundamental y ponía al alcance de la mano la reforma social, tan alejada en las construcciones utópicas.

La idea de justicia del socialismo tiene en la obra de Karl Marx quizá su cenit y su expresión más elaborada. En su extensa labor teórica, este pensador lleva a unidad sintética las tres fuentes modernas referidas del socialismo. Si tomamos la obra de Marx en su conjunto, puede extraerse de ella si no una teoría completa sí, al menos, una problematización bien estructurada sobre la justicia. Se trataría de destellos que, en conjunto, formarían una constelación. El primero de ellos se encuentra en un texto muy temprano, pero que ya expresa el temple ético de su autor: a los 17 años, en el momento de reflexionar sobre los criterios para elegir una profesión, Marx se inclina por escoger una que abra el mayor campo de acción para actuar en bien de la humanidad: "la dignidad es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus actos y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella" (Marx y Engels, 1982: 3). Servir a la humanidad y a la perfección de sí mismo no son metas contradictorias, sino que se ensamblan, pues el hombre sólo puede alcanzar su propia perfección cuando labora por la perfección, por el bien de sus semejantes. "Cuando el hombre sólo se preocupa de sí mismo, puede llegar a ser, sin duda, un famoso erudito, un gran sabio, un excelente poeta, pero nunca llegará a ser un hombre perfecto, un hombre verdaderamente grande" (Marx y Engels, 1982: 4). Esto implica asumir sacrificios por el interés de todos y se verá recompensado por toda una eternidad cuando su legado sea patrimonio de millones de seres. En estas breves reflexiones, encontramos las directrices de la dignidad, la autonomía, el servicio a los semejantes, incluso el sacrificio y el sentido de grandeza, gloria y fama, como referentes para tomar una decisión sobre la propia vida.

Más tarde, obligado por las circunstancias materiales adversas, Marx debió dedicarse al periodismo. Ha de emprender el comentario sobre las discusiones en la Dieta Renana sobre una propuesta de ley que castigaría los robos de leña. Se trataba de una propuesta indignante, porque se encontraba a favor de los propietarios y en

contra de los desposeídos. Acudiendo a una argumentación claramente iusnaturalista, Marx alega que la rama caída del árbol ya no pertenece al propietario de la tierra donde se encuentra el árbol y, en consecuencia, esgrimiendo un recurso del tipo "derecho de presa", sería posible tomar la leña sin incurrir en robo alguno. Pero, además, los campesinos pobres que toman la leña poseen el derecho de satisfacer sus necesidades básicas, por lo tanto, no ha de considerarse como robo aquella acción. Como se ve, Marx aquí echa mano del derecho natural a reproducir la vida.

Otro destello de consideraciones sobre la justicia se genera cuando Marx reflexiona sobre la universalización de los derechos políticos, como un rasgo de la época moderna. El espíritu del judaísmo, articulado por la centralidad del dinero, se ha apoderado de la vida social moderna y, en consecuencia, la universalización de los derechos políticos no significa la superación de las desigualdades sociales ni la instauración de una homogeneización real, material, entre los individuos, sino sólo la configuración de un universo de igualdad jurídica y política. Por lo tanto, el mundo moderno no es el de la emancipación humana, sino únicamente el de la emancipación política. Aquí se encuentra implícita una idea de justicia que se emparenta con la noción de emancipación, entendida como la negación de la servidumbre. Si la liberación se refiere a la libertad obtenida por el esclavo, la emancipación significa eliminar el vínculo propio de la relación señor-siervo. Si la esclavitud significa no depender de sí, sino de otro y la condición de servidumbre pone énfasis en la aceptación del mando del señor como legítimo y necesario porque está enraizado en la naturaleza del organismo comunitario patriarcal (el señor es como un padre), entonces la emancipación meramente política puede coexistir con condiciones de dependencia en el universo de los intereses materiales. Ello explicaría la persistencia de las desigualdades sociales. Pero éstas serían, en realidad, la manifestación de una injusticia más profunda: la del sometimiento servil a la lógica del dinero. La emancipación humana, en cambio, significaría la reapropiación de la humanidad del ser humano: "Sólo cuando el ser humano individual real reincorpora en sí al ciudadano abstracto y como ser humano

individual en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, deviene ser genérico; sólo cuando el ser humano ha reconocido y organizado sus 'fuerzas propias' como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, ya no separa de sí la fuerza social bajo la figura de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana" (Marx, 1953: 199). El hombre moderno, en conclusión, aún no se encuentra emancipado realmente.

El siguiente destello queda ubicado en la problemática del trabajo enajenado. Un texto de Engels (Marx y Ruge, 1973) sobre la situación de los trabajadores ingleses, a partir de un libro de Thomas Carlyle, lo ha impresionado sensiblemente para redirigir su atención desde la esfera política hacia el mundo de la producción fabril; ahora estudia las obras de los economistas, porque ahí encontrará el mapa de la anatomía de la sociedad moderna. La conclusión provisional a la cual llega refiere que los trabajadores se empobrecen mientras más riqueza producen. Su actividad laboral no les pertenece, como tampoco el fruto de su trabajo; es otro, el dueño del capital, quien se apropia tanto del trabajo como de sus productos. Pero aun él, ese poderoso dueño del capital, no se pertenece a sí mismo, porque está obligado a desempeñar la función de apropiador del trabajo, so pena de perder su lugar en el mundo y su identidad personal. Las condiciones del trabajo enajenado no sólo significan la pertenencia real de un hombre al otro, sino la deshumanización del ser humano, pues, en cuanto tal, está depositando su esencia humana, social, relacional, su ser genérico, en un poder abstracto, ajeno, extraño y hostil, que somete a todos por igual. La fuente de la injusticia, entonces, no se encuentra en una pretendida voluntad perversa del propietario privado, sino en un tipo de sociedad que separa del control de los seres humanos su propio poder social. El ser humano no se pertenece a sí mismo: los fundamentos de libertad e igualdad del mundo moderno son desmentidos por esta existencia real de la producción material en las condiciones del trabajo enajenado; los derechos humanos, la emancipación política y la igualación jurídica de los sujetos sólo cubren una nueva forma de dominación, semejante a la esclavitud y la servidumbre, pues también aquí hay sometimiento de unos a otros, pero con la diferencia cualitativa de

que en el mundo moderno todos, incluyendo a los propietarios, quedan sometidos a un poder social abstracto.

La ausencia de libertad e igualdad reales en el plano cotidiano de la vida empírica del mundo moderno se compensa con la instauración de una comunidad ilusoria estatal que funciona como sucedáneo de lazos comunitarios genuinos. Esta doble vida, esta escisión del hombre moderno que también significa su deshumanización, fue referida a la "forma social" propia de la producción capitalista, donde confluyen la apropiación del trabajo ajeno impago y la instauración de una esfera abstracta, apolítica, en la cual valen las cosas por los factores necesarios para su producción. La ley del valor obliga a intercambiar equivalente por equivalente: se cumplen así las condiciones de justicia conmutativa propia del mercado. Simetría, igualdad, equivalencia, imperan en el mundo de los intercambios mercantiles. Marx descubre, sin embargo, una diferencia fundamental entre el trabajo, como creador de las mercancías, y la fuerza de trabajo, como la mercancía vendida por él en el mercado. De esta diferencia se desprende la generación de un valor creado por el trabajo superior al pagado al trabajador para mantenerse vivo y activo. En efecto, se genera un plusvalor, fuente de la ganancia del dueño del dinero. Con ello, se rompe la equivalencia de la justicia mercantil y queda al descubierto el hontanar de donde brota la dominación de unos seres humanos sobre otros, la apropiación sin equivalente del trabajo ajeno, la asimetría en las relaciones sociales, la ruptura real de la igualdad jurídica y política formales, el quebrantamiento del derecho natural a no quedar sometido. Esta nueva sumisión no es voluntaria, sino forzada, debido a que se ancla en el sistema de las necesidades. El trabajador está forzado a dejarse someter, porque el aguijón y el látigo están insertos en sus necesidades más básicas para la reproducción de la vida. La explotación, que alude a tal obligación de producir un plusvalor para que sea apropiado por una clase superior, se encadena a la dominación, que anula la libertad de los trabajadores y los somete a una lógica social de cosificación. La injusticia campea por los entresijos de la intersubjetividad cotidiana que caracteriza este modo de producción de la vida material y

también sus dimensiones jurídicas y políticas. Juzgada así desde un horizonte ético formado por la tradición grecolatina, cristiana, y también por los principios modernos de la libre individualidad y la igualdad mercantil, la injusticia constituye la característica central de este mundo y esta época.

Si Marx quiere que se difunda ampliamente su crítica de la economía política es porque en ella, según él mismo considera, hay un gran descubrimiento que debe ser conocido por los trabajadores, por el proletariado. Frente a ese descubrimiento se espera la indignación. ¿Por qué no es justa la explotación? Resulta evidente la contradicción entre los derechos naturales asumidos como propios por el espíritu moderno y la existencia real, efectiva, del sistema capitalista. La sensibilidad moderna ya no tolera la existencia de relaciones de esclavitud o servidumbre, pues el hombre nace libre y es una conciencia individual racional. Si se muestra la naturaleza y dinámica de esta contradicción, entonces se inflama la indignación frente a la injusticia. Pero más allá de esta percepción, de este desfase entre los hechos y su cobertura formal, entre principios y prácticas, en el fondo hay una convicción de que la justicia consiste en no estar sometido ni explotado ni deshumanizado. Y esa convicción parece estar más en la concepción según la cual el ser humano, por serlo, posee como característica esencial la dignidad infinita.

Frente a la injusticia hay que rebelarse. Un componente esencial del pensamiento de Marx es la política como lucha de clases para la emancipación. Ello significa trazar las directrices organizativas para que el proletariado pueda superar la situación de injusticia en la cual se encuentra sometido. El partido político y la organización internacional de los trabajadores son las instancias que agrupan a los vendedores de fuerza de trabajo frente a los dueños del capital. Teniendo como paradigma la Revolución francesa de 1789, los trabajadores harán una nueva revolución y organizarán de inmediato una dictadura que instaure las nuevas condiciones de una sociedad reorganizada sobre nuevos principios, el principal de los cuales radica en la socialización de los medios de producción. En un primer momento, la directriz organizativa será la distribución del producto

social de acuerdo con lo que cada quien haya aportado; pero después se retribuirá el producto tomando como base el criterio "de cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades". Aquí vuelve a aparecer el horizonte utópico sin clara conciencia de su papel en una eventual filosofía práctica. Cuando Marx redacta la *Crítica al programa de Gotha,* se siente casi forzado a exponer cómo sería la sociedad a la que aspira el movimiento socialista, el cual se ha declarado ya "comunista" para diferenciarse de las corrientes proudhonianas y bakunianas. Dice Marx: "a igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual. Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado. En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" (Marx, 1979: 19). El filósofo de Tréveris ha sido muy cuidadoso en diferenciar su pensamiento del de los socialistas utópicos y de los anarquistas. No encontramos elementos suficientes para argüir que, al describir esa suerte de "Estado ideal", Marx use conscientemente una muy kantiana referencia al reino de los fines, es decir, un horizonte trascendental que haga las veces de ideal regulativo de la razón práctica. Por otro lado, nada se opone tajantemente a que esta

indudable dimensión utópica pueda interpretarse en aquel sentido kantiano.

La realidad histórica, empero, llevó al socialismo a los intentos de agrupamiento internacional con el fin de que los partidos políticos sustentados en sus principios y pretensiones de homogeneización pudieran influir en sus contextos estatales inmediatos. La idea socialista se partió en dos a la hora de la práctica política. Por un lado, se encontraban quienes pensaron en la necesidad de seguir la lógica de la Revolución francesa para hacerse del poder por la vía de las armas. Por otro lado, se agrupaban quienes consideraron superada la vía violenta, puesto que el propio desarrollo científico y tecnológico, promovido por el desarrollo del capitalismo, hacía propicias las reformas institucionales democráticas que paulatinamente transformarían la sociedad con un sentido de justicia social en armonía con la justicia política expresada en la democracia. Podría decirse que el pensamiento de Louis Blanc no perdió vigencia. Empero, es historia conocida que las revoluciones socialistas del siglo xx no se produjeron en contextos de alto desarrollo industrial y de madura posición ilustrada, sino en países, regiones y zonas periféricas de alta marginalidad económica y cultural. Hoy en día, sabemos que el resultado fue catastrófico. El socialismo real, es decir, el instaurado como consecuencia de revoluciones armadas, se reveló como una vía, particularmente autoritaria y prolongada, de desarrollo del capitalismo. La idea socialista, desde entonces, ha debido enfrentar su asociación con el totalitarismo. En este nivel, pareciera como si el socialismo encarnara la gran contradicción que encierra llevar a la práctica ideales de perfección ética que no corresponden con la constitución empírica de los seres humanos, incluso con una naturaleza humana. Al mismo tiempo, pareciera que el capitalismo no es sustituible por otro sistema económico, porque además de un modo de producción es un sistema completo y complejo de organización de la vida. En estas condiciones, el socialismo con éxito práctico fue el vinculado con la democracia y floreció en zonas geopolíticas del centro desarrollado. En efecto, la socialdemocracia fundamentada por Eduard Bernstein y el "austromarxismo" de Max Adler y Otto Bauer, comprendieron, en su

momento, la necesidad de conciliar los ideales de igualdad del socialismo y los mecanismos democráticos de participación política, con el fin de que hubiera coherencia en términos de concepción de justicia: en efecto, la igualdad material no sería genuina si se amputaba la capacidad política de los gobernados. No debe pensarse, sin embargo, que esta reflexión fue exclusiva del socialismo occidental; en condiciones adversas de censura y control estatal de las ideas, en el bloque del Este también hubo proyectos de reformar democráticamente el socialismo real. Tal es el caso de Rudolf Bahro, en Alemania, y el grupo Praxis, en Yugoslavia. Por lo demás, el pensamiento marxista no se quedó inmóvil, sino continuó mostrando su talante crítico que no ha dejado de tener solidez y vigencia, sobre todo en vista de las nuevas miserias y exclusiones que provoca la expansión ilimitada del capital global. Las obras de Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Karl Korsch, Karel Kosik, István Mészaros y muchos otros constituyen muestras elocuentes de que el socialismo sigue siendo una de las grandes construcciones éticas y políticas de la época moderna.

BIBLIOGRAFÍA. Adler, M. (1975), *Democracia política y democracia social*, México, Martínez Roca; Babeuf, G., Saint Simon, H. *et al*. (1969), *El socialismo anterior a Marx,* México, Grijalbo; Cole, G. D. H. (1980), *Historia del pensamiento socialista. Tomo I: los precursores 1789-1850*, México, FCE; Cole, G. D. H. (1975), *Historia del pensamiento socialista. Tomo V: comunismo y socialdemocracia 1914-1931*, México, FCE; Cuvillier, A. (1986), *Proudhon*, México, FCE; Droz, J., Kriegel, A., Mossé, C. *et al.* (1984), *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*, Barelona, Destinolibro; Gurvitch, G. (1976), *Proudhon y Marx: una confrontación*, Barcelona, Oikos-tau; Lenk, K. (1978), *Teorías de la revolución*, Barcelona, Anagrama; Marx, K. y Engels, F. (1982), *Obras fundamentales. Tomo I. Marx: escritos de juventud*, México, FCE; Marx, K. (1953), *Die Frühschriften*, Stuttgart, Kröner; Marx, K. y Ruge, A. (1973), *Los anales franco-alemanes*, Barcelona, Martínez Roca; Marx, K. (1979), *Crítica al programa de Gotha*, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras; Marx, K. (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía*

política (Grundrisse) 1857-1858, 3 t., México, Siglo XXI Editores; Marx, K. (1977), *El capital. Crítica de la economía política*, 8 vols., México, Siglo XXI Editores; Moro, T., Campanella, T. y Bacon, F. (1987), *Utopías del Renacimiento*, México, FCE; Zagari, E. (1975), *Marxismo e Revisionismo. Bernstein, Sorel, Graziadei, Leone*, Nápoles, Guida Editori.

[GERARDO ÁVALOS TENORIO]

sociedad civil

La expresión "sociedad civil" ha sido empleada en contextos históricos diferentes desde la antigüedad hasta nuestros días. Abarca una amplia gama de contenidos que se han diversificado en múltiples acepciones y contiene una pluralidad de sentidos tan abundante que resulta difícil contenerla en una única descripción.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas, la sociedad civil ha sido caracterizada con la clásica fusión política entre ella y el Estado, representada con la fórmula *civitas sive societas civilis sive res publica,* que se mantuvo vigente "desde Aristóteles hasta Alberto Magno, Tomás de Aquino y Melanchton, incluso desde Bodino hasta Hobbes, Spinoza, Locke y Kant" (Riedel, 1984: 202), pasando por los primeros intentos de autonomía, hasta su separación del Estado, prevista por Ferguson y teorizada por Hegel.

En el terreno de la actual ciencia y teoría política, la expresión "sociedad civil" posee un potencial importante y se ha convertido en un término de gran popularidad. Sin embargo, adolece, por una parte, de dos defectos propios del lenguaje al utilizarse con notable indeterminación (vaguedad) y con muy variadas acepciones (ambigüedad); por otra parte, tiene una dificultad añadida: la carga emotiva que conlleva. Veamos cada una de ellas.

Al tratar de delimitar conceptualmente el término "sociedad civil", aflora la vaguedad. Gran parte de la confusión teórica y práctica producida por la significación imprecisa de la expresión sociedad civil

tiene su génesis en la propia indeterminación que reviste la pregunta ¿qué es la sociedad civil? No queda claro si con ella se interroga acerca del significado o sentidos de esta expresión; de sus propiedades y atributos; de los fenómenos que presuntamente designa o de los que, se entiende, deben designarse con ella; de si alude a un espacio o a un actor; o de si debe contemplarse necesariamente su relación con otras esferas e instituciones.

Al mismo tiempo, el alcance heterogéneo de la expresión sociedad civil en la teoría y en la praxis ha coadyuvado a hacer de este concepto un paradigma de equivocidad. Así, la falta de concisión de la mayor parte de las definiciones de sociedad civil y su polisemia hacen aún más difícil especificar su alcance. Estamos ante una expresión susceptible de arrogarse múltiples significaciones y de ser enarbolada por distintas doctrinas políticas.

Esta imprecisión se encuentra relacionada de manera directa con la mezcla que entre la realidad y el deseo genera su uso. La falacia más frecuente en el lenguaje de la sociedad civil reside en la confusión entre los niveles descriptivo y prescriptivo, entre lo que es y lo que debería ser. Tal confusión nace de la formulación en términos descriptivos, pero con función prescriptiva. Así, las dificultades para definirla tienen su génesis en la adhesión a una específica idea sobre la relación entre el lenguaje y la realidad que conduce a no tener una idea clara sobre los presupuestos y las consecuencias. Por consiguiente, siempre que se aluda a la sociedad civil es necesario tener presente la diferencia entre el nivel descriptivo (lo que es) y el prescriptivo (lo que debería ser). Lo normativo actúa siempre sobre la base de que la imagen de la que hablemos es un "principio" y no una representación genérica de la realidad.

En consecuencia, es necesario insistir en que cuando estamos en la esfera de lo prescriptivo no se pretende describir lo que sucede, sino lo que creemos que debería ocurrir en la realidad, de configurar un modelo que sirva de inspiración a quienes actúan en escenarios reales; es decir, estamos aludiendo a la carga normativa que define un horizonte simbólico. Una cosa es definir una palabra y otra describir la realidad.

Ahora bien, además de tener clara la separación entre los ámbitos descriptivo y prescriptivo, también se debe ser consciente de que, dentro de cada una de estas esferas, se presentan múltiples interpretaciones. Para hacernos una idea de esta colateral confusión, basta una somera exploración de, por un lado, diversas explicaciones que pretenden describir a la sociedad civil y, por el otro, de cómo se interpreta por distintas doctrinas e ideologías políticas.

A nivel descriptivo, el concepto se utiliza, en general, para hacer referencia a la esfera de la sociedad ubicada fuera del Estado, pero no hay acuerdo sobre sus alcances y significado. Podrían mencionarse distintas definiciones para constatar que algunos autores incluyen el mercado y sus actores; otros, sólo a organizaciones que pueden catalogarse como de cuerpos intermedios; otros más ponen el acento en una sociedad civil autónoma de la economía, la política y la vida familiar. Se explicará lo anterior con algunos ejemplos de signo diferente. En primer lugar, se encuentra la perspectiva de Michael Walzer, quien señala que "las palabras 'sociedad civil' denominan el espacio de asociación humana sin coerción y también el conjunto de la trama de relaciones –formadas en nombre de la familia, la fe, los intereses, la ideología– que llenan ese espacio" (Walzer, 1992: 31). Para Víctor Pérez Díaz, la sociedad civil "se reduce a las instituciones sociales, tales como mercados y asociaciones, y a la esfera pública, excluyendo a las instituciones estatales. En oposición a estas últimas, aquéllas son áreas de vida social generalmente consideradas fuera del control directo por parte del Estado" (Pérez Díaz, 1993: 141). Otra visión es la de Larry Diamond, quien inspirado en Tocqueville la define como "la esfera de la vida social que es abierta, voluntaria, autogeneradora, al menos parcialmente autosostenida, autónoma con respecto al Estado, y limitada por un orden legal o un conjunto de normas compartidas" (Diamond, 1994: 4). Finalmente, es obligado referirse a la conocida obra de Cohen y Arato donde se define como "una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta sobre todo por la esfera íntima (especialmente la familia), la esfera de las asociaciones (especialmente las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales, y las formas de

comunicación pública" (Cohen y Arato, 1992: IX). Como puede apreciarse, estas definiciones son diversas y algunas incluso podrían ser incompatibles.

También hay instituciones que presentan sus definiciones de sociedad civil. Ello viene a reforzar el conocido argumento de la confluencia perversa de discursos (Dagnino, 2006: 223-224). El Banco Interamericano de Desarrollo la entiende como un conjunto de actividades públicas o privadas, formales e informales, que realizan los ciudadanos, tanto de manera individual como asociativa, en distintas áreas de ámbito económico, social o político. Asimismo, el Fondo Monetario Internacional aplica el concepto a organizaciones internacionales que orientan su acción al desarrollo y a grupos comunitarios, cuyo supuesto objetivo consiste en ayudar a los colectivos más necesitados. Sin embargo, esta forma de entender la sociedad civil ha sido duramente cuestionada por quienes consideran que el objetivo de fondo es ofrecer legitimidad a los programas implementados por este organismo (Wences, 2010: 36).

Por su parte, en la esfera prescriptiva, esto es, en el interior de la teoría política contemporánea, también encontramos diferentes interpretaciones sobre la sociedad civil; incluso, entre algunas de ellas, se presentan circunstancias de abierta confrontación. Así, tenemos lecturas propias del liberalismo (sea igualitario, sea conservador), del comunitarismo (sea conservador, sea anarquista), del republicanismo (sea oligárquico, sea democrático), del multiculturalismo (sea liberal, sea comunitarista), del socialismo contemporáneo, así como de la teoría crítica, del feminismo y del ecologismo (Sauca y Wences, 1997). Así, nos encontramos con que la sociedad civil, según quien la prescriba, debería leerse como sinónimo de asociaciones privadas que persiguen específicos bienes colectivos –liberalismo igualitario– (Sahuí, 2007); como asociaciones autónomas y esferas públicas de ciudadanos que no sólo gozan de derechos individuales, sino también tienen determinados deberes con la comunidad política, asociados al cultivo de ciertas virtudes cívicas –republicanismo– (Ortiz Leroux, 2007a y Wences, 2007); como una diversidad de grupos de adscripción: multinacionales, poliétnicos, inmigrantes –multiculturalismo– (Sauca, 2007); como

"tercer elemento" o "tercera vía" entre el Estado y la esfera individual –bienestarismo– (Mindus, 2007); como un actor y un espacio que rompe radicalmente con la tradicional visión antropocentrista de otras doctrinas, en favor de una perspectiva del mundo natural, como una red de valiosas relaciones que interconectan a todas las especies –ecologismo– (Arias Maldonado, 2012). De igual forma, también encontramos una lectura en los críticos neo y posmarxistas del socialismo autoritario y totalitario, quienes han encontrado su fuente de inspiración en los desarrollos de Hegel y Marx, pero, en especial, de Gramsci, quien elaboró una justificación teórica de un modelo tripartito de sociedad que diferencia Estado, mercado y sociedad. Para estos teóricos (en Alemania, la "tercera generación" de la Escuela de Fráncfort, Rodel, Frankenberg y Dubiel, asociaron la cuestión social a la democrática; en Francia, la llamada "segunda izquierda" de los años setenta, Lefort, Castoriadis, Gortz y Rosanvallon, quienes realizaron un ataque al estructuralismo y al positivismo; y en Europa del Este, Kolakowski, Michnik y Vajda, críticos del marxismo tradicional y los dos últimos teóricos del movimiento *Solidaridad*) (Ortiz Leroux, 2007b), el problema central ha sido el de cómo fundamentar la autonomía de la esfera de lo social respecto a la política y la economía (Olvera, 1989).

A estos dos inconvenientes propios del lenguaje, vaguedad y equivocidad, debe agregarse otra dificultad: la referente a la carga emotiva. Ni en el discurso teórico ni en el lenguaje coloquial ha podido eludirse el halo emotivo que rodea a la expresión "sociedad civil", lo cual se refleja de manera continua en las implicaciones políticas e ideológicas que la acompañan. Y cuando una palabra tiene carga emotiva, no hay duda de que afecta su significado cognoscitivo.

En los últimos veinte años, la invocación a la sociedad civil se ha vuelto una constante, si bien el llamamiento comenzó con gran fuerza para después asistir a diversos altibajos. Un conjunto de acontecimientos sociales y políticos de alcance global explican esta apelación que puede reflejarse, de manera sintética, en cuatro escenarios. En primer lugar, los procesos de transición de la

hipertrofia estatal autoritaria a la democracia en los países de Europa del Este, así como en el sur y centro de América Latina, convirtieron a la sociedad civil en un símbolo de lucha contra la dominación y pusieron de relieve la necesidad de edificar un Estado de derecho que ofreciese garantías para el ejercicio de derechos civiles y políticos, en especial, la libre expresión y asociación ciudadana.

Un segundo escenario surge en el marco de la crisis de los Estados de bienestar, donde la invocación a la sociedad civil se ha presentado en una doble y opuesta dirección. Por una parte, se le apela para intentar revertir un proceso de desintegración del tejido social suscitado por un salvaje proceso de modernización económica. La mirada a la sociedad civil se realiza con la esperanza de encontrar en ella un protagonista central en los mecanismos de participación en la gestión de los asuntos colectivos y en los procesos de toma y control de decisiones.

Por otra, además de paradójica, la crisis del Estado de bienestar también vino a vigorizar un discurso en el cual se subraya al mercado como el rasgo estructural más destacado de la sociedad civil. En esta representación, se dan cita el individualismo, la autorregulación y la coexistencia pacífica de intereses privados plurales. En este contexto, las tesis más radicales defienden la necesidad urgente de evitar la intervención de cualquier institución pública en la distribución y control de bienes y recursos, porque para los defensores de la sociedad civil como terreno competitivo y dispuesto por una mano invisible cualquier intento de injerencia destruye la dinámica espontánea de la vida social. Las versiones moderadas comparten el diagnóstico de fondo y promueven que las clásicas dimensiones asistenciales de la justicia distributiva pasen a ser ejercidas precisamente mediante las estructuras características de la sociedad civil. De este modo, en el primer escenario, "se trata de llenar un espacio"; en el segundo, "se trata de la sustitución de los actores políticos clásicos". En ambos, incluidos los escenarios siguientes, "se trata del advenimiento y triunfo de la sociedad civil, su momento histórico de reivindicación" (Garretón, 2006: 45).

Un tercer escenario es protagonizado por el florecimiento en el mundo occidental de los nuevos movimientos sociales que, desde distintos frentes, han ido reclamando el reconocimiento, desarrollo y protección de diversos intereses y necesidades, tanto individuales como colectivos, y han ido tejiendo una amplia red participativa en dinámicos espacios sociales locales y globales. Aquí, la sociedad civil se presenta como un ariete crítico y, para algunos, como una solución "alternativa" a los problemas que aquejan a la democracia representativa (Manin *et al*., 1999). De manera paradójica, al mismo tiempo, tiene lugar la consolidación de otro escenario caracterizado por un proceso gradual y extendido de abulia colectiva, de abandono del compromiso cívico, de una progresiva tendencia a privatizar las conductas sociales, lo cual también ha hecho especialmente atractiva la invocación a la sociedad civil en países con democracias consolidadas, pero insatisfechas con su funcionamiento.

Existen varios aspectos o mitos alrededor de la idea de sociedad civil que es preciso evitar:

1] tener precaución con su carga emotiva. La sociedad civil no puede erigirse como la portadora del interés público, porque dentro de ella coexisten multitud de organizaciones y movimientos, cuyas prioridades no son públicas ni generales, sino propias de distintos colectivos; por consiguiente, muchas de ellas se contraponen. La sociedad civil que participa en las instancias deliberativas "no representa más que los intereses del grupo o de la colectividad en nombre de las que dice actuar" (Duchastel y Canet, 2006: 397).

2] La sociedad civil no es un espacio único y todos aquéllos en los que despliega su quehacer se caracterizan por el conflicto. Dentro de este espacio de conflicto, circulan intereses y se dan cita contradicciones económicas, políticas y culturales, al tiempo que "se crean modelos de interacción con el mercado y el Estado que pueden favorecer o no la institucionalización democrática" (Olvera, 2003: 28).

3] La sociedad civil no se caracteriza por ser un actor colectivo ni homogéneo ni, mucho menos, histórico transformador. Su versatilidad hace que, en su seno, se den cita múltiples y heterogéneos actores sociales con carácter conformista, reformista o

radical y que, en muchas ocasiones, se oponen entre sí; asimismo, actúan en diferentes espacios públicos estableciendo diversas estrategias y vías de articulación y comunicación con los sistemas político y económico (Aart, 2005).

4] Cabe señalar que, al no existir una sociedad civil paradigmática en el mundo, toda definición que se elabore sobre ella debe ser ideal-típica. Es decir, toda enunciación de la sociedad civil debe tener una referencia histórica, ser pensada con relación a sociedades históricas concretas y "no como búsqueda de un referente obligado a partir de una definición que, en apariencia abstracta, proviene también de una generalización basada en sociedades histórica y geográficamente determinadas" (Garretón, 2006: 49). Por esta misma lógica, cabe señalar que no hay una sociedad civil distintiva, sino diversas sociedades civiles; además, su conjunto no constituye un referente de comprensión de la acción colectiva de cada nación.

Ahora bien, a pesar de las dificultades que entraña la categoría sociedad civil, sin duda, se encuentra acompañada de una densa carga normativa que la asocia a otros proyectos, tales como autonomía, deliberación, participación en toma de decisiones, construcción de consenso y gestión del disenso, entre otros. Éstos la dotan de sentido y trasfondo no sólo simbólico, sino también práctico. La sociedad civil cobra relevancia, acentúa Olvera, porque "porta la promesa de una relación crítica con los sistemas económico y político" aun cuando "la actualización de ese potencial es contingente y no necesaria" (2003: 31). Por lo tanto, nos encontramos ante un concepto que seguirá siendo un referente de las estrategias por la democratización y por el incremento de la calidad de la democracia; en consecuencia, lo seguiremos encontrando en nuestro lenguaje coloquial y en el académico, siéndonos de valor y utilidad en la medida en que seamos capaces de utilizarla con rigor científico.

BIBLIOGRAFÍA. Aart Scholte, J. (2005), "Global Civil Society", en N. Woods (ed.), *The Political Economy of Globalization*, Londres, MacMillan; Arias Maldonado, M. (2012), *Real Green. Sustainability*

after the End of Nature, Londres, Ashagate; Cohen, J. y Arato, A. (1992), *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MIT Press; Dagnino, E. (2006), "Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿de qué estamos hablando?", en E. Isunza y A. Olvera (coords.), *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*, México, Porrúa/CIESAS/Universidad Veracruzana/Cámara de Diputados; Diamond, L. (1994), "Toward democratic consolidation. Rethinking civil society", en *Journal of Democracy*, vol. 5, núm. 3, julio, Baltimore, Johns Hopkins University Press, pp. 4-17; Duchastel, J. y Canet, R. (dirs.) (2006), *Crise de l'État, revanche des sociétés*, Athéna, Montreal; Garretón, M. (2006), "Sociedad civil y ciudadanía en la problemática latinoamericana actual", en I. Cheresky (comp.), *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*, Buenos Aires, Miño y Dávila; Manin, B., Przeworski, A. y Stokes, S. (eds.) (1999), *Democracy, Accountability and Representation*, Nueva York, Cambridge University Press; Mindus, P. (2007), "Sociedad civil y ciudadanía en la tradición del bienestarismo", en *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Madrid, Trotta; Olvera, A. J. (coord.) (1989), *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México; Olvera, A. J. (coord.) (2003), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica; Ortiz Leroux, S. (2007a), "Sociedad civil y republicanismo: aproximaciones, problemas y desafíos", en *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Madrid, Trotta; Ortiz Leroux, S. (2007b), "Sociedad civil y democracia", en N. González Martín (comp.), *Grandes temas para un observatorio electoral ciudadano. Democracia: retos y fundamentos*, vol. I, México, Instituto Electoral del Distrito Federal, pp. 547-575; Pérez Díaz, V. (1993), *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza; Riedel, M. (1984), "El concepto de sociedad civil en Hegel y el problema de su origen histórico", en G. Amengual (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; Sahuí Maldonado, A. (2007), "Ciudadanía y sociedad civil en el liberalismo igualitario de John Rawls", en *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico*

contemporáneo, Madrid, Trotta; Sauca, J. M. (2007), "Multiculturalismo y sociedad civil", en *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Madrid, Trotta; Sauca Cano J. M. y Wences, I. (eds.) (1997), *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Madrid, Trotta; Walzer, M. (1992), "La idea de la sociedad civil", en *Debats*, núm. 39, Valencia, Diputación de Valencia, pp. 30-39; Wences I. (2007), "Republicanismo cívico y sociedad civil", en *Lecturas de la sociedad civil. Aproximaciones a un mapa teórico contemporáneo*, Madrid, Trotta; Wences, I. (2010), "Sociedad civil y ecologismo", en J. I. Cases (ed.), *Catástrofes medioambientales. La reacción social y política*, Madrid, Tirant lo Blanch.

[MARÍA ISABEL WENCES SIMON]

solidaridad

La solidaridad es un concepto de antigua procedencia, cargado de significaciones. Etimológicamente procede del vocablo latino *solidum*. Su origen se remonta al derecho romano y se refiere a la obligación de un grupo de deudores por cuyo cumplimiento responde (*in solidum*) cada uno de los miembros del grupo. La riqueza semántica del concepto otorga a la solidaridad grandes potencialidades, pero también plantea importantes problemas de deslinde con otros conceptos. En contraste con la libertad (Berlin, 2005) y la igualdad (Dworkin, 2003), la solidaridad no ha recibido la misma atención teórica,[1] salvo algunas excepciones en la literatura filosófica (Bayertz 1998; Brunkhorst, 2002; De Lucas, 1993).

CONCEPTO. Pese a que solidaridad es un concepto polisémico, según los contextos históricos en que ha sido usado, no se trata de un término difuso que se confunda con la fraternidad, la comunidad, la justicia o el altruismo. Según Kurt Bayertz, la solidaridad presenta en nuestro entendimiento actual tres características: 1] consta de la

relación de interdependencia entre los miembros de un grupo humano; 2] encierra la expectativa de una ayuda recíproca en casos de necesidad; 3] la ayuda es prestada bajo el entendido de que favorece los intereses justos o legítimos de todos los miembros de la colectividad (1998: 12).

El análisis de la multiplicidad de sus significados permite afirmar que la solidaridad presenta una doble dimensión, descriptiva y normativa, propia de los conceptos éticos densos (Putnam, 2004: 50 y ss.). Cuando decimos que alguien es solidario, no sólo describimos un comportamiento o una actitud hacia una persona o causa; también aprobamos y aplaudimos tal forma de actuar. Al contrario, quien actúa insolidariamente no sólo se daña a sí mismo, sino a aquellos que esperan su solidaridad (Bayertz, 1998: 43).

La tendencia teórica que reduce la solidaridad a su dimensión empírica y la identifica con formas antiguas de relacionamiento social o con compromisos morales o religiosos sustantivos propios de realidades sociales hoy inexistentes, no atiende al cambio de las circunstancias empíricas asociadas con la solidaridad ni a la dimensión normativa de su uso en las sociedades contemporáneas.

El núcleo descriptivo que comparten los diferentes usos del concepto solidaridad se refiere a la ayuda recíproca entre los miembros de un grupo de seres humanos (Bayertz, 1998: 11). Por su parte, la dimensión normativa de la solidaridad como principio moral, político o jurídico puede asociarse hoy en día a la "responsabilidad común ante la injusticia estructural" (Young, 2011), según veremos más adelante. Los ciudadanos de un Estado democrático y constitucional no sólo se deben respeto mutuo a sus libertades, sino también ayuda recíproca que asegure materialmente la extensión social de la democracia y el goce de las libertades básicas para todos (Bayertz, 1998: 34; Arango, 2012: 173 y ss., 234).

ANTECEDENTES. En sus orígenes, la solidaridad constituye un concepto jurídico. Sólo en el siglo XVIII se impondría su uso político, introducido por el sansimoniano Pierre Leroux (Metz, 1998: 176; Wildt, 1998: 203). En la actualidad, se identifica, por algunos, con

un hecho social (Durkheim, 1928) o con un sentimiento[2] (Rorty, 1991: 210 y ss.) y, por otros, con un concepto o principio normativo que ocupa un lugar central al lado de la libertad y la igualdad en las democracias constitucionales y en el orden económico y político global (Habermas, 1992: 49 y ss.; van Parijs, 1995: 55 ss.).

La dimensión fáctica de la solidaridad se encuentra bien representada en el tránsito de la solidaridad orgánica a la solidaridad mecánica según la descripción de Emilio Durkheim (1928). Mientras la solidaridad orgánica es propia de las comunidades antiguas, donde los vínculos sociales se definen por la pertenencia al grupo familiar o afectivo, la solidaridad mecánica que impera en la Modernidad es resultado de la división del trabajo, donde las relaciones entre los integrantes del organismo social se determinan por las funciones que cumplen en la sociedad. En el primer caso, la familia y la religión definen las relaciones de reconocimiento y apoyo; en el segundo, el derecho constituye el medio fundamental para regular la conducta e integrar la sociedad.

La diferencia entre los dos tipos de solidaridad también se ve reflejada en la distinción comunidad-sociedad, tematizada en extenso por Ferdinand Tönnies (1974). Para este sociólogo alemán, contemporáneo de Max Weber, una vida "verdaderamente" cohesionada sólo es posible en una comunidad entendida como organismo viviente, no ya en un agregado mecánico de intereses complementarios, como la sociedad actual. Según Tönnies, sólo la comunidad conduce a una auténtica vida en común; la sociedad es sinónimo de una vida común pasajera, aparente y artificiosa (cit. por Bayertz, 1998: 28).

En su dimensión normativa, la solidaridad se mueve entre dos extremos: por un lado, es vista como medio (deber instrumental) para asegurar otros fines o intereses, por lo que tiene un valor instrumental para la colectividad (Taylor, 1993); por otro lado, hace parte del ideal universal de la justicia, con carácter deontológico, y asegura la igual consideración y respeto de todas las personas sometidas a una misma legislación, confundiéndose con el principio de la igualdad (Rawls, 1985: 129). Los siglos XIX y XX fueron teatro

de confrontación ideología y apropiación semántica del concepto de solidaridad (Metz, 1998: 172 y ss.).

En la tradición francesa, primero con el pensamiento jacobino y luego con el solidarismo de León Bourgeoisé (cit. por Herrera, 2008: 55), la solidaridad debe preceder a la libertad y la igualdad. La unidad revolucionaria sólo con derechos y sin deberes sociales amenaza con romperse (Metz, 1998: 179). Robespierre –según recuerda Domènech (2004)– defiende la fraternidad como concepto político horizontal, emancipatorio, donde la situación de los necesitados debe ser resuelta por vía de la revolución o la reforma radical de la sociedad y del Estado. La *caritas* cristiana es remplazada por un sentimiento de hermandad entre iguales. No el pecado original, sino la culpa social producto de la contradicción entre igualdad política y desigualdad socioeconómica justifica la legislación social necesaria para asegurar a todos contra los riesgos del trabajo asalariado. El apoyo a los integrantes desfavorecidos de la sociedad es elevado a deber sagrado y un derecho a la subsistencia es garantizado por el Estado a toda persona que no pueda proveerse mediante su trabajo los propios medios para su existencia (Declaración de los Derechos del Hombre de 1793). La persona en situación desfavorecida tiene derecho a la subsistencia, exigible al Estado. Ya no se encuentra abandonado a la buena voluntad de personas privadas o a la caridad pública. Esta tendencia se radicalizará a principios del siglo XX en los movimientos sociales y obreros, para quienes la solidaridad como concepto de lucha desplaza el concepto de fraternidad.

En contraste, en la monarquía Guillermina, la asistencia a los pobres se asoció con el cumplimiento de los deberes religiosos o con un medio para neutralizar la revolución. Un representante de esta corriente es el jurista alemán Lorenz von Stein (1957), inspirador de la legislación de pobres durante la época de Bismark. Bajo esta concepción, la solidaridad no está en función de la emancipación social, sino de la ayuda social al necesitado, entendida como ayuda a la autoayuda (*Selbsthilfe*). A fines del siglo XIX alemán, la cuestión social era un asunto de orden público y seguridad del Estado, no meta revolucionaria de emancipación humana. El modelo de Estado

social de derecho surge así para mantener el equilibrio en una sociedad donde las diferencias de propiedad y el conflicto de intereses opuestos son constantes e insuperables.[3]

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. En la actualidad, autores como Habermas (1992) o Brunkhorst (2002) rescatan una concepción universalista de la solidaridad, propia de tiempos en los que impera una moral posconvencional. En concepto del primero, el respeto recíproco entre iguales no se alcanza sólo con adicionar un sentimiento de benevolencia a la autonomía individual. Una ética discursiva requiere, además, de solidaridad en las relaciones intersubjetivas en un mundo socialmente compartido (Habermas, 1992: 70). "Toda moral autónoma desempeña dos tareas: valida la inviolabilidad de los individuos socializados en la medida que exige la igualdad de trato y con ella el respeto mutuo por la dignidad de cada cual; y protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco al exigir solidaridad de los individuos perteneciente a la sociedad que han sido socializados" (Habermas, 1992: 71).

Habermas es consciente de que las ideas de justicia y de solidaridad no bastan para superar los límites de formas de vida concretas, como la familia, el grupo étnico, la comarca o la nación. También reconoce que la solidaridad (patriótica) ha servido para promover la pertenencia a asociaciones políticas tradicionales y hasta fanáticas, como las juventudes durante la Alemania nazi. No obstante, inspirado en Pierce y Apel, ve en la institucionalización de los discursos y de la argumentación orientada al entendimiento la posibilidad de superar los límites de la comunidad particular para alcanzar un concepto de solidaridad universal posible en las sociedades contemporáneas (Habermas, 1992: 71).

Una defensa de la solidaridad, menos abstracta que la ofrecida por Habermas en su teoría de la acción comunicativa, es la planteada por autores para quienes este concepto se vincula con la lucha contra la opresión y la injusticia social (Young, 2011). La solidaridad posee su expresión normativa más clara no en la benevolencia o la caridad cristiana, sino en los derechos necesarios

para asegurar independencia a todos los seres humanos. De esta forma, se vinculan argumentos de justicia social a la solidaridad.[4]

En su libro póstumo, *Responsibility for Justice* (Oxford, 2011), Iris Marion Young defiende un "modelo social de la responsabilidad", que viene a complementar la responsabilidad individual por los actos u omisiones propios. Este enfoque vincula conceptualmente la solidaridad con la responsabilidad colectiva. Según la autora, muchas situaciones de la vida moderna son estructuralmente injustas y tienen efectos devastadores sobre las personas. Para muchos, esta "injusticia estructural" se considera así como natural, producto del destino o la fatalidad. Young se resiste a naturalizar la injusticia social. Considera que muchas situaciones son injustas por el conjunto de decisiones que se han tomado de manera colectiva en el pasado, aun cuando el propósito de lo decidido no haya sido afectar a alguien en particular.

El planteamiento de Young resulta de gran importancia para una comprensión normativa de la solidaridad, entendida como responsabilidad común ante la injusticia estructural. ¿Por qué razón toda la colectividad debería ayudar a los afectados por situaciones estructuralmente injustas sin que ellas sean resultado de actos u omisiones atribuibles a otros? La respuesta se relaciona con la responsabilidad compartida por el tipo de mundo que hemos creado. No sólo deben hacerse cargo de las acciones y omisiones conscientes, sino del resultado de infinidad de conductas que sumadas tienen efectos negativos sobre terceros.

A la luz de lo expuesto, podemos establecer cuatro características que distinguen el uso actual del concepto de solidaridad: primero, el deber de solidaridad emana no de actos particulares, subsumibles bajo el modelo de la responsabilidad personal, sino del conjunto de decisiones, políticas y procesos instituidos a lo largo del tiempo y con efectos diversos para los miembros de la sociedad. Segundo, el deber de actuar solidariamente no recae en individuos o grupos de individuos individualmente considerados, lo cual supondría la imposición de deberes supererogatorios, sino en las comunidades políticas vistas como un todo. Esto significa que todos debemos

responder por la suerte de los desventajados o excluidos a consecuencia de las decisiones, políticas y procesos colectivos. Tercero, el origen de la responsabilidad común por la injusticia estructural no es un sentimiento de caridad, benevolencia, altruismo o generosidad, sino un principio normativo de justicia compensatoria por los efectos sociales estructurales injustos dado un contexto de interdependencia social. Cuarto, la exigibilidad jurídica de la solidaridad a favor de personas en situación defectiva requiere la interrelación con el principio de subsidiariedad con el fin de resguardar la autonomía individual, la responsabilidad personal y la justicia retributiva en las relaciones sociales (para mayor desarrollo, *vid.* Arango, 2013).

BIBLIOGRAFÍA. Arango, R. (2001), *El concepto de los derechos sociales fundamentales*, Bogotá, Legis; Arango, R. (2012), *Democracia social. Un proyecto pendiente*, México, Fontamara; Arango, R. (2013), "Solidaridad, democracia, derechos", en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 46, Bogotá, Universidad de los Andes; Bayertz, K. (1998), *Solidarität. Begriff und Problem*, Fráncfort, Suhrkamp; Bellamy, R. (2007), *Political constitutionalism: a republican defense of the constitutionality of democracy*, Cambridge, Cambridge University Press; Berlin, I. (2005), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza; Brunkhorst, H. (2002), *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globales Rechtsgenossenschaft*, Fráncfort, Suhrkamp; De Lucas, J. (1993), *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara; Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica; Durkheim, E. (1928), *La división del trabajo social*, Madrid, Daniel Jorro; Dworkin, R. (2003), *Virtud soberana. Teoría y práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós; Guari, V. y Brinks, D. M. (eds.) (2008), *Courting Social Justice. Judicial Enforcement of Social and Economic Rights in the Developing World*, Cambridge, Cambridge University Press; Gurvitch, G. (2005), *La idea del derecho social*, Granada, Comares; Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus; Habermas, J. (1992), "Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über Stufe 6", en J. Habermas, *Erläuterungen zur*

Diskursethik, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 49-76; Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós; Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós; Habermas, J. (2006), *El occidente escindido*, Madrid, Trotta; Habermas, J. (2009a), "Konstitutionalisierung des Völkerrechts und die Legitimationsprobleme einer verfaßten Weltgesellschaft", en *Politische Theorie*, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 402-424; Habermas, J. (2009b), *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta; Hayward, J. E. S. (1959), "Solidarity. The Social History of an Idea in Nineteenth Century France", en *International Review of Social History IV*, pp. 261-284; Herrera, C. M. (2008), *Los derechos sociales, entre Estado y doctrina jurídica*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia; Metz, K. H. (1998),"Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität un Westeuropa im 19. Jahrhundert", en K. Bayertz (ed.), *Solidarität*. *Begriff und Problem*, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 202-216; Meyer, T. (2009), *Soziale Demokratie. Eine Einführung*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften; Nicolini, U. (1948), "La solidarità umana come precetto morale e come norma giuridica", en *Humanitas*, núm. 3, pp. 270-278; Pettit, P. (1999), *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós; Putnam, H. (2004), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós; Przeworski, A. (2010), *¿Qué esperar de la Democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores; Rawls, J. (1985), *Una teoría de la justicia*, México, FCE; Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós; Rorty, R. (2000), *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel; Shklar, J. (2010), *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder; Taylor, Ch. (1993), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Madrid, FCE; Tönnies, F. (1974), *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada; Van Parijs, P. (1995), "Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación", en R. Lo Vuolo (comp.), *Contra la exclusión. La propuesta del ingreso ciudadano*, Buenos Aires, Ciepp/Miño y Dávila, pp. 55-79; Von Stein, L. (1957), *Movimientos sociales y monarquía*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos; Walzer,

M. (2004), *Esferas de la Justicia*, México, FCE; Wildt, A. (1998), "Solidarität-Begriffsgeschichte und Definition heute", en K. Bayertz (ed.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 202-216; Young, I. M. (2000), *Inclusion and Democracy*, Nueva York, Princeton University Press; Young, I. M. (2011), *Responsibility for Justice*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press.

[RODOLFO ARANGO]

suerte

En los últimos años del siglo XX y, en especial, en el primer decenio del siglo XXI, la suerte ha sido un tema central en las discusiones sobre la justicia. Ya en el pasado, la fortuna había ocupado un papel importante en las cuestiones sobre el mérito y la responsabilidad. La suerte favorable relacionada con circunstancias casuales o encadenamientos fortuitos de sucesos podían ejercer una influencia importante en nuestra apreciación sobre el mérito de una acción o de una persona y, por consiguiente, sobre la gratitud o recompensa debidas. En la literatura más reciente, relacionada con las teorías normativas de la justicia, no se habla sobre fortuna, sino sobre suerte como un factor fuera del control de los individuos que afecta tanto el conjunto de elección como el proceso de toma de decisiones y sus resultados.

Al entender la justicia como una condición de reconocimiento del otro en toda su dignidad y de su tratamiento como un semejante, es necesario considerar la posibilidad, para cada uno de nosotros, de contar con recursos materiales e inmateriales necesarios para elegir el proyecto de vida que consideramos valioso o digno de ser vivido. Tal condición de justicia se encuentra afectada por la suerte del individuo, relacionada con sus circunstancias previas al momento de tomar la decisión y a la incertidumbre enfrentada por no poder conocer con certeza los resultados de su elección.

Al preguntarnos sobre el tratamiento justo o sobre la distribución justa, un elemento fundamental es el contexto donde tiene lugar la justicia. Para calificar una decisión, una acción o una interacción como justa o injusta debe conocerse la situación en la que se presenta. Entendida como virtud cardinal en términos morales y políticos, pero también como un valor compartido que posibilita la cohesión y la integración sociales, la justicia no es una característica abstracta de un arreglo institucional ni un rasgo particular del individuo virtuoso. Todos tenemos intuiciones razonables de justicia, de lo que consideramos justo, de la manera en que ésta debería ponerse en práctica. Este carácter concreto de la justicia hace que sus circunstancias requieran particular atención. Es entonces cuando podemos entender el lugar ocupado por la responsabilidad y la suerte dentro de estas consideraciones y sobre el cual nos ha llamado la atención Ronald Dworkin (1981a y 1981b), entre otros.

Imaginemos dos vidas paralelas, dos muchachos nacidos en el mismo país pero en condiciones sociales y económicas muy diferentes. Juan es hijo de una familia acomodada, tiene una hermana, sus padres tienen estudios superiores y se preocupan por pasar tiempo de calidad con sus hijos jugando, leyendo y compartiendo en familia. Pedro es hijo de una familia de bajos ingresos, tiene cinco hermanos y hermanas, sus padres no pudieron terminar la primaria y toda la familia pasa la mayor parte de su tiempo trabajando o buscando trabajo para poder garantizar techo y comida para todos. Juan y Pedro asisten a la escuela; Juan, a una escuela reconocida por la alta calidad de su formación, con una buena infraestructura y pequeños cursos con profesores altamente calificados; Pedro, a la pequeña escuela de su barrio donde los estudiantes de diferentes grados deben compartir salones, los niveles de calificación de los profesores no son muy altos y apenas cuentan con los libros necesarios para las clases. Tanto uno como el otro demuestran ser muy buenos estudiantes y, al terminar el bachillerato, ambos presentan el examen de admisión a la universidad para estudiar medicina y lo pasan. Juan sigue sus estudios de medicina, se gradúa con honores y establece su práctica médica en un barrio de altos ingresos de la ciudad. Pedro, frente a

las necesidades de su familia, decide aplazar su ingreso a la universidad y empezar a trabajar. Le va bien en su trabajo y logra ocupar un cargo medio; ayuda a su familia, pero nunca estudia medicina. Hay, al menos, tres elementos importantes en este ejemplo: el mérito, la responsabilidad y la suerte. Ni Pedro ni Juan tienen mérito o son responsables por pertenecer a sus familias, pero sí en haber terminado con éxito el bachillerato y aprobar el examen de admisión a medicina. Tanto Pedro como Juan enfrentan una decisión en ese momento: entrar a estudiar medicina o no. Cada uno, dado su contexto y sus antecedentes, deciden lo más conveniente y, en ese sentido, son responsables por su decisión y por sus consecuencias. Los tres elementos –el mérito, la responsabilidad y la suerte– influyen en nuestro juicio sobre la justicia o injusticia de las vidas de Pedro y Juan. En particular, vemos la presencia de factores fuera del alcance o de la voluntad de estos dos personajes, determinantes de sus alternativas y de los resultados obtenidos. Así, al evaluar la justicia o injusticia de este caso, nos preguntamos sobre la porosa frontera entre responsabilidad y suerte, la cual influye sobre nuestra percepción y juicio sobre lo que Pedro y Juan merecen, sobre si el que Pedro sea un médico exitoso y Juan, un empleado medio es justo o no. Surgen entonces preguntas como ¿hasta dónde llega la responsabilidad individual? ¿Hasta qué punto son los individuos responsables por sus logros? Frente a la desigualdad de recursos, materiales e inmateriales, ¿es posible decir que todos los individuos son igualmente responsables por sus resultados?

Si bien sería posible afirmar que hoy en día la mayor parte de las personas estaría de acuerdo en que los individuos deben ser responsables y, en esta medida, asumir las consecuencias de sus decisiones, también es cierto que nuestras intuiciones morales de justicia nos indican que no todos los resultados ni todas las decisiones son sólo resultado de la responsabilidad individual. En este sentido, en la tradición iniciada por Bernard Williams (1993a y 1993b) y Thomas Nagel (1993) a principios de los años noventa, empieza a considerarse que los juicios sobre justicia son una especie de juicios morales de responsabilidad.

Sin duda, debemos ser responsables por las decisiones bajo nuestro control, pero no todo es así. Por lo general, para nuestros propios juicios, queremos saber más o podemos sentir remordimiento por un juicio apresurado; la distribución de premios y castigos, así como de recursos en general, requiere conocer el proceso mediante el cual los individuos llegaron a su situación. Es así como, dentro de las teorías de la justicia, empieza a desarrollarse una teoría igualitarista de la suerte, donde, en vez de buscar la igualdad de resultados, eliminando la responsabilidad individual, se pretende igualar las oportunidades, neutralizando el efecto de la suerte sobre las decisiones individuales. En esta tradición, es posible aceptar la desigualdad de resultados, en términos de recursos o posiciones, siempre y cuando responda a decisiones voluntarias de individuos en igualdad de oportunidades iniciales.

La suerte no es justa ni injusta; corresponde a todo aquello más allá de nuestro alcance y de nuestra voluntad. La suerte cuestiona la idea de la justicia asociada con la meritocracia, porque ya no es tan claro qué tanto alguien se merece algo cuando hay circunstancias favorables o desfavorables fuera de su control. Sin ambargo, el cuestionamiento resulta complejo, porque la suerte misma es difícil de definir. Se relaciona con lo accidental e imprevisible, pero puede ser deseable. Siguiendo la definición en Lalande (1997: 404), podríamos decir que la suerte "toca a nuestra persona, nuestros bienes, a los intereses de los cuales estamos encargados, pero que no podemos prever y que no hemos querido; de tal manera que no se nos puede adjudicar un mérito ni un reproche por ello, incluso si algunas de nuestras acciones voluntarias se encuentran entre las causas materialmente concurrentes del efecto producido".[5]

Cuando jugamos lotería queremos tener buena suerte y ganarla, pero primero hemos tomado la decisión de jugar y ponernos en una situación donde el resultado está fuera de nuestro control. En este caso, podemos asignar probabilidades a los diferentes resultados y, por lo tanto, decidir participar en el juego o no. Si, a sabiendas de que nuestra probabilidad de ganar una lotería es menos a una en un millón, de todas maneras decidimos jugar no podemos alegar o

culpar a otro por el resultado. Sin embargo, a pesar de nuestra decisión consciente y responsable, hablamos de la buena o mala suerte asociada con nuestras pérdidas o ganancias. De igual modo, nos suceden cosas que interpretamos como presagios: romper un espejo, pasar por debajo de una escalera, regar la sal. En momentos importantes de nuestras vidas, incluso si sabemos el resultado de nuestra elección o una oportunidad que hemos construido, buscamos llamar la buena suerte, tenemos supersticiones y prácticas asociadas con ella, propias de cada región o cultura: comer doce uvas el 31 de diciembre, tener algo azul, algo viejo y algo prestado el día del matrimonio. En fin, la suerte parece omnipresente y, al mismo tiempo, creemos tener alguna capacidad de crear la propia.

Esta diferencia es importante en asuntos de justicia. Por ello, dentro de las teorías igualitaristas, en particular aquellas preocupadas por la igualdad de oportunidades asociadas con recursos, se ha buscado clasificar la suerte. Las personas deberían asumir las consecuencias de sus elecciones voluntarias y ser compensadas por sus carencias si se deben a razones fuera de su control (Brighouse y Swift, 2008). En general, existen dos categorías de suerte: la suerte bruta y la suerte de opción. Según la formulación tradicional en la corriente del igualitarismo de la suerte, los individuos son responsables por los resultados de la suerte de opción, pero no los de la suerte bruta. La primera se refiere a la que podemos probabilizar, como en el juego de la lotería. Si decidimos correr un riesgo y sale mal, el resultado es nuestra responsabilidad: participar en juegos de azar, practicar deportes extremos, tener relaciones sexuales sin protección, utilizar todos nuestros ahorros para comprar acciones en la bolsa. La segunda, la suerte bruta, corresponde a aquella sobre la cual no tenemos influencia ni forma de probabilizarla: el lugar, tiempo y contexto social, económico y cultural donde nacemos o la ocurrencia de una catástrofe natural. Mientras podemos ser responsables por nuestra suerte de opción, no lo somos por nuestra suerte bruta. En esta medida, tiene sentido considerar la posibilidad de compensarnos por la segunda pero no por la primera.

Reconocer la influencia de la suerte sobre los resultados implica considerar el elemento de incertidumbre presente en cada una de nuestras decisiones. Al tomar una decisión, o elegir entre diferentes alternativas o cursos de acción, consideramos toda la información disponible, la cual nunca está completa; así que nunca podemos estar completamente seguros sobre el resultado de nuestra decisión o elección. La primera propuesta para manejar este efecto proviene de Dworkin (1981b), quien sugiere crear un mercado de seguros para contrarrestar esta incertidumbre. Tras un delgado velo de ignorancia detrás del cual los individuos conocen sus preferencias, pero no sus recursos, se crea un mercado de seguros con los cuales es posible protegerse contra situaciones en las cuales no se cuenta con los recursos necesarios o suficientes para satisfacer sus preferencias. El precio que cada uno esté dispuesto a pagar, la prima a pagar en el mercado, dependerá de la aversión al riesgo de los participantes. Así, si los compradores son muy aversos al riesgo estarán dispuestos a pagar precios más altos por asegurarse contra cualquier eventualidad y los vendedores podrán cobrar altas primas por asegurar la satisfacción de preferencias y gustos costosos o arriesgados. Sin embargo, esta idea ha sido criticada, pues no sólo supone que todos los individuos cuentan con los mismos recursos al inicio del mercado, sino además que son completamente responsables por sus preferencias y gustos.

Nuestro sentido de la justicia se relaciona con el acceso a los recursos necesarios para el bienestar y con la dignidad y el respeto en el tratamiento de y entre los seres humanos. La percepción de justicia posee un componente comparativo y posicional, y uno absoluto, asociado con la dignidad humana. En las dos dimensiones, es importante considerar la responsabilidad individual y el mérito, así como, a la vez, neutralizar el efecto de la suerte. Podemos alegar la existencia de un consenso sobre la igual dignidad de todos los seres humanos y, en consecuencia, sobre su derecho a igual tratamiento, igual atención e igual respeto, independientemente de sus características o circunstancias personales. Esta igualdad, condición necesaria para el ejercicio de la libertad individual, implica que nos tratamos como semejantes.

Si la justicia exige igualdad de tratamiento ¿cómo deberíamos tratar a los individuos menos talentosos cuando el desarrollo de sus talentos no depende únicamente de su voluntad? Un individuo con menos oportunidades educativas, por ejemplo, puede terminar con un salario menor a un individuo con mayores niveles de educación, incluso si los dos poseen las mismas capacidades intelectuales y cognitivas. El acceso a la educación puede depender de circunstancias sociales o familiares. Éste es un punto importante: los hijos no son responsables por las decisiones de sus padres, pero los padres sí deberían serlo. Entonces ¿hasta dónde deberíamos compensar a los hijos por características fuera de su control, pero resultado de las decisiones de sus padres?

Esta pregunta es pertinente sobre todo si consideramos nuestras decisiones como el resultado de nuestras circunstancias y de nuestros gustos y preferencias, las cuales pueden ser producto de las decisiones de otros. En esta distinción entre responsabilidad y suerte, la primera tendencia en la literatura fue imputar a los individuos sus gustos caros o excepcionales; por lo tanto, no debía haber compensación de recursos para ellos. Es decir, si para obtener un determinado nivel de bienestar alguien necesita bienes particularmente escasos y otra persona, para obtener el mismo nivel, requiere bienes abundantes, la primera persona no debería ser compensada ayudándole a consumir los bienes más caros, pues debe asumir responsabilidad por sus gustos. Pero, si pensamos que los gustos y las preferencias no dependen sólo de las decisiones de cada individuo, resulta más difícil establecer responsabilidades. Alguien que creció en un entorno donde la leche constituye parte indispensable del desayuno no puede ser totalmente responsable por creer que sin leche no es tal. Quizá las personas con quienes creció tienen parte de la responsabilidad. Esta consideración conduce a matizar la distinción en apariencia tajante entre suerte bruta y suerte de opción, y, además, a reconocer la responsabilidad como una cuestión de grado. En efecto, el grado de responsabilidad de cada individuo varía de acuerdo con las diferencias en las circunstancias en las cuales las decisiones fueron tomadas. Cohen (1989) y otros autores, entonces, han propuesto considerar

responsables a los individuos sólo por sus elecciones genuinas, es decir, aquéllas donde se ha neutralizado el efecto de la suerte, resultado, además, de gustos y preferencias que no pueden prevenir o evitar.

Sin duda, aún queda un largo camino por recorrer en la distinción entre suerte y responsabilidad, así como en cuanto a sus efectos sobre el mérito y lo que se debe a cada individuo en nombre de la justicia. El camino entre esta aproximación normativa y su implementación es aún más largo. Pero no podemos negar que en nuestras intuiciones razonables de justicia la suerte está presente y merece consideración.

BIBLIOGRAFÍA. Arneson, R. J. (1989), "Equality and equal opportunity for welfare", en *Philosophical Studies,* núm. 56, pp. 77-93; Barry, N. (2008), "Reassessing Luck Egalitarianism", en *The Journal of Politics*, vol. 70, núm. 1, pp. 136-150; Brighouse, H. y Swift, A. (2008), "Egalitarianism", en S. N. Durlauf y L. E. Blume (eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, en <www.dictionaryofeconomics.com/article?id=pde2008_E000273>, 16 de febrero de 2013; Cohen, G. A. (1989), "On the currency of egalitarian justice", en *Ethics*, vol. 99, núm. 4, pp. 906-944; Cohen, G. A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press; Dworkin, R. (1981a), "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 3, pp. 185-246; Dworkin, R. (1981b), "What is Equality? Part 2: Equality of Resources" en *Philosophy and Public Affairs,* vol. 10, núm. 4, pp. 283-345; Dworkin, R. (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality,* Cambridge, Mass., Harvard University Press; Lalande, A. (1997), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I, París, Presses Universitaires de France; Nagel, T. (1993), "Moral Luck", en D. Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, pp. 57-71; Roemer, J. E. (2008), "Equality of opportunity", en S. N. Durlauf y L. E. Blume (eds.), *The New Palgrave Dictionary of Economics*, en <www.dictionaryofeconomics.com/article?id=pde2008_E000214>, 16 de febrero de 2013; Swift, A. (2005),

"Justice, luck and family. The intergenerational transmission of economic advantage from a normative perspective", en S. Bowles, H. Gintis y M. Osborne-Groves (eds.), *Unequal Chances: Family Background and Economic Success*, Princeton, Princeton University Press, pp. 256-276; Williams, B. (1993a), "Moral luck", en D. Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, pp. 35-55; Williams, B. (1993b), "Postscript", en Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, pp. 251-258.

[JIMENA HURTADO]

---

[1] Según Kurt Bayertz, esto obedece a dos razones: primero, porque la solidaridad parece remitir a comunidades o grupos particulares, mientras la ética moderna se interesaría más por la fundamentación de normas universales; segundo, porque las prestaciones positivas impuestas a individuos o comunidades son vistas como supererogatorias, asociadas al pensamiento totalitario o antiliberal, tal como se presenta en algunas versiones del socialismo o en la doctrina social de la Iglesia (1998: 14).

[2] El príncipe Kropotkin concebía la solidaridad como un sentimiento o instinto de ayuda mutua entre animales y entre hombres, el cual sirve para afrontar cooperativamente, mediante la ayuda mutua de los miembros del grupo, los desafíos de la evolución (Bayertz, 1998: 24-25). Friedrich Engels adopta una perspectiva similar que entiende la solidaridad de los trabajadores como un sentimiento de clase. La solidaridad de clase mantiene unidos a los trabajadores de todos los países y lenguas bajo un gran partido del proletariado (Bayertz, 1998: 41).

[3] Tal visión es compatible con algunos tipos de utilitarismo que, por razones de conveniencia, ven positivo para el bienestar de la comunidad el brindar apoyo a personas o sectores en necesidad. Meta de la reforma social es la creación de condiciones que permitan a los trabajadores desarrollar su humanidad en sociedad (Metz, 1998: 187). Bajo este punto de vista, la solidaridad se mantiene como un concepto moralmente restringido que sirve a la inclusión en el grupo o clase, por ejemplo de trabajadores, o al Estado o nación, no a la emancipación del ser humano.

[4] Según Kurt Bayertz, las "prestaciones sociales del Estado no son entendidas ya más como asistencia o ayuda, sino como compensación por la lesión o violación de derechos. La consolidación del Estado social debe comprenderse como parte de un proceso en el cual la pobreza y la necesidad no son efecto de un destino inevitable e inocente [...] En el grave problema social de las sociedades modernas, el desempleo masivo, la cuestión es clara: éste es resultado de las innovaciones técnico científicas, de decisiones de inversión y de

medidas de racionalización, por lo que es un producto (indirecto) de las acciones y decisiones humanas [...] Bajo estas condiciones no sólo es concebible sino incluso necesario, como exigencia de justicia, trasladar al Estado, así sea parte de tareas que antes cumplían la familia, así como a otros eslabones de la sociedad que, por beneficiarse de las actuales estructuras económicas y sociales, asumen la mayor parte de los respectivos costos" (1998: 39).

[5] Traducción del autor de la entrada.

T

terrorismo

A pesar de que el término "terrorismo" se usa de manera abundante y con una evidente carga normativa en el discurso público contemporáneo –por políticos profesionales, gobiernos y sus voceros mediáticos, así como por los intelectuales orgánicos de los aparatos de seguridad– no hay claridad con respecto a lo que en general se entiende por él. Por ello, resulta dudoso que el concepto de terrorismo pueda definirse sólo reportando usos. En muchas ocasiones, dentro del concepto terrorismo cabe cualquier disenso más o menos radical y violento. Aunque, sin duda, la violencia constituye un componente fundamental del terrorismo, una definición medianamente seria del término resultará, como veremos, un tanto compleja.

Como en otros casos similares, caben aquí definiciones amplias y estrechas. Las primeras son tolerantes en lo que incluyen, mientras las segundas son restrictivas, según sus contextos y motivaciones. No hay una razón por completo general para preferir uno u otro tipo de definición; mucho depende de sus propósitos o, para decirlo mejor, de quién lo quiere definir. Así, por ejemplo, una definición amplia puede ser muy útil para historiadores y sociólogos, mientras que una estrecha es acaso más apropiada para quienes tratan el concepto con propósitos normativos –notablemente los juristas y los legisladores–, así como los filósofos morales.

Por otro lado, y por diferentes razones, es un hecho que el término terrorismo ha estado, de un tiempo a esta parte, a merced de los vientos del relativismo conceptual. Quien para unos es un terrorista para otros es un revolucionario (o un independentista o un combatiente de la fe). Este relativismo no es sólo un engendro local; ello puede notarse con claridad en la situación, por demás cómica si no fuera ya dramática, en la que ha caído la Organización de las Naciones Unidas al tratar de dar una definición, de consecuencias vinculantes, que pudieran aceptar todos sus miembros. Los representantes de los países del Atlántico Norte no aceptan una caracterización que permita tratar como terroristas a sus agentes militares internacionales, al tiempo que los representantes de algunos países medioorientales integristas tampoco aceptan que sus milicias sean categorizadas bajo ese término.

Por eso, en parte, resulta urgente dar con una caracterización del terrorismo que rebase, sin ignorarlo, el mero reporte de usos. Tal desiderátum, no obstante, viene con un precio: la definición que se logre no sólo tendrá una dosis de estipulación, sino también será muy probablemente revisionista. Una definición revisionista propone una suerte de reforma conceptual y, por consiguiente, desafía generalmente lo que es regular o corriente entender bajo el término definido, de modo que, en este caso, debemos esperar a que algunos actos tal vez considerados como terroristas resulten no serlo y algunos actos que normalmente no categorizaríamos de ese modo resulten serlo después de todo. Es tal vez natural esperar reservas ante proyectos revisionistas de definición. En este caso, no obstante, la reforma conceptual no sólo es una estrategia teórica, sino una necesidad práctica guiada por el propósito de lograr cierta claridad sobre un fenómeno que, por lo que puede verse, no desaparecerá en el futuro mediato. Por lo demás, sólo en la medida en que se logre cierta precisión en el término podrán diseñarse, con esperanzas de tener alguna efectividad, normativas pena les y políticas públicas que permitan, así sea en el largo plazo, esperar su desaparición del horizonte social.

Veamos ahora qué podemos aprender de algunas definiciones de terrorismo. Se toman aquí, hay que advertirlo, sólo como muestra y

sin intención alguna de presentarlas como paradigmáticas o modélicas. La primera proviene del Código Penal Federal de la República Mexicana, bajo el rubro Delitos contra la Seguridad Nacional: "se impondrá pena de prisión de quince a cuarenta años y cuatrocientos a mil doscientos días de multa, sin perjuicio de las penas que correspondan por los delitos que resulten: I. A quien utilizando sustancias tóxicas, armas químicas, biológicas o similares, material radioactivo, material nuclear, combustible nuclear, mineral radiactivo, fuente de radiación o instrumentos que emitan radiaciones, explosivos, o armas de fuego, o por incendio, inundación o por cualquier otro medio violento, intencionalmente realice actos en contra de bienes o servicios, ya sea públicos o privados, o bien, en contra de la integridad física, emocional, o la vida de personas, que produzcan alarma, temor o terror en la población o en un grupo o sector de ella, para atentar contra la seguridad nacional o presionar a la autoridad o a un particular, u obligar a éste para que tome una determinación" (Código Penal Federal de la República, 2014: art. 139).

Los juristas y otros expertos podrán acaso dar explicaciones acerca de las bases jurídicas de esta caracterización mexicana del terrorismo. No obstante, resulta obvio para cualquiera que se trata de una definición sumamente inclusiva –quizá, sólo quizá–; es lo que cabe esperar de una tradición jurídica napoleónica adaptada a las necesidades de las oligarquías, donde hay un espacio sumamente amplio para la interpretación por parte de los jueces. De esta definición, podemos destacar dos componentes: por un lado, la violencia como instrumento (aunque en esta definición se trate de cerrar el paso a la diversidad de medios violentos sigue siendo muy amplia) y, por otro, el doble objetivo de alarmar, atemorizar o aterrorizar a "la población o a un grupo o sector de ella" y "de atentar contra la seguridad nacional o presionar a la autoridad" (al no estar claro si la disyunción "o" es inclusiva o exclusiva, se dejará a un lado el concepto de seguridad nacional). Dicho compactamente, la violencia terrorista según el Código Penal mexicano constituye un medio para causar terror en un grupo social, lo cual tiene, a su vez, el propósito de presionar a la autoridad para emprender una acción

que, de otro modo, no tomaría. Dos aspectos llaman la atención: uno, que no indique si el acto violento tiene como propósito producir alarma o terror, pues bien podría ser que éstos se produzcan involuntariamente; y dos, que incluya como propósito último el presionar a la autoridad o atentar contra la seguridad de la nación, o sea que es posible, según este código penal, causar alarma o terror por medios violentos entre la población o en un grupo de ella (*e.g.*, la ejecución en masa de inmigrantes, como en la llamada Matanza de San Fernando, en Tamaulipas, México), sin que tal acto sea tipificado como terrorista –siempre que el propósito del acto no sea presionar a la autoridad o atentar contra la seguridad nacional–. Así, según esta definición, la violencia criminal, aun cuando aterrorice profunda y duraderamente a la población por entero, no contará como violencia terrorista. Finalmente, si hubiera dudas acerca de la amplitud de esta definición, basta reparar en el rango contemplado para las penas en caso de ser encontrado culpable de terrorismo –de quince a cuarenta años de prisión.

Otras definiciones que enseñan algo sobre el terrorismo provienen del Código Penal de Estados Unidos de América: "el término terrorismo significa violencia premeditada, políticamente motivada, [y] perpetrada en contra de blancos [*targets*] no combatientes por parte de grupos subnacionales o agentes clandestinos" (US Code, Title 22, Section 2656f). Son terroristas internacionales "las actividades que involucren actos violentos o peligrosos para la vida humana, que sean una violación de las leyes criminales de los Estados Unidos [...] [y] en apariencia tengan la intención de intimidar o coartar a la población civil, para influir en las políticas de un gobierno mediante la intimidación o la coerción; o para afectar la conducta de un gobierno mediante la destrucción masiva, el asesinato o el secuestro" (US Code, Title 18, Section 2331).

Lo que en la definición mexicana se dice sólo tácitamente, en la primera definición estadunidense se muestra explícitamente, esto es, que la violencia terrorista ha de ser premeditada y, además, debe tener una motivación política. Además, indica un componente fundamental de la violencia terrorista: que toma como objetos

inmediatos de la violencia a no combatientes. Este rasgo la convierte en una definición estrecha y resulta fundamental para entender la naturaleza del terrorismo en el mundo contemporáneo. Por un lado, permite anticipar, si se tratara de considerar la moralidad de los actos terroristas en tanto tales, que en todos los casos la evaluación será negativa. Difícilmente habrá casos de violencia instrumental contra no combatientes que puedan ser moralmente justificados. Empero, no se trata de inmiscuir en la definición de terrorismo la pregunta por su moralidad. Se pregunta, cuando se busca definirlo, por su naturaleza, no por su justificación. Resulta evidente, sin embargo, que la justificación de los actos terroristas dependerá, en muy buena medida, de cómo se entiende su naturaleza, por lo cual habrá que aceptar que ninguna caracterización de un acto violento puede ser del todo neutra moralmente; sólo habría que procurar que las preconcepciones valorativas no influyan demasiado en la caracterización de su naturaleza.

Otro rasgo llamativo de la primera definición estadunidense es que determina de modo explícito el tipo de agentes que pueden caer bajo la categoría de terroristas: claramente no estatales, subnacionales o clandestinos. Como veremos abajo, esto tiene enormes repercusiones en el relativismo conceptual en torno al terrorismo. Por el momento, baste notar que este rasgo indica, así sea de modo tácito, una diferencia importante entre los actos de guerra y los actos terroristas, según el principo *jus in bellum*: los primeros, pero no los segundos, están atados por la inmunidad de los no combatientes a ser blancos de agresión letal. En efecto, si se renuncia al principio de la inmunidad de los no combatientes, entonces se renuncia a que los actos de guerra puedan contar como actos de guerra justa. En tales casos, la consecuencia es que los actos de guerra injusta –incluso en las llamadas guerras convencionales, libradas con ejércitos profesionales– serán actos terroristas a gran escala (piénsese en el bombardeo indiscriminado de la población civil de Dresden, Berlín, Hiroshima y Nagasaki durante la primavera y el invierno de 1945 por parte de la aviación aliada). Y ninguna autoridad estatal podrá nunca legitimar un acto de guerra reconociéndolo como un acto terrorista.

La segunda definición estadunidense destaca por su enorme amplitud. Puesto que se presenta como definición de terrorismo *internacional*, sorprende, en primera instancia, que el terrorismo se tome como un acto violento que contravenga las leyes de los Estados Unidos. Además, aquí no es de consecuencia que el acto sea voluntario o involuntario o se encuentre políticamente motivado: basta que tenga la apariencia de ello, de donde surge la pregunta, ¿quién o quiénes serán los encargados de juzgar esta apariencia? ¿Acaso la eufemísticamente llamada "comunidad de inteligencia" estadunidense? Como quiera que ello sea, la nota principal aquí es la intimidación dirigida a un gobierno (no necesariamente al de Estados Unidos, se entiende) por medio de violencia de cualquiera de tres tipos, destrucción masiva (de propiedad), asesinato o secuestro.

El problema fundamental de las definiciones hasta aquí consideradas es de tipo conceptual: en ellas sólo agentes no estatales pueden contar como terroristas, lo cual reproduce el relativismo antes mencionado. El hecho es que hoy en día nadie está dispuesto a aplicar el término terrorismo a sí mismo ni a sus políticas o idearios. Por su parte, los grupos y organizaciones insurgentes que practican el terrorismo tienden a describir sus acciones como "actos de liberación", de "justicia revolucionaria", etcétera, y típicamente demandan ser tratados como soldados o combatientes, no como terroristas o criminales. Más aún, a menudo ellos describen a su enemigo –*e.g.* el ocupante extranjero/colonial, las agencias del *statu quo* social, político y económico– como el *verdadero* terrorista. Para ellos, en consecuencia, cuenta como terrorismo no lo que se hace (las acciones concretas), sino el objetivo o valor último de lo que se hace. Si el objetivo o valor último es la liberación, o la justicia histórica, por ejemplo, entonces la violencia usada para obtenerlo no es violencia terrorista, pero sí lo es cuando está dirigida a mantener la opresión y la injusticia o alguna forma de "violencia estructural".

Para romper este círculo relativista conviene exponer las distorsiones y simplificaciones de las que se nutre: no puede descartarse el terrorismo por la identidad práctica de los agentes ni por las creencias o valores últimos del acto. Esta primera lección del análisis debe expresarse clara y enfáticamente: el hecho de que

alguien sea un agente estatal o que se presente como un combatiente revolucionario, no indica que él o ella no sea terrorista. En efecto, cabe recordar, una y otra vez, que hay tal cosa como terrorismo de Estado.

En la literatura reciente de ética y filosofía moral, se encuentran definiciones que remontan el relativismo conceptual. He aquí algunas: "la táctica de tomar como blanco intencional de violencia letal o severa a no combatientes (o a las propiedades de los no combatientes, cuando se relacionan significativamente con su vida y su seguridad) [...] con el propósito de producir resultados políticos mediante la creación del miedo" (Coady, 2001: 1697); "la realización de actos violentos, dirigidos en contra de una o más personas, con el propósito por parte del agente que los realiza, de intimidar a una o más personas y, con ello, de lograr uno o más de los propósitos políticos del agente" (Bauhn, 1989: 28); "el terrorismo o la violencia política [...] es un uso de la violencia física que lastima, daña, viola o destruye a las personas o a las cosas, con una intención política o social, ya sea que se proponga causar miedo a la gente en general [*people in general*], y que plantea la cuestión de su justificación moral –trátese de violencia ilegal dentro de una sociedad, trátese de violencia entre estados o sociedades en contra de la ley internacional, y en una escala menor a la de la guerra–" (Honderich, 2003: 15); "el terrorismo es el asesinato deliberado de personas inocentes, al azar, para diseminar el miedo en una población entera y forzar la mano de sus líderes políticos" (Walzer 2002: 1).

En cualquiera de estas definiciones, el terrorismo es un curso de acción que puede ser tomado por diferentes tipos de agentes y con diferentes clases de propósitos últimos. De modo que en ellas el terrorismo no es monopolio de agentes no estatales que confrontan el *statu quo*. Una y la misma persona puede ser un comandante militar y emprender una campaña terrorista en contra de la oposición política o de una milicia extranjera. Uno y el mismo agente puede ser un revolucionario autoproclamado y también un terrorista. Por otro lado, estas definiciones recuperan dos rasgos característicos de la violencia terrorista. Primero, incluyen la intimidación, la cual constituye, desde luego, una forma de violencia: forzar la acción o la

inacción mediante el miedo. Por lo tanto, en la medida en que el acto se propone intimidar, la violencia terrorista es dual: hay violencia en el acto mismo (el asesinato y la destrucción) y en su meta indirecta, la intimidación. El segundo rasgo es que la violencia terrorista se presenta en capas; el acto terrorista contempla múltiples objetivos y blancos de la violencia. En términos abstractos, incluye un blanco inmediato que es el objeto directo de la destrucción y el daño –un grupo específico de personas en un determinado tiempo y lugar–, uno o más blancos indirectos –una comunidad, una población por entero, las autoridades o líderes políticos, que son objetos de la intimidación–, así como un valor último como objetivo –*e.g.*, la liberación nacional, la justicia histórica, la expulsión de los infieles, el reino de la ley y el orden, la seguridad nacional.

Las definiciones anteriores tienen en común los dos rasgos mencionados de la violencia terrorista, la intimidación y la multiplicidad de objetivos, pero sus diferencias y matices propician una serie de preguntas importantes. He aquí algunas de ellas: ¿es la violencia terrorista, por esencia, política? ¿Es el terrorismo una táctica, una estrategia? ¿Cuenta como terrorismo sólo la violencia física o también la amenaza de usarla? ¿Está la violencia terrorista dirigida siempre a la vida y a la integridad física de las personas o cuenta también la dirigida en contra de los bienes y las propiedades? ¿Cuenta como terrorismo sólo la violencia que se dirige a los civiles, esto es, a los no combatientes, o también cuenta como tal la violencia en contra de combatientes militares y agentes de agresión? Para abordar estas preguntas, conviene recordar que las definiciones son en parte reportes de uso, en parte estipulaciones. Al esbozar la respuesta, voy a ofrecer un concepto de terrorismo que no esté abierto a las simplificaciones del relativismo, como las referidas más arriba, y que pueda usarse eventualmente para propósitos legales. Respondiendo, en parte, a estas interrogantes, se propone aquí la siguiente definición de terrorismo: El uso estratégico de la violencia letal (incluyendo la amenaza de usarla), dirigida contra la población civil, *i.e.*, no combatientes (o en contra de bienes y propiedades civiles, cuando se relacionen significativamente con su integridad

personal), con el propósito de intimidar a un grupo entero de personas y, con ello, contribuir al logro de algún objetivo último.

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (1953), "Ideology and Terror: a Novel Form of Goverment", *The Review of Politics*, vol. 15, núm. 3, pp. 303-327; Assad, T. (2007), *On Suicide Bombing*, Nueva York, Columbia University Press; Bauhn, P. (1989), *Ethical Aspects of Political Terrorism: The Sacrificing of the Innocent*, Lund, Lund University Press; Borradori, G. (2003), *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press; Coady, C.A.J. (2001), "Terrorism", en L. C. Becker, y B. Charlotte (eds.), *Encyclopedia of Ethics,* vol. 3, Nueva York/Londres, Routledge, pp. 1696-1699; Código Penal Federal (2014), México, en <www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/9.pd>; Frey, R.G. y Morris, C. W. (eds.) (1991), *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press; Honderich, T. (2003), *After the Terror*, Edimburgo, Edinburgh University Press; Kamm, F.M. (2008), "Terrorism and Intending Evil", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, núm. 2, pp. 157-186; Lazos, E. (2013), "Reflexiones sobre el terrorismo contemporáneo", en L. E. Hoyos (ed.), *Normatividad, violencia y democracia*, Bogotá, UNC (en prensa); Primoratz, I. (ed.) (2004), *Terrorism: The Philosophical Issues*, Basingstoke/Nueva York, Palgrave Macmillan; Primoratz, I. (2012), *Terrorism: A Philosophical Investigation*, Cambridge, Polity; Primoratz, I. (2013), "Terrorism", en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*), en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/terrorism>; Trotsky, L. (1961 [1920]), *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, Ann Arbor, Mich., The University of Michigan Press; US Code, en <www.law.cornell.edu/uscode/text/22/2656>; Wellmer, A. (1984), "Terrorism and the Critique of Society", en J. Habermas (ed.), *Observations on "The Spiritual Situation of the Age"* (trad. A. Buchwalter), Cambridge, Mass., The MIT Press, pp. 283–307; Walzer, M. (2002), "Five questions about terrorism", en *Dissent,* vol. 1, núm. 49, pp. 1-9; Walzer, M. (2006), "Terrorism and just war", en *Philosophia*, núm. 34, pp. 3-12.

NÚMEROS ESPECIALES EN REVISTA. *Isegoría*. Revista de filosofía moral y política (2012), "La filosofía ante el terrorismo", núm. 46; *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly* (2006), "Terrorism and Counterterrorism", vol. 55 núm. 1; *Ethics* (2004), "Terrorism, War, and Justice", vol. 114, núm. 4; *The Journal of Ethics* (2004), "Terrorism", vol. 8, núm. 1.
DOCUMENTOS FÍLMICOS. G. Pontecorvo (1966), *La battaglia di Algeri.* A. Brustellin, A., Fassbinder, R. W. *et al.* (1978), *Deutschland im Herbst*.

[EFRAÍN LAZOS]

testigo

La etimología de este término proviene del griego *mártûs* (μάρτυς) y del latín *testis*. Testigo es quien ha presenciado un acontecimiento y testimonia frente a alguien lo que dice haber visto u oído. Da cuenta de lo que ha presenciado y describe la escena, de forma oral, escrita u ostensiblemente, estableciendo relaciones entre lo visto u oído. El testigo realiza su declaración desde una posición de tercero respecto a los protagonistas de una acción. Sin embargo, Benveniste recuerda que también *superstes* hace referencia al testigo. Mientras *testis* designa a "quien asiste en tercer lugar [*terstis*] en un asunto en el cual dos personajes están interesados" (1969: 277), *superstes* remite a quien "sobrevive más allá de", al testigo que es, al mismo tiempo, sobreviviente, que estuvo allí y ahora está presente.

También es testigo quien da fe o confiesa su fe en favor de algo o alguien; de ahí, una de las derivaciones del término griego: el mártir. En este sentido, el mártir es un testigo que sufre, o incluso perece, por lo que cree y pretende atestiguar. Como Sócrates o Jesús, afirma Ricœur, "es el hombre que se identifica con la causa justa, odiada por la muchedumbre y los grandes, y por esta causa justa arriesga su vida" (1983: 22). Aunque pocas ocasiones se llega a esas instancias, esa clase de atestiguación va más allá de una articulación de palabras y una relación establecida entre

acontecimientos; se trata de una "atestación por la acción y por la muerte" (1983: 23).

El testigo es alguien que se autodesigna como tal y se ubica en cierta situación, esto es, no sólo refiere ciertos acontecimientos, sino que dice haber estado allí. En palabras de Ricœur: "lo que se atesta es, indivisamente, la realidad de la cosa pasada y la presencia del narrador en los lugares del hecho. Y es el testigo el que, primeramente se declara tal. Se nombra a sí mismo" (2004: 211). Pero además de ese carácter autorreferencial, el testigo atestigua frente a alguien esa realidad pasada. Su testimonio supone un otro que escucha y al que se exige cierta confianza y aceptación de lo atestiguado. Ante esto, surge el problema de la autenticación del testimonio, por un lado, y el de la autoridad del testigo, por otro.

En *Gorgias* (471e, y ss.), Platón ya dejaba entrever estos problemas cuando escribe acerca de qué es peor, si cometer o recibir injusticias, a la vez que muestra los peligros de la retórica. En los tribunales, Sócrates concede a Polo –su oponente– que suelen aceptarse ciertos procedimientos retóricos por los cuales es posible refutar a un adversario si se presentan numerosos testigos en su favor, dignos de crédito, en contra de quien ha presentado sólo uno de su parte. Polo dice que todos están de acuerdo con sus afirmaciones, de modo que su posición parece más aventajada, en contra de las ideas de Sócrates, quien sólo presentará un testigo. Para averiguar la verdad, advierte Sócrates, esa supuesta ventaja no es tal; primero, porque hay quienes han sido víctimas del falso testimonio, incluso de muchos y prestigiosos testigos. Pero, además, y principalmente, porque basta con el asentimiento de un solo testigo para lograr una completa refutación del otro, esto es, basta con lograr persuadir al oponente. En la exposición de Sócrates, Platón desliza la idea de que en toda contienda, disputa o situación dialógica en general, quien escucha –el receptor o contendiente– es testigo de lo que el otro dice. Para el caso, Polo es testigo de lo que Sócrates afirma, y Sócrates, a su vez, de lo que Polo sostiene. Así, luego de persuadirlo mostrándole los inconvenientes y las contradicciones en sus afirmaciones, Sócrates refuta a Polo al convertirlo en testigo de su propia causa. En suma, sin importar

cuántos ni quiénes piensen como Polo, a Sócrates basta con el testimonio de un solo testigo, el del propio Polo, para refutarlo.

El problema de la autoridad del testigo también es tratado por Aristóteles. En *Retórica*, afirma que existen dos clases de testigos: "los antiguos y los recientes y, entre éstos, unos participan del riesgo 'de la causa' y otros permanecen fuera" (I, 1375b). Testigos antiguos son los poetas y los juicios de los hombres ilustres. Mientras que los testigos recientes, si de alguna manera están implicados en lo que atestiguan, "lo son únicamente acerca de cuestiones tales como si sucedió o no, o si existe o no; pero no son testigos sobre la cualidad, como, por ejemplo, si es justo o injusto, si es conveniente o inconveniente" (1376a). Para atestiguar sobre tales cuestiones son más fiables los testigos no afectados por la causa del hecho, es decir, los menos implicados y más alejados del acontecimiento; cuanto más antiguos, mejor, porque son los menos corruptibles. En rigor, hay un tercer tipo de testigo, el de los acontecimientos futuros, pero se trata de una suerte de testigo calificado, porque sólo pueden serlo quienes logran interpretar los oráculos.

Una de las condiciones que debe cumplir el testigo para erigirse como autoridad y, a la vez, lograr mayor credibilidad es guardar cierta distancia respecto a los acontecimientos, temporal y física, en algunos casos, teórica –es decir, con cierta objetividad–, en otros; aunque tales exigencias han sido puestas en tela de juicio recientemente. Otro problema inherente a la figura del testigo es el de los alcances del conocimiento que brinda su testimonio: hasta dónde llega su mirada y qué valor tiene son preguntas recurrentes. El testigo, afirma Lyotard, es quien emite una proposición ostensiva que valida una descripción, "atestigua (o cree atestiguar) mediante esa proposición la realidad de un determinado aspecto de una cosa. Pero por eso mismo debe reconocer que son posibles otros aspectos que él no puede mostrar. El testigo no lo vio todo" (1999, §70). Por el contrario, si dice que vio todo, ello no es creíble, pues se le otorga una credibilidad restringida al aspecto descrito. Así, ni atestigua por la totalidad del acontecimiento ni se le otorga credibilidad absoluta.

Este problema, llevado al campo de la disciplina histórica, ha sido profusamente discutido. A mediados del siglo pasado, preanunciando

temas centrales para el posterior giro lingüístico, y en el ocaso de la polémica sobre el estatus de las ciencias sociales como tales, se produjo una controversia muy puntual acerca del alcance que tiene el conocimiento del testigo frente al que brinda el historiador. La cuestión consistía en tratar de determinar si una descripción completa y perfecta del pasado basta para hablar de "conocimiento histórico" o si, por el contrario, éste supone algo más que la mera descripción, algo proporcionado por la narrativa del historiador, antes que la crónica del testigo.

En tal contexto, Arthur Danto propuso un ejercicio para pensar en las diferencias entre el testigo y el historiador. Imaginemos, decía, una suerte de testigo ideal, el cual "es capaz de ver todo lo que sucede al mismo tiempo, tal como sucede, en la forma en que sucede" (1962: 154). Un testigo tal nos brindaría una descripción completa de los eventos del pasado; una crónica perfecta y definitiva, donde la relación progresiva de los acontecimientos está fijada y no puede modificarse. Sin embargo, esa crónica ideal, del mejor de los testigos posibles, no es suficiente para el historiador, porque existe una clase de descripciones sobre cualquier acontecimiento que no pueden ser expresadas por ningún testigo, ni siquiera por el mejor de ellos. Se trata de todas aquellas descripciones que tienen que ver con las derivaciones posteriores, con el futuro de los acontecimientos, a las cuales sólo tiene acceso el historiador. El testigo ideal no puede proferir oraciones narrativas, por medio de las cuales se establecen relaciones entre acontecimientos distintos y separados en el tiempo, describiendo los más alejados a partir de los ocurridos con posterioridad. Sólo el historiador puede atribuir significado retrospectivo, sólo él puede anticipar o retrodecir. El testigo nunca podrá ir más allá de lo que sucede en el momento en que sucede; no puede distinguir entre acontecimientos significativos e insignificantes, porque sólo a la luz del futuro ciertos acontecimientos adquieren significación. En suma, es ciego al futuro. Así, el 24 de marzo de 1976, ni el mejor testigo pudo haber dicho: "hoy comienza la dictadura más sangrienta de la historia Argentina".

Danto confiaba en que de la mano del historiador, y luego de transcurrido cierto tiempo, fuese posible acceder a la "verdad completa" de lo acontecido en el pasado. En los últimos tres decenios, la figura del testigo en tanto *superstes* o incluso como mártir se ha impuesto sobre la del historiador. Al menos desde cierta perspectiva, se ha perdido la confianza en la mirada retrospectiva, distanciada y panorámica del historiador, para acentuar las vivencias y las experiencias en carne propia de las víctimas, los sobrevivientes o sus descendientes (Mudrovcic, 2007). Nos encontramos en plena "era del testigo" (Wieviorka, 1998), heredera de la "era del testimonio" (Felman y Laub, 1992), pero también emparentada con el "deber de memoria" y el "auge memorialístico", tanto como con el giro subjetivo, intimista y autobiográfico, en el cine y la literatura sobre todo. La función del historiador se reduce a entrevistar y transcribir el relato de los testigos, para lo cual se le exige máxima fidelidad y mínima intervención. Así, se transforma en un testigo de oídas, sólo secundario.

En la era del testigo, resulta central la figura de la víctima y el sobreviviente de acontecimientos límite del pasado reciente –también denominados extremos o traumáticos–, como los campos de concentración y exterminio, las limpiezas étnicas, los crímenes de guerra o los terrorismos de Estado. Quienes padecieron esos acontecimientos terribles y atroces, y aun cuando convivan con una herencia traumática insoportable, ahora deben enfrentar un nuevo desafío: atestiguar lo vivido, aunque sus experiencias excedan los límites de sus propias capacidades de atestación. Por un lado, se afirma que ellos son los únicos que pueden relatar y dar cuenta de lo ocurrido, debido a que lo sufrieron en carne propia; pero, por otro lado, se sostiene que los aspectos más oscuros y profundos de tales acontecimientos resultan particularmente indecibles e irrepresentables. Ello genera una sensación de insatisfacción e impotencia tanto en los propios testigos, pues no llegan a relatar todo lo que desean ni del modo en que lo esperaban, como en quienes reciben el testimonio, pues el relato resulta insuficiente para tornar creíbles o verosímiles las experiencias atestiguadas.

En palabras de Reyes Mate, "ellos están atrapados entre la prohibición de callar y la imposibilidad de hablar y, nosotros, entre la necesidad de escucharlos y la imposibilidad de saber" (2003: 169). Se produce una suerte de "paradoja de la atestación" (Tozzi, 2012), puesto que, si bien se rescatan y revalorizan los testigos y sus testimonios, éstos versan sobre algo que se presume indecible e irrepresentable en gran medida y, sobre los cuales, además, no pueden tomarse decisiones desde una posición interpretativa externa sin correr el riesgo de minimizar su sufrimiento, banalizar sus experiencias u ofender su memoria.

La distancia, el tiempo y el lenguaje constituyen enemigos declarados del testigo de acontecimientos límite, extremos o traumáticos. Ya no cabe la posibilidad de que el tercero sea testigo válido: o bien es partícipe o bien es cómplice de lo que ha visto u oído (Reyes Mate, 2003). El paso del tiempo es nocivo, se invierte la exigencia aristotélica de distancia respecto a lo atestiguado; cuanto más cercano y más subjetivo el testimonio, mejor para acceder a los aspectos oscuros y recónditos de lo acontecido (Agamben, 1999). Pero, además, el lenguaje carece del poder y la capacidad para transmitir la dimensión total de las experiencias que el testigo intenta atestiguar; siempre queda un resto, algo que no es decible o comunicable (Ankersmit, 2005). En definitiva, el historiador pierde el privilegio y la autoridad que Danto proponía. Sus narraciones son de "segundo orden" y deben preocuparse por reconstruir el pasado logrando un equilibrio, una negociación, entre el sentido que le otorga a las narraciones de primer orden y el sentido que las víctimas le otorgan a sus propias experiencias (Jay, 1992).

La paradoja de la atestación reaparece en diversas formas, incluso dentro del propio relato de primer orden de los testigos. Si los acontecimientos son irrepresentables, las experiencias traumáticas y el lenguaje incapaz e insuficiente para comunicar unos y otras, ¿en qué medida la narración del testigo refleja el pasado? Si lo vivido es indecible e incomunicable, y puesto que los perpetradores hicieron todo lo posible para borrar los rastros del crimen cometido, entonces el relato no puede transmitir más que una carencia. El testimonio se ofrece en nombre de aquello que no

puede ser atestiguado, por quienes quedaron en el camino, por un sentimiento de ausencia o pérdida (Ginzburg, 1992; Lyotard, 1999). Pero, además, si la experiencia ha sido traumática, puede suceder que las víctimas queden atrapadas en un pasado que no se vive como tal, sino que se hace presente en el presente sin mediación temporal. Así, quienes repiten de manera compulsiva una experiencia traumática quedarían imposibilitados de actuar como agentes éticamente conscientes y responsables de sus actos (LaCapra, 2001, 2004, 2009).

No obstante, la habilidad para dar testimonio es algo importante, pues constituye un indicador de que alguien está dejando de atestiguar el trauma al revivir el pasado; es decir, puede comenzar a establecer una distancia con el presente y atestiguar el pasado antes que su memoria traumática. Dar testimonio es un acto performativo, "en tanto que nos ayuda a conseguir un espacio en el cual uno se reúne consigo mismo, implicando el presente, e intentando abrirse a posibilidades viables" (LaCapra, 2009: 76). Es un acto de habla que va más allá de una descripción o una declaración; testificar es decir, prometer y producir un relato como evidencia material de la verdad (Felman y Laub, 1992). Concretar ese acto puede mostrar el inicio del complejo proceso de elaboración o duelo, permitiendo que la víctima se trasforme en sobreviviente. La imagen de Primo Levi se impone como la del testigo que intenta sobrevivir para dar testimonio, que se esfuerza en decir para no caer en el mutismo, para escapar a la repetición compulsiva del pasado traumático y para hablar en nombre de los que quedaron en el camino. Pero, a la vez, es por completo consciente de las limitaciones de su mirada desde el interior del campo de concentración.

El testimonio de Levi muestra la posibilidad de ser testigo de los acontecimientos límite, que pueden trascenderse las restricciones del lenguaje y que es posible comunicar algo de lo vivido. Sin embargo, él mismo alimenta la paradoja de la atestación. Mientras los testigos secundarios piensan que él es el testigo perfecto, Levi sostiene que el verdadero testigo murió en el campo: "son ellos, los 'musulmanes', los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general" (2005: 542). Tal vez el

problema sea más grave, quizá acontecimientos como el Holocausto carezcan de testigos y todos los que dicen algo sean pseudotestigos o, peor aún, que ya no nos baste con el *testis* y el *superstes,* y sólo el testimonio del "mártir" nos satisfaga con su atestación.

Cierta forma de escribir, en el seno de la era del testigo, puede interpretarse como un síntoma postraumático antes que como una forma de elaborar el trauma (LaCapra, 2009). Por fortuna, surgen siempre nuevos testigos, con ansias de atestiguar desde otras posiciones y utilizando diferentes mecanismos y herramientas para comunicar lo que han visto u oído. No sólo las entrevistas, los documentales, la literatura testimonial, sino también las historietas, como *Maus* —de Art Spiegelman— o el arte en general, los cuales ofrecen nuevas alternativas para acceder al pasado. De alguna manera, cada nuevo testimonio y cada nuevo intento por comunicar la escena presenciada, nos coloca como fiadores del otro. En un sentido platónico, somos testigos de la atestación del otro; si logra persuadirnos le habremos otorgado la credibilidad y la autoridad que reclama. Si no, podremos enfrentarlo con otros testigos, con otras proposiciones ostensivas, con otros actos performativos, incluso podremos enfrentarlo con su propio testimonio a lo largo del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA. Agamben, G. (1999), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-textos; Ankersmit, F. (2005), *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press; Aristóteles (1994), *Retórica* (introd., trad. y n. Quintín Racionero), Madrid, Gredos; Benveniste, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. II, París, Minuit; Danto, A. C. (1962), "Narrative sentences", en *History and Theory*, vol. 2, núm. 2, pp. 146-179; Felman, S. y Laub, D. (1992), *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and Theory*, Londres, Routledge; Ginzburg, C. (1992), "Just One Witness", en S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 82-96; Jay, M. (1992), "Of plots, witnesses, and judgements", en S. Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 97-

107; LaCapra, D. (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; LaCapra, D. (2004), *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca, Cornell University Press; LaCapra, D. (2009), *History and its Limits: Human, Animal, Violence*, Ithaca, Cornell University Press; Levi, P. (2005), "Los hundidos y los salvados", en *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona, el Aleph; Lyotard, J. F. (1999), *La diferencia*, Barcelona, Gedisa; Mudrovcic, M. I. (2007), "El debate en torno a la representación de acontecimientos límite del pasado reciente: alcances del testimonio como fuente", en *Diánoia*, vol. LII, núm. 59, México, FCE/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, pp. 127-150; Platón (1987), "Gorgias", en *Diálogos II* (trad., introd. y n. J. Calongue), Madrid, Gredos; Reyes Mate, M. (2003), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta; Ricoeur, P. (1983), *Texto, testimonio y narración*, Santiago de Chile, Andrés Bello; Ricoeur, P. (2004), *La memoria, la historia, el olvido*; Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica; Tozzi, V. (2012), "The epistemic and moral role of testimony", en *History and Theory*, núm. 51, febrero, Middletown, Conn., Wesleyan University, pp. 1-17; Wieviorka, A. (1998), *L´ère du témoin*, París, Plon.

DANIEL OMAR SCHECK

testimonio

En la antigua Grecia, el término "testimonio" significaba afirmaciones verdaderas acerca de los hechos que se habían contemplado, y se erigía en garantía de "lo que ocurrió" ayudando a distinguir a la historia del mito. Tanto la palabra griega *istoría* (ἱστορία) como *eidenai* (εἰδέναι)*,* que significa "saber", derivan de la raíz *íd,* "ver"; originalmente *istor* significó "testigo ocular". De allí que *historien* tenga el doble sentido de "dar testimonio" e "investigar". Herodoto, quien estableció el uso de la palabra "historia" para el estudio del pasado, empleó el término en su sentido dual tanto de testimonio

como de investigación (Arendt, 1996: 296). A fines del siglo XVII, cuando la distinción entre "evidencia primaria" y "evidencia secundaria" quedó firmemente establecida por los anticuarios (Momigliano, 1950: 285-315), el testimonio –al ser redefinido como "evidencia primaria" u "original"– pierde su condición de garante de lo real pasado. En efecto, los dichos de un testigo se transforman en "evidencia original" del pasado cuando el historiador puede establecer la veracidad de lo afirmado a través de los métodos de su disciplina. El testimonio, por sí solo, no es garantía de lo ocurrido, sino que es el historiador quien le otorga dicho estatuto al transformarlo en prueba o evidencia del pasado. Esta depreciación del testimonio como prueba o evidencia histórica se encuentra en la célebre caracterización de "Tijeras-y-engrudo", que Collingwood diera a la historia dependiente por entero del "testimonio de autoridades": "cuando el historiador acepta una respuesta preconfeccionada a alguna pregunta por él planteada, respuesta que le da otra persona, esa otra persona se llama 'autoridad', y la afirmación hecha por tal autoridad y aceptada por el historiador se llama 'testimonio'" (Collingwood, 1981: 248).

Si el historiador trata al testimonio de verdad histórica, "pierde visiblemente el nombre de historiador". El testimonio no proporciona conocimiento histórico, sino sólo cuando puede vindicarse como prueba, en cuyo caso, dice Collingwood, deja de ser testimonio. Este desplazamiento de la noción de testimonio por la de evidencia o prueba recorre toda la teoría de la historia del siglo XX; muestra de ello lo constituye la publicación del *Dictionary of Concepts in History,* aparecido en 1986, donde no hay ninguna entrada para el concepto "testimonio" y sólo es tratado en el apartado "evidencia". Un interesante desarrollo del testimonio como evidencia se encuentra en la historia oral, la cual es el registro y análisis de los testimonios orales acerca del pasado. Si bien la historia oral se desarrolló luego de la segunda guerra mundial, no fue sino entre 1960 y 1970 cuando recibió su mayor impulso a partir de la creciente influencia de la nueva historia social o "historia desde abajo". Se distinguen dos tipos de historia oral, la "reconstructiva" y la "interpretativa" (Mudrovcic, 1999: 324-329). La historia oral reconstructiva pretende

extraer conocimiento de lo realmente ocurrido a partir de los testimonios orales. Esta forma de tratar el recuerdo fue prioritaria en los inicios de la historia oral en la que sus intereses confluyeron con el creciente avance de la denominada historia social. En este sentido, los testimonios orales contribuyeron al conocimiento de campos tan diversos como la historia del trabajo, historias regionales o historias de mujeres, en las cuales el objetivo fundamental se dirigió a recabar información allí donde era incompleta o estaba ausente. Desde otra perspectiva, el contenido factual del recuerdo resulta prioritario cuando se trata de reconstruir episodios de la historia reciente, cuya completa evidencia documental depende de la liberación de archivos. Para mencionar un ejemplo, las entrevistas se constituyeron en la fuente de información primaria para reconstruir dos episodios de la historia reciente: la crisis del Canal de Suez de 1956 y la Guerra de Malvinas de 1982. Sin los testimonios orales se debería haber esperado a la apertura oficial de los archivos. A partir de los años ochenta del siglo pasado, varios factores contribuyeron al desarrollo de nuevas formas de historia oral. La influencia de disciplinas tales como los estudios de la mujer, la nueva antropología y la sociología interpretativa pusieron en cuestión ciertos supuestos de la historia oral reconstructiva, en especial, en lo atinente al objetivo de buscar en el testimonio la prueba de los hechos ocurridos. Este desarrollo de la historia oral, denominado interpretativo, se dirige a comprender de qué modo, los sujetos sociales interpretan su mundo social a través de los testimonios orales. La inexactitud o distorsión de los recuerdos no se considera negativa, sino como vía de acceso a las formas culturales y procesos por los que los individuos expresan el sentido de sí mismos en la historia. Este tipo de aproximación al testimonio tiende a considerarlo más como indicador de "representaciones colectivas" que a asegurar su consistencia factual, aun cuando no niegue que el recuerdo contenga conocimiento acerca del pasado, que sea objetivamente verdadero. En la antigua clasificación de los testimonios orales como "evidencias primarias" y en su uso en la historia oral, tanto reconstructiva como interpretativa, el conocimiento que el historiador obtiene del testimonio es inferencial.

El testimonio no proporciona, en ninguno de los casos mencionados antes, conocimiento o acceso directo al pasado histórico. A partir de su análisis y comparación con otros testimonios, el historiador lo transforma en prueba que le permite inferir hechos del pasado o modos de comprensión de los actores de una realidad social dada. Este sentido de prueba o evidencia que adquiere el testimonio autoriza a comparar las actividades del historiador con las de un juez (Ginzburg, 1993: 24). Tanto en el ámbito judicial como en el histórico, el testigo, para decirlo con palabras de Ricœur, es quien "atesta ante alguien la realidad de una escena a la que dice haber asistido [...] pero, en el momento del testimonio, en posición de tercero respecto a todos los protagonistas" (Ricœur, 2004: 212). Cuando la verdad de lo comunicado se acredita por los procedimientos adecuados, el testimonio se constituye en prueba o evidencia, es decir, permite inferir que lo afirmado ocurrió. Hay una mirada retrospectiva en la estructura discursiva misma del testimonio, puesto que éste constituye un relato y, por lo mismo, supone un enlace retrospectivo del presente de la atestación con el pasado de los hechos relatados. Es decir, el testigo –que como sujeto enuncia, en el presente, el relato– debe poder distinguirse del sujeto del relato (él mismo) que padeció los acontecimientos atestados. Ricœur denomina a esto "posición de tercero frente a los protagonistas". En la segunda mitad del siglo xx, y en lo que se ha denominado la "era del testimonio" (Felman y Laub, 1992: 6), se ha producido un desplazamiento semántico, pues ahora se comprende por testimonio no el medio para obtener un conocimiento inferencial de los hechos pasados, sino una forma de acceso directa al pasado mismo. En este giro que ha tomado la noción de testimonio frente a los acontecimientos límite del siglo xx, se distinguen tres posiciones que intentan dar cuenta de la relación del testigo con el hecho del que pretende testimoniar: *a*] el testimonio es imposible, puesto que no proviene de los "verdaderos" testigos, de los testigos "integrales" (Levi, Agamben); *b*] el testimonio es imposible, puesto que el testigo está apresado en una memoria traumática que no puede ser narrada (Felman y Laub); y *c*] el testimonio es el lenguaje privilegiado, debido a que es el tipo de discurso que se conecta directamente con

la experiencia (Ankersmit). Las tres concepciones suponen un enlace diferente entre el sujeto de la atestación y la experiencia vivida. En el primer caso, no hay testimonio porque no hay experiencia del objeto. El testigo integral ha muerto, "el musulmán", "el hundido", el único que ha experimentado la función última del campo. Los sobrevivientes, "los salvados", son sólo "pseudotestigos". El que sobrevivió al campo de concentración sobrevive para testificar, pero no puede dar testimonio sobre el campo, porque, por el solo hecho de haber sobrevivido, no ha sido una víctima plena (Agamben, Levi). En el segundo caso, se niega calidad de testigo a la víctima, pues la experiencia de lo vivido se categoriza como traumática y, por lo mismo, imposible de integrarla en un relato de la propia vida y de atestar lo acontecido. En el tercer caso, se retoma la categoría de trauma de la posición anterior, pero se considera que el lenguaje del testimonio es el que mejor expresa la historicidad de la experiencia, siendo el más apropiado para dar cuenta de la experiencia preverbal de lo real. En las dos últimas posiciones, la noción de trauma se considera como la contraparte negativa de la "comprensión" o la "interpretación". En este sentido, de manera paradójica el testimonio del sobreviviente adquiere su valor positivo en tanto que es la "presencia" de una experiencia vivida sin mediación alguna. Esta última consideración provoca la centralidad que tiene el testimonio en las discusiones actuales en torno a la representación histórica. Hay quienes, avalando la incognoscibilidad de los acontecimientos límite, privilegian el testimonio de los sobrevivientes de dichos acontecimientos como una forma de acceso privilegiada a la experiencia vivida, lo cual permitiría trascender los límites de la historiografía convencional (Felman y Laub, 1992; Ankersmit, 2001; LaCapra, 2001). Dentro de este contexto, el testimonio del sobreviviente adquiere relevancia no sólo por su dimensión cognitiva, sino también por su alcance moral. En palabras de Friedlander: "si uno añade el hecho de que los perpetradores invirtieron un esfuerzo considerable no sólo en camuflar sino en borrar todas las huellas de sus atrocidades, la obligación de guardar testimonio y registro de este pasado resulta aún más apremiante. Como postulado implica, casi naturalmente, la noción imprecisa pero

no menos evidente, que este registro no debe ser distorsionado o banalizado por representaciones groseramente inadecuadas" (1992: 3).

Sacado de contexto, dicho "postulado" resulta trivial, puesto que es condición de posibilidad de todo aquel –ya sea juez o historiador– que pretenda reconstruir algún hecho ocurrido en el pasado: atender a los testimonios, en tanto registros orales o documentales. En este sentido, el testimonio, transformado en evidencia o prueba de lo ocurrido, se constituye en el límite interno que impide que cualquier reconstrucción del hecho sea posible. Sin embargo, dicho "postulado", formulado en el marco de la discusión de los años noventa acerca de los límites de la representación histórica, introduce una brecha entre lo que se entiende como registro factual del acontecimiento y la "representación" o "interpretación" que de él realiza el historiador (Friedlander 1992: 4). El presupuesto es que el discurso historiográfico introduciría un elemento "interpretativo", el cual "distorsionaría" la "verdad" del relato del testigo, es decir, de quien ha experimentado y observado los hechos. En este punto nos encontramos con una inversión del papel que tradicionalmente desempeñaba el testimonio en la reconstrucción historiográfica. Sin embargo, en nuestra llamada "era del testimonio", éste deja de ser la evidencia o prueba a la que se apela en demanda de la plausibilidad del relato, para transformarse en el único acceso a la "verdad" del hecho. En palabras de Felman, "el testimonio deberá ser entendido […] no como un modo de proposición acerca de, sino más bien como un acceso *a* esa verdad" (Felman y Laub, 1992: 16). Así comprendido, el testimonio de acontecimientos límite ocluye la posibilidad misma de su reconstrucción historiográfica, puesto que se corre el riesgo de que al integrarlo en un relato más amplio se distorsione su verdad. Como "contenido" de una representación histórica puede ser obliterado, porque, según Ankersmit, "lo que es destruido por el lenguaje y el texto, lo que es 'domesticado' y 'apropiado' [...] es la experiencia pre-verbal que poseemos de la realidad" (Ankersmit, 2001: 162). Puesto que el discurso histórico introduciría, entonces, una inevitable mediación entre quienes no vivieron el acontecimiento y quienes lo experimentaron, el

testimonio sería el único lenguaje en que tales acontecimientos límite deberían ser representados. Ahora bien, el problema de que los testimonios de las víctimas de experiencias "al límite" sean considerados como "acceso directo" a la verdad de los acontecimientos y sus portadores sean llamados "testigos históricos" (Ricœur 2004: 209) reside en la línea interpretativa, ya sea psicoanalítica o neurobiológica, que califica a estos acontecimientos límite como "traumáticos". Tal como señala Agamben: "hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término 'testigo', significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) [...] La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final de un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer testimonio sobre él" (Agamben, 2000: 15).

Ninguno de los sentidos conservados en la etimología del concepto "testigo" permitiría calificar de "testimonio" a los dichos de los sobrevivientes con memorias traumáticas. La misma patología ocluiría la mirada retrospectiva que resulta del hecho de "haber pasado hasta el final" del acontecimiento, puesto que la memoria traumática queda atrapada en la reiteración o repetición de la experiencia. Sin embargo, lo anterior no autoriza a denominarlos "testigos históricos", en el sentido de que, dada la magnitud del horror vivido, sus memorias literales constituirían el único acceso a la verdad, pues toda perspectiva histórica presupone una mediación con el pasado por lo que ninguna realidad histórica toma la forma del testimonio. La situación queda mal planteada si lo indecible de lo que dan cuenta estos testimonios se reduce a cuestionar los modos estándares de representación historiográfica. Ello sólo justificaría la airada defensa de Ginzburg de la pretensión veritativa del conocimiento histórico, pero no cerraría la sospecha de que esos testimonios demandan algo más, un "algo más" que no puede responderse desde la perspectiva histórica. Esto ocurre debido a que la función primaria de la historia es cognoscitiva, pero la dimensión fundamental de estos testimonios es moral. Tal como señala Margalit, el adjetivo "moral" sólo tiene que ver con el contenido de las afirmaciones, "pero no con el estatus epistemológico de *lo que*

atestigua el testigo moral" (Margalit, 2002: 91). Un testigo moral no sólo debe ser testigo ocular del sufrimiento causado por un mal absoluto sino también experimentarlo, el "impulso moral es una propiedad esencial" de este tipo de testigos (Margalit, 2002: 79). La brecha entre el conocimiento histórico y la verdad del testigo moral no pueda ser nunca salvada. Pero no por limitaciones propias de la historia. Estos testimonios cuestionan la comprensión ética y política que del mundo humano heredamos de la filosofía occidental.

BIBLIOGRAFÍA. Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Homo sacer III, Valencia, Pretextos; Ankersmit, F. (2001), *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press; Arendt, H. (1996), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona, Península; Collingwood, R. (1981), *Idea de la historia*, México, FCE; Felman, S. y Laub, D. (eds.) (1992), *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and Theory*, Londres, Routledge; Friedlander, S. (ed.) (1992), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press; Guinzburg, C. (1993), *El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri*, Madrid, Anaya; LaCapra, D. (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press; Levi, P. (1989), *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik; Margalit, A. (2002), *Ética del recuerdo*, Barcelona, Herder; Momigliano, A. (1981), "The rhetoric of history and the history of the rhetoric: on Hayden White ´s Tropes", en *Comparative Criticism. A Year Book*, Cambridge, Cambridge University Press; Mudrovcic, M. I. (1999), "El recuerdo como conocimiento", en *Selección de trabajos de las IX Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 5, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba; Mudrovcic, M. I. (2007), "El debate en torno a la representación de acontecimiento límite del pasado reciente: alcance del testimonio como fuente", en *Dianoia*, vol. LII, núm. 59, pp. 127-150; Ricœur, P. (2004), *La memoria, la historia, el olvido* (trad. de Agustín Neira), Buenos Aires, FCE.

[MARÍA INÉS MUDROVCIC]

tolerancia

El uso coloquial del término se refiere a la disposición que permite soportar algo sin sufrir daño físico o moral. Así, cuando el médico pregunta al paciente si tolera la penicilina o algún otro medicamento, inquiere si el organismo del paciente puede soportar la medicina sin que corra peligro su vida o su salud física. De modo análogo, se habla de tolerancia en sentido moral para referirnos a aquellas opiniones, declaraciones o acciones de terceros que, aun cuando nos resulten dispreferidas (aun cuando hubiésemos preferido encontrar otras en su lugar), podemos soportar sin experimentar daño moral.

¿Por qué, cuándo, en qué medida y qué conviene tolerar y qué no? Como atañen al modo de conducir la vida propia, son preguntas fundamentalmente éticas y no fueron ajenas a los filósofos de la Grecia clásica y helenística. De un lado, encontramos en los estoicos un desarrollo teórico-práctico de la capacidad socrática para soportar de manera imperturbable lo que la mayoría de las personas consideraría adverso o intolerable; ser condenado a muerte por un tribunal corrupto, por ejemplo. En este sentido, el estoicismo se ubica en una posición de extrema tolerancia –que no absoluta–, contraria a la posición más moderada, quizá más acorde al sentido común, de Aristóteles (384-322 a.C.), para quien hay ciertas declaraciones o acciones por parte de terceros que no deben tolerarse y ante las cuales se justifica, no sólo el rechazo sino incluso la ira. Ello queda en evidencia en la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles declara: "los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben. Semejante hombre parece no sentir ni afligirse; y al no irritarse, no está dispuesto a defenderse. Ahora bien, es propio de un esclavo dejarse afrentar y ver con indiferencia que los suyos lo sean" (IV 5 1126a 3-8; 1983: 94). En franca oposición, Epicteto, el estoico (s. I d.C.), sostiene que "hay dos vicios que son, con mucho, los más graves y atroces de todos: la intolerancia y la incontinencia, cuando no toleramos ni soportamos

las injurias que nos infligen o no nos apartamos de las cosas y placeres de los que debemos apartarnos" (1995: 231; en respuesta a Aristóteles, *vid.* También Séneca, 2003: I, 12, 5).

El criterio aristotélico de lo tolerable o intolerable, esto es, qué cosas merecen nuestro rechazo, cuándo *debemos* irritarnos o con quiénes, es más "sociológico" que filosófico, pues no hace sino recoger una normatividad de ciertos estratos de la Atenas de su tiempo que pueden o no tener vigencia en otros tiempos o lugares. Para Aristóteles –y quizá para una cantidad significativa de personas en la actualidad–, dejarse afrentar sin que medie algún tipo de rechazo es una actitud *socialmente* inaceptable. Lo que importa no es tanto la experiencia propiamente afectiva, sino cómo se aparece ante otros quien así se comporta: "semejante hombre *parece* no sentir ni afligirse", "es propio de un esclavo [sentir así]", etcétera.

Los estoicos se ubican en las antípodas precisamente, porque lo que cuenta es la experiencia afectiva y moral de quien tolera o no tolera. Mientras que el tolerante permanece inmune al dolor moral, el intolerante sufre (*vid. Séneca, 2003:* II.6 y II.12.5).

El razonamiento estoico que conduce a una tolerancia casi irrestricta (situaciones de sufrimiento físico severo, mutilaciones, enfermedades incurables y algunas otras excepciones intolerables que ameritan "apartarse razonablemente de la vida") puede reconstruirse de la siguiente manera. Yo sólo puedo determinar por completo lo que, por naturaleza, depende de mí. Esto no es más que el buen o mal uso de mi razón, es decir, mi albedrío. Todo lo demás no depende de mí; por lo tanto, lo que otras personas piensan, digan o hagan no depende de mí. Aunque, animado por el *deseo de hacer justicia*, haga todo lo que esté en mis manos para intentar modificar lo que otras personas o instituciones piensen, digan o hagan, pues el resultado final no depende de mí y yo he hecho todo lo que estaba en mis manos, no hay razón alguna para perturbarme. Al contrario, debo estar satisfecho por haber ejercido mis potestades de manera cabal, pues esto es lo único que me correspondía. Pero si nada externo, *i.e.*, que no depende de mí, puede perturbarme, entonces soy capaz de tolerar cualquier opinión, declaración o acción de otro, sea una persona o una institución, independientemente de

que yo hubiese *preferido* que la opinión, declaración o acción fuese otra.

Desde el punto de vista axiológico, puesto que para los estoicos el uso del albedrío constituye la única fuente de la moralidad de cada agente, los bienes y males sólo pueden emanar de este buen o mal uso; lo demás, lo externo, nunca puede aspirar a ser un bien o un mal, sino que es siempre indiferente, aunque con ciertos matices de preferencia o dispreferencia determinantes de la orientación de mis acciones. Es preferible la vida a la muerte, la salud a la enfermedad, la paz a la guerra, etc. La consecución de estas preferencias debe concitar todos mis esfuerzos sin perder de vista que el resultado final no depende de mí; por lo tanto, en caso de resultar algo dispreferido, esto no puede dañarme (sobre la teoría estoica del valor, *vid.* Diógenes Laercio, 2007: VII, 102-107.)

Así, una aportación estoica en la comprensión ética de la tolerancia es matizar el valor de lo que otros piensan, dicen o hacen, precisamente por ser otros, con sus propios usos del albedrío, aunque los estoicos proponen, desde luego, una normativa general de este buen uso. Al no poder encontrar jamás nada externo que constituya un mal para mí, no hay nada que yo rechace, sólo habrá dispreferencia y esfuerzos con vistas a la consecución de mis preferencias; al no haber rechazo, no hay irritación; luego, no hay daño. Así, escribe Marco Aurelio: "aparta la suposición [el juicio] y queda apartado el 'estoy perjudicado'. Aparta el 'estoy perjudicado' y queda apartado el perjuicio" (2004: 4.7).

Otras escuelas helenísticas acusan una dirección similar a la estoica, aun cuando los desarrollos teóricos que nos llegan son menos profusos y sofisticados. En todos los casos, la motivación para tolerar descansa en mantener la imperturbabilidad del alma (*ataraxía*), estado afectivo-moral deseable para la vida humana –por virtuoso para los estoicos, por placentero para Epicuro, por evitar el sufrimiento para los escépticos pirrónicos–. La estrategia psicológica apelará siempre a una devaluación razonada de aquello que las creencias ordinarias tienen por males. Esto resulta patente en el escepticismo pirrónico: alcanzar la imperturbabilidad implica suspender el juicio (*epoché*), esto es, mantener un "equilibrio de la

mente [*stasis dianoías*] por el que ni rechazamos ni ponemos nada" (Sexto Empírico, 2002: 7). Aunque, conviene aclarar, si bien el pirrónico declara poder eliminar todo sufrimiento "en las cosas que dependen de la opinión", se reconoce incapaz de eliminar los padecimientos impuestos por la necesidad, tales como hambre, sed, frío, dolor físico, etc. (Sexto Empírico, 2002: I 25 y I 29; 1997: XI 148-149). Epicuro, en cambio, se muestra más optimista para poder tolerar el dolor físico: "todo dolor es fácil de despreciar [*i.e.* restarle valor], pues el que causa una molestia intensa es de corta duración, y el que dura mucho en el cuerpo causa una molestia muy suave" (2005: 99).

A partir del siglo XVII, las discordias religiosas de la Europa cristiana solicitan repensar la tolerancia en términos fundamentalmente políticos. Ahora se encuentra en juego la libertad de conciencia, sólo que el énfasis y el ámbito de problematización se traslada de la "libertad interior", promovida por las éticas helenísticas (estar libre de perturbaciones), a la libertad de *los otros* para pensar, declarar y eventualmente hacer aquello que consideren correcto, sin recibir daño físico o moral por parte de las instituciones políticas o religiosas de la comunidad. ¿Cuáles son los límites de esta libertad y en qué se basa el criterio para determinar esos límites?

El primer argumento importante aparece con Spinoza hacia el final de su *Tratado teológico-político*. Nadie puede, por medios coercitivos, imponerle a otro sus creencias sobre todo porque es algo estéril: cada quien seguirá pensando lo que considere correcto y la represión sólo traerá aparejado el que unos declaren lo que no piensan y piensen lo que no declaran. Es decir, la represión sólo promueve la adulación y la hipocresía o bien la irritación y la sedición hacia los poderes establecidos. Mientras los ciudadanos no *actúen* contra las leyes, dice Spinoza, pueden "pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado" (XX, ii; 2008: 415-416). La libertad de opinión tiene por único límite aquellas que inciten contra el pacto mismo en que se funda el Estado. Toda vez que no se opine contra este acuerdo básico, y se esgriman razones,

aun cuando éstas puedan contrariar las leyes vigentes, no sólo es posible opinar, sino que es deseable hacerlo, tanto para el bienestar de los ciudadanos como de las instituciones y para promover un ambiente propicio al desarrollo de las ciencias y las artes, las cuales sólo pueden florecer en librepensadores.

Ahora bien, aunque en Spinoza el pensamiento de la tolerancia es ya decididamente político, el fundamento sigue descansando, como en los estoicos, en una discriminación de las potestades: nadie puede forzar el albedrío de los otros, porque lo que los otros piensen, decidan o elijan sólo depende de ellos. Así, el Estado no tiene potestades reales sobre las creencias (religiosas o del tipo que fueren) de las personas.

John Locke retomará este punto en su *Carta sobre la tolerancia,* de 1689, en la que la discriminación de las potestades es, de nuevo, el fundamento para establecer las bases de la tolerancia religiosa y política. Por ejemplo, en esta formulación lockeana: "Si un hombre abandona el recto camino, se perjudica a sí mismo; para ti no hay perjuicio" (1812), encontramos una resonancia de la distinción estoica entre lo que depende y no depende de uno mismo. Locke razonará con base en ello para determinar qué potestades corresponden al Estado y cuáles a las Iglesias. Al primero, corresponde legislar sobre los bienes civiles, como la vida, la salud, las propiedades, el dinero, etc., pero no sobre asuntos de fe. El argumento es semejante al de Spinoza: los poderes del Estado no tienen potestad sobre las creencias de las personas, mucho menos cuando se trata de "la salvación de las almas". Éste es un *factum* y, por lo tanto, resulta absurdo e injusto que el Estado despliegue sus poderes para castigar o corregir las creencias de los ciudadanos, siempre que no atenten contra la paz cívica, etc. La Iglesia, al contrario, al ser una asociación voluntaria de personas cuyo fin es rendir culto a Dios, no puede tener poder más allá de los feligreses que se han acogido de manera voluntaria a sus leyes y, en este sentido, no tiene potestad sobre los bienes civiles de los ciudadanos. Ambos poderes tienen potestades finitas y separadas que deben respetar recíprocamente. Locke considera sólo un caso intolerable para el Estado en materia de fe: el de quienes niegan la existencia

de una divinidad; los ateos, sostiene, no ofrecen las garantías morales básicas. También se deja ver en su *Carta*, bien que como un asunto incidental, una tolerancia aproblemática hacia la matanza de los animales. La ley no puede impedir que alguien mate en su casa a un cordero, dice, "porque no hace daño a nadie ("For no injury is thereby done to any one"). Locke no cree que el cordero resulte dañado; no es, por lo visto, un "alguien".

El pensamiento liberal postlockeano ha extendido la tolerancia religiosa y política, incluyendo a los ateos y proponiendo una libertad de opinión plena sobre la base de argumentos similares (*vid.*, por ejemplo, Voltaire, 2003, más rico en anécdotas e historiografía que en innovaciones conceptuales). Sin embargo, las conquistas obtenidas por el liberalismo político han sufrido un curso paradójico a lo largo de la historia. Los sistemas económicos de inspiración liberal han dado lugar a lo que hoy se conoce como neoliberalismo y, aunque estos sistemas aparentemente propician la tolerancia –una expresión de ello podría ser el multiculturalismo propio de las sociedades neoliberales–, cabe preguntarse si las condiciones que el sistema necesita para su autoperpetuación no suponen ejercicios de violencia en niveles menos visibles; en cuyo caso, la tolerancia, en apariencia reinante sería como una cortina de humo que oculta prácticas ética y políticamente dudosas, cuando no francamente inmorales.

Un ejemplo de esto es precisamente el de los animales. Dadas las condiciones que requieren los medios de producción económica en los sistemas neoliberales, ellos han conducido, por mor de la productividad, a una serie de prácticas de cría y matanza de animales sobre cuyo sufrimiento parecemos estar en el siglo XVII de Locke: "no se hace daño a nadie" (*vid.* Rollin, 2003). Las sociedades neoliberales permiten a las organizaciones pro defensa de los animales manifestarse libremente (ya que los animales no pueden hacerlo) y, en este sentido, parece reinar un clima de pluralismo y tolerancia. Pero ¿puede un sistema con exigencias de productividad y competitividad como el de las economías neoliberales tolerar un cambio radical y a gran escala en las condiciones de cría y matanza de animales sin que colapse una porción significativa de sus

industrias? La presunta tolerancia a las organizaciones en defensa de los animales y la eventual atención a algunas de sus demandas, ¿no es hasta cierto punto un modo de neutralizar a estos actores, absorbiéndolos dentro de una pluralidad de voces con derechos parcialmente atendidos?

Un cuestionamiento en esta línea fue esgrimido hacia comienzos del siglo XXI por Slavoj Žižek. Su texto *En defensa de la intolerancia,* constituye un ataque a lo que él llama pospolítica o despolitización de la economía (o liberalismo multicultural) en la que "la verdadera lucha política se transforma en una batalla cultural por el reconocimiento de las identidades marginales y por la tolerancia de las diferencias" (2008: 23). El punto de Žižek es que, al atender a las reivindicaciones puntuales de las minorías, el ejercicio de la tolerancia neutraliza la capacidad política de las reivindicaciones mismas, dejándolas como meros asuntos puntuales e impidiéndoles ser "simbólicamente universales", es decir, políticas.

Queda, entonces, planteado el siguiente problema: si el liberalismo político-religioso de Locke sólo se mostraba intolerante ante aquello que amenazara la supervivencia del sistema político en su fundamento, esto es, el Estado; el neoliberalismo, siendo fundamentalmente un sistema económico, puede tolerar a nivel político cualquier opinión, incluso opiniones francamente antisistémicas; lo que no podría tolerar sería la proliferación a gran escala de un conjunto de prácticas económicas que amenazan la perpetuación del sistema. De ahí que la tolerancia política de las actuales sociedades neoliberales pueda embozar una intolerancia en otros niveles.

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1983), *Ética nicomáquea*, México, UNAM; Diógenes Laercio (2007), *Vida de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza; Epicteto (1995), *Manual/Fragmentos*. Madrid, Gredos; Epicuro (2005), *Obras completas*, Madrid, Cátedra; Juliá, V., Boeri M. D. y Corso, L. (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, Eudeba; Locke, J. (1812), *A Letter Concerning Toleration*. Charlottesville, Virg., University of Virginia Library Electronic Text Center, en

http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccernew2?id=LocTole.xml&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all, abril 2002; Marco Aurelio (2004), *Meditaciones*, Madrid, Cátedra; Rollin, B. (2003), "Reasonable partiality and animal ethics", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8, núms. 1 y 2, abril, Ámsterdam, Springer Science Business Media, pp. 105-121; Séneca (2003), *Sobre la ira*, en *Diálogos*, Madrid, Tecnos, pp. 59-175; Sexto Empírico (1928), *Esbozos pirrónicos*, Berlín, Academia Scientiarum Germanica Berolinensis; Sexto Empírico (1997), *Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos* XI), Nueva York, Oxford University Press; Sexto Empírico (2002), *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos; Spinoza, B. (2008), *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza; Voltaire (2003), *Tratado de la tolerancia*, Buenos Aires, Losada; Žižek, S. (2008), *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.

[GABRIEL SCHUTZ]

totalitarismo

El término "totalitarismo" designa un proyecto de transformación social que definió la historia política del siglo XX. Si bien la mayoría de los estudios concuerdan en que se trata de un fenómeno sin precedentes, su significado ha sido entendido y utilizado de distintas maneras por las corrientes principales del pensamiento político reciente. Como tipo ideal de un régimen político, ha sido definido por las siguientes características: 1] el grado de dominación que ejerce sobrepasa al de cualquier otro régimen; 2] el control del sistema político reside en un solo partido y su líder único; 3] el régimen se concibe como proyecto o movimiento de transformación impulsado por ideologías milenaristas (*e.g.*, El Reich de los Mil Años); 4] sus enemigos son excluidos o eliminados por sistemas de arbitrariedad jurídica (comúnmente basados en estados de excepción permanentes) y por represión ejercida a través de policías secretas;

5] la economía está controlada centralmente al igual que los medios de combate y de comunicación; 6] las ambiciones de dominación del régimen se extienden más allá de sus fronteras (cf. Friedrich y Brzezinski, 1956; Agamben, 2004).

El término surge a principios de los años veinte dentro de la oposición socialista, liberal y democrático-cristiana al fascismo. Casi inmediatamente el adjetivo totalitario, inventado por la oposición, es adoptado por Mussolini para designar su propio proyecto de un *stato totalitario* ("todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado") (Mussolini, 1931). Asimismo, la "revolución conservadora" en Alemania adoptaría la idea de un "Estado total" propuesta por Carl Schmitt, entre otros. Dicha idea, sin embargo, sería rechazada por el Reich, el cual concibe al Estado sólo como un medio para la preservación de la raza (Wippermann, 1997: 15-16). A partir de 1933, el concepto comienza a ser utilizado por los críticos del nazismo (*e.g.*, Herbert Marcuse, Paul Tillich). Durante los años treinta, también la retórica antitotalitaria comienza a servir como la *lingua franca* que une a liberales, socialistas y conservadores en contra del "enemigo común": desde este punto de vista, se comparan o incluso equiparan los fascismos europeos y el comunismo de Stalin (Rabinbach, 2006).

Las teorías clásicas sobre el totalitarismo surgen en la posguerra (Arendt, 2011; Friedrich y Brzsezinski, 1965; Aron, 1968). Durante esta época el término adquiere popularidad a través de los escritos de George Orwell (1999) y las obras de Friedrich Hayek (2011) y Karl Popper (2010). En el contexto de la guerra fría, los estudios del totalitarismo financiados por Estados Unidos promueven el uso ideológico del término, el cual comienza a funcionar como un concepto movilizador que crea una división maniquea entre el "mundo libre" y el mundo comunista "totalitario". Semejante visión serviría también para promover la teoría económica neoclásica como antídoto al Estado benefactor concebido como el primer desliz del "camino a la servidumbre" (Hayek, 2011), así como para defender a regímenes "autoritarios" (aliados de Estados Unidos) contra regímenes de izquierda "totalitarios" (Gleason, 1995). Tras perder popularidad durante los años sesenta y setenta a raíz de la

liberalización del régimen soviético, el estudio del totalitarismo resurge a finales de los años setenta principalmente en Francia. Tanto las revelaciones del "Archipiélago Gulag" como los movimientos anticomunistas en Europa del Este (Solidaridad y Carta 77) impulsan una nueva profundización en el estudio del fenómeno (Gauchet, 1976; Glucksmann, 1977; Lefort, 1990).

En los últimos decenios, el fenómeno totalitario ha sido concebido como la negación de la política a partir de las obras de Hannah Arendt y Claude Lefort. Desde esta perspectiva, el totalitarismo no es una ideología derrotada o una ilusión superada, sino una reacción ante la incertidumbre radical que define a la dimensión política de las sociedades modernas (Halberstam, 1999).

En la concepción arendtiana, pueden distinguirse tres características esenciales: 1] el totalitarismo es la forma específica de la política concebida como tecnología. La ambición totalitaria es la construcción artificial de la sociedad, incluyendo su espacio de razones o de inteligibilidad. El medio esencial es la ideología, concebida como el despliegue lógico de una idea (por ejemplo, la naturaleza o la historia) que lo explica todo en términos de una profecía seudocientífica (el imperio de la raza aria, el nuevo hombre soviético). La fabricación de la sociedad futura procede bajo la premisa de que todo es posible. 2] Como toda fabricación, el proyecto totalitario es esencialmente violento y requiere de grandes masas de seres humanos superfluos que alimentan la maquinaria de dominación total. Más que violencia, sin embargo, ésta requiere de un movimiento constante que se mantiene sobre la base del terror ante cuya amenaza nadie, excepto el líder, es inmune y cuyo dominio, especialmente en los campos de concentración, confirma las profecías ideológicas del movimiento (la superioridad de la raza aria, la victoria inevitable del proletariado). 3] Por último, el totalitarismo se nutre de la experiencia vivida del hombre en las sociedades de masas. Dentro de ellas, la condición humana, concebida como seren-el-mundo, se ve radicalmente afectada. Tanto la atomización social generada por la crisis de la sociedad de clases y del Estado nación como el individualismo extremo de la sociedad burguesa resultan en la "pérdida del mundo". Dada esta crisis de

sentido, el proyecto totalitario dispone de grandes masas de individuos sin intereses propios, dispuestos a sacrificarse por el movimiento (Arendt, 2011).

A la luz de estas características, el término totalitarismo no se refiere, en sentido estricto, a un régimen político, sino a la negación de la política. En particular, la relación entre fabricación y violencia, de la cual depende cualquier movimiento totalitario, constituye la negación de la relación entre acción y lenguaje, la cual define al ser humano en tanto que ser político, es decir, en tanto poseedor del poder del habla. En este sentido, comprender el fenómeno totalitario como negación de la política es entender sus límites en el poder de la acción comunicativa. Más concretamente, comprender el terror como la esencia del totalitarismo –terror que divide y silencia, que destruye el espacio en común– permite comprender su imagen invertida que es también su antídoto: el poder de la acción común basada en promesas mutuas (Arendt, 1988). Dicho poder de resistencia, sin embargo, no depende simplemente de la capacidad humana de acción, sino de la existencia de un mundo común constituido por una pluralidad de perspectivas. En efecto, de acuerdo con Arendt, la ausencia de un mundo común donde intercambiamos puntos de vista impide el ejercicio de la capacidad de juicio esencial en la política; más aún, desprovistos de dicha capacidad, carecemos del sentido común que, en una lectura peculiar de Kant, permite distinguir entre lo correcto y lo incorrecto (Arendt, 2003). De ahí que la amenaza totalitaria perdure en el seno de las modernas democracias liberales (Halberstam, 1999).

La comprensión del fenómeno totalitario como la negación de la dimensión política de la sociedad se encuentra también en la obra de Claude Lefort. Para el filósofo francés, el totalitarismo surge como una reacción en contra de la experiencia democrática que define a la Modernidad. A diferencia de las sociedades premodernas, en las cuales el orden social, incluyendo sus divisiones, adquiere forma y sentido mediante su representación teológico-política (por ejemplo, en el cuerpo del rey o en la ley natural), la revolución democrática moderna inaugura una nueva experiencia ontológica en la cual dichos referentes de certeza se desvanecen. Como consecuencia, la

idea de una fuente de legitimación real externa a la sociedad que, por ejemplo, justifique divisiones "naturales", se ha vuelto impensable. El "lugar" del poder, previamente ocupado por el rey, se encuentra vacío y puede ocuparse sólo de manera contingente por quienes triunfen en la lucha democrática. El "pueblo" es la única fuente de legitimidad y, sin embargo, la pregunta es ¿quién lo representa? Ante la imposibilidad de responderla de forma definitiva, el régimen democrático se ve amenazado permanente y estructuralmente por su posible pérdida de legitimidad. Ante esta incertidumbre radical, el totalitarismo busca restablecer la unidad por medio de la reincorporación del poder en un partido, o un líder, que representa al "pueblo-comouno". De esta forma, el fenómeno totalitario crea la ficción de una sociedad que se instituye a sí misma sin divisiones, guiada por una fuente de poder que posee, al mismo tiempo, el conocimiento total del destino del pueblo (Lefort, 1990).

Dentro de los desarrollos recientes del concepto, cabe mencionar también la variante propuesta por Sheldon Wolin, quien utiliza el término "totalitarismo invertido" para definir la tendencia que amenaza al régimen estadunidense desde la administración de George W. Bush (2001-2009) (Wolin, 2008). El totalitarismo invertido pretende describir 1] la simbiosis institucional e ideológica entre el Estado americano y los poderes corporativo y militar, la cual crea una forma de poder diseminado, disimulado y delegado en manos privadas o en la "mano invisible" del mercado. 2] La desaparición del compromiso con la búsqueda del bien común, es decir, de "lo político" en un régimen donde "todo es política, todo el tiempo" (Wolin, 2008: 108). 3] La manipulación de los ciudadanos a través de medios de comunicación "privados", que promueven una mitología centrada "en torno del cuerpo místico de una república belicosa" (Wolin, 2008: 33). 4] La proyección externa del poder sin límites espaciales o temporales, por ejemplo, en la doctrina de la guerra preventiva. Por último, 5] la suspensión arbitraria del debido proceso legal en lo que constituye una "inversión" del discurso americano sobre la santidad de la constitución y del estado de derecho.

De esta forma, Wolin suscribe la tesis de Alexis de Tocqueville, según la cual la amenaza más seria a la democracia no es una ideología o un movimiento externo a ella. Al contrario, el régimen democrático contiene las causas de su propia degeneración, que llevan de manera gradual –y, por lo tanto, de una forma difícilmente perceptible– a la antidemocracia. Sin embargo, que el régimen americano actual amerite el término totalitario –en cualquier sentido, "invertido" o no– parece muy cuestionable a la luz del fenómeno descrito por pensadores como Arendt o Lefort.

En conclusión, debe mencionarse también que el fenómeno mismo, en particular la concepción arendtiana del terror como la esencia del totalitarismo, ha sido cuestionada por historiadores de la vida cotidiana de la población alemana bajo el Tercer Reich (Halberstam, 1999: 175; Diner, 1995: 67). Asimismo, el uso retórico del término para demonizar alternativas a la democracia liberal ha sido criticado con severidad por pensadores de izquierda como Slavoj Žižek (2002) y Domenico Losurdo (2002). Desde este punto de vista, la categoría misma ha servido para ocultar e incluso propagar los horrores que pretende condenar. Tal es el caso, según Losurdo, de la teoría arendtiana, la cual comienza denunciando "el desarrollo de métodos totalitarios en Israel", en 1948, para después restringir el uso de esta palabra y referirse exclusivamente al régimen de Hitler y la Unión Soviética. Si bien la restricción del término pudiera ser inofensiva, su extensión arbitraria en cambio no lo es. Basta mencionar algunos de los capítulos más oscuros de la historia reciente de América Latina y el Sudeste Asiático: tanto en Guatemala como en Indonesia, la guerra en contra del supuesto enemigo "totalitario" resultó en cientos de miles de muertes (Losurdo, 2002).

A pesar de las limitaciones del concepto, persiste el esfuerzo por comprender el fenómeno totalitario, ya sea como proyecto de transformación radical, negación de la política o ideología. Así lo demuestra, por ejemplo, el reciente intento de comprender el desarrollo paralelo del totalitarismo europeo y el islamismo radical (*Totalitarian Movements and Political Religions*, 2000-2010) a partir

de la comprensión del totalitarismo como "religión política" (Voegelin, 1939).

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (2011 [1951]), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza; Arendt, H. (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós; Arendt, H. (1988 [1963]), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza; Aron, R. (1968 [1965]), *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral; Agamben, G. (2004), *Estado de excepción: homo sacer II, 1*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo; Diner, D. (1995), *Kreisläufe: Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlín, Berlin Verlag; Friedrich, C. J. y Brzezinski, Z. K. (1965 [1956]), *Dictadura totalitaria y autocracia*, Buenos Aires, Libera; Gauchet, M. (1976), "L'expérience totalitaire et la pensée de la politique", en *Esprit*, núms, 7-8, julio-agosto, París, pp. 3-28; Gleason, A. (1995), *Totalitarianism: the Inner History of the Cold War*, Nueva York, Oxford University Press; Glucksmann, A. (1977), *La cocinera y la devoradora de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Mandrágora; Halberstam, M. (1999), *Totalitarianism and the Modern Conception of Politics,* New Haven, Yale University Press; Hayek, F. A. (2011 [1944]), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza; Lefort, C. (1990), *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión; Losurdo, D. (2004), "Towards a critique of the category of totalitarianism", en *Historical Materialism*, vol. 12, núm, 2, pp. 25-55; Maier, H. (2004), "Concepts for the comparison of dictatorships: 'totalitarianism' and 'political religions'", en H. Maier (coord.), *Totalitarianism and Political Religions. vol. 1*: *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, Londres, Routledge, pp. 199-215; Mussolini, B. (1931), "La doctrina del fascismo". Texto en línea disponible en www.upf.edu/materials/fhuma/nacionalismes/nacio/docs/mussolini.pdf, 15 de mayo de 2013; Orwell, G. (1999 [1949]), *1984*, México, Destino; Popper, K. R. (2010 [1945]), *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós; Rabinbach, A. (2006), "Totalitarianism Revisited", *Dissent*, verano, pp. 77-84; *Totalitarian Movements and Political Religions* (2000-2010), Londres, Taylor y Francis; Voegelin, E. (1939), *Die politischen Religionen,* Estocolmo, Bermann-Fischer;

Wippermann, W. (1997), *Totalitarismustheorien: die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus; Wolin, S. (2008), *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Buenos Aires, Katz; Žižek, S. (2002), *¿Quién dijo totalitarismo?: cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-textos.

[RODRIGO CHACÓN]

tradición

Pensar la tradición consiste en formular algunas interrogantes, ¿el pasado es recuperable? Si lo es, ¿cómo se recupera? ¿Cómo se transmite? ¿Hay una estructura de transmisión? ¿Qué se recupera del pasado? ¿Qué transmite la tradición? ¿Cómo puede la tradición apoyar causas justas? No se trata sólo de responder estas preguntas, por lo que quizá vale la pena seguir la vía convencional e iniciar con el análisis etimológico.

La tradición, del latín *traditio*, refiere un aspecto que no siempre se recuerda y que es de primera importancia; el hecho de que *traditio* es un nombre derivado del verbo *tradere*, que significa "transmitir" o "entregar". Con esto sólo se muestra uno de los rasgos definitorios y, a la vez, puesto en cuestión en muchos de los análisis contemporáneos, del sentido clásico de la tradición: el asunto de la *transmisión*. También el nombre griego παράδοσις [*parádosis*] alude a esta idea: el prefijo παρα–, "cerca de", "junto a", junto al verbo δίδομι, "dar" "ofrecer", expresa el relevo de mano en mano o lo transmitido de generación en generación. Tanto el *trans* latino como el παρα griego son direccionales. No es diferente el sentido de *tradición* en la palabra hebrea (מָסוֹרֶת) [*masovret*], cuyas acepciones principales se relacionan con el *conjunto de cosas que se continúan* o *perseveran*.

No obstante la similitud semántica etimológica en estas tres lenguas, no es lo mismo lo que se transmite en cada caso. En

autores precristianos, la tradición puede transmitir la *instrucción*, la enseñanza, como en Epicteto y Platón (*Strong's Concordance*). En el cristianismo católico se transmite la palabra de Dios, que está en la tradición apostólica y en la Escritura; así lo dice Pablo en 2 Tesalonienses, 3, y es tan válida la transmisión oral como la escrita. Lo que no está en la Escritura se transmitió por diversas fuentes que son básicamente los hechos y los dichos de los apóstoles y los padres de la Iglesia; ello forma parte de la historia en cuanto tal. En realidad, se denominaba propiamente tradición a la transmisión oral, a la escrita y a las prácticas de articulación social. Después de la reforma luterana esto cambió, pues las iglesias protestantes sólo reconocen la autoridad de la Escritura (Apologética). En todo caso, la transmisión constituye a tal grado la sustancia de la tradición, en su sentido clásico, que se han sostenido tesis como la siguiente: "la transmisión sólo es otro nombre de la tradición o de decir otra vez la verdad" (Farhadpour, 2013).

Sin embargo, no deja de ser el de la tradición un tema que levanta polémica, lo cual se muestra en momentos clave de la historia: en el Renacimiento, en el conflicto entre el nuevo saber y la crisis de las instituciones depositarias de la revelación; en el siglo XVII, en el conflicto entre las ciencias matematizadas y la física aristotélicotomista; y después en la Ilustración del siglo XVIII, en la contraposición entre la tradición y la verdad adquirida mediante la razón, conflicto conocido como la *querelle entre antiques et modernes* ("el conflicto entre antiguos y modernos").

Por esta historia polémica y conflictiva, el término tradición carga consigo una sombra negativa que se opone a la modernidad y al progreso, a pesar de lo cual, y por circunstancias específicas de la historia reciente, en la actualidad se utiliza en otros contextos bajo la forma de reivindicaciones de creencias y prácticas históricas propias de los grupos sociales (Morán, 2012). En este ámbito, la tradición juega el crucial papel del "proceso en el que se dirimen las controversias de racionalidad y justicia de nuestras creencias, acciones, instituciones, intereses y aspiraciones" (Velasco, 2006: 133) Por esto, la tradición continúa siendo un personaje central. Desde la mitad del pasado siglo hasta hoy, es objeto de debate y de

nuevas propuestas, algunas de las cuales ponen en entredicho, como se verá, su misma capacidad de transmitir lo que, a la vez, permite hablar de "ruptura de la tradición".

Para facilitar la inclusión de lo más relevante sobre el tema en las discusiones actuales, se fragmentará el estudio en tres bloques, el primero de los cuales sigue la línea de reflexión Heidegger, Gadamer –su discípulo–, Habermas. El segundo bloque trata de la relevancia de la tradición para el multiculturalismo, en el cual se presenta la discusión básica que inició Charles Taylor hace más de veinte años, a quien replicaron, y continúan haciéndolo, destacados intelectuales. Entre nosotros, Luis Villoro, cuya posición será expuesta, ha desarrollado el tema de la tradición, relacionado con los grupos sociales. Por último, se tomará en cuenta otra perspectiva que se apoya en Benjamin y es recuperada por Agamben desde donde, como se decía, puede romperse con la tradición sin estar obligados a negarla. Estos tres bloques no agotan, ni con mucho, los estudios ni los enfoques sobre el tema, pero sí pretenden abarcar algunos de los más representativos.

Arriba se habló de "ruptura con la tradición"; por muy radical que resulte la fórmula, hasta cierto punto marca el pensamiento contemporáneo, salvo excepciones. Y no podía ser de otra manera, pues "abordar el problema desde una confrontación entre una posición sumisa que asume el pasado como canon y una posición crítica y pretendidamente emancipadora es construir una versión contemporánea de la *querelle des anciens et des modernes*" (González Valerio, 2006: 64).

Según la línea Heidegger-Gadamer propuesta para el primer bloque, la ruptura de la tradición acontece con el arrojamiento del *Dasein* al mundo –o sea, el estar del ser humano en el mundo de manera involuntaria–, desde donde es imposible la simple recepción de lo heredado, pues lo que desde ahí sobreviene es una *apertura* para proyectar las propias posibilidades y, como consecuencia, una apertura de mundos. Esta estructura propia de lo humano enfatiza la función poética, más que la función pragmática o comunicativa, lo cual implica la articulación de significados no canónicos.

Podría suponerse que la postura del discípulo de Heidegger no es más que una reacción a esta "distorsión" (*Verbindung*), ya que, si hubo un rescate importante de la tradición en el siglo xx, fue el emprendido por Gadamer. Al estar arrojado en el mundo, el individuo humano se sumerge "en algo que le precede y a lo que está incorporado, de manera que está constituido por ello" (Rodríguez, 2009: 35). Gadamer traslada esta idea hacia la tradición, atribuyéndole también un fuerte carácter constitutivo por "su capacidad de conformar anticipativamente el horizonte del sujeto" (Rodríguez, 2009: 35). Hay que decir que en el pensamiento gadameriano la tradición adquiere poder constituyente en virtud del *diálogo* que con ella se establece desde el presente.

El rescate gadameriano de la tradición, junto a la autoridad y a los prejuicios, buscaba reivindicar formas de la *verdad* gestadas donde el individuo fue arrojado, diferentes de las del pensamiento ilustrado y del historicismo, orientados por el ideal de objetividad de las ciencias. Desde la perspectiva de este "rescate", "ninguna teoría puede decirnos qué es o qué no es lo correcto, eso está dado por la tradición, su práctica y su dinámica de cambio y resistencia, su fractura y su continuidad" (Oliva, 2003). Tanta autoridad atribuida a la tradición no fue bien recibida por Habermas, como se sabe, al encontrar ahí un "tradicionalismo" que sometía en exceso la verdad a la tradición. El profesor de Fráncfort considera que, desde ese lugar, las ciencias hermenéuticas no posibilitan la crítica ni, por lo tanto, el acceso a una sociedad más justa. Dicho de otra manera, y más de veinte años después del debate con Gadamer, la " 'tradición' significa [para este autor] que proseguimos aproblemáticamente algo que otros han iniciado y hecho antes que nosotros" (Habermas, 1991: 214).

Hay, sin embargo, una interpretación diferente del lugar que en el trabajo gadameriano se atribuye a la tradición: la de Rorty, entre otros, interpretada por Theunissen como diciendo que "ambos [en referencia también a Vattimo] [...] dan la vuelta a lo que tenía todo el aspecto de ser tradicionalismo para transformarlo en antitradicionalismo" (Theunissen, 2003: 73), lo cual tiene sentido si se toman en cuenta algunas afirmaciones del mismo Gadamer que

hablan del "pertenecer" humano como de "un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición" (Gadamer, 1971: 350); habla también de la *transmisión* señalando que no puede "aparecer a la luz de la eternidad [sino que] toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de las otras" (Gadamer, 1971: 565). Al final, el apego gadameriano a la tradición no fue tan radical como Habermas lo vio, con lo cual el hermeneuta se acerca al impulso de "ruptura" que marca al pensamiento contemporáneo.

En esa línea levanta Taylor la noción comunitarista de tradición que retoma tesis de la hermenéutica para comprender la relación entre culturas. Así como Gadamer transforma en tradición el mundo al cual el *Dasein* es arrojado, Taylor transforma la tradición en *cultura;* en sus trabajos sobre multiculturalismo, trata también de la importancia del diálogo para reducir la injusticia social de los grupos marginados, pues lo considera un vehículo tanto del reconocimiento del valor de las culturas, como de la posibilidad de no someterlas a distorsiones arbitrarias, ya sea mediante el mecanismo de la autoproyección o del autosometimiento.

Desde esta preocupación, Luis Villoro piensa los aspectos y funciones diferentes que tiene la tradición cultural, articulada en este caso al concepto de identidad, cuya preservación resulta fundamental en las luchas de resistencia, en la defensa de algo propio y valioso para los pueblos, que se ve amenazado por la "colonización" o por la imposición de modos de vida no elegidos y no deseados. Pero ve también la otra cara, el otro exceso, que conduce a la construcción de identidades excluyentes rígidas y esencialistas. Es interesante la tensión que rodea este tema según la percibe Villoro. Si por un lado debemos conservar la voz del pasado para no sucumbir a la negación de nosotros mismos, a la vez la identidad puede volverse restrictiva y promover la autonegación. Las culturas auténticas son cambiantes y esto lo describe el filósofo con una hermosa imagen: "la identidad de un pueblo no es una realidad oculta que descubrir, sino una figura que dibujar". En un golpe de modernidad crítica, Villoro se acerca de pronto a los planteamientos contemporáneos más radicales diciendo que "la tradición presenta el rostro que nuestro proyecto dibuja en ella" (Villoro, 1998: 13 y 14).

Esta idea, aun enunciada desde distinto lugar, no deja de acercarse a la relación compleja que Benjamin, como en general los autores revisados, tiene con la tradición. Relación compleja, si bien radical, que al mismo tiempo retorna y niega al pasado: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como verdaderamente fue'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro" (Benjamin, 2010: 21). El retorno al pasado tiene como objetivo hacer justicia a sectores acallados por la historia. La tradición mira hacia atrás para recuperar la historia de los oprimidos pero, a la vez, el atrás trae consigo una "constelación de peligros". Por una parte, "la historia no sólo tiene la tarea de hacerse de la tradición de los oprimidos, sino también de fundarla" (Benjamin, 1999: 64); por otra parte, la tradición es la caja de Pandora que destapa peligros dirigidos tanto a lo transmitido como a sus receptores. Los "grandes peligros" que amenazan el presente son la *continuidad* de la historia y el mito del progreso, ambos resultado del enceguecimiento producido por construcciones ideales de sucesión de éxitos "liberadores" que debilitan el ímpetu y el espíritu de lucha de los actores e impiden ver un "ahora" radicalmente diferente que pueda cambiar el rumbo de la historia. El pensamiento benjaminiano es radical, no por su anhelo de "cambiar el mundo" y comenzar de nuevo, sino porque el "punto cero" desde el que se comienza coincide con el proceso de fundación de la tradición que lo hizo posible. O mejor, sólo puede partirse de cero porque al nuevo comienzo lo acompaña una tradición que había quedado oculta, pero que en el "instante de peligro" relampaguea y traza un nuevo camino.

Agamben recupera estos puntos e infiere que puede distinguirse un nuevo principio hermenéutico basado en las *Tesis sobre la historia* (2010). Este principio prescinde de lazos preestablecidos con el pasado y el futuro; deja ver que lo que en último término se transmite es la "transmisibilidad" misma, la cual está asentada, dice en clave heideggeriana, en la apertura del lenguaje que permite filtrar fragmentos de "ahora" que delinean una nueva tradición (Agamben, 2007: 189).

Con el tiempo, han cambiado el peso y el valor de la tradición; de ser una instancia "omnicomprensiva", "en el sentido en que la autoridad pretende estructurar una forma de vida *en su totalidad*" (Habermas, 2006: 310), pasó a ser una instancia decisiva y determinante, pero plural, analizable y eventualmente autoimpuesta. Aun Habermas, después del intercambio con Ratzinger, se refirió a las tradiciones como un ámbito fundamental del reconocimiento y la pertenencia social (Habermas, 2006: 305); en el caso de las religiones, reconoció la necesidad de que entre las tradiciones de la Ilustración y las doctrinas religiosas –que, por lo demás, son también tradiciones– se efectúe un "doble proceso de aprendizaje" (Habermas, 2005). En cualquier caso, en el sentido más clásico, en el contemporáneo o en los matices habermaseanos, la tradición siempre ha jugado un papel de primer orden en la construcción de las expectativas y las esperanzas de los pueblos. Si la pertenencia a ella favorece que las culturas demanden respeto o si la crítica a una transmisión canónica favorece desocultar una nueva línea de transmisión, como las voces de sectores no escuchados, puede decirse que un proyecto social que busque la justicia requiere de una relación adecuada y sólida con la tradición.

BIBLIOGRAFÍA. Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta; Agamben, G. (2007), *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo; Apologética Siloé, Grupo Católicon (2013), "Tradición vs. Escritura", en <www.apologeticasiloe.com/Apologetica/Tradicion.htm>, 24 de marzo de 2013; Benjamin, W. (2010), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, en <www.bolivare.unam>. mx/traducciones.html, 24 de abril de 2013; Farhadpour, M. (2013), "Truth, transmission and tradition", en <www.thesis11.com/EArticle.aspx?Id=28, 20 de enero de 2013>; González Valerio, M. A. (2006), "Tradición", en M. Beuchot y F. Arenas-Dolz (coords.), *Diez palabras clave de hermenéutica*, Madrid, Verbo Divino, pp. 63-82; Habermas, J. (1991), *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos; Habermas, J. (2005), *Diálogo entre la razón y la fe*, en http://es.scribd.com/doc/7277033/Habermas-Jurgen-Rat-Zinger-

Joseph-Papa-Benedictoxvi-Dialogo-Entre-La-Razon-Y-La-Fe, 24 de abril de 2013; Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós; Morán, G. (2012), "Cross Currents", Association for Religion and Intellectual Life Audience, en <www.freepatentsonline.com/article/Cross-Currents/285090551.html>, 24 de enero de 2013; Oliva, C. (2003), "La tradición según Gadamer", en *La Jornada Semanal*, núm. 425, 27 de abril, México; Rodríguez, R. (2009), "El sujeto de la apelación", en M. Aguilar (coord.), *Sujeto, construcción de identidades y cambio social*. México, UNAM, pp. 21-39; Strong's Exhaustive Concordance of the Bible (2013), en <http://bibleapps.com/greek/3862.htm>, 16 de marzo de 2013; Theunissen, M. (2003), "La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición", en J. Habermas, *et al*., *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, pp. 71- 96; Velasco, A. (2006), "Hermenéutica, pluralidad cultural y democracia", en M. Aguilar (coord.), *Entresurcos de 'Verdad y método'*, México, UNAM, pp. 133-143; Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM/Paidós.

[MARIFLOR AGUILAR RIVERO]

transparencia

Transparencia es un neologismo en el ámbito de la política. Se utiliza para referirse al menos a dos cualidades que debe tener la información en posesión del Estado. En primer lugar, alude a la disponibilidad cotidiana de la información que da cuenta de la gestión pública de tal manera que cualquier persona pueda conocerla y utilizarla. La segunda característica tiene que ver con que, además de estar disponible, se encuentre organizada de manera que sea fácil de comprender. Aunque la comprensión cabal de los documentos gubernamentales requiere cierto entrenamiento profesional debido a su carácter técnico, la información puede

presentarse de manera inteligible o no. Cuando se exige a un gobierno que sea transparente se le está requiriendo la implementación de una política integral que empieza desde la redacción de los documentos oficiales en lenguaje simple y llano para facilitar su comprensión y termina en las virtudes que debe reunir para su publicación: calidad, claridad, oportunidad y veracidad. Esto genera información confiable y, por ello, hay un consenso casi unánime en su exigencia.

Transparencia y acceso a la información pública gubernamental son dos partes de una misma ecuación. Ambas se relacionan con la obligación de los gobernantes de poner a disposición de los gobernados –y, en realidad, de cualquier persona– información y documentos que den cuenta de su quehacer cotidiano.

Todo gobierno democrático parte del supuesto de que la relación entre gobernantes y gobernados es esencialmente distinta que la entablada en los gobiernos autocráticos. Cuando hablamos de una democracia no sólo nos referimos a la existencia de procesos electorales periódicos que permitan a los ciudadanos la elección de sus gobernantes y legisladores. Más allá de la democracia formal, existen condiciones jurídicas que le dan contenido sustancial. A lo largo de la historia, las democracias han evolucionado e incorporado diversas características que las definen y les dan contenido.

La dimensión formal de la democracia se limita a responder dos preguntas: ¿quién gobierna? y ¿cómo gobierna? La dimensión sustancial de la democracia establece un catálogo de derechos humanos en la Constitución. Desde la Declaración de los Derechos del Hombre (Francia, 1789) la libertad de expresión formó parte del catálogo más elemental de derechos humanos. Sin embargo, podemos decir que fue propiamente durante el siglo XIX cuando se desarrolló la libertad de expresión e imprenta y se extendió a todos aquellos países que fueron redactando una Constitución como documento fundacional del Estado democrático al que aspiraron.

La libertad de información es una ampliación de las dos anteriores que corresponde, en términos generales, a la segunda mitad del siglo XX. En el origen decimonónico, la preocupación fundamental se encontraba en el emisor, libertad individual de decir

y garantía del Estado de no reprimir o censurar a persona alguna por expresar sus pensamientos y opiniones. En el ulterior desarrollo, últimos decenios del siglo XX, el énfasis está en el receptor, libertad de recibir. El individuo tiene derecho a que existan pluralidad de fuentes de información, y el Estado tiene la obligación de entregar información de calidad, de manera directa. En pocas palabras, para poder decir resulta indispensable estar bien informado. Se reconoce que la fortaleza de opinión pública es indispensable en la democracia y que todo individuo tiene derecho no sólo a recibir de manera pasiva, sino también a buscar información activamente a través de los medios de comunicación e, inclusive, al margen de ellos (López-Ayllón, 2009: 139 y ss.).

La transparencia y el acceso a la información abren la posibilidad de un diálogo crítico entre gobernantes y gobernados; es el esfuerzo de un gobierno democrático por atemperar la asimetría natural que existe en materia de información entre el ciudadano y sus representantes y gobernantes. Los derechos humanos nos protegen de todas las relaciones asimétricas en las que nos vemos inmersos a lo largo de nuestra vida y en las que potencialmente podemos quedar sometidos frente a quienes tienen más poder (Carbonell, 2013: 20).

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en el artículo 19 del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, estableció que la libertad de expresión no se limitaba al derecho a difundir ideas, sino comprendía también los derechos de investigar y recibir informaciones y opiniones por cualquier medio. Tanto la Unesco como la Organización de Estados Americanos (OEA) han declarado que la transparencia gubernamental y el acceso a la información del Estado son un derecho fundamental. La Convención Americana de Derechos Humanos retoma esto en su artículo 13. En la actualidad, hablar de libertad de expresión significa garantizar el derecho de los individuos para buscar, recibir y difundir informaciones, incluida la que está en manos de todos los niveles de gobierno (López-Ayllón, 2009: 144-145).

Aceptar la transparencia y el derecho a la información gubernamental como un derecho fundamental significa, en última

instancia, que puede entrar en la Constitución, en el capítulo de las garantías individuales. "Al establecer en la Constitución una lista de derechos fundamentales, lo que en realidad estamos haciendo es 'juridificar' la democracia: darle forma jurídica y otorgarle de esta manera sustancia y contenido" (Carbonell, 2013: 12).

Por medio de acciones positivas, el Estado amplía los márgenes de acción del ciudadano. Transparencia y acceso a la información son, al mismo tiempo, un derecho subjetivo individual, pero también forman parte de una dimensión colectiva, porque se convierten en factores indispensables en el proceso de conformación de la opinión pública.

Cuando se acepta que la transparencia y el acceso a la información forman parte indisociable de las libertades de expresión e imprenta, se convierten en derecho positivo que protegen facetas fundamentales de los individuos; por ello, deben estar a salvo de los humores y decisiones de las mayorías políticas en turno. Se convierten en criterio de validez de otras decisiones jurídicas y políticas.

El desarrollo normativo de la transparencia y el acceso a la información deben su proceso expansivo a demandas y movimientos sociales específicos que han conseguido cambios legislativos y sentencias judiciales. Quizá una de las sentencias más relevantes para el desarrollo de este derecho en América Latina sea la sentencia *Claude Reyes y otros vs. Chile*, emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en 2006. Dicha sentencia no deja duda alguna: toda persona tiene derecho a solicitar información que se encuentre bajo el control del Estado. En consecuencia, éste tiene la obligación positiva de entregarla. La sentencia es un antecedente clave del trabajo de la OEA en la materia.

En junio de 2010, en la cuadragésima sesión ordinaria de la Asamblea General de la OEA, se aprobó la Ley Modelo de Acceso a la Información con su respectiva guía de implementación. En la elaboración de ambos instrumentos, participaron miembros de diversos gobiernos de América, así como representantes de organizaciones de la sociedad civil dedicadas al tema.

La democracia en el siglo XXI exige la construcción de instituciones que permitan la rendición de cuentas (*accountability*). Ésta se convierte en una obligación del gobernante para con el gobernado; no es una graciosa concesión, sino una exigencia central que se nutre del derecho ciudadano para conformar un sistema de controles y contrapesos que permiten contener el ejercicio abusivo del poder dentro de los cánones jurídicos que delimitan las acciones de los gobernantes.

El establecimiento del derecho de acceso a la información y la exigencia de la transparencia conforman dos herramientas que posibilitan la rendición de cuentas, pero no son, en sí mismas, rendición de cuentas. "La rendición de cuentas abarca de manera genérica tres maneras diferentes para prevenir y corregir abusos de poder: [uno] obliga al poder a abrirse a la inspección pública; [dos] lo fuerza a explicar y justificar sus actos, y [tres] lo supedita a la amenaza de sanciones" (Schedler, 2005: 13).

Queda claro que sin transparencia y sin la positivización del derecho de acceso a la información, la rendición de cuentas es imposible. Sin embargo, estos dos elementos no agotan el proceso, simplemente lo posibilitan; convierten en derecho positivo la obligación de políticos y funcionarios de informar (entregar documentos) y explicar, hacer transparentes, tanto sus acciones como sus omisiones. Normativamente debe facilitarse al máximo el acceso a los documentos administrativos que dan cuenta de su quehacer cotidiano; permitir que cualquier persona revise el trabajo de las diversas instancias de gobierno y hacer transparentes los procesos de toma de decisión.

Las leyes de acceso a la información son una innovación de los procesos de transición democrática posteriores a la caída del muro de Berlín en 1989. Desde luego existen antecedentes, algunos de ellos tan remotos como el caso de Suecia, que desde 1776 concibió que transparencia y acceso a la información eran parte esencial del derecho a ésta y de la libertad de expresión. Sin embargo, antes de 1989 sólo doce países tenían aprobadas leyes de acceso a la información: Suecia (1766), Colombia (1888), Finlandia (1951), Estados Unidos (1966), Dinamarca, Noruega (1970), Francia (1978),

Australia, Nueva Zelanda (1982), Canadá (1983) Austria, Filipinas (1987). En 2013, suman ya 93 países, de los cinco continentes los que tienen leyes de acceso a la información (lista completa en Global Right to Information Rating, 2013).

La doctrina jurídico-política ha establecido una serie de principios y bases que se aceptan a escala internacional y normalmente se encuentran en las leyes de transparencia y acceso a la información: 1] el carácter público de la información gubernamental. Cualquier documento en posesión del gobierno es público por definición y reservado sólo por excepción. 2] El principio que debe regir en el manejo de la información es el de "máxima publicidad", lo cual supone que cuando un funcionario público duda frente a la publicidad o reserva de la información está obligado *por principio* a decidir en favor de aquélla. Ambos principios son precursores de gestiones públicas transparentes, a la vista de cualquiera y sin cortapisas gubernamentales.

La libertad de información, como toda libertad fundamental, no es absoluta, pues tiene dos claras limitantes. Existen razones de interés público que permiten reservar cierta información del Estado por tiempo limitado. Las causas de reserva deben ser legales, es decir, contenidas clara y expresamente como parte del cuerpo legal que se desprende del derecho Constitucional. Algunas de las causas de reserva tienen que ver con la seguridad y la defensa nacionales, la seguridad pública, la seguridad financiera y la estabilidad económica, la salud de las personas, la aplicación de leyes, la información que de revelarse pudiera afectar el patrimonio de las entidades públicas, las que tienen que ver con las relaciones internacionales y los procesos deliberativos, hasta que se haya tomado una decisión definitiva. La clave de esta información reservada se encuentra en la seguridad de que al retenerse se está protegiendo el interés público y nunca el particular de un gobernante o un grupo de presión.

Además de la información reservada está la confidencial, protegida por derechos fundamentales distintos al derecho a la información, a saber, el derecho a la vida privada y el derecho a la protección de los datos personales. Se entiende que esta

información, aun cuando por razones legales esté en manos de entes gubernamentales, no pertenece al gobierno, sino a las personas, quienes, al ser sus titulares, pueden disponer de ella. Aquí prevalece el interés privado de sus dueños; por lo tanto, no aplica el criterio de temporalidad característico de la información reservada.

Aceptar la transparencia como principio fundamental del actuar gubernamental supone tres cambios importantes. En primer lugar, un cambio político que pone fin al secreto administrativo imperante abierta o veladamente en toda oficina de gobierno. Weber, sociólogo de la burocracia, dejó claramente establecido que el poder de cualquier oficial del gobierno es directamente proporcional a la información que controla. Por ello, el cambio político es indispensable. Como hemos visto, éste debe expresarse en nuevas leyes, es decir, comprende cambios jurídicos.

En segundo lugar, debe darse una transformación administrativa en la gestión de la información gubernamental. Se exige que tanto las decisiones del gobierno como los procesos de toma de decisión estén documentados y sean accesibles al público, ya sea a través de páginas de internet o mediante peticiones específicas. Deberán crearse estructuras especializadas que administren las leyes de acceso a la información; vigilen que las páginas de internet contengan la información obligatoria y actualizada, en los periodos marcados por la ley; procesen las solicitudes de acceso a la información y revisen que las reservas de información se hacen conforme a derecho. Es decir, debe establecerse una política pública para el manejo institucional de la información (gestión de archivos físicos y electrónicos), en los mecanismos de entrega de información al público en general y en la vigilancia de ambos procesos.

En tercer lugar, y no por ello menos importante, el cambio político y administrativo debe dar lugar a un profundo cambio cultural en la forma de actuar de políticos y servidores públicos, así como en los propios ciudadanos. Políticos y funcionarios deberán aprender del dicho de Louis Brandeis, ministro de la Suprema Corte de Justicia de Estados Unidos, quién refiriéndose al quehacer gubernamental afirmó: "la luz del sol es el mejor desinfectante". Hacer transparentes su trabajo y los documentos que dan cuenta de

él, contribuye a inhibir la corrupción (Trinidad, 2006: 17). Por su parte, los ciudadanos deberán integrar a su conducta ciudadana la capacidad de exigir y utilizar la información pública.

La transparencia en el quehacer gubernamental permite una relación democrática entre gobernados y gobernantes, donde el ciudadano exige y obtiene información de calidad que le permite cuestionar las decisiones del gobierno y conocer el ejercicio del gasto público. Por medio de la transparencia, se construyen los sistemas de rendición de cuentas y, por esa razón, es una característica indispensable de un Estado democrático del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA.

Ackerman, J. y Sandoval I. (2005), *Las leyes de acceso a la información,* México, IFAI; Carbonell, M. (2013), *Derechos fundamentales y democracia,* México, Instituto Federal Electoral; Global Right to Information Rating (2013), en <www.rtirating.org/country_data.php>, 30 de abril; López Ayllón, S. (2006), *Democracia, transparencia y constitución. Propuestas para un debate necesario,* México, UNAM/IFAI; López Ayllón, S. (2009), *Artículo 6º en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (comentada y concordada), t. I, México, Editorial Porrúa/Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM; Organización de Estados Americanos (2013), en <www.oas.org/es/sla/ddi/acceso_informacion_ley_modelo.asp>, 5 de mayo; Schedler, A. (2005), *¿Qué es la rendición de cuentas?,* México, IFAI; Trinidad, A. (2006), *La transparencia y el acceso a la información como política pública y su impacto en la sociedad y el gobierno,* México, Miguel Ángel Porrúa.

[MARÍA MARVÁN LABORDE]

U

utilitarismo

El utilitarismo es una de las tradiciones de filosofía moral más influyentes de la historia del pensamiento. Si bien se trata en esencia de una teoría ética, puede aplicarse también al campo de la filosofía política, la economía y las políticas públicas. El hecho de que existan muchas versiones del utilitarismo hace difícil proponer una definición única de esta doctrina. En este sentido, algunos comentaristas recomiendan hablar de utilitarismos, más que de utilitarismo a secas. A manera de preliminar, el utilitarismo sostiene que una acción es correcta si y sólo si ésa es la acción que maximiza la utilidad general dentro de todas las acciones que un agente puede realizar; ésa es la acción que maximiza la utilidad general (Sinnott-Armstrong, 2011: 2; Kymlicka, 2002: 11; Timmons, 2002: 105; Smart, 1973: 9; Guariglia-Vidiella, 2011: 138). Esta fórmula inicial puede interpretarse de diversas maneras y, de acuerdo con la interpretación adoptada, obtendremos distintas variantes de utilitarismo.

A pesar de las diferencias de matices entre sus principales exponentes, el utilitarismo clásico supone un compromiso con las siguientes tesis:

Consecuencialismo. La corrección moral de una acción depende sólo de sus consecuencias, no de la intención del agente que la realiza o de la naturaleza misma de la acción.

Maximización. La corrección moral de una acción depende de que la acción produzca las mejores consecuencias posibles, no sólo buenas o satisfactorias.

Hedonismo. El valor de las consecuencias producidas por una acción se mide en términos del placer y el dolor que esa acción genera.

Agregativismo. La corrección moral de una acción depende del placer total que produce en todas las personas, no del placer promedio que produce en cada persona.

Universalismo. La corrección moral de una acción depende de las consecuencias que produzca para todas las personas o criaturas dotadas de sensibilidad, no de las consecuencias que produzca para un grupo particular de personas –por ejemplo, los integrantes de una familia, una clase social o una comunidad religiosa.

Igual consideración. Al determinar la corrección moral de una acción, el placer de una persona importa tanto como el placer de cualquier otra persona (Sinnott-Armstrong, 2011: 2-3).

Aunque el utilitarismo clásico acepta todas estas tesis, las variantes más contemporáneas dejan de lado o reformulan algunas de ellas para evitar muchas de las objeciones planteadas contra los utilitaristas clásicos, dando lugar así a una atractiva y variada gama de propuestas que componen la gran familia de la ética utilitarista.

ANTECEDENTES. Muchas de las tesis básicas del utilitarismo fueron anticipadas por filósofos británicos como Cumberland, Shaftesbury, Hume y Hutcheson (Driver, 2009: 2-6). Pero la primera exposición sistemática del utilitarismo se encuentra en los trabajos de Jeremy Bentham. En su obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, publicada en 1789, Bentham no sólo ofrece una formulación canónica del principio de utilidad, sino que propone una serie de criterios a los que podemos recurrir para comparar el placer que diversos cursos de acción generarían. Esos criterios son intensidad, duración, certeza, cercanía, fecundidad, pureza y alcance. El supuesto de Bentham es que valiéndonos de estos criterios podemos asignar un valor numérico a cualquier acción y compararla con cualquier otra acción alternativa. La acción

moralmente obligatoria es, por supuesto, la que produzca los mayores niveles de placer de acuerdo con estas variables de análisis.

Un rasgo distintivo del utilitarismo de Bentham es que se basa en un hedonismo puramente cuantitativo. En otras palabras, no acepta que algunos placeres puedan ser intrínsecamente superiores a otros. Desde su perspectiva, no hay ninguna diferencia entre, por ejemplo, los placeres intelectuales y los corporales: el placer de saciar el hambre y el de escribir poesía o recorrer un museo de arte pueden variar en intensidad, pero son de naturaleza idéntica. Como era de esperar, esto suscitó poderosas objeciones contra su teoría. Muchos de sus críticos sostuvieron que su utilitarismo constituía una ética menos apta para los humanos que para los cerdos (Timmons, 2002: 111; Crisp 1997: 24; Driver, 2009: 9).

Para rebatir esta objeción, otro destacado representante del utilitarismo clásico, John Stuart Mill propone en su obra *Utilitarianism* (1979) un hedonismo que reconoce la existencia de experiencias placenteras de diversa calidad. De acuerdo con Mill, los placeres derivados del uso del intelecto y del sentido estético se prefieren a los placeres derivados de la pura corporalidad, rasgo que compartimos con los animales. Este sería, al menos, el veredicto de las personas que han experimentado un mayor rango de sensaciones placenteras (Mill, 1979: 8).

Otra importante contribución de Mill con la doctrina utilitarista es su prueba del principio de utilidad. Bentham pensaba que tal principio era una suerte de primitivo que no podía probarse. Mill, en cambio, acomete la tarea de demostrarlo. El argumento que propone a tal fin puede reconstruirse del siguiente modo:

1]La única prueba que puede darse de que un objeto es visible es que la gente lo ve; del mismo modo, la única prueba que puede darse de que algo es deseable es que la gente lo desea.

2]Cada persona desea su propia felicidad como un fin en sí misma; por consiguiente, la felicidad es deseable.

3]Puesto que la felicidad de cada uno es deseable para cada uno, la felicidad de todos es deseable para todos (Mill, 1979: 34; Driver, 2009: 10; Timmons, 2002; 117-121; Guisán, 1992: 279).

Esta demostración del Principio de Utilidad ha sido sumamente criticada por otros filósofos, incluyendo utilitaristas. Estos autores sostienen que el mero hecho de que algo sea, en efecto, deseado no permite concluir que sea deseable. Al menos no si entendemos "deseable" como *digno* o *merecedor* de ser deseado y no meramente como *pasible* de ser deseado (Moore, 1993: 62-69; Timmons, 2002: 119). Otros autores sostienen que el argumento de Mill incurre en una falacia de composición. Ello se debe a que del hecho de que la felicidad de Juan sea deseable para Juan y la felicidad de María sea deseable para María, no necesariamente se sigue que la felicidad de Juan y María sea deseable para Juan y María (Timmons, 2002: 119-120).

El tercer gran exponente del utilitarismo clásico es Henry Sidgwick. Una de las grandes contribuciones de este pensador a la tradición utilitarista consiste en su argumento para mostrar que el principio de utilidad es la base de toda moralidad. Este argumento tiene dos partes. La primera intenta establecer que los principios morales de sentido común tienen una validez que no puede ser sino dependiente y subordinada; la segunda, a su vez, aspira a mostrar que "el utilitarismo sostiene la validez moral de los juicios morales corrientes […] y al mismo tiempo brinda un principio de síntesis y un método para relacionar los principios inconexos y a veces conflictivos del razonamiento moral ordinario en un sistema completo y armonioso" (Sidgwick, 1901: 422). Aunque Sidgwick desarrolla su argumento de un modo relativamente complejo, se inspira, en realidad, en una idea sencilla: puesto que muchas veces los principios morales de sentido común son imprecisos o inexactos, suelen presentarse casos en los que ninguno de ellos ayuda a decidir cómo debemos actuar. Por ejemplo, sabemos que hay un deber general de decir la verdad; pero, aun cuando todos estamos de acuerdo en que hay situaciones donde no debemos hacerlo, el deber de veracidad no nos permite, por sí solo, saber cuáles son esas situaciones. Para superar la indeterminación, no tenemos más alternativa que recurrir a algún principio más fundamental. Y ese principio no es otro que el de utilidad, el único verdadero axioma de la moralidad (Schneewind, 2010: 28; Schultz, 2012: 7-16).

DESARROLLOS CONTEMPORÁNEOS. Más contemporáneamente, el utilitarismo ha dado lugar a una amplia gama de desarrollos novedosos. Una derivación del utilitarismo que no puede dejar de mencionarse es el "utilitarismo de las preferencias". Esta versión pretende responder a una poderosa objeción planteada contra la concepción hedonista de la felicidad propia del utilitarismo clásico. Imaginemos que existiera una máquina que pudiera producir en los seres humanos los estados mentales más placenteros. Si, como sostienen los utilitaristas clásicos, la felicidad consistiera nada más que en experimentar placer, todos correríamos a conectarnos a esa máquina de la experiencia. Sin embargo, muchos seres humanos pensarían que una vida así sería desperdiciada, una vida sin sentido (Nozick 1974: 42-45; Smart 1973: 18-21; Crisp, 1997: 24; Smart, 1973: 12-26). El utilitarismo de la preferencia elude esta objeción proponiendo una interpretación no hedonista de la felicidad. De acuerdo con esta perspectiva, la felicidad humana no consiste en experimentar sensaciones de placer, sino en ver satisfechas nuestras preferencias, cualesquiera que éstas sean. Si yo deseo, por ejemplo, ganar un Premio Nobel, esta preferencia no se satisface sólo si una máquina genera en mí las sensaciones que experimentaría si lo ganara (Lomasky, 1987: 231-233; Griffin, 1986: 13-23). Lo que yo deseo no es sentir lo que sentiría un ganador del Premio Nobel, sino ganarlo realmente. Puesto que algunas de nuestras preferencias podrían, no obstante, estar originadas en una falta de información sobre las alternativas a nuestra disposición o ser erradas por alguna otra razón, algunos defensores del utilitarismo de las preferencias optan por definir la felicidad no como mera satisfacción de preferencias, sino como satisfacción de preferencias informadas o racionales (Hare, 1981: 103).

La interpretación hedonista de la felicidad también es resistida por otra variante conocida como "utilitarismo idealista". Esta teoría fue desarrollada por el filósofo G. E. Moore, quien sostiene la existencia de estados de cosas intrínsecamente valiosos, independientes del placer que generan en los seres humanos. Para respaldar su tesis, Moore propone que comparemos dos mundos alternativos: uno rebosante de belleza y otro plagado de las cosas

más horribles. Aun cuando no hubiera ningún ser humano que pudiera experimentar esos mundos, a Moore parece evidente que el mundo bello sería mejor. Y eso debería probar que la belleza es intrínsecamente valiosa. Más todavía, si comparamos un universo completamente vacío con un universo de sádicos, el universo vacío nos parecería moralmente superior, lo cual permite concluir, al menos en opinión de Moore, que el placer no sólo no es, como pensaban los utilitaristas clásicos, el único bien intrínseco, sino que no es siquiera intrínsecamente valioso. Lo moralmente correcto para el utilitarismo idealista no es lo que meramente maximiza el placer, sino, en buena medida, lo que promueve las relaciones de afecto personal y la apreciación estética para todas las personas en todas partes (Moore, 1993: 237; Hurka, 2010: 6).

Otro desarrollo importante de esta doctrina es el utilitarismo de la regla. Como vimos, el utilitarismo clásico sostiene que el valor moral de una acción depende exclusivamente de la utilidad que esa acción genere. Muchos autores consideran que este criterio de moralidad es inaceptable, ya que produce consecuencias poderosamente antiintuitivas y hasta repugnantes. Supongamos que usted es testigo en un juicio por homicidio. Sabe que si atestigua la verdad, el único acusado será liberado; como consecuencia de ello, una masa enfurecida por la ausencia de culpables se amotinará, produciendo muertes y graves daños contra la propiedad. Si, por el contrario, usted presta un falso testimonio, el acusado recibirá una condena moderada y se evitarán tan terribles desmanes (McClosckey, 1965: 239-255). O imaginemos que un amigo enfermo de gravedad al que usted asesora financieramente le confía una enorme suma de dinero que usted promete restituir a su ya adinerada familia. Tras la muerte de su amigo, usted descubre que donando ese dinero usted puede evitar el cierre de la única escuela que brinda educación a cientos de niños pobres que viven en una zona rural (Rachels, 2012: 113). Si usted es un utilitarista convencido y aplica el principio de utilidad tal como lo entiende el utilitarismo clásico, debería testificar contra el acusado inocente en el primer caso y donar el dinero de su amigo en el segundo. No hace

falta decir que semejantes conclusiones parecen inaceptables desde el punto de vista de nuestro sentido común.

El utilitarismo de la regla pretende reconciliar la doctrina utilitarista con nuestras intuiciones morales cotidianas evitando conclusiones como las que acabamos de considerar. Sostiene, para ello, que una acción es correcta, no cuando esa acción considerada aisladamente maximiza la felicidad de todo el mundo, sino cuando puede subsumirse bajo una regla cuya aplicación generalizada produce mayor utilidad que cualquier otra que podría aplicarse a la misma situación. Por consiguiente, si alguien se preguntara, por ejemplo, si es correcto faltar a la palabra empeñada y donar el dinero de un amigo a la escuela rural, no debería considerar la utilidad que produciría la acción de cumplir la promesa contra la utilidad que produciría la acción de donar el dinero; debería considerar, en cambio, la utilidad que se derivaría de las reglas "se deben cumplir las promesas" y "está permitido incumplir las promesas". Puesto que la utilidad que se derivaría de la primera regla es presumiblemente mayor, la acción moralmente correcta en esa circunstancia será la de restituir el dinero a los herederos (Timmons, 2002: 140; Rachels, 2012: 112; Guisán 1992: 283-284; Smart, 1973: 9-12).

Aunque se trata de una teoría atractiva, el utilitarismo de la regla enfrenta, no obstante, un serio problema. Supongamos que en un caso particular apartarse de una regla maximizara de manera significativa la utilidad general. Si en un caso así el utilitarismo de la regla nos permitiera apartarnos de la regla en cuestión, entonces sería igual al utilitarismo del acto: no las reglas, sino las consecuencias de las acciones determinarían qué es lo moralmente correcto. Si, por el contrario, el utilitarismo de la regla nos recomendara atenernos a la regla sin importar las consecuencias que esto pudiera tener sobre la felicidad general, se habría convertido en una especie de concepción deontológica, tal vez una variante de la moral kantiana, por completo ajena al espíritu del utilitarismo (Rachels, 2012: 120; Timmons, 2002: 140-141).

Hay muchos otros desarrollos contemporáneos del utilitarismo que valdría la pena explorar. Por razones de espacio, no podemos

hacerlo aquí. Pero el panorama que hemos examinado en esta entrada basta para probar la inmensa riqueza de la tradición utilitarista. Si bien el utilitarismo ya no es, como en otros tiempos, la manera dominante de pensar en materia de moralidad, sigue siendo, por razones, espero, ahora evidentes, una de las doctrinas éticas más fecundas y atractivas.

BIBLIOGRAFÍA. Bentham, J. (1907), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, Clarendon Press; Crisp, R. (1997), *Mill on Utilitarianism*, Londres, Routledge; Driver, J. (2009), "The History of Utilitarianism", en <http://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history>; Griffin, J. (1986), *Well-being*, Oxford, Clarendon Press; Guariglia, O. y Vidiella, G. (2011), *Breviario de ética*, Barcelona, Edhasa; Guisán, E. (1992), "Utilitarismo", en V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (comps.), *Concepciones de la ética*, Valladolid, Trotta, pp. 269-295; Hare, R. (1981), *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press; Hurka, T. (2010), "Moore's Moral Philosophy", en <http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral>; Kymlicka, W. (2002), C*ontemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press; McCloskey, H. (1965), "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", en *Inquiry*, núm. 8, pp. 239-255; Mill, J. S. (1979 [1863]), *Utilitarianism*, Indianápolis, Hackett; Moore, G. E. (1993), *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press; Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books; Rachels, J. (2012), *The Elements of Moral Philosphy*, Nueva York, McGraw-Hill; Schneedwind, J. B. (2010), *Essays on the History of Moral Philosphy*, Oxford, Oxford University Press; Sidgwick, H. (1901), *Methods of Ethics*, Londres, Macmillan; Sinnot-Armstrong, W. (2003), "Consequentialism" en <http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism>; Smart, J. (1973), "An Outline of a System of Utilitarian Ethics", en J. Smart y B. Williams, *Utilitarianism; For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press; Schultz, B. (2012), "Henry Sidgwick", en <http://plato.stanford.edu/entries/sidgwick/>; Williams, B., (1973), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University

Press; Timmons, M. (2002), *Moral Theory: An Introduction*, Nueva York, Rowman y Littlefield.

[JULIO MONTERO]

utopía

La palabra "utopía" significa "lugar que no existe", "situado en ninguna parte", "no-lugar" o "no hay tal lugar". Es sinónimo de "imposible" o "inalcanzable". En ella está implicada la idea de "perfección".

Tiene su referencia fundante en el *Opúsculo verdaderamente precioso, no menos saludable que divertido, sobre el óptimo Estado de República y sobre la nueva isla de Utopía* de Thomas Moro, publicado en 1516 y conocido –brevemente– como *Utopía*.

La idea-fuerza que la polisémica palabra acuñada por Moro expresa en el mundo dado –*topos*–, es el deseo, el anhelo, la esperanza en un mundo mejor imaginario, en el que los problemas del mundo dado estarían plenamente superados.

Por ello, puede sostenerse que la utopía –es decir, el "lugar que no existe" como horizonte para el discernimiento crítico del lugar que existe y en el que estamos situados y para su superación– es condición humana.

En este sentido, la dimensión utópica del pensar humano, al igual que su dimensión metafísica, según lo argumentara Kant, si bien puede –y, desde el punto de vista racional, debe– ser señalada en sus límites y, por lo tanto, en las posibilidades que ofrece, también puede y debe ser reconocida en su inevitable presencia en el imaginario humano y en el papel que aquélla cumple en la relación con el presente, en cuanto a la valoración del mismo y en la construcción del futuro por la orientación de sentido que la misma supone.

En cuanto idea-fuerza, la utopía puede ser señalada como la definición, en el ámbito del pensamiento, de un sentido constitutivo

y eventualmente emergente de la condición humana en sus expresiones individuales o colectivas, con una orientación crítico-constructiva de sentido autopoiético que, arraigando en el *pathos*, alcanza su mayor nivel de conciencia posible en su enunciación desde el *logos*, y puede proyectarse con potencialidades transformadoras en la dimensión del *ethos*.

En la historia de la humanidad, ese nivel de la autoconciencia se explicita especialmente en la *Utopía* de Moro, que, con la palabra, instala al concepto que ella expresa en el universo del discurso. Lo hace en el marco de su propia utopía narrativa con la que Moro interpela críticamente a su mundo tópico, desde el mundo utópico de la isla de Utopía.

Tanto la utopía en cuanto condición humana, como la utopía en tanto concepto e idea-fuerza, trascienden a la específica utopía narrativa de Moro: de esta manera, lo universal humano y lo universal conceptual se hacen presentes en lo singular narrativo como sus condiciones de posibilidad, en cuanto sus trascendentalidades inmanentes.

No obstante, lo singular-narrativo de la *Utopía* de Moro es con reciprocidad, aunque en sentido diferente –histórico y empírico–, condición de posibilidad de la emergencia de lo universal humano y lo universal conceptual que ese texto contiene y expresa.

Esa emergencia evidencia, tanto como expresión como condición, la de la modernidad temprana del Renacimiento europeo en la que, para los agentes humanos –en un balance siempre conflictivo entre lo individual y lo colectivo– el mundo (*cosmos*: orden) comienza a dejar de ser concebido como el orden natural eterno de la antigüedad o el heredado desde un fundamento trascendente eterno, como fuera sentido, pensado y actuado el orden de la cristiandad medieval, para pasar a ser el orden autoproducido por el ser humano, que tanto en lo individual como en lo colectivo, implica la autoproducción del ser humano mismo en la conflictiva y constitutiva tensión entre orden y libertad.

La "perfección" del orden natural antiguo o la del ser sumamente perfecto –Dios–del argumento anselmiano y por extensión la de su obra, es una "perfección" dada en ambos casos –eterna en el

primero y creada por el eterno en el segundo– y recibida como tal por la humanidad.

En el contexto del relevo moderno de la naturaleza y de Dios por el ser humano como sujeto, la "perfección" se traslada al ámbito de la utopía "inalcanzable" e "imposible" para el ser humano y, por lo tanto, el mundo realmente existente –el *topos*–, imperfecto, encuentra en la utopía el orden perfecto en que aquellas imperfecciones estarán superadas.

En cuanto "orden perfecto", en términos de las posibilidades humanas –que ya no son las de Dios–, escapa al ámbito de lo posible: la utopía que puede ser pensada e imaginada, en cambio no puede ser empíricamente realizada; no obstante, lo "imposible" orienta la realización de otros mundos posibles. En este proceso de secularización, el orden moderno pasa a ser la articulación del orden antiguo-medieval, pero resignificado por el papel del ser humano como sujeto.

Este singular histórico-empírico que es la *Utopía* de Moro, publicada en 1516, expresa con carácter modélico y de alguna manera funda el género literario de la utopía. A partir de la *Utopía* de Moro –bautizada por su autor con esa misma palabra–, textos utópicos anteriores a los de Moro fueron emparentados con la utopía y textos posteriores fueron construidos con el mayor grado de conciencia posible respecto de la pertenencia a ese género literario.

Por cierto, también el género literario utopía es trascendido por la dimensión utópica como condición humana y por la utopía como idea-fuerza que, en el nivel del *logos,* llega a conformarse como palabra y como concepto.

La ciudad del Sol (1623) de Tomasso Campanella y *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon, en el mismo contexto de la *Utopía* de Moro fueron también expresiones sobresalientes de la utopía que, como género literario, emergía como creación y creador de una nueva época. A la luz de esta emergencia y creciente presencia, textos como *La ciudad de Dios* de san Agustín (escrita probablemente entre 413 y 426) o *La República* de Platón (escrita aproximadamente entre 390-385 a.C. y 385-370 a.C.) pudieron ser releídos en la perspectiva de la dimensión utópica y de la utopía

como idea-fuerza, de que estas obras más allá de su adscripción al campo de la filosofía eran portadoras.

Dada la amplitud semántica de la palabra, no obstante la cual el carácter imaginario y el carácter crítico aparecen como constitutivos esenciales de la utopía, se identifican una "ambigüedad descriptiva", relativa al grado de realizabilidad estimado de la sociedad imaginada, y una "ambigüedad valorativa", respecto a si esa sociedad imaginada es deseable o rechazable. En razón de las articulaciones posibles de estas ambigüedades, pueden distinguirse cuatro modelos utópicos: 1] posible/deseable, 2] posible/indeseable, 3] imposible/indeseable, 4] imposible/deseable (Fernández G., 2005: 42).

El tipo 1 encuentra su mejor ejemplificación en aquellos autores (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Owen, etc.) que el marxismo (des)calificó como "socialistas utópicos". El tipo 2 incluye a las "distopías", "antiutopías", "contrautopías" o "utopías negativas" como las formulada por George Orwell (*1984*, 1949). El tipo 3, al implicar la no realizabilidad de lo no deseable, teóricamente posible no presenta en cambio ejemplos nítidos en la práctica como los otros tipos. El tipo 4 se expresa en *Utopía* de Moro y en las utopías formuladas como aquélla, con la conciencia de su irrealizabilidad por postularse "sistemas sociales ideales", no obstante su deseabilidad. El fracasado experimento del mismísimo Platón en Siracusa se explicaría por la verosimilitud de la utopía que, a pesar de haber sido pensada como "imposible" o "inalcanzable", dada su deseabilidad, alimenta la esperanza de hacer posible lo ideal, perfecto, imposible (Fernández, 2005: 44-45) y motiva al ser humano desde el *pathos* a realizar en el *ethos* lo que sólo le es dado imaginar y concebir en el *logos*.

La articulación "imposible/deseable" es la que paradigmáticamente expresa a la utopía en su sentido fundante: como ideafuerza que por la mediación de Moro hace especialmente visible la dimensión utópica de la condición humana –su sentido y sus límites– y funda un género literario. La doble ambigüedad señalada implica la tensional relación con las otras articulaciones que, por ello, se inscriben en el ámbito semántico y literario

nombrado por la palabra utopía y, por lo tanto, deben ser consignadas.

La utopía se vio desvalorizada mediante el adjetivo "utópico", con el que, colocado en postulada oposición con el adjetivo "científico", el marxismo (des)calificó las propuestas sociopolíticas de Saint-Simon, Fourier y Owen, (des)calificación que se profundizó en la vertiente "ortodoxa" u "objetivista" del mismo.

No obstante que para Marx y Engels la utopía podía ser valorada por someter a la interpelación del orden imaginario alternativo al orden social existente, el "socialismo utópico" pecaba de subjetivismo al afincar su propuesta de una nueva sociedad sólo en aquélla como imaginación de un mundo mejor y en consideraciones morales como fundamento para aspirar a ella. Frente al "socialismo utópico", el "socialismo científico", según su constitutiva perspectiva, pretendía ofrecer fundamentos que, desde el conocimiento objetivo de la realidad existente y sus tendencias, harían posible transformarla revolucionariamente en una sociedad superior. Con la superación del "socialismo utópico" que el "socialismo científico" pretendía realizar, la utopía quedaba fuera de lugar como referencia fundamental para la transformación revolucionaria de la realidad.

La utopía es recuperada como condición humana y referente inexcusable para la transformación de la realidad social en la vertiente "heterodoxa" que Ernst Bloch integra e identifica como "marxismo cálido". En *El principio esperanza* (obra escrita entre 1938 y 1947), Bloch enlaza "utopía" y "esperanza" en una sinergia que implica la posibilidad humana de trascender el presente y construir el futuro como un futuro-otro y no sólo como una mera extensión del presente.

No obstante, no todas las utopías son fundamento adecuado para construir el futuro de esta manera. Ello supone un discernimiento entre utopías "abstractas", que no pasan de ser fantasías o sueños sin ningún asidero en la realidad por un lado, y utopías "concretas", que pueden inducirse del conocimiento de la realidad producido desde la teoría social crítica.

En este discernimiento entre utopías "abstractas" y "concretas", Herbert Marcuse (*El final de la utopía*, 1968), coincide con Ernst

Bloch.

Karl Mannheim (*Ideología y utopía*, 1959) enfatiza el discernimiento entre "ideología" y "utopía" como condición para que esta última no resulte un factor de reproducción de la realidad existente en lugar de condición de posibilidad para su transformación. Hay una tensión entre ideología y utopía: mientras la ideología, en el sentido fuerte de la expresión en el marxismo, está al servicio de la reproducción de la realidad existente, la utopía pretende estar al servicio de la denuncia de esa realidad y de la construcción de otra realidad alternativa a aquélla. Si las utopías no pasan de ser fantasías personales carentes de verosimilitud en cuanto a sus posibilidades de realización (esto es, utopías "abstractas"), pueden resultar perfectamente funcionales como ideología, coadyuvando a la reproducción de la realidad social existente y, por lo tanto, conspirando contra la posibilidad de su transformación.

La secularización de la modernidad temprana se afirma en la modernidad madura hasta su crisis y se profundiza como hipersecularización en la posmodernidad. Esta última, en ejercicio de un utopismo antiutópico, postula la utopía de un mundo sin utopías al decretar la muerte de la utopía.

El utopismo de la modernidad madura y el antiutopismo de la posmodernidad como orientaciones de época sucesivamente dominantes con relación a la utopía y en inevitable confrontación, marcan la discusión vigente del concepto, de su significación y lugar en las teorías y proyectos de carácter sociopolítico.

Franz J. Hinkelammert (1984) elabora la cuestión de la utopía en el espíritu de las críticas kantianas, respondiendo tanto al utopismo de la modernidad como al antiutopismo de la posmodernidad.

Ni utopismo, que como actitud puede llevar a los seres humanos a incurrir en la ilusión trascendental de pretender realizar empíricamente lo imposible y, en esa pretensión, sacrificar la realización de lo posible, ni antiutopismo, que al negar a la utopía su legítimo lugar como referente trascendental del pensamiento deja a este pensamiento sin horizonte orientador para realizar lo posible. El realismo, es decir la realización de lo posible –más allá del utopismo

y del antiutopismo– supone el sometimiento de la utopía –lo imposible– al criterio de la factibilidad. La utopía-imposible es la condición trascendental para realizar lo posible.

Todas las teorías científicas –y en particular todas las teorías sociales– contienen referentes utópicos sin los cuales no podrían sostenerse teóricamente ni proyectarse práctica, empírica o técnicamente: la "caída libre" o el *perpetuum mobile*, "el reloj de funcionamiento perfecto" en el campo de las ciencias físicas, como la "competencia perfecta", el "equilibrio perfecto" y la "planificación perfecta" en teorías socioeconómicas contrapuestas que suponen el también utópico "conocimiento perfecto", son algunos de los ejemplos de la presencia y relevancia de la utopía en el campo teórico científico. Son condiciones trascendentales para realizar lo posible y no metas empíricas.

En dirección opuesta a utopías institucionales como las del mercado o el Estado, la del ser humano como sujeto, trascendiendo tanto al individualismo como al colectivismo, implica la racionalidad reproductiva hombre-naturaleza no humana en su integralidad y diversidad, es el criterio al que hay que someter a las lógicas institucionales para convalidar o refutar su pretensión de fundamento de sociedades posibles. La construcción de lo posible se mueve en la tensión entre el ser humano como sujeto –la realidad hombre/naturaleza como conjunto o "el sujeto como sujeto"– que es condición de posibilidad y sentido de todas las instituciones sin cuya mediación no puede afirmarse y las instituciones en el grado en que son condición de posibilidad de aquel sentido y aquella afirmación, entre dos extremos utópicos irrealizables en términos de su plenitud.

Distinguiendo al "género utópico" de la "función utópica del discurso", Arturo Andrés Roig (1987) elabora el lugar y función de lo utópico en el "universo del discurso", más allá de las utopías narrativas y por su mediación en el "universo social". "Críticoreguladora", "liberadora del determinismo legal" y "anticipadora del futuro" como un futuro otro, hacen a la constitución discursiva y social de un sujeto de subjetividad y "sujetividad" emancipadoras.

Este sujeto puede resultar, en sus episódicas emergencias, la mediación históricoempírica del inefable "sujeto como sujeto", con una "sujetividad" transformadora en términos de lo posible.

BIBLIOGRAFÍA. Ainsa, F. (1999), *La reconstrucción de la utopía,* México, Ediciones UNESCO; Bohórquez, C. (2005), "Utopía", en R. Salas Astrain (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, pp. 1033-1040; Cerutti Guldberg, H. (2007), *La utopía de nuestra América (De Varia Utopia. Ensayos de Utopía III)*, Heredia, Costa Rica, UNA; Fernández, E. (1995), "La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana", en A. A. Roig (comp.), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, San Juan, Argentina, EFU, pp. 27-47; Fernández, G. (2005), *Utopía. Contribución al estudio del concepto*, Mar del Plata, Ediciones Suárez; Hinkelammert, F. (1984), *Crítica a la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI; Ramírez Fierro, M. (2008), "Utopía", en H. E. Biagini y A. A. Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, pp. 541-543; Roig, A. A. (1987), *La utopía en el Ecuador. "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana"* (estudio introductorio), Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, pp. 13-97.

[YAMANDÚ ACOSTA]

V

validez

La validez es la cualidad que se predica de algo (una proposición, un mandato, una situación o un objeto) que debe ser reconocido como verdadero, justo, bello y, por lo tanto, digno de aceptación.

Tal carácter puede derivarse, bien de ser el producto de la aplicación de reglas de general aceptación en el ámbito sobre el cual el concepto se proyecta o de una apreciación subjetiva que, se asume, debe ser universalmente compartida.

El concepto es aplicable a tan diversos campos de la actividad humana y del conocimiento como la matemática, la lógica, las ciencias empíricas (naturales o sociales), el arte y, más específicamente, la moral y el derecho. Puede decirse que la demostración hecha por Pitágoras del teorema que lleva su nombre, según el cual la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa, es válida, en este caso verdadera, debido a que ella conduce de modo inexorable un razonamiento guiado por los principios axiomáticos de la trigonometría.

Otro tanto puede afirmarse de la proposición "Sócrates es mortal", inferida de la confrontación de la premisa mayor "todo hombre es mortal" con la premisa menor "Sócrates es hombre", donde se cumplen de modo inobjetable las leyes del silogismo.

Y de la ley de la dilatación de los metales por su exposición al calor ha de predicarse validez, porque la experiencia inductiva

llevada a cabo de modo riguroso, confirma la relación causal entre el calentamiento y la dilatación.

Lo mismo sucede con la proposición "a mayor oferta de mercancías los precios se reducen y a mayor demanda se incrementan". Es válida (verdadera, correcta), pues la experiencia confirma la ocurrencia del fenómeno, y la experiencia es universalmente reconocida como fuente idónea de conocimiento.

Pero en el campo de la jurisprudencia, entendida como la disciplina cognoscitiva que se ocupa de las normas jurídicas, el concepto de validez mejor se ha elaborado, por su carácter de axial, y donde presta una mayor utilidad.

La teoría pura del derecho constituye un punto de referencia obligado, fruto del trabajo admirable de uno de los más grandes juristas de todos los tiempos: Hans Kelsen. Nacido en Praga en 1881 y fallecido en Estados Unidos (Berkeley, California), en 1973.

El concepto validez ocupa en su obra un lugar central, circunstancia que, sumada a la claridad expositiva del autor, permite captarlo meridianamente en su más amplia dimensión y proyectarlo sobre otras áreas del conocimiento afines al derecho donde, también utilizado, no ha sido objeto de una elaboración tan rigurosa.

Bajo una doble perspectiva, formal y material, Kelsen analiza el concepto de validez a lo largo de sus numerosas obras, particularmente en la *Teoría pura del derecho*, la *Teoría general del derecho y del Estado* y la *Teoría de las normas*.

En ese contexto, una norma jurídica es formalmente válida, digamos la ley, si el órgano que tiene capacidad legítima para crearla (lo que se denomina competencia) se ha ceñido a un proceso establecido en una norma jerárquicamente superior (la constitución), para ese efecto. Y es materialmente válida si su contenido resulta armónico, es decir, no contradictorio, con el contenido de la constitución.

Afectaría la validez formal de una ley, por ejemplo, no haber sido aprobada por la mayoría de votos que la constitución exige y carecería de validez material una ley penal que estableciera la pena de muerte para algún delito, transgrediendo una prohibición absoluta de la constitución en tal sentido.

Al concepto de validez ilustrado en los ejemplos anteriores, derivado del razonamiento kelseniano podemos calificarlo como 1] relacional y 2] intrasistemático.

Relacional, porque expresa la conformidad de una norma con otra de superior jerarquía que establece un procedimiento de creación (aspecto formal) y delimita un ámbito de contenido (aspecto material) que la norma inferior no puede transponer, so pena de invalidez.

Intrasistemática, pues tiene lugar dentro del sistema jurídico-positivo que sirve como punto de referencia.

Para abundar en claridad, la ley que satisface las dos condiciones descritas existe dentro del sistema jurídico; Kelsen denomina validez a esa forma específica de existir, "the existence of a legal norm is its validity" (Kelsen, 1961: 41). En palabras suyas, "El fundamento de validez de una norma sólo puede encontrarse en la validez de otra norma. La norma que representa el fundamento de validez de otra es caracterizada metafóricamente, como norma superior" (Kelsen, 1995: 201).

De más difícil respuesta y mayor envergadura es la pregunta por la validez (justicia) de los contenidos constitucionales, pues si la constitución es la norma límite de un ordenamiento jurídico, no disponemos ya de otra norma superior con cuál confrontarla.

Verbigratia: ¿es justo que la constitución niegue la posibilidad de establecer la pena de muerte para delitos atroces, crímenes de guerra o de lesa humanidad? ¿Tiene el constituyente autoridad moral para prohibirla o para autorizarla?

La respuesta de Kelsen es que la ciencia del derecho no puede verificar la validez de la constitución, que él denomina en sentido jurídico-positivo, sino presuponer que si es válida, lo serán todas las demás normas que de ella se desprenden. Y a tal presuposición (bastante parecida a una ficción) la ha nombrado *norma fundante básica,* cuya formulación equivale a decir: "los mandatos del constituyente (cualquiera que él sea y cualesquiera que ellos sean) deben ser acatados".

En palabras de Kelsen, tal norma "sólo es la condición lógico-trascendental de esa interpretación normativa; no desempeña

ninguna función ético-política, sino una función teórica de conocimiento" (Kelsen, 1995: 228). Eso significa que el juicio de aplauso o censura que desde una perspectiva ética o moral pueda alguien formular sobre el contenido de las normas que ella supraordina, no afecta en nada su carácter jurídico.

Esa propuesta teórica de solución a la pregunta por la relación del derecho con la justicia representa de manera cabal la vertiente jusfilosófica denominada positivismo jurídico, opuesta al jusnaturalismo, corriente teórica que, bajo múltiples manifestaciones, afirma que es en la naturaleza, física, humana o divina donde debe buscarse la validez material (extrasistemática) del derecho positivo.

No cabe pensar, como a menudo se advierte, que para Kelsen y, en general, para los teóricos-juspositivistas, el asunto de la justicia es secundario. Kelsen mismo la tuvo como una de sus preocupaciones vitales y publicó un libro donde es la justicia el tema central (1982). No son razones de orden moral o ético, sino de orden epistemológico y metodológico las que lo llevan a separar derecho y justicia, lo mismo que a otros jusfilósofos sobresalientes como Norberto Bobbio (1966) y Alf Ross (1969).

El propósito de que el derecho positivo (creado por el hombre) pueda ser identificado intersubjetivamente, como ocurre con los objetos de las ciencias empíricas, sin que tal identificación pueda ser perturbada por ingredientes subjetivos, constitutivos de juicios de valor, es el que informa el trabajo de los teóricos del derecho y filósofos juspositivistas. Pero, sin duda, pugna con la preocupación humana por encontrar un criterio objetivo seguro que nos permita distinguir con certeza un mandato digno de ser acatado, de otro irrazonable o arbitrario, más allá del poder coercitivo de que disponga quien lo emite.

Esa preocupación, y la consiguiente y necesaria búsqueda de certeza, en un ámbito donde ésta no florece, ha impulsado al espíritu humano a elaborar las más refinadas teorías, concurrentes todas en un mismo objetivo: dar a *lo que debe ser* un tratamiento homólogo al que da la ciencia al mundo que *es*. Apelando al

pensamiento y lenguaje de Rudolf Hermann Lotze, tratar el *Gelten* (valer) al modo del *Sein* (ser).

Pero en este ámbito ya no es la aplicación de reglas de general aceptación la que conduce a un resultado indiscutible, sino la *creencia* (subjetiva) que se asume como universalmente compartida la que orienta una propuesta, sometida a la contradicción argumental, no a la demostración matemática ni a la comprobación empírica.

En las épocas de mayor auge de la razón, por eso llamadas ilustradas, se da a la búsqueda del criterio de validez la apariencia de un proceso de investigación científica para que la conclusión parezca indiscutible, más allá de toda duda razonable. Pero el ámbito en que tal proceso tiene lugar es un espacio epistemológico reacio por igual a la axiomatización y a la inducción. Un ejemplo puede ilustrar lo dicho: los sofistas, exponentes indudables de la ilustración griega, postularon que las leyes humanas dirigidas a controlar la conducta social, constitutivas del *nomos,* debían ser un reflejo de la *physis*, conformada por las leyes que rigen el funcionamiento del cosmos, para ser dignas de acatamiento. Pero mientras Hippias, en el diálogo platónico denominado *Protágoras o de los sofistas,* afirma que "por naturaleza" todos los humanos somos iguales y, en consecuencia, merecemos un mismo tratamiento, Calicles, en el diálogo *Gorgias o de la retórica*, arguye que al lado de las igualdades innegables existen desigualdades evidentes y prevalentes, las cuales deben recoger el *nomos* para ser digno de ser acatado, es decir, válido. Para cualquier lector atento aparece obvio que Hippias se propone sacar avante la forma democrática de gobierno, mientras Calicles sólo concede validez natural al gobierno ejercido por los más fuertes, los mejor dotados (los *aristos*), y que su propuesta apunta entonces a validar (¡legitimar!) la aristocracia como la forma de gobierno por excelencia, digamos que la única legítima.

Pero es claro que no hay manera de demostrar, al modo de Pitágoras, ni de probar, a la manera de Galileo o de Newton, que la tesis correcta sea la de Hippias o que más bien sea la de Calicles.

No es posible determinar de parte de quién está la razón. Lo que cabe es decidir cuál resulta más acorde con nuestra sensibilidad política o moral y a qué buenas razones podemos apelar para defenderla y persuadir a otros de su mayor fortaleza y de sus ventajas. Pero a cada una de ellas se adhiere como si fuera válida en sí misma, es decir, digna de aceptación universal.

En los siglos XVII y XVIII, en pleno apogeo de la Ilustración moderna occidental, el planteamiento aporético resurge con una dramática similitud: Hobbes (*Leviatán*) conjetura el egoísmo y la maldad humana en el estado de naturaleza, bajo el cual impera la guerra de todos contra todos (*Homo homine lupus*), que sólo se supera mediante la celebración de dos pactos: uno entre quienes van a conformar la sociedad civil, mediante el cual se comprometen a enajenar sus bienes materiales y morales a un soberano para que sea él quien los administre y otro de obediencia a dicho soberano, con una obligación de éste como contraprestación: conservar la existencia de quienes se comprometen a obedecerle. El ingrediente absolutista de la propuesta hobbesiana es evidente y se justifica en aras del que Hobbes juzga el supremo bien: la paz.

Rousseau, en cambio, en *El contrato social,* parte de la hipótesis opuesta: la bondad natural del hombre que, en estado de naturaleza, libre de las coerciones a su libertad, impuestas luego por la sociedad civil y el Estado, despliega sin inhibiciones su carácter bondadoso. El ideal sería entonces el regreso al estado natural ("el buen salvaje"). Pero, como el tiempo histórico es irreversible, el objetivo ha de centrarse en la recreación, dentro de la sociedad civil y el Estado, de condiciones análogas a las que prevalecían en el estado de naturaleza, para que recuperada la libertad sea restituida también la bondad originaria.

El logro de ese objetivo supone la atribución de la soberanía al pueblo conformado por todos los ciudadanos, depositario cada uno de ellos de una fracción de soberanía igual a la de los demás y libre cada uno de perseguir su propio interés, el cual, cuando es coincidente con el de los otros, se denomina *interés común* y resulta triunfante en el sufragio universal libre. Y, cuando es incompatible

con el de los otros, resulta anulado en el mismo proceso democrático.

De esa manera, se conforma la *voluntad general*, única instancia legítima para crear la ley. Hobbes busca la paz como condición básica de convivencia, sacrificando a ella la libertad. Rousseau, en cambio, considera que en la recuperación de la libertad perdida se cifra la convivencia civilizada.

¿De parte de quién está la razón? Quien confía en la propuesta autoritaria juzga válida la propuesta hobbesiana y la considera, en consecuencia, digna de adhesión universal. Pero quien tiene la libertad como el más apreciable de los bienes juzgará que la propuesta democrática de Rousseau es la única de la cual puede predicarse *validez universal*, y que la libertad es una precondición de la paz.

Todas las doctrinas de cuño jusnaturalista apuntan a la búsqueda de un criterio objetivo que permita responder de manera satisfactoria la pregunta por la moralidad y la justicia de un determinado ordenamiento jurídico positivo, pero se encuentran con un obstáculo epistemológico difícilmente superable, a saber, los ingredientes de carácter subjetivo contenidos en las respuestas elaboradas para satisfacer dicha preocupación, carácter subjetivo que no es posible eliminar.

No ocurre lo mismo con la pregunta por la validez intrasistemática de cualquiera de las normas constitutivas de un sistema positivo determinado, aunque en ocasiones, tratándose de la armonía de los contenidos (validez material intrasistemática) se presentan dificultades e incertidumbres hermenéuticas. Porque mientras la pregunta por la validez intrasistemática queda comprendida en la primera parte de su definición, propuesta al comienzo –o sea, que el reconocimiento como válido del mandato, la proposición, el objeto, etc., deriva de la aplicación de reglas objetivas–, la pregunta y consiguiente respuesta, por la validez extrasistemática, vale decir, por la moralidad y justicia del ordenamiento o por la corrección política de la misma, quedan comprendidas por la validez en su segunda acepción, es decir, el

reconocimiento derivado de una apreciación subjetiva que se asume como digna de aceptación universal.

Este último caso es, sin duda, similar a la pregunta por la *belleza* de una obra de arte: más allá de que un cuadro de Rembrandt, por ejemplo, la *Ronda nocturna*, satisfaga las más exigentes reglas de perspectiva y de equilibrio de volúmenes y se encuentre perfecto el escorzo de la mano del personaje principal, es pertinente la pregunta por su belleza; las respuestas bien razonadas, aunque parezca sorprendente, pueden ser mutuamente contradictorias. Las reflexiones en torno a la validez extrasistemática del derecho ponen de relieve el ingrediente subjetivo inevitable, presente en las valoraciones de orden moral, ámbito en el cual el concepto validez es tan necesario como en el campo jurídico.

Es pertinente observar, a este propósito, que mientras en el derecho la validez intrasistemática corresponde al resultado de la aplicación de reglas establecidas para la creación de nuevas reglas, más específicas, ni en la moral ni en ningún otro sistema normativo se da tal fenómeno. Tal característica distintiva y exclusiva del ordenamiento jurídico permite atribuir al derecho un carácter dinámico.

En el campo de la teoría política, ámbito sin duda muy próximo al derecho y a la moral, el concepto de validez encuentra su homólogo en el de legitimidad, el cual ha sido objeto de una gran elaboración por los más sobresalientes pensadores políticos y sociales, dentro de los cuales es preciso resaltar el nombre de Max Weber y su obra inmensa *Economía y sociedad*.

Por último, no pueden asimilarse las dificultades epistemológicas de verificación objetiva con el carácter subalterno de los ámbitos (jurídico y moral, *v. gr.*) donde el hecho se presenta. La conclusión más bien debe orientarse en el sentido opuesto: son ésos los campos humanamente más exigentes, pues demandan no sólo claridad conceptual, sino testimonio práctico de las conclusiones que se juzgue valiosas. La ley de la gravitación universal para nada necesita de mi reconocimiento. Pero la afirmación de que es mejor un sistema democrático de gobierno que uno totalitario sí puede

necesitar, para consolidarse, que yo, con mi conducta, dé testimonio coherente de que es digno de aceptación.

BIBLIOGRAFÍA. Bobbio, N. *et al.* (1966), *El derecho natural,* Madrid, Taurus; Kelsen, H. (1961), *General Theory of Law and State,* Nueva York, Russell and Russell; Kelsen, H. (1982), *¿Qué es justicia?,* Barcelona, Ariel; Kelsen, H. (1994), *Teoría de las normas,* México, Trillas; Kelsen, H. (1995), *Teoría pura del derecho,* México, Porrúa; Ross, Alf (1969), *El concepto de validez y otros ensayos,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

[CARLOS GAVIRIA DÍAZ (†)]

vida buena

En el ideario griego, la única vida digna de ser vivida era aquella que fuera tanto bella como buena (*kalòs kaì agathós*; καλός καὶ ἀγαθός). Platón transmitió a Aristóteles este

ideal, pero el *Corpus platonicum* no resuelve del todo cómo lo bello y lo bueno causan la vida feliz. La propuesta aristotélica de

"vida buena" pretende establecer la conexión del trinomio placer-virtud-felicidad sin el recurso a elementos escatológicos.

"Vida buena", en griego *eu zen* (εὖ ζῆν), es un término técnico de la filosofía aristotélica, que significa la concurrencia de la felicidad (*eudaimonía*; εὐδαιμονία), los placeres y la virtud. El concepto de "vida buena" es la columna vertebral de la ciencia política aristotélica (*epistéme politiké*; ἐπιστήμη πολιτικέ), que se encuentra expuesta en *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*, *Política* y *Retórica*.

Si bien el uso técnico del término está precedido por una tradición consolidada, la originalidad aristotélica radica en argumentar la indisociabilidad entre la moderación de las pasiones por medio de la virtud, cierto tipo de placer que conlleva el dominio del propio carácter, y la felicidad.

LA MEDIDA DE LA VIDA BUENA. "El hombre es la medida de todas las cosas", dijo Protágoras (DK 80B1). Aristóteles, conocedor del sofista, escribe: "el caballero distinguido y libre se conducirá de tal modo como si él fuese una ley para sí mismo (*hoion nómos òn heautoí*; οἷον νόμος ὢν ἑαυτοῦ)" (*Ética Nicomáquea* IV, 8 1128 a 31 y ss.). La diferencia entre la propuesta protagórica y la aristotélica radica en el talante moral de quien se erige en medida de acción humana.

La vida buena es un estilo de vida que se amolda a las circunstancias singulares; es el estilo de vida que llevan quienes son reconocidos como bellos y virtuosos. La propuesta aristotélica –el hombre prudente como medida de la acción moral– no está exenta de cierta circularidad. ¿De dónde aprendió la prudencia el prudente? Curiosamente, esta circularidad, atisbada por los sofistas al analizar la noción de virtud, se encuentra poco estudiada entre los intérpretes contemporáneos del *Corpus aristotelicum*.

VIDA BUENA Y DECISIÓN DELIBERADA. El agente moral debe aprender a poner en perspectiva las acciones singulares y a juzgarlas de acuerdo con su concepción de la vida buena. Tal concepción de la vida se llama *proaíresis* (προαίρεσις). El agente moral se representa a sí mismo su vida completa; una proyección total en sentido sincrónico y en sentido diacrónico.

La proaíresis o decisión deliberada es indisociable de la prudencia. Esta segunda es la habilidad intelectual para evaluar y determinar con rectitud cuáles son los medios eficaces para desplegar el estilo de vida previamente elegido.

Ese estilo de vida elegido deliberadamente hace las veces de fin último o fin final (*téleion*; τέλειον) de la acción humana. Aristóteles arguye la necesidad de dicho fin de una manera indirecta (*Ética Nicomáquea*, I, 1, 1094a-1103a10). No intenta probar que esa finalidad exista; lo que argumenta es que sin ese fin, nuestras acciones, y por ende nuestra vida, carecerían de sentido. Si los seres humanos no buscan una finalidad querida por sí misma, entonces los apetitos y las acciones son estériles. La ausencia de una finalidad última desarticula la racionalidad de la vida práctica.

Si se intenta que las acciones sean racionales, hay que postular, tarde o temprano, un bien que ya no sea deseado como instrumento para conseguir otro objeto. El primer principio de la razón práctica ("Todo agente obra por un fin") es seguido por un segundo principio, "Todo agente racional busca un bien supremo, querido por sí mismo y no en virtud de otro bien". Ocurre con el insensato que no configura su vida de acuerdo con una idea y, por ello, queda supeditado a las fuerzas exteriores y a los impulsos del momento. La ausencia de un fin último disgrega la existencia en episodios inconexos. Si no existe un fin último, el agente moral carece de un criterio para jerarquizar acciones y para resolver dilemas.

La existencia humana no adquiere coherencia y unidad a partir de la intervención de factores externos, como el azar o la violencia. Para que la existencia sea una totalidad con sentido, hace falta que el agente se proponga una finalidad última y que, a partir de la consideración y prosecución de tal finalidad, pueda orientar cada una de las acciones de su vida hacia esa meta.

La vida buena consiste, sobre todo, en aprender a articular, jerarquizar y conseguir los distintos tipos de bienes particulares a lo largo de la existencia. Aristóteles distingue, así pues, entre tres bienes posibles: 1] bienes instrumentales que no se quieren por sí mismos, sino que exclusivamente se desean en calidad de *medios para* conseguir otra cosa (por ejemplo, el dinero). 2] Aquellos bienes que pueden quererse como medios pero que, en determinadas circunstancias, es razonable quererlos como fines por sí mismos, como la salud. Ésta puede ser querida como un bien instrumental (estar saludable para poder mantener a la familia), pero también como un bien por sí mismo (querer estar saludable por el simple hecho de gozar de la salud). 3] Aquel bien que se quiere por sí mismo, un bien que no admite ser mediatizado, un bien que se apetece por su propio valor y no como instrumento. El bien querido por sí mismo es la felicidad. A la pregunta "¿para qué quiere ser feliz?", el agente moral puede responder, razonablemente, "porque sí". La felicidad no es un bien instrumental, sino un bien que por sí mismo da cuenta de la acción humana. Por ello, nadie sería feliz en

contra de su voluntad. La vida buena no es otra cosa que la vida feliz.

ESTILOS DE VIDA NORMATIVOS. Aristóteles no considera que cualquier estilo de vida elegido deliberadamente sea igualmente válido. La autenticidad no es el único criterio para juzgar un estilo de vida. Existen modelos de existencia inaceptables, como el caso del incontinente (*akratés*; ἀκρατὲς) o el del vicioso (*akólastos*; ἀκὸλαστος). Este segundo es muy interesante, porque el agente moral elige deliberadamente ser vicioso, a diferencia del primero, en que la debilidad del carácter provoca las acciones incorrectas. La decisión deliberada del vicioso no legitima *per se* su opción vital.

FELICIDAD INTRAMUNDANA Y EL ARGUMENTO DEL *Érgon.* La ética aristotélica es uno de los intentos más serios por construir una ética sin presuponer la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma humana. La felicidad aristotélica se encuentra, sobre todo, en la acción misma del hombre distinguido y libre, no en el resultado que ella puede producir exteriormente. En consecuencia, Aristóteles busca un estilo de vida en el que los diversos episodios que la componen o, al menos la mayoría de ellos, sean de suyo satisfactorios.

Aristóteles plantea vivir según la excelencia (*areté*, ἀρετὴ) llevando el ejercicio de la razón a un grado eximio. Este planteamiento remite al llamado argumento de la función (*érgon*; ἔργον). Aristóteles arguye que no sería razonable que el ser humano careciese de una función propia. Esta función específica, que lo distingue del resto de los vivientes, es la racionalidad. No hay ningún deje de desprecio hacia el cuerpo en esta afirmación. Lo que Aristóteles dice es que la función exclusiva del ser humano es la racionalidad. Por lo tanto, la plenitud del ser humano no puede alcanzarse al margen de esta función. La conclusión se sigue fácilmente: el ejercicio constante y eximio de esta función es la vida buena o plenitud humana.

VIDA BUENA Y VIRTUDES INTELECTUALES. El argumento de la función no afirma que la felicidad consista en vivir conforme a la razón; afirma

que la felicidad consiste en vivir *excelentemente* según la razón. Este adverbio es crucial, pues como indica Aristóteles no es lo mismo ser un citarista que ser un citarista excelente.

La felicidad humana no equivale simplemente al ejercicio de la razón. De ser así, cualquier hombre sería feliz. Tanto la razón como otras funciones pueden ejercerse de manera mediocre o ejercerse de manera excelente. Lo que Aristóteles señala es que la felicidad es un modo de ser y de actuar del agente racional, el modo según la excelencia (*kat´ aretèn*; κατ' ἀρετήν).

De aquí la importancia del estudio de las virtudes intelectuales (*Ética Nicomáquea*, VI, 1138b15 y ss.). Estas habilidades eximias del pensamiento se clasifican en dos grupos: teóricas y prácticas. Las virtudes intelectuales teóricas son tres: intuición de los primeros principios (*nous*; νοῦς), ciencia (*epistéme*; ἐπιστήμη), y sabiduría (*sophía*; σοφία). Las virtudes intelectuales prácticas son dos: arte (*techné*; τέχνε) y prudencia (*phrónesis*; φρόνησοις). Es muy significativo que Aristóteles considere que sólo un estilo de vida articulado a partir de la sabiduría o de la prudencia puede dar lugar a una vida buena. Los prejuicios sociales del filósofo en ese punto son palpables.

VIDA BUENA Y VIRTUDES MORALES. El otro eje de la vida buena son las virtudes morales, a cuya descripción Aristóteles dedica la mayor parte de la *Ética Nicomáquea*.

La virtud moral es un "hábito de la decisión deliberada (*héxis proairetiké*; ἕξις προαιρετικέ), que consiste en un término medio tal y como lo determinaría el prudente. Es el término medio entre dos vicios; uno por exceso, el otro por defecto" (*Ética Nicomáquea,* II, 6 1106b36 y ss.).

Esta definición presupone tres ideas: 1] nadie nace virtuoso, sino que decide serlo; 2] no se encuentra unilateralmente determinada; 3] no es una pasión ni una facultad, sino un hábito (*héxis*; ἕξις), esto es, un accidente de cualidad, y se trata de un modo de ser de la sustancia humana.

Las virtudes morales permiten al ser humano maximizar la vida racional alineando las pasiones a la recta razón. Por ello, la vida

virtuosa modera la pasión y maximiza las posibilidades de la razón, provocando placeres sobrios pero estables.

Estos placeres naturales no parecen ser otra cosa que la satisfacción propia de una capacidad humana, cuando esta última cumple su función específica de acuerdo con la razón. No obstante, el hombre virtuoso no debe aspirar a placeres intensos, ha de contentarse con llevar una vida sin dolores. De aquí que estoicos y epicúreos sean, de alguna manera, descendientes filosóficos de Aristóteles.

La virtud moral es el sustento que permite al hombre prudente elegir deliberada y eficazmente la felicidad. El ser humano sólo puede ejercer su función propia de una manera excelente si ha habilitado su inteligencia práctica mediante la prudencia y si ha modelado su carácter mediante las virtudes intelectuales y morales.

Vivir según la virtud ofrece las siguientes ventajas: 1] mantener el control racional de uno mismo; 2] evitar los excesos peligrosos; 3] planificar la existencia con circunspección y agudeza; 4] aprender a sentir placer en lo que conviene, y displacer en lo que no conviene.

El principio de la virtud no es la repetición mecánica de actos. El principio de la virtud es la decisión deliberada (*proaíresis*; προαίρεσις). El hombre virtuoso no practica la fortaleza simplemente porque fue adiestrado en ella desde la niñez. Practica la fortaleza porque advierte que la moderación del miedo y de la ira es necesaria para alinear los diversos momentos de su existencia hacia el ideal de vida libremente elegido. Esto no es una domesticación del ánimo; la deliberación añade un momento específico que conforma un patrón de vida. Se evalúa si aquí y ahora determinada acción o determinada pasión contribuyen a desplegar ese ideal de vida previamente elegido.

VIDA BUENA Y BIENES EXTERIORES. Cabe objetar, no obstante, si una vida envuelta por la tragedia es apta para ser llamada feliz. Aristóteles se plantea explícitamente el caso de Príamo, el desgraciado rey de Troya. ¿Puede ser feliz un hombre que ha perdido todo? ¿Las virtudes blindan al ser humano contra los reveses e infortunios?

Aristóteles no atribuye la felicidad a la mera *posesión* de la virtud, sino al ejercicio de la virtud (*Ética Nicomáquea,* I 8, 1098b30 y ss.). Frecuentemente, el ejercicio de algunas virtudes tiene requerimientos externos. Por ejemplo, para cultivar la virtud de la amistad es indispensable convivir con otras personas, y para ejercer la magnificencia se requiere un mínimo de riquezas.

Por ello, el concepto de vida buena (*eu zen*; εὖ ζῆν) debe complementarse con el de *eu práttein* ευ πράττεν). Esta segunda expresión significa algo así como "que le vaya bien a uno". El filósofo considera, pues, que para llevar una vida buena se requieren ciertos bienes suplementarios.

DOS MODELOS DE VIDA. Aristóteles introduce dos modelos de vida buena: la vida contemplativa y la vida activa. El primero se corresponde con la virtud de la sabiduría; el segundo, con la prudencia.

La sabiduría propia de la vida buena consiste en una visión sistemática del mundo y del hombre. El sabio imita a Dios, cuya actividad única es la contemplación. Sin embargo, la vida enteramente dedicada a la contemplación es fácticamente imposible; sería propia de los dioses, no de la condición humana (cf. *Ética Nicomáquea* X, 7 1177b 26 y ss.).

El sabio ejerce esta actividad porque advierte que la racionalidad es un fin por sí mismo; vale la pena pensar por pensar. Este hombre, que cumple su función propia cuidando del propio entendimiento, debe ser amado por los dioses. El sabio reconoce, así pues, el valor incondicionado de su existencia racional y, por ello, organiza el resto de su vida con miras a ella.

No obstante, la compañía de otros mejora el ejercicio de la sabiduría (cf. *Ética Nicomáquea* X, 7, 1177a 33). Ni siquiera la inteligencia puede disociarse de la comunidad. *Lógos* (Λόγος) puede traducirse como "palabra" y como "razón", porque en el caso del ser humano, son dos aspectos de la misma realidad. Además, la contemplación involucra en grado mínimo el cuerpo y sus pasiones. Éste hace que tal actividad sea más fácil de sustentar a lo largo del tiempo. En cambio, la vida activa, centrada en el ejercicio de las virtudes morales públicas, como la justicia y la fortaleza, se entrelaza

por definición con las pasiones. Por ende, la felicidad de la vida activa es más vulnerable que la del sabio. Sin embargo, el sabio debe transigir y de vez en vez intervenir en la dirección de la comunidad, condición de posibilidad del ejercicio de la contemplación.

Para entender toda la hondura de la vida activa como segundo modelo de vida buena, conviene recordar que la finalidad de la *polis* es precisamente la vida buena. Aristóteles es tajante al respecto. Una alianza militar o un tratado comercial no constituyen *polis* πολις). La finalidad de la ciudad es que sus miembros desplieguen óptimamente sus capacidades racionales y morales; la finalidad de la *polis* es la felicidad (cf. *Política*, III, 5, 1280a 31 y ss.).

BIBLIOGRAFÍA. Aristóteles (1983), *Ética Nicomáquea* (trad. A. Gómez Robledo), México, UNAM; Aristóteles (1963), *Política,* trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM; Cooper, J. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press; Irwin, T. (1990), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press; Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1987), *Los filósofos presocráticos,* Madrid, Gredos; Kraut, R. (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press; Vigo, A. (1997), *La concepción aristotélica de la felicidad. Una lectura de "Ética a Nicómaco"* I y X 6-9*,* Santiago de Chile, Universidad de los Andes; Zagal, H. (2013), *Virtud, placer y felicidad. La vida buena en Aristóteles*, México, Ariel.

[HÉCTOR ZAGAL]

violencia

Etimológicamente, violencia se deriva del latín *vis,* fuerza, y *latus,* participio pasado del verbo *ferus,* llevar o transportar. El término significa "llevar la fuerza contra algo o contra alguien" (Platt, 1992: 174**)**. Sin embargo, "las formas como se usa la fuerza contra algo o contra alguien son infinitas y, de hecho, esa descripción podría

comprender prácticamente todos los actos del ser humano" (Litke, 1992: 161). Entre las *definiciones más acotadas* destaca la que conceptualiza la violencia como la acción de ejercer la fuerza física contra algo o alguien produciéndole un daño (Coady, 1986). A veces, se subraya la necesidad de que se presente la intención de causar el daño o de haberlo previsto (Miller, 1971: 9-44).

La dificultad que enfrenta esta definición es que no todas las acciones en las que se ejerce fuerza física sobre otro y se le produce un daño –pensemos en un médico acomodando un hueso roto– son consideradas violentas. Además, no puede evitar estar sujeta a contestaciones sociales y legales. Las sucesivas revisiones jurídicas sobre el castigo físico a los niños o sobre el carácter legal de ciertos deportes como el boxeo, son indicativas al respecto (Brayne *et al*., 1998). Identificar "violencia" exclusivamente con "violencia física" no refleja la complejidad y la diversidad de sus manifestaciones. Se habla así de *violencia psicológica* cuando se perjudica el desarrollo psíquico de los individuos o las comunidades (Giberti y Fernández, 1989); de *violencia sexual* cuando se ataca su integridad o su autodeterminación en este sentido –no necesariamente a través de la fuerza física sino, por ejemplo, mediante el chantaje o la amenaza–; de *violencia económica*, cuando se le desprovee de un bien o recurso al que tiene derecho; o de *violencia simbólica* cuando se le excluye y somete mediante las jerarquías y los sistemas de prestigio socialmente establecidos (Bourdieu y Passeron, 2001).

La diversidad de sus formas indica que la violencia no ha de ser contemplada como una simple cuestión de fuerza física, sino, de manera más genérica, como toda forma de violentamiento de un derecho que se considere básico (Garver, 1972). En este sentido, los posicionamientos recientes de defensa de los derechos de los animales han conectado con una discusión que ya estaba abierta, aunque no muy desarrollada, entre diferentes planteamientos éticos en el interior de la modernidad secularizada, pues la discusión ya enfrentaba a quienes, como Kant, mantienen que sólo la autonomía racional característica de los humanos puede ser objeto de auténticos deberes morales con quienes, como Hume, Bentham o Schopenhauer, ven por completo coherente incluir a los animales no

humanos entre quienes merecen un trato moral, puesto que, a su manera, también pueden sentir y pueden gozar y sufrir, o tienen, en suma, una cierta prenoción de lo que es una vida buena (Salt, 1999).

El brote de múltiples formas de violencia ha hecho palpable que la realidad de nuestras sociedades es mucho menos compleja y menos estructurada de lo que parecíamos pensar. La brutalidad, el carácter aleatorio de los actos de violencia, pero también su forma prácticamente imperceptible en los incumplimientos, las incapacidades y los engaños más graves del proyecto moderno –y los conceptos y teorías que vienen alimentándolo– hacen necesaria la reflexión (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004). Frente a las definiciones más acotadas, las *definiciones amplias* de violencia consideran "todas las acciones que infringen, amenazan o causan un daño. Estas acciones pueden ser corporales, escritas o verbales, psicológicas, sociales o materiales" (Jackman, 2002: 398). Esta última condición invoca el concepto de *violencia estructural*, es decir, del daño físico y psicológico que resulta de los sistemas sociopolíticos y económicos de explotación. Este daño no es necesariamente efectuado por los individuos, sino que está oculto, en mayor o menor medida, en las estructuras que impiden a otros individuos o grupos realizar su potencial (Galtung, 1969). La crítica principal que han recibido las definiciones amplias de violencia es que el aumento indiscriminado de la extensión del término no hace sino debilitar su valor descriptivo y explicativo: "nuestra terminología no distingue entre palabras clave como *poder, potencia, fuerza, autoridad* y, finalmente, *violencia,* todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes que difícilmente existirían si éstos no existieran" (Arendt, 2005: 58-59).

Las distintas aproximaciones a la violencia subrayan que contiene y responde a factores biológicos, mentales, psicosociales, simbólico-culturales, políticos, éticos e históricos (Aróstegui, 1994: 19). Se ha subrayado, por ejemplo, que los seres humanos comparten con los monos superiores una capacidad para la violencia (Peterson y Wrangham, 1997). Sin embargo, los seres humanos también han desarrollado sistemas complejos de resolución de conflictos y de

regulación moral, así como la capacidad lingüística para cuestionar cualquier modo recibido de norma o conducta ética. Los seres humanos tienen una historia de violencia y la violencia tiene una historia.

El concepto moderno de violencia la vincula a la libre determinación y a la autonomía y considera que respecto a ella existe una responsabilidad humana, individual o colectiva. Hay que señalar que este concepto se forja en el siglo XVIII. La Ilustración contempla la violencia, ya no como una evidencia que no plantea ningún problema, sino precisamente como objeto de cuestionamiento: "A partir del momento en que cada persona está llamada a la categoría de ciudadano, en que se reconoce su derecho a la libertad y a la felicidad, la violencia [...] no es ya del orden de las necesidades físicas (calamidades naturales), o políticas (jerarquías de derecho divino); es ahora un fenómeno que tiene relación con la libertad y que puede, y debe, ser combatido y superado" (Domenach, 1981: 34-35).

La conciencia de la violencia como responsabilidad frente a otros, se forma entonces al mismo tiempo que la convicción ilustrada, según la cual la política persigue fines razonables y positivos que se dirimen públicamente**.** Otros autores, sin embargo, advierten que la transformación de las interacciones sociales en la esfera pública que incide efectivamente en la problematización de la violencia, propicia su decrecimiento en este ámbito, pero su incremento en el ámbito íntimo y privado de la familia (Cooney, 2003). Lo cierto es que si bien pensadores como Hegel la integran en el desarrollo humano, no la glorifican; el hombre se produce a sí mismo a través del pensamiento, la organización política y la cultura. Marx y Engels reconocen que la lucha de clases es el motor de la historia, pero para ellos hay que distinguir cuidadosamente entre la violencia de la clase dominante y la violencia de la clase oprimida, que no se ejerce sino en favor de la emancipación general. Para Marx, es el trabajo el que finalmente cumple esta función emancipadora (Arendt, 2005: 21-22). En el panorama general, hay, sin embargo, algunas excepciones. En Georges Sorel (1978), la necesidad de distinguir entre una violencia positiva y una violencia negativa llegará a su

paroxismo. Para él, la fuerza es burguesa y la violencia, proletaria. Hacer el elogio de la violencia significa invertir la situación: desenmascarar el uso "natural" de los medios de dominación que se amparan en la legalidad, en la costumbre y en la moral, y rehabilitar los medios de la fuerza cuando se emplean colectivamente, para la subversión de un orden injusto. Asimismo, Sartre (1961) en su prólogo a *Los condenados de la tierra,* de Franz Fanon, exaltará como un gesto deseable la violencia del colonizado frente al colonizador.

Durkheim (2012) contempla en la violencia no una estrategia o medio de acción, sino la posibilidad misma del orden social, y prefigura con ello los desarrollos posteriores de Freud (1999) y Girard (2009). Así, en su estudio sobre el totemismo subraya que el sacrificio es el medio a través de cual los miembros de la sociedad proyectan simbólicamente al grupo e implícitamente sugiere que no sólo se limita a representar, sino que *impone* la unidad colectiva desatando fuerzas inusitadas. El sacrificio entonces es una representación del intercambio social (entre la persona y la comunidad) y también *un dispositivo activo* por medio del cual la sociedad puede permanecer unificada. Freud insistirá en que el origen de la sociedad es el crimen que sirve para unir a quienes lo ejecutan y que este crimen originario es recreado simbólicamente en el ritual totémico. Para Girard, los seres humanos aprenden por imitación. Ahora bien, imitar equivale a competir, ya que implica tratar de apropiarse del mismo objeto que el otro desea. La rivalidad mimética que mueve al grupo en torno a un objeto codiciado por todos sólo se aplaca con el linchamiento de una víctima expiatoria, cuya muerte reconcilia y unifica a la colectividad. La atención prestada por autores como Durkheim, Freud o Girard pone de manifiesto la dificultad de distinguir entre *una violencia instrumental,* dirigida a un objetivo (en este caso la cohesión del grupo), y una *violencia expresiva* (Wieviorka, 1988) en la que el acto violento tiene en sí mismo su propia recompensa (como sucede también en la efervescencia del ritual sacrificial).

Otro aspecto fundamental en los desarrollos teóricos sobre la violencia es su relación con el poder como instancia de dominación.

Para Arendt, debe distinguirse cuidadosamente entre el poder y la violencia. El primero es la capacidad humana de actuar de manera concertada y no puede reducirse al carácter instrumental. La segunda, el instrumento de los que carecen de poder; sin embargo, el poder es un fin en sí mismo que no puede ser monopolio de ningún sujeto. Es "la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de categorías mediosfin" (Arendt, 2005: 71). La pregunta, no obstante, es si la violencia no puede ser un recurso de poder movilizado para forzar a otros, y no es ejercida a menudo por quienes detentan el poder. En la violencia doméstica, en la violación o el racismo, los perpetradores suelen tener una posición de privilegio dentro de los sistemas de poder patriarcales, étnicos o políticos.

Los análisis entre violencia y poder subrayan a menudo el papel del Estado. Max Weber (1919) definió al Estado como monopolio legítimo del uso de la fuerza. Algunos autores enfatizan el carácter violento de la diada Estado-nación y el hecho de que el monopolio del uso de la fuerza es contestado por diversos grupos nacionales y trasnacionales que anhelan usurpar las funciones clásicas del Estado (Aretxaga, 2012). Hay que advertir que la pregunta por el poder también se diluye en una multitud de mecanismos, ejercicios y efectos. Se diversifica en una variedad de análisis histórica y localmente situados que no pueden generar conclusiones de valor general o conceptos de amplitud universal (Foucault, 2004). No todas las manifestaciones de violencia pueden ser atribuidas al Estado o a las instancias "oficiales" de poder: hablamos así de la violencia de los colonizados contra los colonizadores, de los hijos contra los padres, de las mujeres contra los hombres o de los negros contra los blancos. La violencia puede ser un medio de adquirir estatus y respeto para aquellos que carecen de otras formas de poder social (Merton, 1938; Glasser, 1998).

La violencia, en definitiva, no parece ser independiente del ojo que la mira y evalúa. Una misma acción puede ser vista como algo obligado (para salvaguardar el honor, por ejemplo), mientras otra puede apreciarse como gratuita e injustificada. Una acción puede considerarse irrenunciable y justa (la revuelta contra los

colonizadores) o como un baño de sangre que termina conduciendo a otro régimen dictatorial (García Selgas y Romero, 2006: 13). Esta aseveración no implica la renuncia al juicio o al análisis crítico, sino que apunta a evidenciar su complejidad. La violencia presenta una multitud de aspectos concretos que obligan a definiciones precisas y que requieren respuestas particulares (Collins, 2009).

BIBLIOGRAFÍA. Arendt, H. (2005), *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza; Aretxaga, B. (2012), *States of Terror: Essays*, Reno, University of Nevada Press; Aróstegui, J. (1994), "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia", en *Ayer*, núm. 13, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea/ Marcial Pons, pp. 17-57; Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2001), "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en P. Bourdieu y J. C. Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, pp. 15-85; Brayne, H. *et al*. (1998), "Could boxing be banned? A legal and epidemiological perspective", en *British Medical Journal*, vol. 316, núm. 7147, pp. 1813-1815; Coady, C. A. J. (1986), "The idea of violence", en *Journal of Applied Philosophy,* vol. 3, núm. 1, pp. 3-19; Collins, R. (2009), *Violence: A Micro-sociological theory,* Oxfordshire, Princeton University Pres; Cooney, M. (2003), "The privatization of violence", en *Criminology*, vol. 41, núm. 4, noviembre, pp. 1377-1406; Domenach, J.-M. (1981), "La violencia", en J.-M. Domenach *et al.*, *La violencia y sus causas,* París, Unesco, pp. 33-46; Durkheim, E. ([1912] 2012), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, FCE/UAM-Cuajimalpa; Foucault, M. (2004), *Seguridad, territorio, población*, México, FCE; Freud, S. ([1913] 1999), *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza; Galtung, J. (1969), "Violence, peace, and peace research", en *Journal of Peace Research*, vol. 6, núm 3, pp. 167-91; García Selgas, F. y Romero, C. (eds.) (2006), *Doble filo de la navaja: violencia y representación,* Madrid, Trotta; Garver, N. (1972), "What violence is". Artículo en línea disponible en <http://capone.mtsu.edu/jcomas/1020/garver_1972.pdf>, 5 de abril de 2013; Giberti, E. y Fernández, A. M. (1989), *La mujer y la violencia invisible*, Buenos Aires, Sudamericana; Girard, R. ([1972] 2009), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2009;

Glasser, M. (1998), "On Violence: a preliminary communication", en *International Journal of Psychoanalysis*, núm. 79, pp. 887-902; Jackman, M. (2002), "Violence in social life", en *Annual Review of Sociology*, núm. 28, pp. 387-415; Litke, R. (1992), "Violencia y poder", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales, "Pensar la violencia",* núm. 132*,* junio*,* París, Unesco, pp. 161-172; Merton, R. (1938), "Estructura social y anomia", en <www.uscovirtual.com/file.php/1/documentos/sociologia/estructura.pdf>, 5 de abril de 2013; Miller, R. (1971), "Violence, Force and Coercion", en J. A. Shaffer (ed.), *Violence*, Nueva York, David McKay, pp. 9-44; Peterson, D. y Wrangham, R. (1997), *Demonic Males: Apes and the Origins of the Human Violence*, Nueva York, Mariner Books; Platt, T. (1992), "La violencia como concepto descriptivo y polémico", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* núm. 132*,* junio*,* París, Unesco, pp. 173-180; Salt, H.S. (1999), *Los derechos de los animales*, Madrid, Libros de la Catarata; Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P. (eds.) (2004), *Violence in War and Peace*, Oxford, Blackwell; Sartre, J.-P. (1961), "Prefacio", en F. Fannon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 2007, pp. 5-23; Sorel, G. ([1908] 1978), *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade; Weber, M. ([1919] 1979), *El político y el científico*, Madrid, Alianza; Wieviorka, M. (1988), *Sociétés et terrorisme*, París, Fayard.

[ZENIA YÉBENES ESCARDÓ]

virtudes cívicas

La virtud cívica es una de las categorías más antiguas y venerables de la filosofía moral y política. Desde sus orígenes hasta hoy, tiene que ver con el autodominio racional y la buena formación y gestión de los deseos y emociones en los individuos. Su cariz político o, mejor dicho, propiamente cívico, estriba en que, desde ella, se pretende fundamentar aquellas disposiciones de los individuos autónomos que confirman el bien público a partir de actitudes

cooperativas y deliberativas, cultivadas en el suelo nutricio del espacio público y de la vida en común. A título ilustrativo y sin ser exhaustivo, es posible decir, en tal sentido, que la virtud cívica se compone de virtudes concretas tales como *a*] prudencia, entendida como capacidad de reflexión crítica y deliberación de los fines y actividades de la sociedad política; *b*] participación informada y reflexiva en los asuntos públicos; *c*] solidaridad, en el sentido de ayuda activa a los conciudadanos para asegurar su vida y su libertad; *d*] sentido de justicia, como disposición a considerar imparcial y equitativamente lo que corresponde a ciudadanos iguales; *e*] tolerancia, en el sentido de reconocimiento de que todas las personas merecen respeto al margen de sus diversos valores y formas de vida; *f*] responsabilidad por lo público; *g*] valor cívico o disposición a adoptar riesgos en favor de la justicia y la libertad de la comunidad política.

Condenada a una suerte de condición marginal en la modernidad, hoy asistimos a la notable reivindicación de las virtudes cívicas, que sucede en el actual contexto global de expansión de la democracia como régimen político. En efecto, al calor de la afirmación del principio de legitimidad democrática para organizar la convivencia política se ha debido enfrentar los desafíos y dilemas provocados precisamente por el desencanto democrático. Uno de los principales antídotos para minimizar ese desencanto, aquel relacionado con el incremento de los índices de apatía política y el declive de la disposición asociativa hacia el bien común, ha conducido al retorno de la ciudadanía, esto es, al reconocimiento de la importancia y centralidad de dicha categoría para la teoría y la práctica democrática. De ahí que el retorno del ciudadano sea necesariamente traducido en un correlativo retorno de la virtud cívica amparado, sobre todo, en un vigoroso movimiento de renovación del pensamiento neorrepublicano.

Lo anterior, por supuesto, no se ha encontrado exento de polémica y debate. Si la virtud cívica es a grandes rasgos entendida como el compromiso participativo de los ciudadanos con el bien de la ciudad aún por encima de sus propios intereses, no falta el coro de voces que replican lo anacrónico de su invocación y, por lo tanto,

su carácter innecesario y poco realista de alcanzar en las condiciones de funcionamiento de las complejas sociedades modernas. Bajo este punto de vista, se vuelve incomprensible o irreal apostar a que ser buen ciudadano implica posponer o incluso renunciar a la satisfacción de los deseos, así como a la obtención de beneficios particulares o al sacrificio de intereses personales en aras del bien común.

No obstante, y de manera simultánea, no son de ninguna manera marginales aquellas otras voces que defienden la apelación a la buena ciudadanía y a la virtud cívica como un recurso no sólo posible en las sociedades democráticas actuales, sino algo insustituible en el desarrollo de la libertad de los ciudadanos y la salud de las instituciones democráticas. En una tesis que se volvería celebre, Will Kymlicka y Wayne Norman sostuvieron, en tal sentido ya a inicios de los años noventa del siglo pasado, que "el vigor y estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su 'estructura básica', sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos" (1997: 6).

BREVE HISTORIA. En la época clásica griega, la virtud se entendía como sinónimo de excelencia (*areté*; ἀρετή). Era una suerte de energía moral condensada en forma de carácter. Virtud significaba, pues, capacidad engendrada y corroborada mediante el hábito de la razón. En la Ética *Nicomáquea,* Aristóteles sostiene que la virtud consiste en una disposición del alma racionalmente orientada conforme con el bien propio de cada facultad. Y no es de ninguna manera ocioso reiterar que la virtud adopta un estatuto central en el mundo griego, sobre todo, porque constituye un ingrediente imprescindible para hacer funcionar de forma eficaz ese, sin duda, complicado sistema de autogobierno popular ideado por los griegos (la *Politeia*; πολιτεία), que hoy en día nosotros admiramos y quizá idealizamos demasiado bajo la demasiado englobante categoría de democracia.

En todo caso, si por alguna razón la palabra "democracia" ha atravesado milenios para instalarse en el imaginario político contemporáneo, ello expresa el hecho significativo de que el diseño institucional de autogobierno de la Atenas clásica realmente fue

funcional y efectivo. No alimentó ninguna utopía. Fue, como sabemos, un diseño institucional que supo estimular y encauzar la participación activa en la vida pública de los ciudadanos a través de la ampliación de los espacios de deliberación. Para decirlo con las palabras de Andrés de Francisco, por medio del ejercicio de la virtud cívica en cuanto *ethos* compartido "el buen ciudadano ha aprendido a desear el bien público y a indignarse y a encolerizarse ante la injusticia y la corrupción. Por ello está dispuesto a vigilar y controlar al poder político y a participar cuando corresponde en la vida activa de la ciudad, si es preciso *contestando* a la política del gobierno" (2012: 32).

Ahora bien, si de algo no puede acusarse a la mentalidad griega es de ser ingenua en política. En ese ideal clásico y en esa apuesta por la virtud cívica, se reconoció siempre que en tanto ingrediente de un diseño institucional, la virtud era un recurso ciertamente escaso y difícil de conseguir. Se admitió que el ejercicio de la excelencia en el carácter era algo excluyente y selectivo y que, por lo tanto, debía incorporar una pedagogía (*paideia*; παιδεία) que aspirara a moldear el comportamiento ciudadano. El resultado buscado, por medio de la educación ciudadana, es el de moldear la acción colectiva, el de la formación de hábitos de conducta a través de la información de las creencias y de la educación de los deseos, las emociones y los sentimientos. El mundo moderno no va a abandonar del todo esta invocación de la necesidad de educación ciudadana, pero introducirá un giro realista que adoptará un modelo antropológico claramente pesimista respecto a la capacidad de incentivar la práctica de la virtud ciudadana. Autores emblemáticos clásicos –quienes fundamentaron su pensamiento político en dicho pesimismo antropológico, que pone en primer lugar el egoísmo de la naturaleza humana– son incuestionablemente Hobbes y Maquiavelo. Pero también la tradición liberal de pensamiento político con diferentes grados y énfasis hará suya tal perspectiva desde un rango que va desde la mirada ya utilitarista de Hume hasta la *Teoría de los sentimientos morales,* de Adam Smith (2004); obra esta última que expresa de modo inmejorable los diversos y ricos matices que la Modernidad adoptará ante el tema de la virtud.

Dicho giro antropológico, en su versión radical, llegará incluso a prescindir de la apelación a la virtud (Peña, 2005). En la Modernidad se impondrá, por supuesto con matices y de una forma paulatina y no tan esquemática ni simplista, una concepción de la naturaleza humana que postula a los individuos, sobre todo, como sujetos egoístas, siervos de sus pasiones y deseos. O, para decirlo en un lenguaje contemporáneo popularizado por la escuela de la elección racional, una definición del individuo como un "preferidor" irreformable, movido exclusivamente por el deseo de "maximizar" su propio interés. La interpretación de la interacción social se efectuará, entonces, a partir de una lectura realista donde predominarán valores emergentes: la utilidad, el consumo, la productividad, el afán de enriquecimiento, el progreso y la nihilista voluntad de poder. No habrá espacio para hacerse demasiadas ilusiones respecto a la posibilidad de controlar y modificar los motivos y las disposiciones de la acción colectiva. La virtud, en rigor, será relegada en su mayoría al ámbito de lo íntimo y lo privado. La ciudadanía, en consecuencia, será descargada de excesivas exigencias morales. Es más, la Modernidad y su filosofía, el liberalismo, establecerá una disociación tajante entre política y moral. Naturalmente, las versiones más extremas y radicales de la propuesta de erradicar el ejercicio de la virtud cívica de la política no serán capaces de remontar en definitiva la obvia dificultad en la que necesariamente desembocaría, en el hecho de que una política sin virtud socava sus condiciones mínimas de posibilidad.

En efecto, dados los presupuestos anteriores se volverá forzoso encontrar un equivalente funcional de la virtud o bien postular una versión minimizada de ella. En este segundo enfoque, también característico de la Modernidad, la solución a los dilemas y exigencias de cooperación social se sostendrá sobre la base de un adecuado diseño institucional que combinará, por supuesto, dosis de coerción con el añadido de un ingenioso ingrediente, a saber, la utilización de la pasión para hacerla trabajar por el bien general. "Que la pasión neutralice a la pasión" será la conocida fórmula ensayada. Sostendrá un diseño racional de las instituciones, cuya tarea será producir conductas socialmente apropiadas, de manera

que los hombres actúen como si fueran virtuosos. O, en todo caso, se tratará de la producción de una virtud moderna; una virtud "instrumental". Disciplinar las pasiones, moderar la ambición en el comportamiento individual se volverá algo congruente con una psicología moral utilitarista donde la búsqueda de la salud de la comunidad política a partir de una mucho más débil disposición virtuosa del ciudadano se encuentra subordinada a la adquisición del interés individual. El espléndido ensayo de Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses* (2000), ofrece una inmejorable visión de conjunto de este proceso de utilizar las propias pasiones del hombre para equilibrar y contener los excesos de una concepción egoísta de la condición humana. Con todo, cabe mencionar que este planteamiento tampoco alcanza a eludir una objeción de sentido común. Una concepción de "virtud cívica estratégica" constituye una contradicción en sus propios términos, toda vez que una genuina activación de valores se vuelve espuria o se contamina de un irremontable contrasentido si se realiza en función del interés. Dicho de otra manera, los valores sólo funcionan si no se someten a cálculo.

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO. Acudir a la virtud cívica ha sido, como ya se ha dicho, una forma de responder a la necesidad de incrementar de manera significativa la participación política ciudadana dominada por las inercias de pasividad implícitas en los presupuestos convencionales de la concepción liberal dominante. Sin embargo, la virtud cívica es un concepto que hunde sus raíces en la tradición republicana clásica. Ello implica que la tarea de reconciliar presupuestos diferentes e incluso antagónicos en una concepción renovada de virtud cívica para los tiempos presentes sólo podría alcanzarse por medio de la generación de un híbrido categorial; esto es, una suerte de "liberalismo republicano" o "republicanismo liberal" (Kymlicka, 2003). En tal sentido, puede afirmarse que algunas de las principales polémicas del debate liberalismo *versus* comunitarismo, característico de la filosófica política anglosajona de fines de siglo XX, se replican en buena medida en los dilemas a resolver al momento de proponer respuestas a ingentes cuestiones como las de, por

ejemplo, elaborar un catálogo deseable de virtudes cívicas necesarias para fortalecer el ejercicio democrático de la ciudadanía o concebir los mecanismos institucionales para incentivar y cultivar el ejercicio de la virtud.

En efecto, entre quienes hoy invocan a la virtud cívica hay voces comunitaristas (Sandel, 2008; MacIntyre, 1987), republicanas (Pettit, 1999; Domenech, 1989), (De Francisco, 2012) e, incluso, liberales (Ralws, 1995). No todos, por supuesto, manejan la misma noción de virtud o de libertad o de comunidad y, menos aún, comparten visiones sobre cómo tales nociones se comunican entre sí (Mulhall y Swift, 1996; Taylor, 1997). Ofrecer una síntesis más completa de este debate merece una entrada propia en la presente obra. A continuación, sólo se esbozan de manera breve las principales posiciones respecto de la virtud cívica, entre algunos de los más significativos participantes en este debate entre comunitaristas, liberales y republicanos.

El núcleo del debate radica en la crítica comunitarista al liberalismo por enfatizar una visión radical del individuo que ha atomizado, aseguran, a la sociedad al dar prioridad a los fines individuales frente a los compromisos colectivos. La consecuencia ha sido la pérdida del espíritu público y la erosión de la solidaridad. Una comunidad política, advierten los comunitaristas, sin la entrega de sus ciudadanos no puede sobrevivir, incluso aquellas comunidades que ponen en primer lugar los derechos y los valores liberales. De ahí, el rechazo a una concepción de Estado "neutro" respecto de las concepciones del bien de los integrantes de su comunidad. El compromiso ciudadano con su comunidad se encuentra ligado, desde esta perspectiva, a un conjunto de valores y un modo de vida destilados históricamente que no son objeto de elección, sino que aparecen como la sustancia moral misma de dicha comunidad.

Por su parte, los liberales responden a tal crítica cuestionando de manera abierta esa imagen de una comunidad homogénea donde todos sus integrantes compartirían una misma idea de bien y de lo correcto. Eso, afirman, es sólo una idealización nostálgica e irreal de comunidad. Pero, sobre todo, sostienen que constituye una idealización peligrosa por su proclividad al totalitarismo. Temen, en

efecto, que la invocación del interés colectivo y la atribución de su determinación a los ciudadanos virtuosos desemboque en interferencia del poder político y en la imposición colectiva de un presunto bien superior al que deberían sacrificar su propio bien. En específico, rechazan las implicaciones "densas" y "perfeccionistas" derivadas de esa manera de entender la virtud cívica toda vez que exige de los ciudadanos una lealtad y una adhesión patriótica a la comunidad que anula la esfera de autonomía de los individuos. A éstos se les exige que se subordinen a una identidad sustantiva de tradiciones y valores incompatibles con el pluralismo de las sociedades contemporáneas y con el respeto a la diferencia y los valores y formas de vida.

Al terciar en este debate, surgen autores que llamaré neorrepublicanos, líneas arriba citados, que sostienen que su tradición de pensamiento no tiene por qué cargar con los supuestos normativos que introducen los comunitaristas que apelan a la misma. Supuestos tales como que la virtud cívica se encuentra comprometida con un ideal particular de vida buena o con una concepción "densa y homogénea" de comunidad. En cambio, estos autores defienden una idea de política con virtud cívica que no tiene por qué ser perfeccionista, sino que puede convivir con el principio liberal de neutralidad y con la coexistencia de concepciones plurales del bien. Se trata de una idea de comunidad política entendida como construcción política formada por las leyes que han sido forjadas al calor de la deliberación y la voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos comunes. Se afirma así la necesidad de la participación política más no un patriotismo ciego o nacionalismo extremo. Ello se sostiene, naturalmente, sobre una concepción de ciudadanía activa, de democracia participativa y de, valga recalcarlo, virtudes cívicas "procedimentales". Para decirlo con palabras de Javier Peña: "la virtud cívica, la buena ciudadanía, se nutre de la conciencia reflexiva de sí, de la capacidad de gobernar las preferencias. Vivir como un buen ciudadano es un buen modo de vivir. Se obtiene de la satisfacción intrínseca a la buena praxis" (2005: 251).

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (1985), *Ética a Nicómano*, Madrid, Gredos; De Francisco, A. (2007), *Ciudadanía y democracia*. *Un enfoque republicano*, Madrid, Catarata; De Francisco, A. (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Catarata; Domènech, A. (1989), *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica; Hirschman, A. O. (2000), *Las pasiones y los intereses*, México, FCE; Kymlicka, W. (2003), "Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos'", en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós; Kymlicka, W. y Norman, W. (1997), "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, pp. 5-40; MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica; Mulhall, S. y Swift, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy; Peña, J. (2005), "Ciudadanía republicana y virtud cívica", en M. J. Bertomeu, A. Doménech, A. y De Francisco, A. (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 231-256; Pettit, P. (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós; Rawls, J. (1995), *Liberalismo político*, México, FCE; Sandel, M. (2008), *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Madrid, Marbot; Smith, A. ([1759] 2004), *Teoría de los sentimientos morales*, México, FCE. Taylor, C. (1997), "Equívocos: el debate liberalismocomunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.

[ÁNGEL SERMEÑO QUEZADA]

ÍNDICE DE AUTORES

Acosta, Yamandú [UTOPÍA]
Aguilar Rivero, Mariflor [TRADICIÓN]
Aguilera, Edgar R. [EFICACIA]
Alarcón Olguín, Víctor [CORPORATIVISMO]
Almeyra, Guillermo [MARXISMO]
Amaya, Amalia [FRATERNIDAD]
Ansolabehere, Karina [CULTURA DE LA LEGALIDAD]
Aragón Rivera, Álvaro [CIUDADANÍA]
Arango, Rodolfo [SOLIDARIDAD]
Araujo, Cicero [DEMOCRACIA REPRESENTATIVA]
Arditi, Benjamin [POLÍTICA]
Arellano Gault, David [POLÍTICAS PÚBLICAS]
Astorga, Omar [SOBERANÍA]
Attili Cardamone, Antonella [POSITIVISMO JURÍDICO]
Ávalos Tenorio, Gerardo [SOCIALISMO]
Avaro, Dante [JUSTICIA LOCAL]

Bárcena Juárez, Sergio Arturo [CONGRESO]
Barreto, Luz Marina [EGOÍSMO]
Beltrán Miranda, Julio [CONVENCIÓN]
Bertomeu, María Julia [BIEN COMÚN]
Beuchot, Mauricio [INTERPRETACIÓN]
Blanco, Felipe [POLÍTICAS PÚBLICAS]
Bolaños, Bernardo [ARGUMENTACIÓN JURÍDICA]
Brismat, Nivia Marina [INSTITUCIONES]

Cabanchick, Samuel [LEY]
Camou, Antonio [CONFLICTO]
Carbonell, Miguel [CONSTITUCIÓN]

Castro, Elisabetta di [IGUALDAD]
Chacón, Rodrigo [TOTALITARISMO]
Clérico, Laura [PRINCIPIOS]
Crespo, José Antonio [ESTADO]
Cruz Parcero, Juan Antonio [DERECHO SUBJETIVO]

Di Pego, Anabella [AUTORIDAD]
Díaz Cruz, Rodrigo [IDENTIDAD]
Dieterlen, Paulette [POBREZA]
Durán Migliardi, Carlos [POPULISMO]
Dussel, Enrique [LIBERACIÓN]
Dutrénit, Silvia [EXILIO]

Elguea Solís, Javier [COOPERACIÓN]
Ernst Montenegro, Ricardo [POSCOLONIALISMO]
Espíndola Mata, Juan [CONSECUENCIALISMO]

Fernández Santillán, José [IUSNATURALISMO]
Flores Pérez, Carlos Antonio [NARCOTRÁFICO]
Fuente Lora, Gerardo de la [DIGNIDAD]

García Canclini, Néstor [CULTURA]
García Jaramillo, Leonardo [DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL]
García Valverde, Facundo [MORAL]
García, Dora Elvira [ACCIÓN AFIRMATIVA]
Gargarella, Roberto [CONSTITUCIÓN PROCESAL]
Garreta Leclercq, Mariano [NORMATIVISMO]
Gaviria Díaz, Carlos [VALIDEZ]
Gioscia, Laura [MINORÍAS]
Giust, Miguel [RECONOCIMIENTO]
González, Juliana [BIOÉTICA]
Guevara Bermúdez, José Antonio [RESPONSABILIDAD INTERNACIONAL]
Gutiérrez Castañeda, Griselda [PATERNALISMO]

Hevia, Martín [PERSONA]
Hoyos, Luis Eduardo [DESIGUALDAD]

Hurtado, Guillermo [INDIGENISMO]
Hurtado, Jimena [SUERTE]

Jaime Martín, Fernando [GOBERNABILIDAD]

Kohn, Carlos [RESPONSABILIDAD POLÍTICA]
Krsticevic, Viviana [IMPUNIDAD]

Labastida, Jaime [RAZÓN]
Lamas, Marta [FEMINISMO]
Lara, María Pía [MAL]
Lariguet, Guillermo [NORMA]
Lazos, Efraín [TERRORISMO]
Leyva, Gustavo [COSMOPOLITISMO]
Loewe, Daniel [INDIVIDUALISMO]
Lomnitz, Claudio [INDIGNADOS]
López Vela, Valeria [EQUIDAD]
López-Farjeat, Luis Xavier [PERDÓN], [RECONCILIACIÓN]
López-Guerra, Claudio [AUTORITARISMO]

Madureira, Miriam M. S. [ENAJENACIÓN]
Marcone, Julieta [REPUBLICANISMO]
Martínez González, Víctor Hugo [PARTIDOS POLÍTICOS]
Marván Laborde, María [TRANSPARENCIA]
Mejía Quintana, Óscar [DESOBEDIENCIA CIVIL]
Meneguello, Rachel [OPINIÓN PÚBLICA]
Minteguiaga, Analía [CAPITAL SOCIAL]
Montero, Julio [UTILITARISMO]
Mora, Diana [LEGALIDAD]
Morales Guzmán, Jesús Carlos [DEMOCRACIA DELIBERATIVA]
Mudrovcic, María Inés [TESTIMONIO]
Muñoz, María Teresa [JUICIO POLÍTICO]

Nivón Bolán, Eduardo [CULTURA]

Ojeda, Jesús [RESPONSABILIDAD POLÍTICA]
Olivé, León [MULTICULTURALISMO]

Olvera Rivera, Alberto J. [DEMOCRACIA PARTICIPATIVA]
Ortega, Ricardo [LEGALIDAD]
Ortiz Leroux, Sergio [REPÚBLICA]

Pereda, Carlos [JUSTICIA]
Pereira, Gustavo [JUSTICIA SOCIAL]
Poom Medina, Juan [GOBIERNO]
Pozas-Loyo, Andrea [CONSTITUCIONALISMO]
Puchet, Martín [MERCADO]

Rabotnikof, Nora [ESPACIO PÚBLICO]
Requesens Galnares, Arturo [JUSTICIABILIDAD]
Retamozo, Martín [MOVIMIENTOS SOCIALES]
Ribeiro Terra, Ricardo [AUTONOMÍA]
Rincón Covelli, Tatiana [JUSTICIA TRANSICIONAL]
Rivas García, Ricardo Marcelino [DEMOCRACIA REPRESENTATIVA]
Rivas Prats, Fermín Edgardo [CONGRESO]
Rivera, Faviola [LIBERALISMO]
Rodríguez Zepeda, Jesús [DISCRIMINACIÓN]

Sahuí Maldonado, Alejandro [IMPARCIALIDAD]
Salazar Carrión, Luis [DEMOCRACIA]
Salazar Ugarte, Pedro [GARANTISMO]
Sandoval Ballesteros, Irma Eréndira [CORRUPCIÓN]
Santiago, Teresa [GUERRA JUSTA]
Santillana Andraca, Arturo [PODER]
Scheck, Daniel Omar [TESTIGO]
Schutz, Gabriel [TOLERANCIA]
Sermeño Quezada, Ángel [VIRTUDES CÍVICAS]
Serrano Gómez, Enrique [DERECHO], [LIBERTAD]
Sicilia, Javier [RECONCILIACIÓN]
Silveira, Pablo da [COMUNITARISMO]
Spector, Horacio [DERECHOS HUMANOS]
Suárez-Íñiguez, Enrique [LIBERTARISMO]

Tenorio Trillo, Mauricio [PAZ]

Tozzi, Verónica [MEMORIA HISTÓRICA]
Tronco Paganelli, José del [JUSTICIA RESTAURATIVA]

Vaca, Moisés [PLURALISMO]
Valadés, Diego [ESTADO CONSTITUCIONAL]
Valdés Ugalde, Francisco [NEOLIBERALISMO]
Vázquez, Daniel [REVOLUCIÓN]
Vázquez, Rodolfo [ESTADO DE DERECHO]
Velasco Gómez, Ambrosio [COMUNIDAD]
Vethencourt, Fabiola [BIENESTAR]
Vita, Álvaro de [JUSTICIA DISTRIBUTIVA]

Wences Simon, María Isabel [SOCIEDAD CIVIL]

Yanes, Pablo [INGRESO CIUDADANO UNIVERSAL]
Yébenes Escardó, Zenia [VIOLENCIA]
Yturbe, Corina [LAICIDAD]

Zabludovsky Kuper, Gina [PATRIMONIALISMO]
Zagal, Héctor [VIDA BUENA]