

Normatividad, violencia y democracia

COLECCIÓN GENERAL
biblioteca abierta



FILOSOFÍA

Luis Eduardo Hoyos
EDITOR



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN SEDE BOGOTÁ
EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Biblioteca Abierta

Otros títulos

Ensayos de filosofía práctica y de la acción

Luis Eduardo Hoyos

Serie Filosofía

La deducción trascendental y sus inéditos, 1772-1788

Immanuel Kant

Edición y traducción de Gonzalo Serrano

Serie Filosofía

*Del amor y otras pasiones. Élite, política
y familia en Bogotá, 1778-1870*

Guiomar Dueñas Vargas

Serie Estudios de Género

*Placeres peligrosos. Discursos actuales sobre la sexualidad
de las mujeres en el periódico El Tiempo*

Nancy Prada Prada

Serie Estudios de Género

Max Weber. Significado y actualidad

Clemencia Tejeiro Sarmiento (editora)

Serie Sociología

Investigación e innovación educativas: panorama general

Ligia Ochoa Sierra (editora)

Serie Educación

*Fernando Vallejo y la autoficción. Coordenadas
de un nuevo género narrativo*

Diana Diaconu

Serie Literatura



biblioteca abierta

colección general **filosofía**

Normatividad, violencia y democracia

Normatividad, violencia y democracia

Luis Eduardo Hoyos

editor



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN SEDE BOGOTÁ
EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

2014

Normatividad, violencia y democracia / Luis Eduardo Hoyos, editor. -- Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía, 2014.
240 páginas : ilustraciones – (Biblioteca abierta. Filosofía)

Incluye referencias bibliográficas e índices
ISBN : 978-958-761-863-1

1. Filosofía política 2. Ética política 3. Democracia 4. Violencia - América Latina 5. Multiculturalismo
I. Hoyos Jaramillo, Luis Eduardo, 1959-; editor II. Serie

CDD-21 320.01 / 2014

Normatividad, violencia y democracia
Biblioteca Abierta
Colección General, serie Filosofía

© **Universidad Nacional de Colombia,**
sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,
Departamento de Filosofía
Primera edición, 2014
ISBN: 978-958-761-863-1

© **Vicerrectoría de Investigación, sede Bogotá**

© **Editorial Universidad Nacional de Colombia**

© **Editor**
Luis Eduardo Hoyos

©**Varios autores**

Facultad de Ciencias Humanas
Comité editorial

Sergio Bolaños Cuéllar, decano
Jorge Rojas Otálora, vicedecano académico
Luz Amparo Fajardo, vicedecana de investigación
Myriam Constanza Moya, profesora asociada
Yuri Jack Gómez, profesor asociado

Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta
Camilo Umaña

Preparación editorial

Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas
Esteban Giraldo González, director
Felipe Solano Fitzgerald, coordinación editorial
Diego Mesa Quintero, coordinación gráfica
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Bogotá, 2014

Impreso en Colombia

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Contenido

Presentación	9
CARLOS PEREDA	
Cómo se construye una democracia	13
ANDREA MEJÍA	
Democracia y acción política	29
LAURA QUINTANA	
El exceso de la democracia	47
PAULETTE DIETERLEN	
La pobreza: una cuenta pendiente de las democracias	81
LUIS EDUARDO HOYOS	
Comentario a «La pobreza: una cuenta pendiente de las democracias», de Paulette Dieterlen	99
RODOLFO ARANGO	
Solidaridad y democracia. Un análisis a partir de la filosofía conceptual	109
JUAN ANTONIO CRUZ PARCERO	
Comentario a «Solidaridad y democracia», de Rodolfo Arango	147
LEÓN OLIVÉ	
Multiculturalismo, pluralidad de sistemas normativos y democracia	153

WILLIAM DUICA

**Reconocimiento, educación y democracia. Un comentario
a «Multiculturalismo, pluralidad de sistemas normativos
y democracia», de León Olivé** **173**

MARÍA TERESA MUÑOZ

Una mirada arendtiana al concepto de violencia **181**

EFRAÍN LAZOS

Reflexiones sobre el terrorismo contemporáneo **207**

Los autores **227**

Índice de materias **231**

Índice de nombres **235**

Presentación

EL LIBRO DE ENSAYOS que el lector tiene en sus manos se originó en el Tercer Coloquio Colombo-Mexicano de Filosofía que, bajo el mismo título, tuvo lugar en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, Ciudad de México, en septiembre del 2011. Conscientes de que el filósofo y en general el intelectual deben cumplir con una responsabilidad para con la sociedad en la que viven, y tienen el imperativo de poner sus habilidades pedagógicas, analíticas y críticas al servicio del cumplimiento de esa responsabilidad, los organizadores del Coloquio convocamos a un grupo de investigadores en filosofía para propiciar un diálogo articulado sobre los fundamentos normativos de la vida social y de la democracia, y sobre la conmovedora crisis institucional que está aquejando a las sociedades latinoamericanas, aunque no solo a ellas. De esta manera se continuó con una tradición de encuentro entre investigadores colombianos y mexicanos que lleva ya varios años y que se realiza con el fin de propiciar el intercambio intelectual y la crítica analítica.

La preocupación por los fundamentos normativos de la democracia se ha vuelto un tema acuciante de nuestra época. Y esto no solo porque desde que estallaron los movimientos sociales conocidos como «la primavera árabe» a lo largo de casi todo el año 2011 parece haber quedado en claro que las exigencias de derechos

y libertades están ligadas de un modo bastante más sustantivo del que se acostumbraba a creer a necesidades básicas del ser humano, sino porque en otro espectro del desarrollo social contemporáneo, que ha tenido lugar en el seno de culturas orgullosas de su tradición democrática, ha aparecido el incremento de la desigualdad como una amenaza para esa tradición.

En efecto, durante los últimos dos años hemos visto que muchas sociedades del planeta han experimentado conmociones. Algunas de estas se presentaron de forma muy dramática en el Norte de África y en Asia Menor, desde Túnez hasta Siria, pasando por Egipto y Yemen, y tuvieron el denominador común de la búsqueda del ejercicio efectivo de derechos básicos históricamente negados. Pero algunas otras de esas conmociones se presentaron en países en los que esos derechos son desde hace tiempo respetados. Como puso de manifiesto el movimiento de jóvenes *indignados* de España y Grecia, así como también aquellos que marcharon durante varias semanas frente a Wall Street en el invierno 2011-2012, esta vez se trataba de movimientos desconcertados por las políticas de desmonte del así llamado «Estado de bienestar» que implementaban los gobiernos como forma de establecer ajustes fiscales. Mientras tenía lugar ese progresivo desmonte se iban también descubriendo uno a uno los escándalos de corrupción y la voracidad de un sistema financiero desregularizado e irresponsable. De una parte del mundo parecía venir una tormenta de renovación política dirigida hacia la democracia, y de otra un ventarrón que, en medio de sociedades con tradición democrática, acostumbradas al relativo bienestar y al ejercicio de las libertades, hacía prender las alarmas sobre los costos de un desarrollo económico desigual y no regulado ni siquiera en lo mínimo por los Estados.

América Latina no parecía estar ni en un lado ni en el otro. Por una parte, no se veían en las calles de sus ciudades jóvenes marchando a favor de cambios democráticos, con excepción quizá de los estudiantes chilenos y colombianos en 2011, y, por otra, tampoco se asistía a la emergencia de movimientos de protesta en contra de la inequidad económica. El caso de las manifestaciones juveniles en algunas ciudades de Brasil no parece poder contar con una fisonomía transformadora definida. No hacía falta, sin embargo, que la crisis de

nuestras instituciones apareciera de manera ruidosa a través de los movimientos sociales para que viéramos cómo muchas cosas estaban contribuyendo a minar la convivencia democrática en varias partes de la región. En primer lugar, América Latina carga con el lastre de ser una de las regiones de mayor inequidad social y económica del planeta. Hasta tal punto que el incremento de la pobreza se erige en la región no solo como «deuda pendiente de la democracia», sino como una de las mayores amenazas en contra de ella. En segundo lugar, las sociedades latinoamericanas están siendo fuertemente socavadas por la violencia. Violencia social manifiesta de muchas formas, violencia organizada por grupos criminales que se financian con el tráfico ilegal de drogas y con la venta de armas, y que han llegado a desafiar directamente al Estado y a la sociedad, como en los casos de México, Colombia y Centroamérica. Y en tercer lugar, buena parte del subcontinente está gobernada por clases políticas excluyentes y corruptas que se han servido del poder político para perpetuar sus privilegios y apropiarse de los dineros públicos para su exclusivo beneficio. Estos tres factores aunados, para mencionar solo los más preponderantes, hacen de buena parte de Latinoamérica una región que cojea, que reproduce sin aparente control los mecanismos de debilitación de sus instituciones, de la inequidad y de la marginalidad.

Los filósofos reunidos aquí para discutir acerca de la normatividad, la violencia y la democracia, provenimos de esos dos países, México y Colombia, que tanto han sufrido por los males enumerados. Este pequeño volumen no será con seguridad el único ni, evidentemente, el más completo sobre el tema. Pero sí quiere ser una modesta contribución filosófica pluralista y orientada por el análisis conceptual para abordar muchos de los problemas que aquejan a nuestras sociedades y para sensibilizarnos sobre el hecho de que, como intelectuales, debemos estar permanentemente alertas pensándolos y repensándolos. Pues son las épocas de crisis las que brindan las más cruciales oportunidades, pero también las que presentan los peores peligros.

EL EDITOR

Bogotá, noviembre del 2013

Cómo se construye una democracia

Carlos Pereda

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

ES COMÚN QUE PARA justificar de manera fuerte a la democracia, y razonar su superioridad sobre los otros regímenes políticos —al menos su carácter de régimen «menos malo»—, se postule como su propósito la realización de valores que con dificultad se podrían poner en duda, al menos en ciertas sociedades y en los tiempos modernos. A partir de la Revolución Francesa, tres de esos valores se han consolidado progresivamente en varias tradiciones: libertad e igualdad (en la Declaración Francesa: igualdad para todos los hombres, no para las mujeres), y también fraternidad o —para usar una palabra que no sugiera perturbadores vínculos de sangre— solidaridad, o —para usar una palabra más modesta y quizá más funcional— cooperación. Así, la legitimidad y, en general, el valor de las democracias se respaldarían en este postulado: el poder del Estado se construye a partir del poder de sus ciudadanos, que al surgir de las decisiones colectivas, emanadas de ciudadanos libres, iguales y cooperativos, respeta y promueve esa libertad, esa igualdad, ese espíritu cooperativo. Sin embargo, hay que subrayar pronto tensiones entre esos valores. Además, tal vez se esté tentado a descalificar su invocación como si se tratara de vaguedades, de meros adornos ideológicos —si se comprende la ideología como alguna clase de

discurso fantasioso, encubridor de relaciones sociales opresivas—. Por lo pronto, dejo esas sospechas de lado. No obstante, concedo que al invocar valores como la libertad, la igualdad, la cooperación, tratamos con vaguedades. Sin embargo, las vaguedades, aunque en tensión, ¿acaso a veces no marcan caminos, no dan pistas, no dejan rastros? ¿Pero cómo?

Para elaborar las pistas que dejan o pueden dejar estos valores, una recurrente posibilidad ha sido y es ese conjunto de normas morales mínimas que a menudo, al menos en el siglo xx, llamamos derechos humanos. Por ejemplo, a partir del valor «libertad» se articulan normas morales mínimas de una cultura democrática, como la no esclavitud y la no servidumbre, la libertad de pensamiento, expresión y asociación, la libertad de residencia y movimiento, y la no interferencia en la vida privada. A su vez, a partir del valor «libertad» se formulan normas morales igualmente mínimas, como las de igualdad ante la ley, no discriminación por género, raza o religión y, así, por ejemplo, se exige que no existan diferencias de pago para trabajo igual, que una asociación, digamos, un sindicato o un matrimonio, no se constituyan sin consentimiento de los directamente concernidos, y, también, que sea efectiva la igualdad de posibilidades para participar en el gobierno de manera directa o a partir de representantes. Así mismo, bajo el valor «solidaridad» o «cooperación» es posible subsumir normas morales no menos mínimas, en este caso, de subsistencia: lo que en el vocabulario de los derechos humanos suele denominarse «derechos sociales». Entre estos se propone tener acceso a recursos para satisfacer las necesidades biológicas, tales como cierta seguridad económica que permita nutrición, agua potable, aire puro, ropa, albergue, cuidados de salud y educación elemental. Claro que muchas veces se ponen en duda esos «derechos sociales» porque no formulan derechos —ni siquiera derechos *morales*—, sino propósitos que pertenecen a una determinada política. En contra de tal objeción, tal vez convenza un argumento de presuposición: no es posible gozar de otros derechos sin tener asegurado el derecho a la vida. Tal derecho presupone no solo subsistir, sino disponer de habilidades para participar en una sociedad.

A favor de esta manera de elaborar gradualmente un acuerdo con respecto a valores vagos como la libertad, la igualdad y la cooperación, interesa observar que, pese a los reiterados ataques en contra, a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se denuncian males en una democracia y, en general, en cualquier régimen político, las protestas sociales aluden cada vez más a «violaciones de los derechos humanos», y no meramente a que se cometen atropellos e injusticias. Entonces, supongamos que *no* se puede construir una democracia sin formular como su propósito este *primer tipo de materiales*: el compromiso en un *acuerdo básico* para defender los valores libertad, igualdad y cooperación, que se actualiza en una cultura que respeta ciertas normas morales mínimas: los derechos humanos.

Supongamos, pues, para proseguir con el argumento, que los valores invocados en ese acuerdo no son meras ilusiones, ni que la función de esas normas morales mínimas se reduce al establecimiento de controles sociales más eficaces. No obstante, incluso aceptando esas arriesgadas suposiciones, el propósito de la democracia que se formula con este primer material permanece, en muchos sentidos —y a pesar de que algunas de las normas enunciadas son más o menos específicas—, como un acuerdo vago o, para expresarlo como prefiero, subdeterminado.

Por eso, un *segundo tipo de materiales* para construir una democracia intenta comenzar a determinar esa subdeterminación. Si encontramos tales materiales en el derecho, las leyes y la instauración de instituciones que las respaldan, estos materiales conforman los *procesos de determinación primaria* del acuerdo democrático básico. Y no hay duda: si existe algo así como régimen democrático, este se debe fundar como un Estado de derecho. ¿Con qué consecuencias? El derecho es un conjunto organizado de normas e instituciones de creación y modificación de leyes. Directamente en relación con la democracia en cuanto régimen político, es decir, construyéndolo, hallamos, por ejemplo, leyes que, en relación con los procesos electorales, *en alguna medida* determinan valores como la libertad, la igualdad y la cooperación, así como algunas de las normas anotadas como derechos humanos. Entre otras, en una democracia suelen

regir leyes que articulan un sistema competitivo de partidos; que aseguran el sufragio universal para todos los ciudadanos adultos¹; que exigen elecciones regulares secretas; que establecen la regla de las mayorías y de las minorías.

Sin embargo, ¿por qué se obedecen estas y las demás leyes? O para formular la pregunta de manera más general, ¿de qué modo y por qué razón o razones operan las instituciones en una democracia? Hacer cumplir las leyes y, en general, asegurarse de que haya un funcionamiento relativamente aceptable de las instituciones, en las más diversas sociedades resulta un asunto complicado. También lo es en los regímenes democráticos. ¿Por qué? Es un hecho que el cumplimiento de las leyes suele fallar a cada paso y de muy diferentes maneras (y comienza, por ejemplo, en las interpretaciones equivocadas de una ley que a veces hacen los jueces). Así, y en contra de muchas fantasías que con terquedad reaparecen respecto de este segundo material, para construir una democracia —su construcción como un Estado de derecho— hay que insistir en que las leyes y el funcionamiento de las instituciones encargadas de crearlas, modificarlas y hacerlas cumplir, no pertenecen al tipo de los procesos *perpetuum mobile*. ¿Pero qué es eso?

El concepto de *perpetuum mobile* es el de una máquina que asegura movimiento, literalmente, sin fin: una máquina que continúa en movimiento sin recibir energía suplementaria de ninguna fuente externa. La historia de tales pseudomáquinas consiste en relatos de ilusos o embaucadores. Se conoce: en relación con cualquier máquina la energía usada para comenzar a funcionar pronto se consume al vencer las fricciones que se producen cuando la máquina está en marcha. Algo análogo sucede con todas las instituciones, incluso con las de la democracia. Claramente en esta reflexión solo interesa el ideal o, más bien, la fantasía a que apuntan esas máquinas imposibles: la de un proceso infinito y sin necesidad de energía exterior.

1 Obsérvese que esta norma arroja una sospechosa sombra sobre algunas formas de democracia —por ejemplo, la griega y la romana—, que se suelen invocar en las más diversas historias. Por ejemplo, en ambas se excluyó del ejercicio de la política a adultos que fuesen mujeres, esclavos o no propietarios.

Respecto de la democracia, como en relación con muchos otros procesos, hay que combatir, pues, esa loca aunque persistente fantasía que —¿explicablemente?— tanto tienta. Con frecuencia se expresa esa fantasía con otra más o menos equivalente e igualmente seductora: la de la autorreproducción incesante de las instituciones. Como si algún régimen político y sus instituciones, una vez echados a andar, pudieran proseguir indefinidamente consumiendo solo su energía interior, sea esta lo que fuere.

Por el contrario, ninguno de los procesos que conocemos —políticos y no políticos— son procesos del tipo *perpetuum mobile*, sino *procesos precarios*. De nuevo, ¿qué es eso? Ante todo tengamos en cuenta fragmentos del entorno conceptual de los procesos precarios. Al respecto, podemos anotar palabras como *falta de firmeza, fluctuante, incertidumbre, inestable, inseguro, lábil, movedizo, que necesita muchos esfuerzos para mantenerlo, que se modifica con facilidad, resbaladizo, vacilante, variable*. Al poder recibir algunos de estos calificativos, los procesos democráticos, de manera simétricamente opuesta a los procesos *perpetuum mobile*, son también procesos finitos y con necesidad de energía exterior.

Surge así una pregunta mucho más complicada de responder de lo que parece: ¿de qué clase de «energía exterior», de qué clase de «energía ciudadana», esto es, de qué prácticas y motivaciones de la gente se debe echar mano con el propósito de hacer funcionar esos procesos precarios que son las democracias? O, formulada la pregunta de otra manera, ¿a qué recursos sociales hay que recurrir para que se cumplan, al menos, los procesos de determinación primaria —los procesos de concretización jurídica— del acuerdo democrático básico en torno a valores y normas presumiblemente irrenunciables?

O, si se prefiere reconstruir estas preguntas con preguntas aún más directas, cuando en una sociedad se llevan a cabo procesos de determinación primaria del acuerdo democrático básico —cuando en un Estado de derecho la gente obedece— ¿por qué obedece? Esto es, si las leyes en una democracia son eficaces, ¿por qué lo son?

A menudo se distinguen dos sentidos según los cuales se atribuye eficacia a una ley:

- En un sentido formal una ley es eficaz cuando se cumple o cuando habiendo sido incumplida quien la incumple recibe una sanción.
- En un sentido material una ley es eficaz cuando motiva a que la mayoría de la gente la cumpla.

¿Qué consecuencias tienen esos dos sentidos respecto de la posibilidad de mantener y hacer funcionar esos procesos precarios a partir de los cuales están construidas las democracias? En el caso de la eficacia formal, el respaldo de tal posibilidad lo dan las razones del miedo: el temor de la gente a la sanción coercitiva por la institución correspondiente. Dada la psicología que a menudo nos atribuimos y atribuimos a la mayoría de las personas, estas razones, aunque de fuerza gradual, raramente dejan de ser poderosas. Por ejemplo, tengo deseos de robarme el auto del vecino, pero me abstengo porque preveo que la policía seguramente me descubrirá y acabaré en la cárcel. Estas sanciones coercitivas son las herramientas jurídicas para hacer cumplir las leyes que pertenecen a la llamada «justicia retributiva». Sin embargo, tal vez no son el único recurso que tiene una democracia para hacer cumplir las leyes. ¿Cómo es esto?

El proceso de socialización —mediante el cual el animal humano se va convirtiendo en ciudadano— es aquel que hace que, al integrarse nuevos miembros a una sociedad, junto con la adquisición de muchas informaciones, costumbres y hábitos con los que se conforman creencias, deseos y emociones que posibilitan las interacciones sociales, esos nuevos miembros también interiorizan valores, entre otros, valores morales. En algunas sociedades se trata de valores como la libertad, la igualdad y la cooperación, y algunas de las normas morales que, de algún modo, los concretizan, como derechos humanos. Además, como parte del proceso de determinación primaria de tales valores y normas, al mismo tiempo encontramos la interiorización de algunos fragmentos de un sistema jurídico.

Por lo tanto, quizá podemos ofrecer ya un complemento para responder a la pregunta acerca de qué prácticas y motivaciones

ciudadanas hay que echar mano con el propósito de poner a funcionar o mantener en funcionamiento esos procesos precarios con los cuales se hacen las democracias. Retomando el primer tipo de materiales con que se construye una democracia —su postulado propósito— se puede conjeturar que, además de las razones del miedo —del miedo a sanciones que establece la justicia retributiva—, a menudo la gente también obedece las leyes libremente: asume que quiere vivir en una sociedad en la que, en alguna medida, rijan valores como la libertad, la igualdad y la cooperación, y, por eso, se identifica con el acuerdo democrático básico; en muchas circunstancias hasta lo considera de la mayor importancia: algo que vale la pena defender. Sin embargo, en una democracia, ¿solo se cuenta con estas dos clases de razones que motivan tanto a participar en tal régimen como a defenderlo?

Una conjetura: las posibles motivaciones humanas para aceptar el acuerdo democrático básico no se reducen a las razones del miedo y de la libertad, sino que *también* incluyen una compleja constelación de valores implícitos en posibilidades de vida que los ciudadanos aprecian y, así, creen dignas de adhesión. Propongo articularlas como vinculadas, al menos, a dos diferentes *procesos de determinación secundaria* del subdeterminado acuerdo democrático básico.

Prosigo, pues, suponiendo que en una democracia, entre esos dos polos de un continuo —las razones del miedo y las de la libertad—, encontramos como posibles razones intermedias lo que podemos agrupar como «razones de la prudencia». Cuidado, en este caso no debemos comprender el sentido de la palabra «prudencia» como traduciendo la palabra griega *phronesis*. Más bien, a partir de usos romanos de la palabra latina *prudencia* retomo sentidos que día a día atribuimos a esa noción: prudencia como cálculos de costo-beneficio en las maneras de actuar y, así, moderación para acomodarlas a lo que no es solo razonable, sino socialmente conveniente. De esta manera, la persona prudente es la que toma las precauciones necesarias para evitar peligros o, si esto no es posible, enfrentarlos, pero calculando más o menos su superación. El entorno conceptual de este uso de la expresión «persona

prudente» es, pues, *la persona explícita o implícitamente calculadora, cautelosa, equilibrada, sensata...* Pero, ¿en qué consisten estas razones de la prudencia? O, si se pregunta más directamente, ¿de qué se tratan esos procesos de determinación secundaria del acuerdo democrático básico?

Si no me equivoco, una de estas determinaciones secundarias consiste en establecer ciertas estructuras e instituciones económicas. Así, estas conforman un probable *tercer tipo de materiales*, todavía más heterogéneo si se compara con los dos primeros materiales y que estos entre sí. ¿Necesitamos esos materiales? Supusimos que una democracia es una aventura cooperativa entre individuos libres e iguales. Por lo tanto, los ciudadanos *también* estarán motivados por ese subtipo de razones de la prudencia que es la ventaja económica mutua. O, lo que es lo mismo, los ciudadanos consideran que conviviendo de manera democrática a largo plazo, e incluso a mediano y corto plazo, cada uno gana materialmente algo.

Supongamos la situación opuesta. En este caso, la desigualdad económica lleva a los ciudadanos a contraer hipotecas que no pueden pagar. Como consecuencia, se multiplican los desalojos masivos ordenados por los bancos. O, a partir de una descontrolada especulación con la deuda pública y una desorientada política de impuestos, el Estado tiene que hacer fuertes recortes en sus gastos sociales. En circunstancias como estas, tal vez un gran sector de la población, al perder su casa y su trabajo y quedar en el desamparo, evalúe que no obtiene casi ninguna o ninguna ventaja económica del arreglo social en el que vive. Más todavía, ese sector se encuentra excluido de los bienes básicos de esa sociedad: apenas puede económicamente subsistir. Por lo tanto, si se tiene en cuenta datos comunes sobre la psicología humana, es casi inevitable suponer que ese sector no se sentirá motivado a adherirse a las leyes e instituciones del sistema democrático en el que participa —¿o, más bien, en el que no participa?—. Peor todavía, por este camino ese régimen tal vez tienda a perder en parte o toda su legitimidad.

Seguramente se observará que, para hacer operativas este subtipo de razones de la prudencia que motivan al tener en cuenta ventajas económicas mutuas, las sociedades disponen desde tiempos

que se pierden en la historia —¿desde *siempre*?— de un mecanismo: el procedimiento del mercado como regulador de la riqueza. Casi diría que, por desgracia, al aproximarnos a tal procedimiento, tarde o temprano nos topamos con lo que se puede denominar «la paradoja del mercado». ¿En qué consiste? Al menos desde el siglo XVIII —pero con seguridad desde mucho antes— no se ha dejado de elogiar al mercado como el mejor procedimiento que se conoce para producir prosperidad social y eficiencia comunitaria. Pero no solo eso. También se describe al mercado como condición de la libertad individual, ya que en él cada ciudadano satisface sus deseos, intereses y expectativas personales: sus vidas están, como se dice, «bajo control», «en sus manos». No obstante, al mismo tiempo, un observador del funcionamiento efectivo del mercado —por ejemplo, desde el siglo XVIII— no podrá pasar por alto que, de hecho, en muchas sociedades el mercado ha sido un productor de enormes desigualdades: por un lado, pocas y exageradas riquezas y, por otro, vastas miserias en la mayor parte de las poblaciones. De ahí que casi a partir de las mismas premisas que se elogia, a menudo también se acusa al mercado de ser el mecanismo más eficaz de producción de desigualdad, falta de cooperación y eliminación progresiva de la libertad individual de la mayoría de una población.

En este momento del debate, nos enfrentamos, pues, a un grave enredo si relacionamos los dos pensamientos con los que se ha estado trabajando: la paradoja que se enunció arriba —¿o desafío con aire de paradoja propio del mercado como procedimiento de distribución?— y el hecho de que esos procesos precarios con que se construyen las instituciones democráticas solo parecen prevalecer si la mayoría de los ciudadanos, o al menos un fragmento importante, las considera, *grosso modo*, «un buen negocio». O para expresar este enredo de otra manera: si los ciudadanos concernidos dejan de creer que el acuerdo democrático básico es una fuente *también* de bienes materiales, es plausible sospechar que en ese régimen aparecerán problemas respecto de su legitimidad, tal vez incluso su misma existencia se pondrá a prueba. La historia de muchas democracias en América Latina en el siglo xx es un ejemplo de esos procesos de deslegitimación de los ideales democráticos.

Para enfrentar este enredo, en muchas tradiciones jurídicas democráticas, junto a la justicia retributiva se considera de igual, y a veces incluso de mayor importancia, la justicia distributiva. Mínimamente, esta se lleva a cabo con la implantación de sistemas de impuestos, aunque en ocasiones se echa mano a medidas más radicales como, digamos, las expropiaciones. ¿Con qué justificación? Para responder podemos retomar la discusión anterior: ciertas redistribuciones de la riqueza realizadas por el Estado conforman formas de justicia sin las cuales se socava el acuerdo democrático básico, en cuanto esa redistribución posibilita —de manera débil o fuerte— la realización de los valores de la igualdad y la colaboración. A veces se radicaliza esa respuesta observando algunas formas de distribuir la riqueza que anulan incluso la más elemental confianza en la posibilidad de actualizar los valores de tal acuerdo.

Pero si esa confianza se anula (y no se quiere fantasear con un altruismo absoluto —¿e irracional?— de las personas que no tendría nada que ver con la psicología con que al menos la gran mayoría operamos en la vida social), reducimos, pues, las razones para obedecer y defender las leyes a las razones del miedo. Sin embargo, es probable que un régimen político como la democracia no pueda funcionar *solo* a partir de tales razones, digamos, del miedo a perder la casa o el empleo, o, directamente, del miedo a la represión por parte del Estado. Entonces, por eso, ¿acaso no se tienen que suprimir los monopolios económicos que progresivamente eliminan la confianza en las ventajas económicas mutuas? ¿No habría que rechazar también los monopolios en los medios de comunicación? Porque si existen tales monopolios, ¿cómo los ciudadanos podrían ejercer su libertad para influir en el curso de los acontecimientos sociales y, así, gobernarse libremente a sí mismos?

No obstante, ¿a partir de qué grado de distribución los principios igualitarios y cooperadores obstaculizan y hasta ponen en peligro la libertad individual? O, si se pregunta disruptivamente, ¿cómo la justicia escapa a interferencias inaceptables, al menos a interferencias inaceptables a partir del acuerdo democrático básico? Así mismo, si bien una democracia debe combatir la «tiranía encubierta de muchas minorías», por ejemplo, económicas, ¿no debe

también combatir la «tiranía abierta de muchas mayorías», por ejemplo, en las costumbres?

Preguntas entrecruzadas como estas pronto se ramifican en otras y vuelven dramáticamente presente las tensiones ya aludidas que subdeterminan los valores del acuerdo democrático básico. De esta manera, tales preguntas nos llevan a tener en cuenta la necesidad de disponer de un *cuarto tipo de materiales*, si se quiere construir una democracia: la ventaja mutua ya no solo económica, sino, más abarcadoramente, social que trae consigo el ejercicio de la política.

Por ejemplo, en muchas democracias —¿más bien, en todas?— suele ser parte de los debates políticos el problema acerca de qué se debe entender por justicia distributiva. Pero no solo acosa ese debate, ni las hostilidades que ponen en juego. Por el contrario, el espacio social, que a menudo es el propio de la política, suele ser no solo inmenso y ubicuo, sino turbulento. ¿Por qué? En las sociedades y, en particular, en las democracias, las vidas de los ciudadanos y, por lo tanto, sus deseos, sus creencias, sus intereses, sus planes, a la vez que se encuentran interrelacionados de varias maneras, a menudo lo están en abierto conflicto. Así, a cada paso en sus interacciones informales y formales, los ciudadanos se topan con una pluralidad no pocas veces contradictoria de intereses que la mayoría busca satisfacer sin tener en cuenta cómo lo hacen los otros. Más todavía, si hacemos una metainducción de lo que sabemos acerca de lo que no ha dejado de suceder en la historia (y hacer inducciones y metainducciones es una de las mejores maneras de aprender), tal vez esa conflictiva pluralidad, a menudo no tematizada, constituye un dato con el cual tendremos que convivir *para siempre*.

Retengamos ese dato de primer nivel de casi cualquier sociedad más o menos compleja. Apenas nos aproximamos a las prácticas políticas democráticas, estas pronto descubren una dimensión positiva en cuanto arte de articular en un segundo nivel social —por decirlo de algún modo— esos intereses, planes, elecciones, con el propósito de darles la posibilidad de que tenga éxito en las condiciones de una sociedad atravesada por diversidades en conflicto. Además, hay que tener en cuenta que en no pocas ocasiones esas

diversidades se convierten en discrepancias —incluyendo la comprensión del alcance de los valores libertad e igualdad— que conducen a polémicas entre grupos, y no pocas son formuladas en lenguajes de odio. Hasta en ocasiones esos lenguajes conducen a asesinatos y atentados terroristas más o menos masivos. Evitar que los conflictos acaben de esta manera es la dimensión negativa de las políticas democráticas o, si se prefiere, la otra cara de su dimensión articuladora de intereses. ¿Con qué presupuestos?

Precisamente, lo que con razón se suele comprender como «política democrática» (por lo demás, lo que habitualmente todas y todos en la vida cotidiana de un régimen más o menos democrático ante todo comprendemos cuando se usa la palabra «política») se deja guiar por los diversos usos del esquema medio-fin, y, de esa manera, a la vez que se articulan intereses en conflicto, se busca negociar diferencias para resolver esos conflictos y evitar la violencia. Por eso, como ya se señaló, en ciertas políticas democráticas sus prácticas con frecuencia solo tienen sentido si hay probabilidades de éxito más o menos empíricamente predecible respecto de *este* modo de resolver conflictos.

Pero, dada la pluralidad social no pocas veces llena de hostilidades que ya se enfatizó, difícilmente se podrá pensar en tales resoluciones sin que las partes en disputa cedan en algunos de sus intereses y aspiraciones, y, según las circunstancias, sin concesiones más o menos grandes que permitan establecer coexistencias mínimas. Al respecto, las más llevaderas son las concesiones mutuas que hacen algunos agentes para beneficios mutuos. Resultan más difíciles de aceptar las concesiones unilaterales. Estas son prácticas que van en contra de los intereses y hasta de los valores de un agente, pero que, dada su situación, a menudo considera que tiene que realizar. ¿Por qué? Hay circunstancias sociales en las que el agente debe elegir entre hacer concesiones —contemporizar— o correr el peligro de desaparecer del escenario político, o, al menos, de quedar en una posición por completo desfavorable; como cuando se observa, con razón o sin ella, «con prudencia esa persona prefirió renunciar en parte a lo que consideraba sus derechos que exiliarse».

Se indicará: las concesiones son una respuesta dolorosamente lúcida a la complejidad de la vida social y, en general, de la vida humana. No obstante, en algunas ocasiones también se plantean, o se deberían plantear, preguntas normativas difíciles de responder, como «¿hasta dónde en política es legítimo ceder y cuándo se traicionan convicciones profundas, por ejemplo, la comprensión que se tiene del acuerdo democrático básico y sus sucesivas elaboraciones, por ejemplo, los derechos humanos?». A partir de tales preocupaciones —que no son menores— se genera la posibilidad de la crítica política. Sin embargo, no hay que perder de vista que las críticas con diversos grados de oposición, que incluyen las autocríticas con diversos grados de oposición, *pertenecen* al ejercicio de las políticas democráticas. No obstante, hay momentos en que la crítica política, no pocas veces con razón, adquiere una radicalidad que la aleja de cualquier contemporizar y, así, del esquema medio-fin: de los cálculos de éxito y de costo-beneficio. Entonces tal crítica deja de ser una herramienta más de lo que en ocasiones se califica como «las políticas efectivas que procuran mantener o conquistar el gobierno», para buscar convertirse, ella misma, en una práctica alternativa.

¿De qué tipo? Un ejemplo nimio: quien participa en eso a lo que se alude con la expresión «políticas efectivas» con frecuencia toma en cuenta incluso pequeñas modificaciones en las relaciones de poder (esas que llenan los titulares de los periódicos y las informaciones de telediarios, como, por ejemplo: «tal diputado votó en contra de su propio partido, esa elección municipal no nos favorece, las consecuencias de esas alianzas no han sido lo que ese esperaba», etc.). También en las «políticas efectivas» con frecuencia se consultan los grados de popularidad de los «políticos profesionales» que recogen las encuestas. Por el contrario, la crítica política que se propone como alternativa al statu quo con frecuencia desatiende tales sucesos y encuestas, incluso hasta los descalifica como «meros fenómenos superficiales sin mayor interés». Su propósito suele consistir en modificar el escenario político existente, aunque sin abandonar el acuerdo democrático básico. Más todavía, acaso se propongan medios para realizar lo que se considera que la libertad, la igualdad y la cooperación *realmente* son.

Sin embargo, hay que tener cuidado de no deslizarse en la caricatura y desperdiciar los materiales valiosos que incluye ese continuo de formas de hacer política democrática —¿todas necesarias?—, cuyos polos podemos reconstruir con las expresiones «política efectiva» y «crítica política radical». De nuevo, cuidado: respecto de ese continuo no pocas veces se corre el riesgo de pensar que puede subsistir aislado del resto de las prácticas sociales, digamos, del resto de las costumbres. Pero es notorio que los valores y normas implícitos en las diversas prácticas políticas se refuerzan o debilitan según las costumbres y los hábitos personales, así como con las virtudes y vicios que refuerzan u obstaculizan la planeación y ejecución de los diversos tipos de política democrática. Nadie lo ignora: muchas costumbres promueven o desalientan, por ejemplo, el subtipo de virtudes de la prudencia que tienen que ver, por un lado, con la capacidad de ceder y negociar que a menudo se necesita en una política democrática y, por otro, con el coraje cívico que hace falta para llevar a cabo una crítica política más o menos radical. Claramente, estos promotores o desalentadores implícitos en costumbres y hábitos y en maneras de actuar se consolidan o decaen con esos «promotores o desalentadores implícitos en costumbres y hábitos ficticios» que construyen las «ficciones populares», por ejemplo, en los siglos XVIII y XIX, el teatro y la novela, y, a partir de la segunda mitad del siglo XX, el cine, la televisión e internet. Quien pase por alto estas conexiones entre prácticas sociales relativamente generalizadas en una sociedad y sus modos de hacer política seguramente se volverá incapaz de comprender qué se está haciendo cuando se hace política.

Ato ya algunos cabos. Por una parte, *grosso modo* y con rapidez se ha descrito o, al menos, esbozado un inventario un poco más fino en el que figuran cuatro tipos de materiales tal vez necesarios para construir una democracia: materiales morales, materiales jurídicos, materiales económicos y materiales políticos. Por otra parte, no se ha dejado de insistir que la democracia es un *proceso precario*. Incluso se ha sugerido que en su construcción intervienen procesos *enfáticamente precarios* que constantemente son acechados por diversos peligros, y que por eso tales procesos a

cada paso pueden y suelen fallar. La insistencia busca sugerir que la experiencia parecería enseñar que muchos de esos peligros *seguramente nunca se podrán erradicar de una vez por todas*.

En consecuencia, situarse en un régimen político en el extremo opuesto de esta fantasía, un *proceso perpetuum mobile*, de inmediato obliga a decirle adiós el sueño —¿o, más bien, pesadilla?— de esa engañosa facilidad: la comunidad sin hostilidades, incluso sin conflictos, que armoniosamente perdura de manera indefinida. Además, es claro que los materiales de esos *procesos precarios* que conforman una democracia son heterogéneos y, pese a sucesivas concreciones, no solo graduales a cada paso, esto es, subdeterminados. No obstante, pese a esa heterogeneidad, gradualidad y subdeterminación, a partir de tales materiales es posible formular el siguiente *Principio de Democracia* o *PD*:

Estamos en un régimen democrático si, al menos, a) el propósito de ese régimen es un acuerdo moral básico —no sin varias tensiones internas que a veces se renuevan— en torno a los valores de libertad, igualdad y cooperación. Se comienza a elaborar tal acuerdo exigiendo respeto a los derechos humanos que, en alguna medida, se recogen en b) un derecho positivo con instituciones que respaldan la justicia retributiva y algún tipo de justicia distributiva. Esta última, a su vez, produce c) arreglos económicos que también, en alguna medida, promueven la adhesión y, en lo posible, algún fervor por a) y b). Además, d) diversas modalidades de las prácticas políticas no dejan de cumplir con a) y b), ni desatienden a c). Esas modalidades deben ser capaces de solventar cierto número —satisfactorio para un grupo suficiente de ciudadanos— de los muchos conflictos que se dan en una sociedad no solo plural, sino con varios focos en los que se renuevan constantemente diversidades a menudo hostiles.

Ya que hemos esbozado un inventario de materiales para construir una democracia, prosiguiendo con el vocabulario de la construcción, es posible aludir a *PD* también como una maqueta de trabajo: el dispositivo a pequeña escala de una construcción (como cuando se habla de «una maqueta que todavía hay que ir ajustando y reajustando según las circunstancias para construir una serie de

edificios») que puede ayudar tanto a orientarnos en la construcción como a juzgarla. Como parte de esa herramienta de la capacidad de juicio, me interesa usar esta maqueta que es *PD* para atender a los peligros que se corre cuando *PD* falla, o incluso se revoca, y nos topamos con regímenes políticos hostiles a la democracia, cuando no francamente de enemigos. Pero examinar un poco estas tareas es ya el tema de otro trabajo.

Democracia y acción política*

Andrea Mejía

Universidad Nacional de Colombia

LA RELACIÓN DE LA acción política con la democracia pareciera ser a la vez evidente y difícil de pensar. Evidente porque sería propio de la democracia cierta manera de entender la acción política —más allá de una acción que se encauce estrictamente en los surcos procedimentales de un sistema electoral, y más allá de una acción que se piense como el ejercicio del derecho y del supuesto deber al sufragio— como el despliegue de fuerzas sociales que extienden continuamente los límites nunca rígidos ni definitivos del derecho. Esta acción sería no solo lo permitido por, sino la condición para que haya un espacio político que pueda llamarse democrático. La acción política, más que ser tolerada paciente-mente por un régimen democrático, tendría que ser, digamos, la materia democrática misma, la configuración, la afirmación demostrativa, la alteración incesante de dicho espacio. Una democracia no solo debe asegurar constitucionalmente mecanismos de participación independientes de las a veces tan previsibles y controladas sanciones electorales —sanciones que, repito, resultan del

* Agradezco a Luis Eduardo Hoyos y a Diego Paredes. Sus comentarios me ayudaron a revisar una primera versión de este texto.

todo insuficientes para hablar tanto de democracia como de acción política—. Una democracia debe también promover activamente y asumir sin trabas burocráticas esa participación. Además de ser un marco normativo para la acción política, la democracia a su vez se ve continuamente instituida por poderes sociales constituyentes. Es evidente entonces la relación que hay entre democracia y acción política: no existe la una sin la otra.

Pero, así mismo, esta relación resulta también difícil de pensar, porque, al menos desde cierta perspectiva teórica, la democracia puede ser también la ausencia de fundamentos para la acción política. El advenimiento histórico de las democracias modernas coincide con —y en parte se debe a— la disolución de los marcos referenciales metafísicos para legitimar las decisiones políticas o para solventar las creencias por las cuales podían llegar a ponerse en movimiento acciones colectivas de gran impacto. Pareciera así alcanzarse una suerte de paradoja: la democracia, que depende estrechamente de la acción política, que la instaure y a su vez es continuamente instaurada por ella, parece ser, o al menos coincidir históricamente con una supuesta, a la vez celebrada y lamentada, ausencia de fundamento para la acción política, así como con el consecuente declive de esta última.

Hay que tener cuidado con la repetida formulación de esta falta de fundamento para la acción: es asumida con excesivo entusiasmo teórico, de manera quizá también excesivamente metafísica, como para no sospechar de ella. Es como si pudiese haber una maciza uniformidad de creencias en *una* época en la que se da a pensar algo así como *una* ausencia de un fundamento para algo que, vacío de la fuerza irruptiva de la multiplicidad empírica, pueda recibir el nombre de acción política. Sin embargo, es cierto que la manera de pensar la acción política ha cambiado y cambia justamente en relación con este vasto enjambre inagrupable de esperanzas, convicciones y deseos, de miedos, odios y justificaciones, de formas jurídicas y de realidades sociales, de políticas y formas de vida siempre por venir, de maquinarias burocráticas y partidistas que hemos llamado «democracia»; un nombre que, a pesar de su desconcertante multivocidad, no deja de albergar una enorme potencia libertaria.

También es cierto que determinada idea del bien no solo ya no puede ser fundamento para la buena política, sino que por político se entiende este espacio abierto y en principio a-jerárquico que surge con la desaparición de un origen productor de legitimidad. En este sentido —digo esto de manera tentativa y no sin temor de caer en cierto, llamémoslo así, fundamentalismo democrático— la democracia no sería un régimen político como otros, sino la realización de ese espacio propiamente político que surge justamente cuando se pierde no solamente la vinculación entre el poder y lo divino, sino incluso cuando no hay un sistema moral que pueda, con más derecho que otro, sostener y regular dicho espacio. La democracia es la separación —tan definitiva como sea posible— entre política y metafísica, o, más bien, es el ejercicio continuo de esta tarea que pareciera ser infinita y que consiste en liberar a la política de sus ataduras metafísicas, tanto en el plano de la legislación como en el de los impulsos y motivaciones de los poderes sociales. Por lo tanto, la democracia es un espacio político que debe asumir también el desvanecimiento de toda idea de soberanía —incluso la idea de soberanía popular que restringe y limita la acción política a un procedimiento electoral o plebiscitario, y que justifica la casi cómica arrogancia de ciertos mandatarios con la identificación entre la voluntad popular y su supuesto representante—. En este punto resulta provocadora la agudeza y la precisión del análisis kelseniano: en el ámbito ideológico, la democracia necesita de la ficción de la soberanía popular y del Estado como mero lugarteniente de esta; pero en su realidad, en sus múltiples realidades, la democracia es el desvanecimiento de toda mitología fundacional.

Con todo, y sin perder lo anterior de vista, quisiera en lo que sigue intentar disolver esa situación paradójica en la que la acción política ha quedado paralizada por una cierta anarquía —en sentido estrictamente etimológico— de la democracia. Se trata, insisto, de una paradoja sancionada más de manera teórica, que justificada por una realidad que lleva siempre en sí la capacidad de desajustar y contradecir las sentencias filosóficas sobre la esencia de la época o de la democracia misma. Para ello intentaré resituar la acción política democrática en una especial relación con la ley,

con las constituciones democráticas, una relación recíproca en la que las formas jurídicas escritas y las acciones emprendidas socialmente, si bien no se «fundamentan» unas a otras, se retan, se provocan, se llaman, se convocan, se potencian mutuamente, de tal modo que se forman entre ellas el espacio democrático en el que las formas instituidas se ven siempre confrontadas con fuerzas instituyentes y en el que ciertas formas y enunciados jurídicos despiertan poderes y capacidades para actuar políticamente a niveles no gubernamentales.

El contenido social de la democracia como fundamento de la acción política

En parte, esta paradoja se disuelve al confrontar el modelo de democracia puramente formal y procedimental con una idea de democracia que Luigi Ferrajoli ha vuelto a llamar, a pesar de Kelsen, «sustancial». La democracia no solo se limita a ser un método que asegura *cómo* se toman las decisiones, sino que se pronuncia tanto sobre ciertos límites que determinan qué decisiones no pueden tomarse en vista del respeto de ciertos derechos fundamentales (civiles, políticos y de libertad), como sobre decisiones que deben adoptarse en vista de ciertas expectativas sociales y sus respectivas obligaciones estatales (Ferrajoli 2011). En cambio, al quedar la democracia identificada con un conjunto de normas que vigilan esencialmente un aparato electoral, con una puesta en escena de debates televisados en los que candidatos más o menos bien asesorados se esfuerzan por lo general en ofrecer vacíos programáticos en los que quepa la mayor cantidad de votantes, con financiaciones públicas para las campañas electorales y subsidios a los partidos según el número de votos obtenidos, la acción política se desvanece y se confunde con una serie de medidas administrativas y mediáticas por parte del Estado y de los partidos. En el ámbito social, la acción política queda, por su parte, reducida a la simpatía que el televidente lleva a las urnas y a la expresión de las opiniones de unos pocos en los medios. Reducida de este modo, la acción política forma el lugar común, en el doble sentido del término: por un lado, como el conjunto de opiniones a veces tan cargadas de

lugares comunes que se repiten y se reproducen una y otra vez en el debate público; por otro, como el espacio de un supuesto consenso y la conformación de un sujeto político pensado como cuerpo electoral o como opinión pública.

La limitación de la democracia a una instancia metodológica y procedimental está estrechamente relacionada con una tendencia que busca hacer coincidir la democracia con los lindes ideológicos del liberalismo, y que, por lo tanto, pone como único fundamento de la democracia la garantía de un derecho fundamental e inalienable entendido negativamente (la libertad individual), y olvida o excluye o somete a este principio una serie de derechos sociales que, de ser garantizados y en la medida de lo posible realizados, abren la posibilidad para pensar la libertad de manera positiva, como una capacidad, entre otras, de relacionarse con las formas jurídicas vigentes para producir un cambio perceptible en las condiciones de vida de muchos. El que los derechos sociales se encuentren garantizados es no solo un llamado, sino una condición necesaria para la participación política, y resulta indispensable —más que el refuerzo continuo de garantías constitucionales y legislativas— para evitar el monopolio de la vida pública por parte de un poder aislado y liberado de vínculos representativos reales. La participación social representa una instancia real y efectiva de control sobre la acumulación del poder político en manos del ejecutivo o en la persona concreta del mandatario. Solo puede haber una participación política decisiva, que no tenga que pasar necesariamente por la participación regulada electoralmente, si las condiciones materiales de vida son justas para todos y relativamente equitativas. El que los derechos políticos se encuentren asegurados constitucionalmente está lejos de ser una condición suficiente para que exista una actividad política democrática: esta última se encuentra ligada, al menos en la misma medida, tanto a la justicia formal como a la justicia material, es decir, a la efectividad de los derechos sociales como principal modo de redistribución de las riquezas. Ese «todos», supuesto estandarte de la democracia, aunque sirva para referirse a la validez de los derechos que garantizan la participación política, se ve reducido, sobre todo en países como

los nuestros en los que la desigualdad social es tan pronunciada, a «pocos» cuando se trata de la participación en las posibilidades tangibles e intangibles que permiten llevar una vida más allá del umbral de la sobrevivencia. Y es evidente que esta participación en las posibilidades de vida condiciona la participación política e incide directamente en el ejercicio de los derechos políticos. Cuando Kelsen asegura que el único sentido propio de la democracia es ser un método para la creación de un cierto orden social, un método que puede y debe ser independiente de cualquier contenido de este orden (2006, 221), se le escapan realidades democráticas en las que la sentencia electoral no significa otra cosa que un resultado conseguido por estrategias demagógicas, por mecanismos de prebendas o de abierta corrupción electoral, estrategias que explotan la pobreza y la precariedad social, y que convierten el voto en un forma de gratitud. La democracia como método está determinada por la realidad social en la que busca aplicarse.

Detengámonos ahora por un momento en la situación de los derechos sociales en una Constitución como la colombiana, en la que, desde el preámbulo, la justicia social queda indisociablemente unida al orden político. La distinción que en ella se hace entre derechos fundamentales que son de aplicación inmediata (a excepción del «derecho a un trabajo en condiciones dignas y justas», estipulado en el artículo 25, que es un derecho fundamental pero no de aplicación inmediata) y derechos sociales, cuya aplicación no puede ser garantizada de manera efectiva e inmediata por el Estado, es una distinción que se sigue de la idea de que los derechos sociales solo pueden ser derechos de realización progresiva. En efecto, a partir del texto del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales se deriva todo el capítulo segundo de la Constitución colombiana de 1991. Este pacto, que entra en vigor en 1976 y que ha sido ratificado por todos los países que lo firmaron —a excepción de Estados Unidos y Sudáfrica—, obliga a los Estados a adoptar medidas deliberadas, concretas y que claramente estén orientadas a satisfacer las obligaciones reconocidas en el tratado, pero reconoce que dichas medidas tienen que ser aplicadas paulatinamente y que pueden verse condicionadas por

la limitación de recursos de cada país. Ahora bien, esta distinción entre derechos de realización progresiva y derechos inmediatos es una diferencia que hace parte de la transición histórica de un Estado de derecho liberal a un Estado social de derecho, pero ya no puede pensarse como una jerarquización que sitúe los derechos fundamentales —pilares del Estado de derecho— por encima de los derechos sociales, que serían así considerados derechos de segundo orden.

Los derechos sociales se convierten entonces en un fundamento para la acción política cuando esta no puede desplegarse en nombre de la imposición de una determinada noción de bien. Así, se desliga la acción política de la posible quietud en que queda atrapada en una democracia puramente procedimental. Existe una necesaria relación de la justicia social con la democracia que es defendible. Solo la justicia social permite, promueve y garantiza acciones políticas, y, justamente por eso, la primera obligación de la acción política democrática es una obligación con la justicia social. En contra del hábito teórico que hace de la democracia, antes que nada, un asunto cuantitativo, que somete los contenidos políticos a la sanción del número, resulta, pues, indispensable sobreponer unos contenidos que garanticen la realidad de los derechos sociales como mecanismo necesario para la equidad social y de la lucha contra la pobreza, contenidos que regulen y sometan al gobierno del «representante» o de los «representantes» de la mayoría.

Sin duda, es necesario tomar en cuenta el argumento que no solo niega que la justicia social deba ser la deuda y el motor de las democracias, sino que sostiene que esta, capitalizada en los términos de un «Estado de bienestar», adormece la acción política reduciendo la ciudadanía a la pasividad. Además de tratarse de un argumento con un cierto grado de perversidad, que sugiere tácitamente que tendría que suprimirse la justicia social para que haya acción política, es un argumento que se ve desmentido por la realidad característica de los países latinoamericanos, en los que una profunda inequidad parece poder perpetrarse justamente gracias a las disposiciones de las democracias con tendencias puramente procedimentales. La pasividad de los más pobres en realidades determinadas por estructuras

socioeconómicas que permiten que niveles de pobreza inaceptables colindan de manera relativamente pacífica con la existencia de ostensibles riquezas, o que permiten que la educación, por ejemplo, lejos de ser un derecho social, se convierta en privilegio de muy pocos, esta pasividad demuestra que la ciudadanía es mucho más que el derecho al voto, que la capacidad de hacerse visible, de exigir, de cambiar las propias condiciones de vida, antes que potenciarse, se debilita con la particular combinación de libertades políticas y desigualdad social. De tal modo, la pobreza deja de ser un motor para la reivindicación social, quizá justamente cuando se tiene la ilusión de participar de la visibilidad pública a través del ejercicio del sufragio. Otra (y digo otra, y no más fácil, ni preferible) es la situación, por ejemplo, de los inmigrantes en los países europeos: irrumpen desde su absoluta invisibilidad exigiendo derechos políticos. Su fuerza proviene del estar excluidos incluso de la democracia entendida como supuesto método universal para la única realización posible de la libertad. Los inmigrantes no cuentan siquiera con la ilusión de la participación política, pero, precisamente por no haber sido aún su situación relativamente estabilizada mediante el acceso a una libertad que se reduce a la posibilidad de votar, se potencia su capacidad para la acción política positiva. Así mismo, hoy en día, la idea de que la justicia social «adormece» se pone continuamente en cuestión con la irrupción de acciones políticas en países tenidos por Estados de bienestar. Con todo, tomar en cuenta este argumento es muy importante para dejar en claro que poner la justicia social como fundamento de la acción política no debe traducirse en los términos de un razonamiento que haga de la mejora de las condiciones de vida de la gente un medio para la consecución de un fin más noble: la promoción de la acción política; y esto último en aras de una supuesta virtud o perfectibilidad humana solo realizable a través de la política. Lo que está en juego no es la discusión de si la justicia social es —y los derechos sociales como uno de sus instrumentos son— o no un buen medio para propiciar la acción política, sino que esta, al contrario, es más bien pensada como un medio para aquello que debería tenerse como un fin en sí mismo: la justicia social.

La ley por encima del consenso

Existe una tendencia a identificar el consenso como el rasgo esencial de la democracia. Pero, si es cierto que la democracia se debe a la justicia social, si tiene con esta última una obligación primera y es a la vez permitida por ella, entonces la Constitución democrática tendrá siempre que desafiar un consenso que apruebe la injusticia y la inequidad, bien sea porque estas condiciones se den debido a falta de recursos constitucionales, bien sea por omisión y pasividad, bien sea por prácticas diarias en las que la desigualdad social se marca, se pronuncia y se prolonga. Así, los llamados principios de justicia tendrían que liberarse de un vínculo necesario con el consenso. Las exigencias sociales que modifican o establecen nuevas constituciones, nuevas conquistas jurídicas, el reconocimiento de derechos adquiridos antes que otorgados, rompen o alteran siempre acuerdos de hecho y de derecho, e irrumpen como un resquebrajamiento de toda supuesta voluntad común, ya sea total o mayoritaria. Es justamente esta unificación de algo que pueda llamarse voluntad lo que una democracia pone en cuestión.

La democracia es división. Esto también lo vio Kelsen muy temprano, antes de todo el despliegue teórico en torno a la democracia desarrollado en la segunda mitad del siglo xx, y lo encontramos formulado de diferentes maneras en el famoso texto de 1920, *Esencia y valor de la democracia* (en realidad, la versión que leemos de este texto es una reelaboración que fue publicada en 1929), y luego en escritos más tardíos, como el ensayo de 1955 titulado «Fundamentos de la democracia», en el que se respira la tajante oposición ideológica entre «democracia» y «totalitarismo». El problema de Kelsen, a mi modo de ver, es que reduce esta división, que se renueva continuamente en toda realidad social, a la organización de los individuos en partidos políticos y a la representación de las minorías en el parlamento, que no queda ni siquiera garantizada por el mecanismo de representación proporcional. Si la democracia es la necesaria división de todo intento de unificación de la voluntad bajo el «símbolo de pueblo» —expresión de Kelsen—, sería entonces democrática una acción política que crea divisiones en la decisión

mayoritaria que tiende a identificarse con la unidad de la voluntad popular. Esta división, es cierto, es justamente lo que el mecanismo de representación proporcional institucionaliza. Ahora bien, si la Constitución fuese tomada como un símbolo de unidad —la Constitución, escribe provocadoramente Schmitt, es «una transcripción tautológica suplementaria de la “unidad”» (Schmitt 1996, 28), y pone además el término «unidad» en entredicho mediante unas incisivas comillas—, toda acción política democrática tendría que separarse radicalmente de todo marco constitucional. Sin embargo, la ley no es solamente la objetivación unificadora y neutralizadora de la división, sino que potencialmente la crea, llama al conflicto, al enfrentamiento político, a la contestación, y esto porque la ley puede ser esencialmente provocadora al enunciar, por ejemplo, derechos que en la práctica no se llevan a cabo.

Así, una Constitución democrática no tendría por qué ser símbolo de unidad, sino la apertura de un espacio que se ofrece, desde su idealidad y su deber ser, como un instrumento para romper con una supuesta realidad unificada, aceptada, unánime o mayoritariamente aprobada. Justamente por su irrealidad, por su carácter irrealizable, la ley tiene algo de excesivo frente a la realidad y puede representar un escándalo frente al orden establecido. Se trata de un cierto «exceso de la ley» (Lefort 1986, 477) con respecto al orden entendido, entre otras cosas, como asentamiento de prácticas de desigualdad y de injusticia. La ley puede llegar a ser escandalosa, en el mejor sentido, en el momento en que irrumpe como el reconocimiento y la objetivación de una fuerza colectiva o individual que ha rechazado y se ha enfrentado con un estado habitual de cosas. No solamente en momentos históricos muy precisos, por ejemplo, en 1789, en momentos específicos en los que, al alterar profundamente una época y una sensibilidad históricamente condicionada, quedan inscritos una serie de atrevidos enunciados en el papel (aunque los orígenes de estos textos se sitúen siempre en una serie de actos políticos cuyo poder constituyente es previo a toda asamblea). No solamente entonces la ley puede ser históricamente escandalosa cuando se proclama, sino que lleva siempre en sí esa capacidad de escándalo, desde el momento mismo en que no se esté cumpliendo.

Si bien es cierto que los textos jurídicos desglosados y excesivamente especializados pueden funcionar como un aparato regulador y unificador, siempre puede encontrarse en el texto constitucional la ruptura con ese entramado jurídico exclusivamente funcional. La acción política puede valerse de la ley y usar el derecho para confrontarlo a sí mismo. La ley tiene el poder que se le dé; tiene el poder para determinar nuevas formas de relaciones sociales, para abrir posibilidades de vida para la gente. Pero esta potencia no la tiene la ley por sí sola, sino por los actos que buscan realizarla, que buscan hacerla valer, que buscan cambiar la vida de la gente de «carne y hueso», como dice Ferrajoli, bien sea valiéndose de las formas jurídicas existentes, bien sea buscando crear nuevas formas. Los actos políticos crean así un espacio de confrontación conflictiva entre las formas jurídicas y las exigencias sociales. De esta manera, la acción política puede pensarse como una realización o, si se acude a un término de Rancière, como una «verificación» de los principios democráticos. Es sabido también que en algunos momentos la acción política es creadora de estos principios.

La acción política como verificación y creación de los principios democráticos

Si bien es cierto que «cuanto más se debilita la relación de representación, cuanto más se separan de la sociedad los representantes, tanto más esencial se hace el paradigma constitucional» (Ferrajoli 2011, 107), y que, por lo tanto, la acción política está lejos de situarse del lado de una gestión por parte del ejecutivo cada vez más impermeable a exigencias y a necesidades sociales, no puede por ello situársela unilateralmente del lado de acciones jurídicas para hacer sostenible esa situación «crítica» de la democracia representativa. Hay acción política cuando tanto las propuestas legislativas como las acciones gubernamentales² se ven interceptadas por movimientos sociales a veces espontáneos, a veces fruto

2 La distinción no siempre es evidente, ya que las acciones gubernamentales muchas veces se presentan como propuestas de ley que, dada la mayoría parlamentaria con la que suele contar el poder ejecutivo, no tienen nada de propuesta y son ya creación de derecho.

del trabajo y la paciencia de aquellos que no ocupan en principio cargos de poder. La acción política se despliega en un espacio en el que convergen los que habitualmente detentan el poder político y legislativo con aquellos que no participan de la vida pública desde un puesto de poder. La acción política no se mide entonces solamente en términos de participación institucionalmente regulada, y no puede quedar delimitada por un marco jurídico definitivo. Lo que Ferrajoli llama el «paradigma constitucional» también puede convertirse en una instancia aislada de la realidad social.

Este aislamiento del paradigma constitucional con respecto a la realidad social es, a mi juicio, el riesgo implícito en el modelo kelseniano. Kelsen separa en dos ámbitos la conformación de la voluntad común que entonces no puede pensarse como un sujeto hipostático del poder. Por un lado, está la esfera de la normas y, por otro, la de los actos individuales y concretos del Estado; es decir, por un lado, la actividad legislativa y, por otro, la función ejecutiva, la administración o burocratización de la que no pareciera poder prescindir la realidad de las democracias modernas. Sabemos que Kelsen es el guardián teórico de la primera esfera, y que la división de poderes, lejos de ser para él constitutiva de la democracia, sirvió de base teórica y práctica para el ejercicio de las monarquías constitucionales. El rasgo esencial de la democracia es la supremacía del poder legislativo, la sujeción y la autonomía controlada y limitada del ejecutivo. Es hacia el ámbito legislativo que se desplaza en Kelsen una noción de soberanía que ya no puede situarse en la unidad de una realidad existencial a la que pudiera atribuírsele el nombre de «pueblo». Pero la legislación sigue siendo soberana, y aunque Kelsen nunca se valga de este término para definirla, en ella, dice, se daría «el acto de la formación de la voluntad general». La legislación es la «libre formación de la voluntad» (*freie Willensbildung*), mientras que la función ejecutiva es una formación reglamentada, controlada, derivada, sujeta a la primera (*gebundene Willensbildung*). Lo que articula estas dos esferas es la noción de legalidad. Lo que articula, a su vez, dos niveles distinguibles en la esfera legislativa —el control de la norma fundamental sobre la producción continua de normas— sería la noción de constitucionalidad (Kelsen 206, 205-206). Esta desarticulación de la idea maciza de una

voluntad, de una acción política centralizada, hipostasiada en la más bien «mística» (un término que Kelsen emplea no sin ironía) persona total del Estado, junto con la sujeción del ejecutivo al legislativo, definen en parte la estructura de la realidad jurídico-política que Kelsen llama democracia. Pero la democracia también tendría que ser vivida —y es vivida de hecho— como la posibilidad de dividir y fragmentar incluso esa «voluntad libre» que es la legislación, ya sea en su constante actividad productora de normas, leyes y reformas a las leyes, ya sea en la objetivación fundamental y positiva de esa actividad que es la Constitución. La acción política que surge con determinadas exigencias sociales debe poder alcanzar y apelar continuamente a esta esfera legislativa que en ningún momento debe olvidar que su objetivo es la incidencia directa en la vida de personas concretas, y que su deber es permanecer a la escucha de esta realidad. Es este «afuera» social que está antes del texto constitucional lo que permanece impensado en Kelsen o que queda allí reducido, desde un punto de vista político, a un cuerpo electoral, y, desde un punto de vista jurídico, a una serie de actos sujetos a un orden legal.

No solo es importante que la acción política no quede exclusivamente en manos del poder ejecutivo y se traslade al poder legislativo, es también esencial que provenga de una instancia que, a falta de un mejor nombre, podemos llamar provisionalmente «social». Es esencial que también puedan actuar políticamente los que están fuera del poder, y que el espacio democrático se dé como interacción de las tres esferas. La realidad social, en su complejidad, al ser una fuente continua de exigencias, de reivindicaciones, de necesidades y carencias, pero también de recursos creadores, de paciencia para emprender acciones que empiezan siendo motivadas por razones personales y terminan por alterar el orden establecido, la realidad social así entendida excede esa estrecha realidad que Kelsen sitúa «afuera» del poder jurídico-político: por un lado, el objeto de ese poder que nunca es la persona humana en su integridad, sino el conjunto de actos individuales determinados por un mismo orden jurídico; por otro, el sujeto restringido e indirecto de ese poder, es decir, los individuos «libres» porque ejercen su derecho al voto.

Tomemos nuevamente la defensa de los derechos sociales como fundamento para la acción política: si bien es cierto que los enunciados constitucionales de los derechos sociales son esenciales como topografía básica de un espacio que tiende a la democracia, y que se requiere por tanto quién promueva, exponga y defienda estos enunciados en el ámbito legislativo, la acción política no se restringe a lo que estos enunciados permitan esperar, ni se reduce, aunque sea una parte fundamental, a la lucha por una legislación justa por parte de expertos del derecho o por representantes del Estado. Entre la formulación constitucional de los derechos sociales, por una parte, y su realización efectiva, por otra, se abre una brecha que es un espacio para que la acción política sea emprendida por particulares que no ocupan ningún cargo público, que no saben en principio nada de derecho y que, sin embargo, al entrar en contacto con la ley, reaccionan, responden, confrontan el texto jurídico con la realidad en la que viven: estudiantes que leen una ley y la encuentran inaceptable, comunidades que leen la Constitución y se organizan para hacer efectivos por la acción ciertos derechos allí enunciados y a los que en la práctica no tienen acceso, individuos que buscan la creación de nuevas leyes a través de las cuales les sean reconocidos derechos que en la práctica —por la libertad y la potencia que otorgan ciertas acciones— ya ejercen.

Habría dos maneras de comprender la libertad desde una reflexión sobre lo político. Primero, como un lugar indeterminado, vacío de contenido, un espacio que en teoría se sitúa antes o fuera de la acción política, que se separa de toda praxis política, como la posibilidad eventual de actuar políticamente, pero, sobre todo, como la posibilidad de no hacerlo, como el espacio que puede permanecer libre de toda politización, como la libertad de una acción no política o de una no-acción política. La defensa de este espacio es un gesto profundamente enraizado en el liberalismo clásico. Aunque podría pensarse hasta qué punto esta libertad, básicamente negativa, pueda seguir llamándose «política» al definirse justamente como una resistencia a la obligada politización de toda acción humana, Kelsen la sitúa en el centro de toda «especulación» sobre lo político:

La idea de la libertad es y seguirá siendo el eterno y dominante fundamento de toda especulación política, no obstante —o justamente porque— la idea de libertad en su sentido más profundo, niega todo lo social y, por lo tanto, todo lo político, formando así el contrapunto de toda teoría social y de toda praxis estatal. (Kelsen 2006, 175)

Se trataría de una libertad con respecto a todo compromiso con un programa político llevado a cabo a nivel gubernamental o extra-gubernamental; una separación con respecto a una realidad social llena de requerimientos y de la que algunos tenemos la fortuna de poder desentendernos por momentos. Cada quien asume como puede la enorme responsabilidad que significa tener tan cerca una realidad social profundamente desigual. Las neocaricaturas del liberalismo, que hacen de la defensa de la libertad individual el fin último de las democracias, llevan ese desentendimiento al extremo, instalándose cómodamente en un paisaje en el que —desde un punto de vista estrictamente democrático— no es necesario ni urgente romper con un orden social que parece haber llegado a hacer sostenibles para muchos situaciones de pobreza y de falta de oportunidades, un orden social que incluso es justificado por ser el precio a pagar por la democracia. Hay, por lo demás, una trama muy compleja por desentrañar en la medida en que la defensa de la libertad individual se convierte en la bandera de ciertas políticas económicas. Ahora bien, cierta manera de entender tanto el concepto como la existencia práctica de una libertad negativa resulta vital para la democracia porque, como pareciera derivarse de la afirmación de Kelsen, la libertad, en su negatividad, se abre como un espacio en el que es posible suspender provisionalmente el juicio, examinar con cierto cuidado, digamos «filosófico», las decisiones de contenido político, ofreciéndose como lugar para la reflexión y para la resistencia a cualquier prisa ideológica. Esta libertad negativa puede ejercerse en la práctica como un espacio para la crítica, y esta puede ser también un punto de partida para la acción política.

Pero hay otra manera de entender la libertad política: como lo que resulta de la acción y no lo que la antecede o se le resiste, esto es,

la libertad como un poder hacer, un poder tener y un poder querer reales y determinados. Solo la acción permite esta libertad positiva. Y lo cierto es que aun la libertad negativa, tan cara al liberalismo, la libertad para no actuar políticamente, o no siempre, o no necesariamente, esta libertad es también el resultado tanto de acciones políticas históricamente situadas como de acciones que se repiten continuamente como verificación de un espacio democrático, no tanto porque se esté continuamente conjurando el riesgo fantasmagórico de un poder absoluto en el que se supriman los derechos fundamentales, sino porque para que la libertad negativa pueda tener algún sentido, para que pueda ser más que la propiedad permanente de un cierto arquetipo de individuo, para que pueda convertirse en la libertad que procura el disfrute de espacios despolitizados, las condiciones de vida deben ir más allá, nuevamente, de lo estrictamente necesario para sobrevivir. Para ello son y seguirán siendo necesarias acciones que no se encuentren desvinculadas de la realidad social, y que para tener algún efecto político, alguna incidencia no solo en una vida individual sino en la de muchos, requieren desplegarse como una interacción con la ley.

La acción política democrática será entonces siempre una relación con la ley, bien sea dentro de un marco en el que la democracia se encuentra relativamente institucionalizada, bien sea cuando esta institucionalización es del todo inexistente. Este último es el caso, por ejemplo, de los países de la «primavera árabe». La acción política adquiere entonces un matiz heroico y revolucionario, justamente porque opera desde el deseo de una democracia inexistente y que se encuentra desamparada de todo sustrato constitucional, que se halla desprovista de mecanismos institucionalizados. Es una acción que busca transformar profundamente —cuando no arruinar del todo— formas de poder instituidas a lo largo de años y que no ofrecen ningún soporte jurídico a la resistencia. Estos movimientos admirables que hemos podido seguir en Túnez, Egipto, Siria, Yemen, Libia y Marruecos, con lo emocionantes y lo devastadores que han resultado, constituyen un momento histórico privilegiado que prueba que la democracia

siempre antecede a su institucionalización, que la democracia no es primero (aunque pueda también serlo) un marco formal y normativo que permite la acción política, que por Constitución democrática no puede entenderse únicamente como un texto definitivo y sagrado, sino como una actividad política a través de la cual se materializa, se demuestra y se realiza un deseo de democracia.

Una *Constitución* democrática, como su nombre lo indica, no puede dejar de ser un proceso continuo. La Constitución democrática no es un momento sustantivado, objetivado, ni una serie de normas y de enunciados con valor jurídico traspuestos a la realidad de manera más o menos satisfactoria, sino un intercambio continuo entre estos enunciados y la realidad que buscan determinar, una compleja realidad social que, a pesar de ser determinada por formas jurídicas, no pierde nunca su poder determinante. Solo en el esencial inacabamiento del derecho puede residir su fuerza emancipadora. Esa fuerza no proviene del derecho como tal, sino de fuera de sí, o, más exactamente, de un espacio que se crea entre las formas jurídicas y la realidad en la que estas formas se postulan, entre las formas jurídicas y las exigencias de la realidad social por hacer valer esos enunciados, por hacer caber nuevas especificaciones, nuevas categorías. Por eso la Constitución democrática necesita no solo de un texto constitucional firmemente establecido y respetado, sino de una actividad social constituyente, aunque sea esporádica e interrumpida. Esta acción se da justamente como una interpelación al texto Constitucional, como un uso de las formas del derecho que resulta en una modificación sustantiva de dichas formas. Ahora bien, lo que creo es que este espacio será más amplio y articulado, tendrá más frentes y campos de acción, no solamente si la Constitución objetiva y establece los derechos sociales —como sucede ya de hecho en muchas constituciones latinoamericanas—. Estos derechos deben y pueden convertirse también en instrumentos para la acción política tan efectivos y fundamentales (en el sentido de ofrecerse como fundamento y contenido de la acción) como lo han sido y lo siguen siendo los derechos humanos de primera generación.

He intentado en este texto, en un primer momento y siguiendo la línea de trabajo de autores como Ferrajoli, desplazar la acción política democrática de una esfera electoral y administrativa a un ámbito legislativo, reconociendo la necesidad de situar ciertas acciones constitucionales que promueven la formulación y la realización de los derechos sociales por encima de los mecanismos de creación de consenso y de intentos de unificaciones políticas. Pero la acción política no debería limitarse solamente a la formulación jurídica de principios y enunciados de igualdad y justicia, sino que tendría que entenderse sobre todo como una irrupción de estos principios en la vida real de la gente, como la apropiación social de las formas jurídicas, y, finalmente, pero antes que nada, como la posibilidad de una apertura incondicionada del derecho ante las exigencias sociales y las luchas individuales o colectivas que buscan conquistar nuevos derechos.

Bibliografía

- Ferrajoli, L. 2011. *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta.
- Kelsen, H. 2006. *Verteidigung der Demokratie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lefort, C. 1986. *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*. París: Gallimard.
- Schmitt, C. 1996. *Politische Theologie*. Berlín: Duncker & Humbolt.

El exceso de la democracia*

Laura Quintana

Universidad de los Andes – Colombia

*Pienso que lo propio de las nociones políticas
no consiste en ser o no polisémicas:
lo propio es que son objeto de una lucha. La lucha política
es también la lucha por la apropiación de las palabras.*

JACQUES RANCIÈRE

Las democracias contra las democracias

HAY UNA DIMENSIÓN DE la democracia, para algunos autores lo auténticamente democrático, que se escapa, se omite o tal vez incluso se doma, en algunos de los actuales debates sobre la cuestión: que la democracia sea, más allá de una forma de constitución del Estado y una técnica de gobierno, un régimen polémico nutrido por formas de protesta, interrupción o dislocación por las cuales se afirman y emergen subjetividades, así como nuevas formas de distribución del espacio político. Desde este punto de vista, la democracia sería en particular un régimen que, más que simplemente ordenar o prevenir el antagonismo en nombre de un «nosotros» bien integrado, se abre y expone a los conflictos que pueden emerger de un «nos-otros» ya siempre plural, de modo que, más que el nombre enlazado con la posibilidad de alcanzar un consenso racional, sería un significante vinculado con una cierta conflictividad; una que no puede reducirse a la confrontación guerrera entre adversarios que se asumen

* Agradezco a Nora Rabotnikof por sus agudos comentarios críticos a una primera versión de este texto, ya muy lejano de este, a Etienne Tassin por el diálogo mantenido en algún momento sobre muchas de las cuestiones que aquí se exponen, y a Carlos Manrique por la confrontación con respecto a algunos puntos que aquí se tocan.

como enemigos, ni a las diversas formas de violencia que pueden atravesar el espacio social.

Pero ¿qué es lo que está en juego al enfatizar que el conflicto está en el corazón de ese significante «democracia», cuyo sentido parece ausentarse y que, para algunos, ya se encuentra vacío (cf. Brown 2010, 59)? Porque sí, por un lado, parece ahora incuestionable que el gobierno del pueblo es el principio aceptable de toda política anclada en los ideales de «igualdad, justicia y libertad», para algunos, por otro lado, allí se esconden también los peligros de una política populista incapaz de regular o enfrentar los alcances poco mediados del *demos* en las sociedades de masas, mientras que, para otros, se trata de un principio ilusorio que se esgrime vanamente en las actuales tecnocracias, reducidas en gran medida a «plutocracias» e incluso a «mafioocracias». Entonces, ¿acaso el énfasis en el conflicto es también lo que le podría devolver significación a ese significante vacío «democracia»? ¿Qué podría implicar en países como Colombia, en los que la institucionalidad democrática ni siquiera parece haberse afianzado, asumir la democracia como un espacio social expuesto al conflicto?

Si se piensa por lo pronto en la primera cuestión —y se deja la segunda abierta como un asunto que solo se podrá rozar al final de este texto—, cabe aclarar que, al preguntarse por una «resignificación» de la democracia, no se trata de exhibir el prurito analítico por regular o reducir la polisemia de un término que se ha vuelto ambiguo. Se trata quizá más bien de rescatar la problematicidad, el significado polémico de un nombre políticamente correcto, que, al decir tantas cosas y a la vez tan indefinidas, ya parece decirnos muy poco. Paradójicamente, lo que quisiera plantear aquí sirviéndome de una serie de reflexiones de autores tan disímiles pero convergentes en ciertos aspectos, como lo son Arendt, Rancière y Lefort, es que, al pensarse como un cierto «exceso», la idea de un poder del pueblo puede seguir interpelándonos en su auténtica radicalidad. Como lo veremos, este exceso tiene que ver, en primer lugar, con el carácter irreductiblemente conflictivo de lo político, con que el conflicto excede a las soluciones del «buen gobierno» y, por ende, no es resoluble ni eliminable, sino constitutivo de lo político

mismo; en segundo lugar —y en relación con lo anterior—, se refiere a la excedencia del *demos* con respecto a toda representación o «cuenta» que pueda hacerse de este (en términos de Estado, nación, identidad cultural, opinión pública, etc.); pero también tiene que ver con el «exceso de igualdad» que se inscribe en los derechos, leyes e instituciones vinculados con la democracia, sin que tal igualdad pueda quedar definitivamente garantizada por ninguno de esos ordenamientos.

Así, en realidad lo que está en juego al pensar la democracia como exceso es abrir el debate sobre esta más allá de las discusiones empíricas alrededor de los distintos sistemas e instituciones de ese tipo, o de los debates normativos sobre los requisitos de un verdadero gobierno democrático; esto es, abrirlo a la pregunta de si la democracia no se refiere acaso a una forma de ser unos-con-otros que excede la dimensión vertical del «gobierno», a una capacidad colectiva para incidir en el espacio dado de aparición (consignado en el sufijo *-cracia*), más que a un forma de control de un aparato estatal²; a un poder (*kratein*) del pueblo que no es fundable o

2 En efecto, como lo ha mostrado Josiah Ober, es significativo que en la palabra «demo-cracia» aparezca el sufijo *kratos* en lugar del sufijo *archein*. Si el primero indica una fuerza, un empoderamiento, una «capacidad para hacer cosas», y, en particular, «una capacidad política activada», el segundo, en cambio, se usa para indicar «una preocupación por el control de un aparato constitucional (preexistente)». Esto, según Ober, explicaría por qué en el mundo griego no tiene sentido hablar de «*monokratia*» u «*oligokratia*»: «aquí “el uno” y los “pocos” eran considerados como inherentemente fuertes y capaces, ya sea por la posesión de riqueza, su educación, o su estatus social». De modo que no estaba en cuestión su capacidad para hacer cosas, sino hasta qué punto controlaban o no el aparato de gobierno. Si se recoge, esto podría decirse entonces que la palabra democracia no indica que «el *demos* monopolice los cargos públicos», sino que aludiría a un cierto «régimen» que emerge con la «autoafirmación histórica del *demos* en un momento de revolución», y se refiere, en particular, a una capacidad colectiva de hacer cosas en el ámbito público, más que a la idea de que el pueblo es quien controla una «autoridad constitucional preexistente»; se refiere entonces a un «*demos* empoderado» que, al actuar, puede efectuar cambios en el espacio público (Ober 2008, 7). Estas indicaciones terminológicas ciertamente no han de tomarse en un sentido normativo, sino como una forma de invitar a una expansión del término democracia

legitimable en un *arkhé* o principio fundador³ (cf. Nancy 2010, 86), y a un *demos* irreductiblemente plural e irrepresentable, en cuanto que no incorporable a una identidad.

En pocas palabras, insistir en que la democracia alude ante todo a un espacio de conflicto es enfatizar, en primer lugar, esta infundabilidad del poder de un pueblo que como pluralidad se resiste a su totalización y que entonces se da ya siempre como pluralidad. En segundo lugar, supone también repensar ese poder y sus posibilidades como un poder común que se manifiesta en acciones colectivas que pueden tejer redes de relaciones, más que destruirlas, interviniendo de cierto modo en el espacio social establecido y reconfigurándolo parcial y localmente. Por eso, lo que aquí se abre es también la posibilidad de pensar el conflicto político, que constituiría la democracia, como distinto o por lo menos distinguible de una violencia destructiva de las relaciones sociales, o de una que se piensa como medio necesario para transformar por completo el orden social dado. En efecto, el carácter local de estas manifestaciones es consecuente con el hecho de que ellas mismas se asuman como plurales, conflictivas, incapaces de representar el todo de la sociedad, e incapaces también de instalarse en una nueva totalidad social. En tercer lugar, reconocer que el conflicto está en el centro de una política democrática es advertir también que esas manifestaciones plurales pueden darse como formas de resistencia con respecto a una serie de relaciones de fuerza que circulan en el tejido social de las sociedades contemporáneas, que atraviesan una diversidad de discursos, prácticas, procedimientos que tienen como principal efecto la producción de ciertas identidades. Al emerger de esas mismas relaciones de fuerza, esas manifestaciones podrían resistirlas en una relación agonística que supondría interrupciones, desplazamientos

que pueda abrir posibilidades de significación alternativas a las que se han venido imponiendo en la actualidad.

- 3 Con la noción de *arkhé* me refiero, con Rancière, tanto a un principio teórico que trae consigo una clara distribución del poder entre gobernados y gobernantes, como a un comienzo temporal que implica que el hecho de mandar se justifica por una capacidad que se les atribuye por anticipado a quienes, en efecto, ejercen el poder (cf. Rancière 2010b, 51).

con respecto a las relaciones de poder dadas, y, en particular, la apertura de formas alternativas de subjetivación que posibilitarían una desidentificación con respecto a las identidades incorporadas, ya sea en espacios heterotópicos que todo orden social intenta regular o normalizar (Foucault), o bien en acciones que confrontan la distribución dada de lo común, su reparto de funciones, lugares, tiempos, modos de interlocución y visibilidad (Rancière).

Ahora bien, al enfatizar en lo anterior, y, en particular, en que la reflexión sobre la democracia no ha de reducirse a la pregunta por el gobierno democrático, no se niega que ella esté ligada con un cierto marco institucional, y que esta relación pueda pensarse de diversas maneras. De hecho, mi interés aquí no es insistir tanto en la democracia como ese momento insurgente, libertario, anárquico, que irrumpe en el orden del Estado y excede por completo sus formas, ni tampoco como una conflictividad que podría inscribirse completamente en el orden institucional, emergiendo como condicionada por completo por este y resolviéndose en sus estructuras dadas. Se trata más bien de reconocer que la institucionalidad ligada con la democracia es precisamente aquella que asume y solo se da «en una relación activa y renovada con su propia falta de fundamentación» (Nancy 2010, 87), con su propia anarquía, es decir, con su ausencia de *arkhé*, al exponerse al tratamiento polémico de sus mismas formas (criterios, fronteras, procedimientos).

Y, sin embargo, estas consideraciones también apuntan a pensar que lo verdaderamente democrático reside en estas manifestaciones o acciones que pueden permitir reconfigurar o transformar la llamada institucionalidad democrática, pero al excederla, en el sentido de que su poder no puede ser nunca completamente institucionalizado en una serie de formas legales. Por eso, al hablar de «exceso» hago eco en gran medida a la manera en que Rancière concibe la democracia como un proceso que «no se identifica nunca con una forma jurídico-política», pues tales formas también instauran un orden de desigualdad que establece claramente la división entre quienes tienen la competencia para ocuparse de los asuntos públicos y quiénes no. En este sentido, «no hay, estrictamente hablando, ningún *gobierno* democrático» (Rancière 2006, 76, énfasis

mío). Los gobiernos implican siempre una lógica de la desigualdad entre gobernantes-gobernados (capaces e incapaces), y tienden también a expulsar hacia la periferia de lo privado «las intervenciones y los lugares de intervención de los actores no estatales», de manera que reducen la acción ciudadana a la actividad gubernamental de sus representantes y gobernantes (Rancière 2006, 81).

Por último, y como ya puede entreverse a partir de lo dicho, insistir del modo indicado en la centralidad del conflicto es también cuestionar el énfasis exclusivo en el consenso y la manera de concebirlo que se sigue de unos modelos normativos de la democracia, que han insistido en pensarla de la mano con la pregunta por el buen gobierno o el buen ordenamiento de la totalidad social.

Así pues, para avanzar en lo que me propongo sugerir aquí, de la mano con las coordenadas apenas esbozadas, 1) empezaré por precisar en qué medida el énfasis en el carácter conflictivo de la democracia pone en cuestión la manera en que, desde una serie de enfoques muy influyentes, ella se ha vinculado con la búsqueda de un consenso —racional o cultural— que apunta a reducir y a neutralizar tal conflictividad, al asumir la unidad y la presencia para sí de un *demos* que es más bien ya siempre «diferente a sí mismo»; 2) luego aduciré en qué sentido el conflicto democrático tiene que ver con las manifestaciones de un *demos* plural, atravesado por su propio vacío, y en qué sentido tales manifestaciones permiten pensar unas formas de acción-en-común polémicas, esto es, unos procesos de subjetivación que interrumpen las identificaciones y jerarquizaciones que introduce el orden social resistiendo, a su vez, a una serie de formas de violencia con las que se suelen vincular, aunque en muchos casos emerjan de —o puedan dar lugar a— ellas; 3) después, discutiré la manera en que las acciones en las que se escenifica la conflictividad democrática se relacionan con una cierta institucionalidad y con unos reclamos de derechos inexistentes, que exceden los marcos jurídicos-estatales dados, aunque puedan servirse de ellos para formular sus reclamos de igualdad. Es en esta dirección que quisiera poder mostrar en qué sentido con tales manifestaciones polémicas, locales, en las que una colectividad se manifiesta para reclamar igualdad, puede

volver a adquirir algún sentido ese vocablo «democracia», que, como se hará más explícito en el último tramo de este texto, parece cada vez más insignificante en cuanto la política tienda a reducirse a la lógica consensual del mercado y a la tarea de gestión de unos cuantos expertos; 4) y, finalmente, al acercar esta cuestión «global» al caso colombiano, quisiera dejar abierta la pregunta de si la consolidación de la democracia, en la que tanto se insiste en nuestro contexto, no requeriría, además de un fortalecimiento institucional, un mayor reconocimiento del carácter constitutivo de la acción política para la vida democrática.

1. La democracia como orden consensual y la neutralización del conflicto

En un conocido texto, el muy influyente pensador J. Habermas distingue tres modelos normativos de democracia, y con ello recoge bien, a mi modo de ver, las posiciones divergentes que han predominado en la comprensión normativista del asunto. Con esto sugiero ya que, aunque se trata evidentemente de miradas bien distintas, ellas convergen en todo caso en una cierta manera de concebir lo político, el espacio de lo común y la relación entre política y conflicto. Empecemos, sin embargo, por plantear el contraste entre estas perspectivas, sirviéndonos para ello de la lectura de Habermas.

Por un lado, se encuentra el modelo liberal clásico que identifica la política con un aparato de administración encargado de regular los intereses privados de los individuos teniendo a la vista ciertos «bienes públicos» y, en particular, la seguridad y las libertades individuales. Aquí el consentimiento de los ciudadanos se entiende como una agregación de intereses que tiene impacto sobre la administración pública, al determinar a través del voto la composición de los cuerpos representativos y la formación del gobierno, y al controlar mediante elecciones periódicas la eficacia en el cumplimiento de sus funciones (Habermas 1996, 21-22). En esa medida, el proceso democrático

tendría lugar en la forma de compromisos entre intereses competitivos y la equidad quedaría garantizada por el derecho general y paritario al voto, por la composición representativa de los cuerpos

parlamentarios, y por los derechos liberales básicos a los que se tendría que apelar para justificar la toma de decisiones. (Habermas 1996, 26)

Entonces, en este caso se asume que la legitimidad del poder estatal depende de su capacidad para realizar efectivamente sus tareas de administración y de regulación, y de su capacidad para garantizar las libertades individuales.

Por otro lado, se encuentra el modelo republicano-comunitarista de democracia, que insiste en que la participación política no solo sirve para mantener la actividad gubernamental bajo el control ciudadano, sino que la autoridad del gobierno emerge del poder ciudadano «producido comunicativamente en la praxis de la auto-legislación». Por ende, la razón de ser del Estado no se encontraría primeramente en la protección de iguales derechos privados, sino en la garantía de una opinión inclusiva y una formación de voluntad, «en la que los ciudadanos alcanzaran un acuerdo sobre los objetivos y las normas que se encuentran en el interés de todos» (Habermas 1996, 22). De modo que su legitimación se encontraría en el hecho de que protege esta praxis, «institucionalizando la libertad pública», a través de una serie de «derechos cívicos», entendidos como derechos de participación y comunicación. Más aún, a esta formación horizontal de la voluntad política, que tendría por objeto «el mutuo entendimiento y el consenso conseguido comunicativamente», se le otorgaría un papel normativo fundamentador (Habermas 1996, 21), pues se asume como precondition de la praxis ciudadana de autodeterminación y, a la vez, como la base que preserva la comunicación política de ser asimilada al aparato gubernamental o a las estructuras de mercado.

Por último, se encuentra el punto de vista deliberativo-procedimental, defendido por Habermas. Aunque desde esta perspectiva se insiste en la función normativa de la «formación horizontal de la voluntad política», aquello que le podría conferir su fuerza legitimadora al consenso del proceso deliberativo no dependería de un trasfondo ético compartido, sino «de presupuestos comunicativos» que, desde el punto de vista de Habermas, permitirían que se

impusieran los mejores argumentos, así como de procedimientos que aseguren procesos de negociación justos, entre los diversos intereses en juego. De la mano con esto, se asume que las cuestiones éticas tienen que estar subordinadas a principios de justicia que, según Habermas, tendrían validez universal más allá de la comunidad legal y que, por ende, no dependerían de determinadas formas de vida. Pero, además, se reconoce que dada la pluralidad de valoraciones e intereses en juego, la deliberación también puede tener por propósito equilibrar tales intereses, a través de procesos de negociación orientados por unos «procedimientos justos», con lo cual se apuntaría a una compenetración entre la dimensión estratégico-instrumental de la política y la dialógica-deliberativa (Habermas 1996, 25-26).

Aunque en lo anterior se hacen evidentes las divergencias que separan estos tres modelos, no puede perderse de vista la manera en que los tres convergen en una misma comprensión de la política y con ello también, pese a todo, de la democracia. En los tres podría decirse que lo que está en juego es establecer las condiciones requeridas para pensar una política justa y un poder estatal legítimo, así como los criterios que permitirían distinguir un buen gobierno democrático. En los tres la política se tiende a identificar con la idea de gobierno: gobierno eficaz de una élite de administradores (en el modelo liberal), autogobierno de una comunidad determinada (en el modelo republicano-comunitarista), o gestión racional y toma de decisión deliberativa de los participantes en las discusiones públicas (en el modelo procedimental-deliberativo); y en todos estos casos el poder tiende a ser asimilado con la capacidad para gobernar desde un respeto a los derechos humanos que se acogen, en general, como los límites infranqueables del espacio democrático. Pero, además de estos límites, en los tres modelos la legitimidad del poder supone un consentimiento ciudadano entendido diversamente ya en términos de «agregación de intereses», «una comunidad ética sustantiva», o el consenso producido mediante unas reglas y procedimientos de deliberación.

Ahora bien, lo que quiero subrayar con todo esto es que en el modelo liberal se asume que una comprensión racional del propio

interés podría conducir no solo a una reducción progresiva de la acción violenta, sino a una resolución de los posibles conflictos que pueden emerger entre los actores en liza, puesto que se supone que en el fondo los actores razonables están preocupados por lo mismo y que, pese a sus divergencias de intereses, buscan en el fondo la persecución racional de sus intereses individuales a largo plazo. Asimismo, de acuerdo con el modelo comunitarista, la pertenencia a una misma comunidad de valores y, por ende, la identificación fuerte con una determinada forma de vida garantizarían una armonía social anclada en la idea de un bien público sustantivo, que permitiría conciliar los conflictos y no solo las posibles violencias; mientras que, finalmente, desde el modelo deliberativo-procedimental se asume que el espacio de deliberación permitiría transformar tanto los conflictos «irracionales», como las reacciones violentas en posturas argumentadas divergentes que podrían resolver o negociar sus desacuerdos, gracias a la comprensión de los procedimientos de negociación justos y de los presupuestos comunicativos que la misma deliberación pública posibilitaría. Por eso, en este último caso, el énfasis está puesto en los procedimientos que garanticen la «imparcialidad moral» y en el tipo de razones que se consideran aceptables para los participantes en la discusión; y esto supone que el proceso será más libre e imparcial en la medida en que menos coaccionados estén los participantes en él, y en la medida en que estén más dispuestos a dejarse guiar por «la fuerza del mejor argumento».

Así, mientras las vertientes liberal y deliberativa buscan fijar unos criterios universales para establecer un consenso sin exclusiones, un ámbito «neutral» de «cuestiones fundamentales» o principios básicos, aceptable por todas las partes, que permitan la discusión entre las diversas formas de vida que conviven en una sociedad multicultural, pero cuyas reglas de juego y procedimientos ya no estén expuestas al desacuerdo; la vertiente comunitarista-republicana termina atando la ciudadanía a una fuerte identificación cultural, y a un compromiso ético sustancial con cierta forma de vida. Sin embargo, en los tres casos parece suponerse o bien «aspirarse a» un ser-en-común que se identifica con la unidad —ya sea

formal o sustancial— de una multiplicidad individual integrada socialmente, es decir, no dividida, no conflictiva, igual a sí misma. De hecho, esta pretensión delata la necesidad de buscar un *arkhé* para la política, que dote de necesidad al orden social establecido, y suspenda la contingencia de los límites (funciones, lugares, posiciones, criterios) y de las reglas mismas de interlocución que establece para asumir a los sujetos —como sujetos jurídicos, nacionales o éticos— y a su comunidad como algo dado o por alcanzar y, por ende, como algo representable, contable, identificable.

Sin embargo, al insistir en que la política sea sin *arkhé* no pretendo negar la importancia de los límites institucionales; se trata, más bien, de advertir, como aduciré en la sección 3, que una postura radicalmente democrática los asume no como «un conjunto de requisitos exigidos por la moral o la racionalidad», sino como límites expuestos a su tratamiento polémico, por ende, como límites políticos (Mouffe 2003, 107) —aunque no meramente dependientes de una determinada comunidad de valores—, y a la vez como fronteras contingentes, que siempre traen consigo exclusiones, cuentas erróneas, invisibilizaciones, daños. Por ello, como se aducirá en la última parte de este texto, una radicalización de la democracia requiere repensar el «derecho» ya no como el *arkhé*, el principio fundante del Estado democrático en cuanto Estado de derecho, o como «atributo de un sujeto ideal», sino como «argumento» que permite crear una instancia de enunciación inexistente y hacer visible un daño (*tort*) (Rancière 1996, 116; 136). Además, de la mano con esto, se trata de reconocer que las confrontaciones que se manifiestan en las acciones democráticas no se dan siempre como divergencias discursivas resolubles mediante unos procedimientos técnico-instrumentales o de interlocución; más aún, las confrontaciones en las que precisamente puede desplegarse la política democrática son aquellas en las que no se puede contar simplemente con la victoria del mejor argumento. Por esto mismo, porque estas manifestaciones democráticas asumen la ausencia de criterios universales y necesariamente vinculantes, no apelan tampoco a un discurso que se pretenda transparente, libre de relaciones de fuerza, que pudiera permitir una mediación o conciliación vinculante de las

diferencias, ni asumen a unos interlocutores dados en un cierto espacio de interlocución, precisamente porque ponen en juego «la situación misma de interlocución» (Rancière 1996, 127) y traen consigo la conformación de unos sujetos que no tenían existencia.

Tal vez este sería, justamente, el escándalo que los enfoques normativistas más influyentes se rehúsan a confrontar en sus implicaciones, a saber, en palabras de Rancière, «el escándalo democrático» de aceptar que «jamás habrá bajo el nombre política, un principio uno de la comunidad capaz de legitimar la acción de los gobernantes a partir de leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas» (Rancière 2006a, 75); con lo cual aquellos enfoques se rehúsan a asumir que el espacio mismo de lo político es el del desacuerdo, uno que se da primeramente sobre los límites de ese mismo espacio, sobre los sujetos que tienen derecho a participar en él, y sobre los criterios de inteligibilidad que lo establecen y articulan.

2. El conflicto democrático como *manifestación* de un *demos* irrepresentable: el poder de la acción y la subjetivación política

Democratizar la democracia, o reconocer la democracia en su radicalidad, significa entonces asumir que ella se da cada vez que el pueblo *aparece* y que este aparecer no puede reducirse a ningún *arkhé*. Por esto mismo, el pueblo de la democracia no puede pensarse como «cuerpo», como una sustancia dada o como una unidad por alcanzar, sino que es más bien una unidad vacía: el nombre de una multitud que se tiende a «representar» en términos de «nación», «Estado», «sociedad civil»; o en términos de clase, estratos, roles, partidos, grupos de interés, pero que excede todas estas representaciones cada vez que inventa otros modos de ser unos con otros. El pueblo aparece entonces en comunidades que emergen en nombre de un litigio y desplazan las identificaciones usuales, para hacer visible aquellos «irrepresentables» que no se cuentan, que no se muestran en ninguna de aquellas representaciones establecidas. En este sentido, el pueblo es el nombre para una dualidad, la de un pueblo dividido a la vez en «cuerpo social»

y en los cuerpos que vienen a «desplazar toda identificación social» excediéndola (Rancière 1996, 127). Por esto mismo podría decirse que el pueblo, que se «representa» como lo «real de una población» o como la voz que se expresa mediante una serie de procedimientos electorales, está atravesado por un suplemento (cf. Rancière 2006b, 11): por el exceso de todos aquellos incontados, en términos de Rancière, «la parte de los sin parte», cuya voz se asume como parte del todo, pero a la vez como aquella que no se hace valer como parte de la comunidad.

Aunque, desde presupuestos distintos, esta infundabilidad de la democracia, y esta división del pueblo democrático como una unidad que nunca es idéntica a sí misma, es lo que Lefort enfatizó con su idea de la indeterminación democrática y con su insistencia en que la sociedad democrática se caracteriza por poner en escena la división originaria de lo social. También Arendt, aunque por momentos advirtiendo menos esta conflictividad, insistió en pensar la política desde una acción que es comienzo «anárquico», es decir, que excede la lógica del gobierno (*archein*), y derivó de esto consecuencias que aquí viene al caso retomar: en primer lugar, que la política emerge «desde abajo», desde la acción de una pluralidad de personas cualesquiera que, de manera inesperada, se vinculan horizontalmente por la misma acción, es decir, en una relación de igualdad en la que cada quien es reconocido como un par por el otro; en segundo lugar, que la libertad política tiene que ver precisamente con esta posibilidad de moverse entre otros en una relación de igualdad, pero también, y ante todo, que la acción es manifestación de una pluralidad irrepresentable. En efecto, es precisamente desde el reconocimiento de que allí donde hay seres humanos siempre se abre una pluralidad de puntos de vista que exceden toda pretensión de unidad, que la política es irreductible a un *arkhé* que permita la mediación de las diferencias.

De esta forma, tanto para Arendt como para Rancière, la comunidad política está lejos de ser pensada en términos de un consenso alcanzable o por alcanzar, la pertenencia a una comunidad de valores, o a la unidad en la diferencia de los intereses. Ese ser-en-común emerge más bien en la configuración de comunidades

que no se basan en identidades dadas o en criterios de comunicación que puedan asumirse como universalmente válidos, sino en la acción-en-común de una pluralidad, que en su vinculación logra desidentificarse con respecto a los criterios previsibles de pertenencia⁴. En esa medida, aunque las acciones y palabras emergen de un mundo dado, compartido, y requieren también de un cierto marco institucional, en todo caso, irrumpen también ya siempre en este marco, yendo más allá de lo dado, para reconfigurar constantemente las fronteras y los criterios que ordenan el espacio de aparición formalmente establecido (cf. Arendt 1958, 181). Y, por esto mismo, también, según Arendt, la política abre la posibilidad de la singularización de los actores, porque, al actuar, estos pueden distinguirse como *quienes* —como seres singulares irreductibles a ciertas propiedades— y desplegar puntos de vista —nunca enteramente conciliables— sobre el mundo que se encuentra entre ellos, más allá de los talentos, los roles y las capacidades que les suelen atribuir (cf. Arendt 1958, 181-182).

La subjetivación política y la «lógica» del desacuerdo

Así, lo anterior indica que la acción política, entendida como manifestación de un *demos* plural, se piensa como una instancia de «desidentificación», como «negación de una identidad impuesta por otro», que posibilita, a su vez, la emergencia de una comunidad antes inexistente. Una comunidad que, en términos de Rancière, se configura precisamente en esa brecha, en esa división del pueblo «entre varios nombres, estatus, identidades», «que ligan el nombre de un grupo o de una clase en nombre de lo que está fuera-de-cuenta», «que ligan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir» (2006, 21-22).

4 A la luz de estas consideraciones me parece entonces problemático identificar sin más, como lo hace por ejemplo Habermas (1996), el pensamiento político arendtiano con un republicanismo comunitario que, por un lado, circunscribe el espacio de lo político a un cierto tipo de institucionalidad y, por el otro, identifica ese mismo espacio con la pertenencia a una comunidad de valores dada. En un texto anterior argumento detalladamente mis razones para problematizar tal interpretación del pensamiento de Arendt (cf. Quintana 2007).

Por eso en la acción política emerge un sujeto político, un nos-otros antes inexistente, o, en los términos de Rancière, una «forma de subjetivación» no identificable previamente en el espacio social, que se configura en el intervalo entre las identidades (entre «la humanidad y la inhumanidad», entre la «ciudadanía y su negación»; entre el humano y el ciudadano, entre el estatus de ser meramente laborante y de ser hablante y pensante) para hacer valer la voz de quienes han estado fuera de cuenta.

Así, cuando los inmigrantes ilegales en Estados Unidos se manifiestan a favor de la legalización de su condición con afiches que dicen «*we are americans*», o cuando incluyen entre las estrofas del himno norteamericano las palabras españolas «somos iguales», no se manifiestan meramente reivindicando una identidad no reconocida de «americanos», ni defendiendo su diferencia como «inmigrantes», sino que se manifiestan en el bache que se da entre su condición de inmigrantes y el principio de igualdad que defiende la constitución americana, para reivindicar que tal igualdad no requiere la homogeneidad, étnica o lingüística, y que, por esto mismo, su reivindicación no puede entenderse como un mero reclamo de reconocimiento cultural o identitario.

Lo que aquí está en juego, entonces, y lo que se juega en la subjetivación política, es más bien la configuración de una comunidad sin pertenencia, aquella de «quienes asumen la simple contingencia de estar allí juntos, sin ningún otro principio de distribución que [...] el de la igualdad de cualquiera con cualquiera» (Rancière 2006b, 38); como la igualdad de cualquiera con cualquiera que los estudiantes de Tiananmen a la vez exigían y verificaban, al proclamar en sus pancartas «larga vida a la democracia», o la igualdad que reivindicaban y verificaban aquellos movimientos estudiantiles que exigen que las decisiones sobre el sistema de educación sean algo en lo que tomen parte, algo que concierne a lo común, y no la mera decisión de unos expertos desde la lógica del gobierno o de la gestión.

Estos ejemplos también ponen de relieve que la subjetivación política es un acto, una demostración de igualdad que permite poner de manifiesto un daño, esto es, la contradicción entre un orden de cosas político-social, en el que unos no son reconocidos

ni tratados como iguales, y la igualdad que ellos reivindican en su misma manifestación pública. Pero la manifestación de este daño implica también la puesta en escena de un litigio. Volvamos al ejemplo de los sin-papeles en Estados Unidos. En efecto, en tales demostraciones, aquellos que están condenados a la oscuridad de la ilegalidad y que no son libres de reunirse y exponerse públicamente, lo hacen manifestando, en su reivindicación de igualdad, la desigualdad de unas medidas jurídicas que confrontan en su misma manifestación. De este modo, su acción pone en cuestión las identidades, los lugares asignados a los sin papeles, los mecanismos establecidos para lidiar con ellos y los límites del espacio público del que son excluidos. Y lo que está en juego con esto, entonces, es la creación de la misma escena en la que el litigio puede aparecer, en la que las palabras —antes inaudibles y sin sentido— pueden ser escuchadas, y en la que pueden ser vistos unos actores a los que no se les concedía visibilidad.

Además, este ejemplo muestra en qué medida la acción política está ligada con la creación de una instancia de enunciación, esto es, una capacidad enunciativa, que apunta a reconfigurar criterios, límites, funciones, lugares e identidades, trazadas en el orden social dado. Instancias en las que, como en la proclama «*we are americans*», «las palabras exceden su función de rígida designación» (Rancière 2000, 115), para convertirse en un «performativo» contradictorio; en identificaciones imposibles, como cuando los jóvenes franceses, en 1968, protestaban proclamando «todos somos judíos-alemanes»; o en identidades inexistentes que aluden a una característica impropiedad, como «nosotros los condenados de la tierra», o, en un ejemplo menos «extremo» y actual, «nosotros los indignados». Lo dicho también sugiere que el litigio que aquí se pone en juego exige ser entendido como algo más que una «mera reacción violenta ante una situación penosa»; más exactamente, como la manifestación de un «argumento», la demostración de una razón o de un derecho no escuchado y que tal vez parezca irrazonable desde los presupuestos o criterios legales dados; argumentos que apelan a «frases absurdas», como «nosotros [franceses] también somos judíos alemanes», o «nosotras colombianas, ¿acaso

no somos colombianos?», para realizar una demostración polémica que muestra la «particularización de lo universal» o bien la universalidad de una situación particular.

Se trata, en suma, de argumentos que se sirven del bache entre sistemas de frases y entre los hechos que traen consigo; como ese bache que suele exponerse en aquellas protestas que se sirven de los derechos humanos y que apelan, en particular, a lo que Rancière llama «el silogismo de la emancipación»: «por ejemplo, en la Francia del siglo XIX, los obreros pueden construir su huelga en forma de pregunta: ¿los obreros franceses pertenecen a este conjunto, a los franceses que la Constitución declara iguales ante la ley?»; pregunta que quiere mostrar la falla entre el hecho de que la ley del país define una relación de igualdad ante la ley entre todos los franceses, incluidos obreros y patronos (premisa mayor) y el hecho de que en las decisiones laborales, particularmente en la fijación de los salarios, no se reconoce esa igualdad entre patronos y obreros, sino que aquellos se fijan unilateralmente (premisa menor). La protesta entonces construye un escenario común en el que los obreros verifican su igualdad, su derecho a ser reconocidos como interlocutores con razones (*lógos*), con quienes se puede discutir —y no meramente como productores de mero «ruido» o voz (*phoné*) que solo reacciona ante sus necesidades—, y como interlocutores que afirman a la vez el carácter público de un asunto que se había relegado a decisión privada. De esta manera, se comportan «*como si* el escenario de interlocución existiese» y como si «hubiera un mundo común de argumentación» entre patronos y obreros, que de hecho no existe (sobre todo si el patrón no hace sino interpretar el desacuerdo que se manifiesta en la huelga en términos de «revuelta violenta»), y cuya misma inexistencia la manifestación demuestra.

Sin embargo, aunque en todos estos casos parece apelarse a un universal, este último no es simplemente una ley, como *arkhé* de la comunidad, a la que se recurriría para decidir casos particulares, sino que es un «operador de demostraciones» que «debe verificarse y demostrarse en cada caso». Por esto mismo, la universalidad no reside en conceptos que puedan considerarse como «universalmente vinculantes», sino en el «proceso argumentativo» que

demuestra las consecuencias de unos conceptos en los que —como lo veremos ahora (sección 3)— se da una inscripción de la igualdad y un exceso igualitario. La universalidad entonces se da en la «implementación discursiva y práctica» de esos conceptos, en la verificación de la igualdad que se expone en argumentos que afirman lo que se sigue del hecho de que, por ejemplo, el obrero o la mujer sea considerados ciudadanos, o las personas que una lógica policial identifica como «negras», «seres humanos» (cf. Rancière 2006b, 20).

Además, los ejemplos anteriores ponen de manifiesto que tales argumentos lógicos no se reducen a un mero intercambio discursivo entre interlocutores constituidos y sobre objetos establecidos, desde una lógica dada de argumentación, como en Habermas, sino que precisamente tales argumentos «son al mismo tiempo reordenamientos de la relación entre la palabra y su *cuenta*, de la configuración sensible que recorta los dominios y los poderes del *logos* y la *phoné*, de los lugares de lo visible y lo invisible [...]» (Rancière 1996, 58). Son argumentos en los que se escenifica un conflicto y en los que no solo se hacen visibles o se escuchan objetos, sujetos, palabras que no lo eran, sino que estos mismos se crean como objetos, sujetos y palabras que pueden hacerse visibles y audibles. Argumentos que también pueden exponerse en gestos aparentemente mudos, como cuando Claudette Colvin y luego la más conocida Rosa Parks permanecen sentadas en sus sillas del bus, mientras que todo un sistema de segregación les ordena que se levanten; gestos que muestran la contradicción entre el hecho de que exista un sistema de desigualdad y el hecho de que la Constitución de un país como los Estados Unidos declare que «todos los hombres fueron creados iguales»; gestos en los que unas personas se resisten a ser identificadas por su color de piel, como una parte que no cuenta igual, y a ocupar el lugar que el orden social les asigna. Asimismo, con esta manifestación estas mujeres muestran la contingencia del orden de desigualdad que su verificación de igualdad interrumpe, con lo que abren también la posibilidad de que la «segregación» se constituya en un objeto de litigio y que emerja el escenario para su discusión, como de hecho pudo emerger con los movimientos pro derechos civiles que tomaron más fuerza

particularmente tras el caso de Rosa Parks y las manifestaciones en contra de las medidas segregacionistas en el sistema de buses de Montgomery (conocidas como el *Montgomery Bus Boycott*), que se derivaron de aquel⁵.

Conflicto político y violencia(s)

Ahora bien, insistir en que la acción política se sustrae a la lógica del gobierno es enfatizar también que allí se construye un vínculo entre los hombres que no opera desde la lógica de la dominación, la coerción o la violencia, entendida ya sea como «fuerza instrumental (*instrumental force*)» por medio del cual la autoridad hace cumplir la ley o se impone arbitrariamente allí donde el poder es más o menos esquivo (cf. Arendt 2005, 148), ya sea como fuerza que reacciona destructivamente. Por supuesto no se trata de desconocer que en las manifestaciones políticas se pueden dar fuerzas que puedan llegar a tener efectos destructivos, pero sí se trata de enfatizar que lo político en ellas tiene que ver con que allí los actores se unen en cuanto que cada cual es para el otro igual, otro cualquiera interesado en la misma confrontación, y, por ende, no para establecer entre sí relaciones de mando-obediencia, experticia e ignorancia, fuerza-debilidad, aunque ellas puedan derivarse eventualmente de ese tipo de manifestaciones. Además, lo dicho en la sección anterior permite sugerir que esas manifestaciones colectivas en las que se pone en juego la democracia no simplemente reaccionan, aunque a veces puedan hacerlo y con cierta violencia, sino que, como lo vimos en el apartado anterior, crean formas de enunciación en las que se expone un disenso, esto es, un bache entre sistemas discursivos y entre los hechos que ellos determinan. En este sentido, según Rancière, tal «heterogeneidad de los juegos del lenguaje» «es constitutiva de la política» y es lo que la separa tanto «del igual intercambio jurídico y mercantil» como «de la alteridad religiosa o guerrera» (Rancière 1996, 70). No se trata, entonces,

5 Una excelente lectura de este caso, a la luz de la propuesta de Rancière, es el trabajo de Anders Fjeld, infortunadamente aún inédito (Tesis de maestría de la Universidad París Diderot, CSPRP/Ciencias sociales, 2011).

como en la violencia guerrera, de antagonismos entre otros que se asumen como enemigos, o de enfrentamientos entre otros incomunicables; se trata aquí más bien de un espacio que una parte pone en escena para que la otra pueda verla como un adversario, en un litigio sobre los límites del espacio de inteligibilidad que una de las partes ha asumido como «dado».

Pero lo que está en juego aquí no es meramente pretender una «pureza de la acción», el que unas manifestaciones de cuerpos actuantes, atravesados por relaciones de fuerza y marcados en muchos casos por diversas huellas de violencia, sean acciones libres de toda reacción inmediata o de todo rastro violento; esto es así porque la fuerza misma con la que muchas veces irrumpen puede considerarse ya, desde cierto punto de vista, por ejemplo, desde el que no entiende lo que allí se expone porque solo lo ve desde el orden que le es dado, como una forma de violencia: violencia de gestos o de voces indignadas, violencia de mecanismos de presión y del dejar hacer, violencia del choque de fuerzas. Se trata más bien de enfatizar que hay una serie de conflictos que no deberían reducirse a mera violencia destructiva, aunque irrumpen en los ordenamientos normativos y no se muevan en un espacio dado de interlocución. En el fondo lo que está en juego con esta distinción entre conflicto y violencia que quiero defender es, de algún modo, la singularidad de lo político, o, en otras palabras, una comprensión de lo político que requiere la construcción de una escena de manifestación, de visibilización en presentaciones discursivas, aunque por supuesto en unas que no están dadas sino que justamente deben crearse, reconfigurando los criterios de pertenencia e inteligibilidad de los ordenamientos dados y la manera en que ellos delimitan el sentido: lo que es digno de verse y escucharse, lo que hace parte de lo común.

Asimismo, no hay que perder de vista que, a la luz de lo dicho, podría decirse que estas manifestaciones pueden resistir también a otras formas de violencia, distintas a la de la reacción o fuerza destructiva: a la violencia del todo, de un consenso que reduce, excluye o condena a otras fuerzas a la inexistencia, pues las acciones

que hemos llamado radicalmente democráticas no pretenden representar una unidad social, ni lograr la integración plena de una comunidad, sino que más bien manifiestan precisamente la contingencia del orden social y su incapacidad para integrar la pluralidad a un consenso sin conflictos. De esta forma, pueden resistir también a la violencia frente a la pluralidad, en cuanto que se trata de unas formas de acción que, lejos de reivindicar el privilegio del sentido, de un tipo de lenguaje que violenta como alteridad irracional o inaceptable lo que supera ciertas reglas de interlocución, permite la circulación no solo de voces silenciadas que pueden hacer oír sus argumentos en un espacio dado de interlocución, sino de sentidos excluidos que eventualmente permiten reconfigurar el espacio de interlocución e inteligibilidad. Y se trata también de manifestaciones que intentan resistir a la sujeción de los cuerpos a identidades y funciones fijas, abriéndose a nuevas formas de subjetivación: ya sea dándose como manifestaciones de la diferencia, éticamente significativas, en las que unos individuos reivindican otros modos de ser, otras formas de relación con el lenguaje y la verdad (Foucault), o de manifestaciones de actores que conforman una comunidad «que no existe sino por y para el conflicto», para un conflicto que precisamente confronta la distribución dada de lo común, su reparto de funciones, lugares, tiempos, modos de interlocución y visibilidad (Rancière 1996, 52)⁶.

6 No es lugar aquí para discutir lo que diferencia y acerca los puntos de vista de Foucault y de Rancière. Basta con decir que, desde la perspectiva de Rancière, las reflexiones de Foucault sobre la subjetivación no tienen propiamente un sentido político, sino solo ético, pues se refieren sobre todo a la posibilidad de que los seres humanos puedan singularizarse en formas de vida diversas y en relaciones con el lenguaje y la verdad, que pueden exceder la búsqueda de la inteligibilidad. Para Foucault, por su parte, podría resultar cuestionable el que Rancière no reconozca el significado no solo ético sino político de acciones que sugieren un límite insuperable, una ambigüedad en el ámbito de la manifestación, y que no apuntan entonces a ser reconocidas como expresiones de *lógos* o de un lenguaje centrado en la pretensión de «sentido» (agradezco a Carlos Manrique el haberme llamado la atención sobre la importancia de insistir en esta arista del asunto).

3. Conflictos democráticos y derecho(s) en un orden político infundable

A la luz de lo dicho hasta ahora, las acciones democráticas no buscan la conquista ni la destrucción de órdenes institucionales establecidos, sino que se dan propiamente confrontándolos, desestabilizando la manera en que estos, al establecer jerarquías, exclusiones y en general relaciones de desigualdad, tienden a reducir los espacios públicos de intervención. En este sentido, tales «insurrecciones» se dan en relación con «una ley o un orden comunitario que reconocen de manera crítica» (Balibar 2009, 25). Además, en lo anterior sugerí que, para formular sus reclamos de igualdad, tales movimientos tienden a servirse de los derechos y de las posibilidades que las instituciones existentes abren, aunque en todo caso las excedan:

Esas formas de manifestación tienen efectos sobre los dispositivos institucionales de *lo* político y se sirven de tal o cual de esos dispositivos. Producen inscripciones de la igualdad y ponen en cuestión las inscripciones existentes. Por consiguiente, no son en modo alguno indiferentes a la existencia de asambleas electas, garantías institucionales de las libertades de ejercicio de la palabra y de su manifestación, dispositivos de control del estado. Encuentran en ellos las condiciones de su ejercicio y a su vez los modifican. Pero no se identifican con ellos. (Rancière 1996, 128)

De esta afirmación se siguen varias consecuencias que nos permiten recoger también algunos puntos que antes ya habían quedado planteados: a) por un lado, es claro que los órdenes político-sociales (o policiales)⁷ no son equivalentes, pues hay unos que inscriben, en mayor medida, la igualdad y permiten un mayor

7 En el sentido general que le atribuye Rancière a la noción de «policía», a saber: «un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser, y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido» (Rancière 1996, 44-45).

reconocimiento de capacidades y actividades características de una vida democrática. En este sentido, «nuestra situación es en todos los respects preferible a la de los esclavos de los escitas» (Rancièrè 1996, 46); «vivimos en democracias» y no «en campos de concentración, como aseguran ciertos autores que nos ven a todos sometidos a la ley de excepción del gobierno biopolítico» (Rancièrè 2006a, 106). b) Pero, por otro lado, estas formas de institucionalización de la igualdad tienden en todo caso a fijar fronteras de inteligibilidad y competencia, a ordenar los cuerpos, sus modos de ser, de hacer y de decir; y, por ende, tienden a crear divisiones de lo sensible que producen sus propias invisibilidades, y que se tienden a «naturalizar» o a asumir como dadas y como objetivamente verificables. Por eso, tales órdenes tienen que ser una y otra vez confrontados por manifestaciones singulares en las que puede verificarse la igualdad, y con ello también la contingencia de los órdenes dados. c) Son, de hecho, estas inscripciones de igualdad y estas fracturas del orden de lo «dado» las que han permitido y permiten la reconfiguración de las instituciones, y que en ellas se haya establecido una serie de derechos que han garantizado libertades fundamentales para la organización de una «vida política independiente de la esfera estatal». En este sentido, esas libertades no fueron otorgadas desde arriba, sino que «fueron ganadas mediante la acción democrática, y si conservan su efectividad es solo por esta acción» (cf. Rancièrè 2006a, 106-107). De modo que si puede hablarse de órdenes político-sociales mejores que otros no depende tanto de qué tan cerca o lejos estén de principios racionales o morales descubiertos por «la ciencia de la legislación», sino de las fracturas que las manifestaciones políticas han introducido en la lógica «natural» de los órdenes policiales (cf. Rancièrè 1996, 46). Además, d) lo dicho aquí también sugiere que tales acciones no son meros acontecimientos sin consecuencias, sino que ellas han tenido y siguen teniendo efectos en la vida social, aunque excedan y no puedan ser medidas o recogidas completamente por los ordenamientos jurídico-políticos. Y aunque por esto mismo tengan que aparecer ya siempre de nuevo para ir más allá de tales ordenamientos, exponiendo ese daño infinito —esas inevitables

exclusiones e invisibilizaciones— que estos, por las razones antes aducidas, no dejan de producir.

Es en este sentido, para destacar la capacidad transformadora de la acción política en su excedencia con respecto a la legalidad dada, que Arendt pudo afirmar que «la ley puede estabilizar y legalizar el cambio, una vez que este se haya producido», pero este «es siempre el resultado de una acción extralegal», que es capaz de transformar, además, las actitudes de las personas y la manera en que estas se relacionan entre sí (Arendt 2005, 87). Así, por ejemplo, en un caso que para la autora resulta paradigmático, si bien

era «responsabilidad del Tribunal Supremo enfrentarse con las leyes estatales [de los Estados Unidos] que negaban la igualdad racial», lo cierto es que el tribunal decidió hacerlo solo cuando los movimientos de desobediencia civil produjeron un cambio drástico, tanto en las actitudes de los ciudadanos negros como en las de los blancos. No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el «dilema americano» y la que, quizá por primera vez, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen cuya responsabilidad había heredado el pueblo, junto con muchas mercedes, de sus antepasados. (Arendt 1998, 89)

De esta manera, lo que Arendt también apunta a subrayar es que un orden político infundable debe reconocer que el principio de desobediencia se inserte en el corazón de la adhesión a la legalidad, hasta el punto de que, como lo sintetiza Balibar, para Arendt, el

desafío que pone a prueba la verdad de las democracias es incorporar a la institución su «contrario»: instituir la desobediencia como recurso último frente a la ambivalencia del Estado, que lo convierte en detractor de las libertades y las vidas, al mismo tiempo que en su «garante». (Balibar 2009)

Sin embargo, las consideraciones anteriores también llaman la atención sobre la necesidad de repensar la función política del derecho, más allá de una comprensión puramente legal (o legalista) de este, como la que se impone desde las representaciones

usuales del Estado democrático. En efecto, por un lado, desde los modelos normativos de democracia dominantes, el derecho se piensa o como «la normación, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada a la economía», y como una normación dependiente de un derecho «superior» de carácter suprapolítico, atributo de un «sujeto ideal» (modelo liberal); o como derivado de una voluntad política dominante, que lo establece con el objetivo de garantizar la autodeterminación democrática de una comunidad de valores (republicanismo comunitarista); o, finalmente, como «una respuesta consecuente con la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático» (modelo deliberativo) (cf. Habermas 1996a). Así mismo, desde los modelos críticos-marxistas, los derechos garantizados por el Estado de derecho y, sobre todo, los derechos humanos se asumen como «“formas” desmentidas por su contenido o “apariencias” destinadas a ocultar la realidad [material]» (cf. Rancière 1996, 114).

En cambio, desde una radicalización de la democracia, esos derechos humanos que aparecen en los preámbulos de códigos y constituciones, y que se concretan en una serie de instituciones, son, como ya se sugirió arriba, «inscripciones de la igualdad» y, más concretamente, «un modo efectivo del aparecer del pueblo, el mínimo de igualdad que se inscribe en el campo de la experiencia común» (Rancière 1996, 114). Tales derechos son, entonces, formas en las que puede aparecer el poder del pueblo, «argumentos» que permiten construir escenas de litigio y razones polémicas, precisamente porque desde un punto de vista político, el modo de ser de la ley no es otro que el de la «exterioridad de la escritura» (Rancière 1996, 90); es decir, el de ser textos que se pueden verificar ya siempre de nuevo en situaciones inéditas y diversas, sin que puedan ser plenamente realizados por ningún ordenamiento social; textos que no se pueden encarnar en formas de ser comunitarias específicas ni en valores morales determinados, que se pretendan universales; textos, en fin, que no pueden ser reducidos a un único sentido, porque en su exterioridad permiten múltiples apropiaciones ya siempre impropias.

De hecho, si en las actuales sociedades, en las que cada vez se insiste más en la importancia de extender el ámbito del derecho, este se asume como principio que garantiza la identidad de una comunidad consigo misma, la legitimidad del orden estatal, la regulación de las relaciones sociales y el afianzamiento de los modos de gestión, ello sucede precisamente porque se niega esa exterioridad de la ley y su impropiedad, porque el derecho se asume como la instancia que posibilita resolver el desacuerdo y normalizar o legalizar a la sociedad, «desde un sometimiento de lo político a lo estatal, a través del rodeo de lo jurídico» (Rancière 1996, 137). En contraste, el derecho entendido políticamente se asume ya siempre como exceso con respecto a lo establecido, y, más exactamente, como un «exceso igualitario» que permite exponer un daño también excesivo en cuanto infinito. Por eso, democratizar al derecho es también reconocer, como lo había hecho ya Lefort, que es propio de la democracia abrir escenas políticas en las que «se entabla un combate entre la domesticación del derecho y su desestabilización-recreación permanente» (Abensour, 2007, 254). Ciertamente, tales luchas pueden conducir a la creación de nuevos derechos que afianzan las instituciones establecidas, pero lo más importante es que ellas permiten articular reivindicaciones —esas reivindicaciones con la estructura del «como si»— con las que una parte de los sin parte pueden tomar voz y subjetivarse, y con las que se estructuran entonces litigios en los que el daño puede aparecer.

Así pues, de estas consideraciones también resultaría que la institucionalidad democrática tendría que ser inseparable de esas acciones políticas que pueden intervenir y modificar los ordenamientos establecidos irrumpiendo, en cierta medida, en ellos y manifestando una conflictividad que no puede reducirse al conflicto de intereses desde procedimientos establecidos o a la mediación de opiniones en un espacio de deliberación dado. En este sentido, y si lo anterior tuviera que plantearse en término normativos, podría decirse que la adhesión que las democracias pueden pretender, y con ello su legitimidad, como lo ha enfatizado recientemente Chantal

Mouffe⁸ y como podría derivarse ya de ciertas reflexiones de Hannah Arendt, no puede depender meramente de la presunta razonabilidad de los procedimientos que se ponen en juego en las instituciones democráticas, sino de la manera en que estas pueden exponerse al tratamiento polémico, que es inseparable de su infundabilidad; o, para afirmarlo con palabras de Rancière, «el gobierno de los Estados es legítimo solo por ser político. Y no es político más que descansado en su propia ausencia de fundamento» (Rancière 2006a, 74).

4. A modo de conclusión: resignificar la «democracia» desde su radicalización⁹

En tiempos en que el dominio de los grandes grupos económicos parece absorber por completo el espacio público, no solo al comprar a los políticos e incidir en las políticas de los Estados mediante el manejo de los medios de comunicación, sino al fusionarse con el poder estatal, este parece «desvergonzadamente unido al proyecto de acumulación del capital» (Brown 2010, 62-63), mientras se va imponiendo cada vez más un relativo consenso acerca de la representación de lo real que ofrece la economía. En tales circunstancias —y si se retoma la cuestión con la que abría

-
- 8 Aunque coincido en este punto con Mouffe, no comparto del todo su propuesta de democracia agonística, pues me parece problemático que esta suponga circunscribir el conflicto político a una confrontación entre formas de vida, y, por ende, entre identidades y comunidades de valores.
- 9 Hablo aquí de «resignificar» retomando lo dicho al comienzo de este escrito (véase en particular la nota 2), es decir, al asumir que el término democracia se acuñó para aludir a algo que, en gran medida, la idea de radicalizar la democracia quiere recoger; a saber, que el poder del pueblo no es el poder de la mayoría sino el de «cualquiera», y que ese poder se refiere a una igual capacidad de «hacer cosas», más que a un tipo de mecanismo para establecer el gobierno de la mayoría (sobre esto, véase Ober 2008). Como ya se advirtió antes, obviamente no se trata de idealizar con esto un mundo griego democrático al que habría que volver, porque allí el «cualquiera» se limitó a algunos a quienes se les atribuía la capacidad para participar públicamente, sino que se trata de subrayar, como se señaló antes, otras posibilidades de significación del término.

este ensayo— no es claro que el *demos* sea «capaz de calibrar y seguir la mayoría de estos cambios, y menos aún de impugnarlos o contrarrestarlos con las propuestas de otras metas», de modo que hablar hoy en día de «poder del pueblo» parecería no tener mucho sentido (Brown 2010, 62-63). Además, los criterios mercantiles parecen imponerse en la lógica del gobierno, que tiende a darse cada vez más como gestión de negocios, y esto se despliega de la mano con una invención de lugares supraestatales en los que los expertos se ponen de acuerdo sobre decisiones de incidencia global, de acuerdo con la ciencia económica y de la legislación. Si a lo dicho se añade que en nuestras sociedades las elecciones, presuntamente libres, parecen convertirse en un «ejercicio circense de pura comercialización y gestión» (Brown 2010, 63), en el cual los políticos parecen vender sus programas de gobierno como si se tratara de bienes de consumo, mientras los ciudadanos son representados en «preferencias» y «tendencias» de la opinión pública por una serie de sondeos, y expuestos a «técnicas avanzadas de mercadeo» que pretenden incidir sobre su voto, pero que en realidad terminan sujetándolos a ciertos comportamientos e identificaciones, entonces, dado todo esto, no parece que puedan abrirse muchos espacios para la «invención democrática de lugares polémicos» (Rancière 2006a, 117).

Frente a esta representación global, la insistencia en pensar la democracia como «gobierno consensual» no permite frenar este proceso de despolitización, sino que, por el contrario, parece estimularlo, porque aunque ese consenso se quiera concebir en términos políticos o culturales converge en su rechazo a pensar la división de lo que se suele llamar «el pueblo» y a reducir entonces las posibilidades de que la representación de una realidad dada se pueda confrontar. Dado esto, repolitizar la vida en las actuales democracias tendría que ver más bien con abrir el desacuerdo, con confrontar tal representación de la realidad poniendo de manifiesto su contingencia, abriendo la división en lo que se asume como unidad. Y, de hecho, aunque la «alianza oligárquica de la riqueza y de la ciencia reclama hoy todo el poder y excluye que el pueblo pueda dividirse todavía y ramificarse», en todo caso, «y

aún expulsada de los principios, la división vuelve por todos lados» (Rancièrè 2006a, 113). El pueblo, que se representa en la unidad de la opinión pública y como conforme con los datos presuntamente objetivos del mundo globalizado, se divide de nuevo en una multiplicidad de puntos de vista que contestan a esta única imagen: desde movimientos identitarios de derecha, o étnico-religiosos, hasta movimientos que rechazan las medidas económicas globales y ponen de manifiesto también los márgenes que el crecimiento económico tiende a producir, o «manifestaciones» que aparecen a través del mismo «despolitizado» sistema electoral para rechazar la opinión previsible que se habría tenido que imponer, como en el caso del sonado referéndum europeo (Rancièrè 2006a, 113).

Que la democracia como «poder del pueblo» pueda tener sentido depende entonces de que sea posible que se constituyan espacios conflictivos y nuevas formas de subjetivación que fracturen la lógica consensual. Seguramente son y tendrán que ser movimientos distintos a los que podían darse antes, cuando el objeto de interpelación era sobre todo el orden policial de los Estados soberanos, si hoy «la responsabilidad del orden se divide entre las Naciones-Estado, las instituciones internacionales y un orden mundial sin rostro, cuyo centro está en todas partes y en ninguna» (Rancièrè 2000, 125): movimientos sociales comprometidos contra la destrucción del antiguo sistema de protección social, que no solo «defienden privilegios», como suele pensarse, sino que se oponen a la asunción característica del dogma consensualista de acuerdo con la cual hay «datos, cosas dadas, sociales» contra los cuales el Estado nación no tiene nada que hacer; movimientos nacionales e internacionales que atacan la lógica consensualista al poner de manifiesto las formas de exclusión que engendra, como es el caso de los movimientos de desempleados y sin-papeles, que los Estados, al no otorgarles estatus legal, excluyen de su libre circulación; o movimientos que interpelan las instituciones económicas internacionales, como es el caso de las protestas antiglobalización (Rancièrè 2000, 125-126).

Ahora bien, sin desconocer que nuestros países latinoamericanos no son ajenos a estas dinámicas de la globalización, y

en particular a lo que se ha dado en llamar una «democracia de mercado», no puede perderse de vista que en estos contextos el vacío de la democracia se tiende a asimilar más con el hecho de que aquí parecería que ni siquiera se habría llegado a consolidar una institucionalidad de ese tipo. Pero si este es el caso, si lo que falta aquí es el mismo orden institucional con el que puede darse la confrontación, ¿qué sería radicalizar la democracia en un contexto como el colombiano? En particular, tal fragilidad de la democracia se vincula con diversos factores, entre ellos: el que los elegidos popularmente tiendan a gobernar corruptamente y con ello a moverse en contravía con respecto al bien público; el que el Estado no haya sido capaz de ejercer efectivamente su función de protección de los ciudadanos garantizándoles derechos fundamentales y sociales constitucionalmente reconocidos (la vida, en primer lugar, pero también la movilidad, la salud, la educación), y el que se haya mostrado también incapaz de asegurar «la administración imparcial y expedita de la justicia» a través de un «marco institucional adecuado» (cf. Hoyos 2002, 91-98). Todos estos factores, se piensa, estarían vinculados con los principales problemas sociales y políticos del país, y, en particular, con su «falta de cohesión social» (Hoyos 2002, 91-98).

Sin negar la importancia que, de acuerdo con lo planteado en este escrito puede atribuírseles a todas estas estructuras institucionales, cabe en todo caso preguntarse si este énfasis en la cohesión social que el Estado posibilitaría no invisibiliza o descarta unas formas de intervención que son vitales para la vida democrática, y no identifica de manera problemática el espacio social como una unidad armónica que integra la diversidad de puntos de vistas e intereses. Más aún, ¿en qué medida este ideal social de integración se ha reflejado en políticas públicas, en diseños institucionales que excluyen que el lazo social pueda emerger también de formas de división y antagonismo como las que se expresan en el tipo de acciones colectivas de las que hemos hablado antes? ¿En qué medida esto ha sido consecuente con unas políticas públicas que han minimizado, desplazado y reducido los espacios de intervención y participación no estatales, y que le

reconocen un espacio de participación muy reducido, meramente privado, a los movimientos sociales? Claro, no estoy hablando aquí de unas reacciones violentas del Estado —por todos conocidas— en contra de los movimientos sociales, que rebasan ya la misma legalidad y que pueden explicarse hasta cierto punto desde los discursos institucionalistas, si bien no es algo que haya que perder de vista; tampoco estoy desconociendo que esos discursos reconozcan la importancia de que tales movimientos, reducidos a lo que suele llamarse «sociedad civil», puedan participar en las reglas de juego establecidas para la deliberación pública; lo que me pregunto es si en las comprensiones usuales de lo político en nuestro medio se reconoce suficientemente que hay voces, discursos y actores que exigen intervenir en el espacio público haciendo ver objetos, problemas y a sí mismos de una manera que no está del todo codificada por esas reglas, y que llaman a su ampliación, modificación o reconfiguración en acciones que no pueden reducirse a decisiones técnicas o a procedimientos de deliberación; y hasta qué punto se admite que la manifestación de esas acciones es vital para lo que suele llamarse democracia, entendida por supuesto no solo como régimen político, sino precisamente, según lo he planteado aquí, como la forma de sociedad que posibilita, valida y se expone a la emergencia de la modalidades de conflicto y a sus efectos políticos de subjetivación, emancipación e igualdad. Más aún, me pregunto si al simplemente pretender administrar la conflictividad se la tiende a violentar: o bien, apelando a mecanismos de coerción que no rebasan las reglas de juego del Estado de derecho, o bien, estigmatizando a esos movimientos calificándolos como anomalía o insurgencia que rebasa el orden establecido. Esto sin duda resulta paradójico porque los grupos organizados que se arrojan el título de «insurgentes» han tendido también a estigmatizar y a ejercer una violencia brutal frente a unos movimientos sociales que están lejos de la pretensión de aquellos de reemplazar el orden social existente.

Finalmente, lo que quisiera cuestionar de manera tentativa es si lo que hace falta en Colombia no es solo un mayor orden institucional y policivo, sino unos espacios públicos en los que pudiera

darse la transposición de una violencia destructiva de la pluralidad humana, a una conflictividad política generadora de relaciones sociales sostenidas por reivindicaciones de igualdad, respeto a las libertades individuales, o una mayor justicia; un espacio público que puede estar posibilitado en mayor o menor medida por la institucionalidad del Estado, pero que es irreductible a esta, como es irreductible a un espacio de deliberación o de discusión pública. Lo que quisiera sugerir entonces es si lo que nos falta para hablar también aquí de democracia es la apertura de espacios en los que el daño —tantos daños a los que nos hemos acostumbrado en nuestro contexto— pudiera aparecer en su conflictividad, en los desacuerdos sobre lo común que se podrían abrir, en los litigios de anónimos que se rehúsan a ser nombrados.

Bibliografía

- Abensour, M. 2007. *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press.
- . 2005. *La crisis de la República*, trad. G. Solana. Madrid: Taurus.
- Balibar, E. 2009. Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology. *Differences* 20, n.º 2-3: 9-35.
- . 2007. Impolítica de los derechos humanos. Arendt, el “derecho a tener derechos” y la desobediencia cívica. *Erytheis* 2. http://idt.uab.es/erytheis/balibar_es.htm (consultado el 10 de septiembre de 2011).
- Brown, W. 2010. Ahora todos somos demócratas. En *Democracia en suspenso*, 59-79. Barcelona: Ediciones Casus Belli.
- Fjeld, A. 2011. Que peut la politique de Jacques Rancière? Hétérotopies, paris, démesures, naïvetés. Tesis de maestría, Université Paris 7.
- Habermas, J. 1996a. Three Normative Models of Democracy. En *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, ed. S. Benhabib, 21-30. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- . 1996b. *Between Facts and Norms*, trad. W. Rehg. Cambridge: The MIT Press.
- Hoyos, L. E. 2002. Violencia. En *La filosofía y la crisis colombiana*, ed. A. Gómez-Müller y R. Sierra, 89-118. Bogotá: Taurus.

- Mouffe, C. 2003. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa
- Nancy, J. L. 2010. Democracia finita e infinita. En *Democracia en suspenso*, 79-96. Barcelona: ediciones Casus Belli.
- Ober, J. 2008. The Original Meaning of «Democracy»: Capacity to Do Things, not Majority Rule. *Constellations* 15, n.º 1: 1-9.
- Quintana, L. 2007: Democracia y pluralidad en Hannah Arendt. En *Filosofía de la democracia*, ed. R. Arango, 269-288. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2000. Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière. *Diacritics* 30 n.º 2: 113-126. <http://www.jstor.org/stable/1566474> (consultado el 9 de septiembre de 2011).
- . 2006a. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2006b. *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM.
- . 2007. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra.
- . 2010a. Las democracias contra las democracias. En *Democracia en suspenso*, 97-102. Barcelona: Ediciones Casus Belli.
- . 2010b. Does Democracy Mean Something? En *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, 45-61. Nueva York: Continuum.
- Tassin, E. 2003. *Un monde commun*. París: Seuil.

La pobreza: una cuenta pendiente de las democracias*

Paulette Dieterlen

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Introducción

Cuando hablamos de democracia generalmente nos referimos a ella como un proceso que permite a los ciudadanos obedecer leyes que ellos mismos han elegido, ya sea de manera directa o a través de los representantes. La consolidación de estos procedimientos se ha visto como un triunfo de la política. Al tener en cuenta las ventajas de este sistema para elegir representantes, en este trabajo intentaremos mostrar cómo ciertos procedimientos, independientemente de la precisión con que se apliquen, nos remiten a la necesidad de incorporar algunos conceptos, como la libertad, la igualdad sustantivas y los derechos económicos y sociales, para que el sistema sea realmente no solo eficaz para la toma de decisiones, sino también justo. Por igualdad sustantiva nos referiremos a la relación estrecha que existe entre la desigualdad económica y la posibilidad real de tener alguna clase de participación política; a partir de lo anterior se deduce que la igualdad de voto no es suficiente. Por libertad entenderemos no solo la posibilidad

* Una versión más amplia de este trabajo apareció en Garzón Valdés, E., Muguera, J. y Murphy, T., comps. 2008. *Democracia y pobreza: Los Encuentros de Canarias II. Ciudadanía y democracia en España y Latinoamérica*. Las Palmas de Gran Canaria: Fundación MAPFRE GUANARTEME.

de expresar nuestras preferencias políticas, sino la posibilidad de contar con alternativas que nos permitan llevar a cabo nuestros planes de vida, cualesquiera que estos sean. Por último, por derechos económicos y sociales nos referimos a la necesidad de que las constituciones los incorporen junto con los políticos y civiles para que se implementen políticas que acerquen a los ciudadanos a una situación de alternativas reales, con el objeto de que puedan ejercer su libertad, así como que se reduzcan las desigualdades económicas para que se pueda participar activamente en la política.

La inclusión de estos conceptos es indispensable si se quiere aliviar la pobreza. Actualmente, alrededor de 2.800 millones de personas, esto es, el 46% de la humanidad, viven por debajo de la línea de pobreza, que el Banco Mundial fija en la tenencia de menos de 2 dólares diarios para subsistir. Cerca de 1.200 millones viven con menos de la mitad de este dinero, que constituye la línea de pobreza más conocida por el Banco Mundial (cf. Pogge 2005, 14). El fenómeno de la pobreza no es exclusivo de gobiernos tiránicos sino que permanece en el seno de las sociedades democráticas, y con un énfasis particular en los países llamados en «desarrollo». Por esta razón, consideramos que la pobreza es una deuda pendiente de las democracias.

El marco en el que se desenvuelve este trabajo, como lo veremos, es el de la democracia liberal igualitaria o democracia social, por ser, en principio, la más común en la mayoría de los países y porque es la más comprometida con los valores que pretendemos defender. Sin embargo, es importante considerar la democracia como proceso, ya que este es un requisito necesario aunque no suficiente para que se logre dicho sistema político y es defendido por muchos filósofos y teóricos políticos.

La democracia como proceso

Nos parece necesario conocer qué entendemos por democracia procesal. Brian Barry la ha definido como «un método para determinar el contenido de las leyes (y otras decisiones que restringen legalmente) de tal manera que las preferencias de los ciudadanos que cuentan igualmente tengan una conexión formal con los resultados»

(1991, 25). De acuerdo con este autor, la democracia debe entenderse en términos procesales, es decir, Barry rechaza la idea de que uno debe construir en una democracia alguna restricción de los resultados producidos, tales como la igualdad sustantiva, el respeto por los derechos humanos, la preocupación por el bienestar, la libertad personal o la regla de derecho. Admite como únicas excepciones las que requiere en cuanto procedimiento, por ejemplo, se necesita un cierto grado de libertad de comunicación y organización para propiciar la formación, expresión y agregación de las preferencias políticas de los individuos. También, es necesario que exista una conexión formal entre las preferencias de los ciudadanos y las consecuencias producidas. El proceso de la toma de decisiones debe verse *de facto* afectado por las preferencias de los ciudadanos que recurren al voto tanto para implementar leyes como para elegir a los representantes que se ocuparán de que se cumplan. Finalmente, la frase característica de la democracia, «cada cual cuenta como igual», debe leerse junto con la expresión «la conexión formal con los resultados». La igualdad no se refiere a los resultados sino al hecho de que cada ciudadano adulto posee un solo voto y que no puede haber franquicias para conseguir votos cualitativos. Existe una razón para darle un peso específico a las leyes implantadas por procesos democráticos. Sin embargo, hay una opinión dividida acerca de la identificación de la democracia con el voto de la mayoría. Por simple lógica, una decisión debe coincidir con las preferencias de la mayoría y, además, existe una regla de razón insuficiente para pensar que las decisiones deban favorecer a menos personas que a más (Barry 1991, 27).

Nuestra idea de la democracia procesal incluye varios elementos, como por ejemplo la idea de la representación. La representación se refiere a ciertos aspectos, tales como: la libertad de elección sobre varias alternativas, la racionalidad de las elecciones y la igualdad política de los ciudadanos. La igualdad del voto, como elemento de presión, garantiza que las personas elegidas protegerán los intereses y las actividades privadas de quienes los eligieron. Así, los procesos periódicos de elección permitirán que el electorado vigile de cerca que las decisiones que se tomen favorezcan el interés público (Held 1997, 81).

Además, la democracia representativa tiene un sistema de pesos y contrapesos que evitan que las decisiones de la mayoría violen los derechos de las minorías, como por ejemplo, y muy especialmente para la tesis que queremos exponer, la división de poderes. También son importantes las Constituciones que sirven de normas que permiten tomar decisiones. Eventualmente, un artículo constitucional puede ser cambiado o modificado, pero para ello se requiere el voto de las dos terceras partes de los individuos presentes en el Congreso de la Unión y que estas sean aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los Estados, que en México son 16². Sin embargo, las Constituciones son indispensables para el desarrollo de la democracia, pues plantean derechos y garantías individuales, y subrayan las obligaciones del Estado, lo que significa que aquello que estipulan debe ser exigible, jurídicamente hablando. Otros elementos son el bicameralismo y la competencia por el poder de diferentes partidos políticos.

Un aspecto importante de la democracia procesal representativa se refiere al problema de la inclusión.

Robert Dahl afirma que existen tres criterios que nos permiten identificar un sistema democrático: la inclusión de los miembros, la participación ciudadana y la igualdad de oportunidades (1997, 109-111; 113). Este tema me parece sumamente importante ya que nos lleva a la necesidad de plantear ciertas ideas sobre la libertad y la igualdad para que todos los miembros de una sociedad puedan cumplir con estos criterios. El problema de una sociedad en la que existe pobreza extrema es que no permite cumplir con esos requisitos. Al respecto, Ronald Dworkin plantea el siguiente ideal democrático: «las decisiones colectivas que toman las instituciones políticas deben tener estructuras, composiciones y prácticas para que los miembros de una comunidad, en cuanto que individuos, sean tratados como tales, con la misma consideración y respeto» (1999, 17).

El modelo procesal de la democracia presenta dos problemas. El primero se refiere al voto de la mayoría, ya que muchas veces

2 Cf. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. art. 135.
Agradezco a Miguel Carbonell su ayuda en este tema.

sus decisiones pueden ser adversas a ciertos derechos que tienen los grupos minoritarios. El segundo se refiere a la inclusión de los ciudadanos en la toma de las decisiones. Como el proceso democrático supuestamente incluye las demandas de todos los ciudadanos, deberíamos contar con mecanismos que permitieran que las demandas de las minorías sean realmente tomadas en cuenta.

Por ejemplo, la actuación de ciertas mayorías en contra del interés de quienes se encuentran en condición de pobreza puede darse de las siguientes maneras: como sufragantes, los pobres son altamente manipulables; por ejemplo, la coerción se da cuando se ofrecen programas sociales a cambio de votos o cuando se amenaza con suspenderlos. Otra forma de intervenir consiste en aprovechar la distancia y la falta de medios de comunicación para situar las casillas fuera del alcance de los electores y desalentar el voto. Por último, una mayoría parlamentaria puede afectar a los pobres con la aprobación de programas sociales que realmente no contribuyen a sacarlos de la situación en la que se encuentran, o cuando se soslayan las consecuencias de su aplicación. Por esta razón, es indispensable que, cuando hablemos de democracia y pobreza no solo tomemos en cuenta la libertad para mostrar nuestras preferencias políticas y la igualdad política del voto, sino que también es necesario que consideremos la libertad e igualdad sustantivas. A continuación nos referiremos a ellas.

Igualdad sustantiva

Una manera de abordar el problema de la igualdad es tratarla como igualdad de oportunidades, tal como lo manifiesta Rawls en la segunda parte del segundo principio de la justicia, el «de la diferencia», mediante el cual se da un valor a las medidas de compensación y se afirma que las desigualdades inmerecidas tienen que ser compensadas. El principio sostiene que, con el objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención, por un lado, a quienes tienen menos dotes naturales y, por otro, a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. Su idea consiste en compensar las desventajas contingentes

con el fin de asegurar la igualdad. El principio de la diferencia asigna recursos de tal modo que se mejoren a largo plazo las expectativas de los menos favorecidos (cf. Rawls 1995, 103). Sin embargo, para Rawls una manera de compensar a los menos favorecidos es distribuyendo los bienes primarios que, como vimos anteriormente, representan ciertos problemas, tales como su heterogeneidad. Algunos críticos han mencionado que la teoría de Rawls es insensible a las dotaciones de las personas, de modo que, a partir de ella, podríamos llegar a la conclusión de que una persona discapacitada no se encuentra entre el grupo de los menos favorecidos por tener mayores ingresos, aunque sus recursos no le alcancen para compensar sus desventajas. Algunos críticos han sostenido que la teoría de Rawls no es suficientemente sensible a la decisión personal, puesto que parte de los recursos adicionales que en una sociedad tendrían que ser redistribuidos sin que intervenga la elección de las personas.

Quizás uno de los tratamientos más interesantes de la igualdad de oportunidades lo encontramos en la obra de John Roemer (1990), quien propone dos principios de la igualdad de oportunidades que es común encontrar en las democracias occidentales. Al primero lo llama «nivelación del campo de juego». Este principio consiste en propiciar que la mayor parte de los ciudadanos de un país estén en condiciones de competir para obtener ciertas posiciones. El segundo se destaca en las políticas contra la discriminación y sostiene que, en la competencia por la obtención de ciertas posiciones en la sociedad, todos los individuos que posean atributos relevantes para llevar a cabo los deberes incluidos en las posiciones en cuestión deben ser elegibles. Este principio afirma que la posibilidad de un individuo para ocupar una posición debe ser juzgada solo por los atributos relevantes. Un ejemplo del primer principio es el de la educación compensatoria para niños que tienen desventajas sociales, que se desarrolla con el propósito de que, en un futuro, estos puedan competir por los mismos cargos con personas que tuvieron una niñez más afortunada. Un ejemplo del segundo principio sería el que ciertas características, como el género o la raza, no se debieran tomar en cuenta cuando las personas tienen

una posibilidad de obtener una posición; es decir, cuando la raza y el sexo no son atributos relevantes para que esas personas puedan cumplir con los deberes que exigen dichas posiciones. El principio no discriminatorio puede derivarse del de la «nivelación del campo de juego», ya que cuando hay discriminación se disminuye la posibilidad de que las personas que la sufren tengan acceso a ciertas posiciones relevantes y los deberes que resulten de ellas.

Así, cualquier teórico que defienda la igualdad de oportunidades sostendrá que los individuos deben ser responsables de las ventajas que pueden adquirir (por ejemplo, la educación, la salud, el empleo, la utilidad o el bienestar). Por esta razón, existe en el principio de igualdad de oportunidades un *antes* y un *después* (Roemer 1990, 2). El *antes* se refiere al hecho de que antes de que empiece la competencia, se debe nivelar el campo de juego; es decir, se deben reducir, hasta donde sea posible, las desigualdades iniciales. Una vez que esto se haya hecho, los individuos estarán más capacitados para entrar en la competencia. El propósito de una política de igualdad de oportunidades es, primero que nada, elevar el campo de juego, es decir, que las ventajas lleguen a la parte de la población que se encuentra por debajo del nivel de vida deseado. Ahora bien, para elevar el nivel del campo de juego, debemos distinguir entre aquellas circunstancias propias de las personas que —si bien no dependen de ellas— pueden afectar sus posibilidades para competir por ciertas posiciones. Por ejemplo, pensamos que la educación es un medio para acceder a determinados puestos; sin embargo, la igualdad de oportunidades no presupone que se deba otorgar la misma cantidad de recursos educativos a todos los individuos. Garantizar un financiamiento igualitario *per capita* para la educación no es suficiente para obtener logros educativos, ya que las condiciones de los niños pueden ser muy diferentes.

Por esta razón es necesario distinguir entre las circunstancias que están más allá del control de un individuo para procesar ciertos recursos que más tarde se manifestarán en habilidades competitivas. Es posible definir tales habilidades como la propensión que tiene una persona para efectuar dicha transformación, en virtud de la influencia que ejercen las circunstancias que están fuera de su

control, que incluyen su herencia genética, su ambiente familiar, su cultura y su medio social. Una vez que se haya logrado igualar el campo de juego y atendido las desigualdades que no dependen de las elecciones de los individuos, pasaremos al *después* de la distribución, es decir, a observar el esfuerzo que las personas hacen para transformar los recursos en elementos que les brinden posibilidades de entrar en la competencia para alcanzar ciertas posiciones.

Roemer reconoce que el término *oportunidad* es una cosa vaga, puesto que no es una escuela o un plato de comida, sino la capacidad que surge, en este caso, del uso apropiado de la escuela o la comida (1990, 24). Roemer toma las palabras de G. A. Cohen, para quien una oportunidad es un acceso a una ventaja. Según Cohen, la igualdad de acceso a la ventaja está motivada por la idea de que la ventaja diferencial es injusta, excepto cuando refleja diferencias en la elección genuina por parte de los agentes de que se trate; pero lo que el acceso a las ventajas propone igualar no es la elección genuina como tal. La idea que motiva la igualdad del acceso a la ventaja ni siquiera implica que realmente exista algo como la elección genuina; lo que lleva en sí es que si esta no existe porque las circunstancias que no dependen de la elección operan de una manera determinista, entonces las ventajas diferenciales son injustas (Cohen 1996, 52).

Una idea similar ha sido expresada por Julian Le Grand (1991, 190): es posible definir los factores que no dependen del control de un individuo, como sus restricciones. Podemos definir el conjunto de posibilidades limitadas por las restricciones de los individuos como su grupo de elecciones. Entonces, una situación es equitativa si es el resultado de la elección de los individuos sobre un grupo igual de elecciones. El problema que surge, sobre todo en los casos de las personas que se encuentran en el nivel más bajo, es que sus posibilidades son muy restringidas y no dependen de su control. Por ello, como lo veremos más adelante, son necesarios los derechos económicos y sociales, puesto que uno de sus propósitos es elevar el campo de juego de los ciudadanos que se encuentran en una situación de desventaja. Con esto cumplimos con la consideración igualitaria de los miembros de la *ciudadanía*.

Libertad sustantiva

Para explicar el concepto de libertad, como condición para combatir la pobreza, nos basaremos en la obra de Amartya Sen. Este autor se inspira en Isaiah Berlin, quien además de explicar la idea de libertad negativa, entendida como restricción, desarrolla el concepto de libertad positiva. Este sentido de la libertad se deriva del deseo que tienen los individuos de ser sus propios amos, de no depender de la voluntad de otros, de moverse por propósitos conscientes, de dirigir las acciones y de no depender de las leyes de la naturaleza; en resumen, aquella libertad consiste en la posibilidad de concebir metas y políticas propias y de poder realizarlas (Berlin 1978, 140).

Sen analiza el concepto de libertad de Berlin y nos plantea dos observaciones: la libertad puede referirse tanto a las oportunidades como a los procesos. Las oportunidades remiten no solo a la posibilidad de conseguir lo mejor dentro de un rango de alternativas, sino también al espectro de oportunidades ofrecidas. Los procesos se refieren a la libertad de decisión de las personas e implican el ámbito de autonomía de las elecciones individuales y la inmunidad frente a la interferencia de los demás (Sen 1997, 132). De esta manera, él habla de tres facetas del concepto de libertad: a) oportunidad para conseguir algo, b) autonomía de las decisiones y c) inmunidad frente a las intrusiones. El mercado como sistema distributivo no tendría ningún problema para incluir un concepto de libertad como autonomía de las personas e inmunidad frente a las intrusiones, pero sí presentaría serias dificultades en la incorporación de la oportunidad para conseguir algo; se trata de un sistema que difícilmente puede incorporar el conjunto de opciones valiosas que tienen las personas, entre las cuales eligen un subconjunto de funcionamientos —lo que una persona es capaz de hacer— y que de hecho configuran su modo de vida (Salcedo 1997, 33).

Sen considera la «libertad para el bienestar» (Sen 1996, 64; 1997, 83). Si, como vimos, el sentido de libertad remite a la oportunidad que tienen las personas para conseguir las cosas que valoran, entonces la libertad para el bienestar de una persona se refiere a la posibilidad que tiene esta de disfrutar los funcionamientos que

se encuentran dentro de sus capacidades. Así, para nuestro autor, la libertad se relaciona con el bienestar, puesto que el incremento de la libertad de una persona está directamente relacionado con la cantidad y la calidad de las opciones que se le presentan.

La libertad de bienestar se centra en la capacidad de una persona para disponer de varios funcionamientos y gozar de los correspondientes resultados de bienestar. La idea de libertad como bienestar de la persona es parte de su libertad como agencia. La «libertad de ser agentes» se refiere a lo que la persona es libre de hacer y conseguir en la búsqueda de las metas y los valores que considere importantes. La faceta de agente de una persona no se puede comprender sin tener en cuenta sus objetivos, propósitos, fidelidades, obligaciones y —en un sentido amplio— su concepción del bien. La libertad de ser agente es la libertad para conseguir aquello que la persona considera valioso (Sen 1997, 86).

Además, Sen relaciona la existencia de la libertad individual con el desarrollo de las sociedades (1999, 18), y considera que hay dos razones para ello. La primera consiste en afirmar que el aspecto normativo que nos proporciona la existencia de la libertad individual sustantiva desempeña un papel crítico. El éxito de una sociedad se evalúa, desde este punto de vista, principalmente por la libertad sustantiva que gozan los miembros de una sociedad. Estas posiciones evaluativas difieren del acercamiento que únicamente provee información sobre los enfoques normativos más tradicionales y que toman en cuenta otras variables, como la utilidad, la libertad procesal o el ingreso real. Ser libre para llevar a cabo acciones consideradas valiosas tiene un valor en sí mismo en relación con la libertad global del individuo, y también es importante para implementar la oportunidad que tienen las personas para obtener, con sus acciones, resultados valiosos. Estos aspectos son relevantes tanto para evaluar la libertad de los miembros de una sociedad como para valorar el desarrollo de esta.

La segunda razón para tener en cuenta el papel de la libertad sustantiva es que esta no solo sirve de base para evaluar el éxito o el fracaso de una sociedad, sino que también determina la iniciativa individual y la efectividad social. Un grado mayor de libertad

individual incrementa la habilidad de las personas para ayudarse a sí mismas y para tener influencia en el desarrollo. Es lo que llamamos el carácter de agencia de los individuos, tal y como lo vimos anteriormente.

Desde el momento en que Sen relaciona la idea de la libertad con la de agencia está considerando las posibilidades reales de su ejercicio, esto significa la capacidad que tienen las personas de elegir en una democracia, entre políticas posibles, aquellas que les permitan plantearse fines en la vida, y a buscar los medios más adecuados para lograrlos. Para llegar a ello, reiteramos, se necesita el cumplimiento de los derechos económicos y sociales que se encuentran, como lo vimos anteriormente, en las Constituciones, leyes y normas que se derivan de ella. Estos derechos los expon-dremos a continuación.

Los derechos económicos y sociales

Para explicar los derechos económicos y sociales me basaré en la posición de Henry Shue, quien ha sostenido que existen dos derechos básicos: la seguridad y la subsistencia. No explicaré el derecho a la seguridad puesto que ningún pensador que crea en la democracia lo ha criticado y, además, ninguno piensa que puede ser reforzado mediante normas legales. Me enfocaré en el derecho a la subsistencia. Este derecho incluye elementos como gozar de aire puro, de agua potable, de alimentación adecuada, de ropa y vivienda, y de un mínimo de salud pública, principalmente preventiva. La idea básica del derecho a la subsistencia es adquirir aquello que es necesario para tener una vida activa y disfrutar de un estado de salud alejado de impedimentos trágicos.

Por derecho a la subsistencia entenderemos también el hecho de que nadie puede disfrutar de algún derecho cuya protección exige la intervención de las instituciones, si carece de lo indispensable para llevar una vida activa y saludable. Por ejemplo, la enfermedad y la desnutrición causan severos daños, que muchas veces son irreversibles, y estos daños impiden que las personas puedan ejercer otros derechos, como por ejemplo el derecho de movimiento. La prevención de las deficiencias es esencial para la

sobrevivencia y para disfrutar de los derechos que amparan la seguridad (Shue 1980, 26-27). De esta manera, podríamos decir que, según Shue, el derecho a la seguridad es la base para comprender los derechos políticos y civiles. Sin dicho derecho no podríamos movernos, no podríamos reunirnos en asambleas, no podríamos ejercer el derecho a votar, por poner algunos ejemplos. Por su parte, el derecho a la subsistencia se encuentra expresado en la formulación de los derechos económicos y sociales. Sin su garantía no podríamos ejercer ningún otro.

Los derechos humanos económicos y sociales han desempeñado un papel insoslayable en la filosofía política. No solo tienen que ver con aquellas acciones que ni el Estado ni los ciudadanos pueden llevar a cabo en contra de una persona o un grupo, sino también con lo que el Estado y los ciudadanos deben hacer para que todas las personas tengan garantizado su ejercicio. Los derechos económicos y sociales se refieren, entre otras cosas, a la salud, la educación, la vivienda y un medio ambiente sano. Estos derechos no son una fantasía de personas o grupos con buena conciencia: se encuentran estipulados en Constituciones, en declaraciones y en pactos internacionales. Por ejemplo, el artículo 3.º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma: «Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado —Federación, Estados, Distrito Federal y Municipios— impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación preescolar, primaria y la secundaria conforman la educación básica obligatoria [...]». Así mismo, en el artículo 4.º de la Constitución encontramos lo siguiente:

Toda persona tiene derecho a la protección de la salud. La ley definirá las bases y modalidades para el acceso a los servicios de salud y establecerá la concurrencia de la Federación y las entidades federativas en materia de salubridad general [...] Toda persona tiene derecho a un medio ambiente adecuado para su desarrollo y bienestar. Toda familia tiene derecho a disfrutar de vivienda digna y decorosa. La ley establecerá los instrumentos y apoyos necesarios a fin de alcanzar tal objetivo [...].

De igual forma, recordemos que la Declaración Universal de los Derechos Humanos asienta en su artículo 25:

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, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad. (Citado en Carbonell y MacGregor 2004, 384)

Por esta razón es posible sostener que el Estado tiene la obligación de proporcionar ciertos medios para que las personas puedan llevar a cabo sus planes de vida. Estos medios son el respeto y la preservación de los derechos económicos y sociales. Desde luego, ningún teórico que defienda estos derechos se atrevería a negar la importancia de los derechos políticos y civiles. Más bien, se suele pensar que son necesarios pero insuficientes para lograr que las personas se planteen metas y busquen los medios más adecuados para lograrlas.

El propósito de incorporar los derechos económicos y sociales en las Constituciones, pactos y acuerdos nos lleva a pensar que deben ser normas de primer nivel, no exclusivamente programáticas, y que tienen que ser reforzados por una política democrática. Desde luego, los derechos políticos y civiles son necesarios para que se pueda ejercer una actividad democrática. Sin embargo, pensamos que estos son condiciones para que se puedan ejercer plenamente todos los demás derechos, puesto que las personas pobres y hambrientas no pueden ejercer plenamente todas sus facultades jurídicas.

David Bilchitz (2009), director del Instituto Sudafricano de Asuntos Avanzados Constitucionales, Públicos, Derechos Humanos y Ley Internacional, menciona dos razones por las que una democracia exige que consideremos un respeto por los derechos económicos y sociales.

La primera razón que nos da es que en un gobierno democrático la falta de recursos que padecen los pobres les impide tomar acciones políticas o realizar movilizaciones. Como he comentado en otros textos, dos razones avalan esta tesis. La primera es que la pobreza extrema obliga a las personas a depender directamente y exclusivamente de las fuerzas de la naturaleza, de modo que dedican todo su tiempo a actividades para sobrevivir; segundo, estos individuos están sujetos a la coerción que ejercen sobre ellos los que detentan el poder. Por ejemplo, muchos programas sociales tienen claros tintes partidistas.

La segunda razón consiste en recurrir a un valor fundamental: un gobierno democrático debe permitir que los individuos se manifiesten abiertamente sobre la comunidad política en la que viven. De aquí se deriva la afirmación de que un gobierno legítimo tiene que tomar en cuenta el principio de la importancia que merece por igual cada uno de sus miembros (Bilchitz 2009, 30). Este principio constituye un punto de partida para afirmar que existen ciertas condiciones y recursos que son necesarios para que las personas desarrollen una vida valiosa, y esta se define como aquella en la que estas tienen satisfechos los derechos que se enumeran en el artículo 25 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que expusimos anteriormente, y esto es a lo que Sen se refiere cuando habla de bienestar.

Una propuesta interesante que hace Bilchitz es que, como mencionamos con anterioridad, esos derechos deben ser exigibles jurídicamente hablando, y para resaltar esto nos proporciona una explicación de por qué en una democracia es el poder judicial el que debería ocuparse de que se garantice su cumplimiento. Bilchitz piensa que es preferible que sea este poder el encargado de vigilar que los derechos económicos y sociales se cumplan en la realidad porque tiene una independencia respecto de los otros poderes y de los partidos políticos, y también tiene el entrenamiento para realizar esta función de vigilancia. Así mismo, considera que los jueces se encuentran en una posición ideal para ejercer los juicios relacionados con los derechos económicos y sociales porque no pertenecen a grupos particulares de representación. Bilchitz sostiene

esta tesis porque le parece que en las democracias los intereses de las personas que se encuentran en un estado de pobreza han sido completamente ignorados (2009, 37). Las personas que participan en el poder legislativo por lo general pertenecen a la clase media y con frecuencia se olvidan de los sectores más necesitados de la sociedad, y estos, como vimos anteriormente, carecen de poder de movilización para emprender reformas políticas. Por el contrario, el poder judicial puede aplicar la legislación, revisar los programas y las políticas que no se conformen con los derechos, y otorgar obligaciones positivas a las otras instancias de un gobierno democrático. El poder judicial también tiene la capacidad de darle un contenido a los derechos económicos y sociales.

Nos damos cuenta de que este es un tema muy polémico; sin embargo, en Sudáfrica y en la India el poder judicial ha ordenado que se lleven a cabo políticas que tienen por objeto respetar los derechos económicos y sociales. Una de las dificultades es que los pobres cuentan con los medios para promover las demandas, pero esto lo pueden hacer, por ejemplo, grupos de familias, ciudadanos u organizaciones no gubernamentales.

Para terminar, me gustaría referirme al caso mexicano. En la actualidad, se ha vuelto un lugar común afirmar que finalmente hemos llegado a ser un país democrático. Diferentes hechos avalan dicha afirmación. Sin duda alguna, la más importante es el cambio de partido en el poder ejecutivo. Después de setenta años, dos miembros del anterior partido de oposición llegan a ser presidentes de la República. Así mismo, en el poder legislativo el Partido Revolucionario Institucional ha dejado de ser una mayoría resolutive, ya que necesita el apoyo de otros partidos para aprobar o vetar propuestas o modificaciones de leyes. El poder judicial adquiere día a día más independencia del ejecutivo. El gobierno de los estados ya no pertenece a un partido y por ello no es claramente predecible ni la composición de los respectivos poderes legislativos.

Además, en el año 2004 se promulgó la Ley General de Desarrollo Social, en la que, entre otras cosas, se contemplan dos clases de políticas sociales: la primera abarca las políticas compensatorias y asistenciales, y la segunda, las políticas en cuanto a oportunidades

de desarrollo productivo e ingreso. También se propone un principio distributivo de igualdad de oportunidades que considera tanto las razones por las cuales las personas merecen una compensación, como aquellas por las que deben ser asistidas. Dicha ley establece un compromiso para atender prioritariamente ciertas necesidades básicas cuya insatisfacción refleja el grado de vulnerabilidad de las personas (cf. Dieterlen 2004).

Sin embargo, los datos sobre la situación de las personas en estado de pobreza son aterradoras. La última presentación del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social confirmó un incremento de la pobreza en México. Quizás es importante mencionar ciertos datos:

En la actualidad en México viven 112'336.538 habitantes³. Con este dato se observaron los siguientes resultados.

1. La más reciente medición oficial en materia de pobreza reportó que 3,2 millones de mexicanos engrosaron la población en situación de pobreza por insuficiencia de ingresos y carencias sociales.
2. Entre 2008 y 2010 la población en pobreza pasó de 44,5% a 46,2%, lo que representa un incremento de 48,8 a 52 millones de personas.
3. El ingreso real de los hogares se redujo, especialmente en las áreas urbanas.

Actualmente, 31,8% de la población carece de acceso a los servicios de salud, 20,6% presenta rezago educativo, 60,7% no cuenta con seguridad social, 15,2% tiene una vivienda construida con material de inadecuada calidad, 16,5% no tiene servicios básicos en su casa, mientras que el 24,9% no puede comprar una canasta básica alimenticia. Además, la población en pobreza extrema tiene posiblemente carencias de salud, educación, calidad de vivienda, que hacen que en promedio tengan mayores carencias que la población pobre en su conjunto (*Periódico Reforma*, Nacional, 30 de julio, 2011).

3 <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/habitantes.aspx?tema=P>
(Consultado el 15 de agosto del 2011)

La pobreza constituye un problema político desde un punto de vista especial: se está marginando de las actividades políticas a un gran sector de la población. La palabra «exclusión» nos remite al hecho de negarles a algunas personas la posibilidad de adquirir un bien, un lugar, un beneficio, un servicio que, en condiciones normales, le correspondería. Como veíamos anteriormente, la inclusión forma parte indiscutiblemente de la democracia, aun en un aspecto meramente procesal. Por ello, en el caso de México, implica una falla. Pero, además, no es suficiente garantizar un voto o tener la libertad para ejercer una preferencia política, necesitamos tomar seriamente la libertad y la igualdad sustantivas, así como la exigencia del cumplimiento de los derechos económicos y sociales. Si no los tomamos en cuenta, las elecciones políticas podrán ser manipuladas y las demandas de un sector de la población jamás serán escuchadas. Esta es la deuda pendiente que tiene la democracia con los sectores más vulnerables de la sociedad, a los que se les han dificultado o negado los derechos de ciudadanía.

Bibliografía

- Almond, B. y D. Hill, comps. 1991. *Applied Philosophy. Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. Londres: Routledge.
- Barry, B. 1991. *Democracy and Power*. Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, I. 1978. Two Concepts of Liberty. En Quinton, A., ed. 1978. *Political Philosophy*, 141-152. Oxford: Oxford University Press
- Bilchitz, D. 2009. Taking Socioeconomic Rights Seriously: The Substantive and Procedural Implications. En *Freedom from Poverty as a Human Right*, vol. 4 *Law's Duty to de Poor*, 21-50. París: UNESCO.
- Carbonell, M. y Ferrer Mac-Gregor. comps. 2004. *Compendio de Derechos Humanos*. Porrúa - Comisión Nacional de los Derechos Humanos: México.
- Cohen, G. A. 1996. ¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades. En Nussbaum y Sen 1996, 27-53.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. 2006. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*.
- Dahl, R. 1997. Procedural Democracy. En Goodin y Pettit 1997, 109-127.

- Dieterlen, Paulette. 2004. Introducción. En *Ley General de Desarrollo Social*, comisión de Desarrollo Social, Cámara de Diputados, LIX legislatura, México.
- Dworkin, R. 1999. *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goodin, R. y P. Pettit, comps. 1997. *Contemporary Political Philosophy: An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Held, D. 1997. Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order. En Goodin y Pettit 1997, 78-101.
- Le Grand, J. 1991. Equity as an Economic Objective. En Almond y Hill 1991.
- Nussbaum, M. y A. Sen, comps. 1996. *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pogge, Thomas. 2005. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós.
- Quinton, A., ed. 1978. *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. 1995. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roemer, J. 1990. *Equality of Opportunity*. Harvard: Harvard University Press.
- Salcedo, D. 1997. Introducción. En Sen 1997, 9-38.
- Sen, A. 1996. Capacidad y bienestar. En Nussbaum y Sen 1996, 55-79.
- . 1997. *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- . 1999. *Development as Freedom*. Nueva York: Anchor Books.
- Shue, H. 1980. *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press.

Comentario a «La pobreza: una cuenta pendiente de las democracias», de Paulette Dieterlen

Luis Eduardo Hoyos

Universidad Nacional de Colombia

1. **DEBO CONFESAR DE ENTRADA** que el título del trabajo de la profesora Dieterlen me ha desorientado un poco porque evoca un espectro de dificultades que podría no dejar pensar con mesura y ponderación las relaciones entre la dinámica económica de la sociedad y su organización política. Da la impresión, en efecto, que con su título, Dieterlen sugiriera que las democracias son responsables de que no se haya resuelto el problema de la pobreza en muchas partes del mundo en donde son la forma de organización política e institucional. Una cuenta pendiente es una deuda, y una deuda, decía Nietzsche, es una culpa¹. Así las cosas, parece abrirse un espectro de asociaciones que puede hacer extraviar el pensamiento. De decir, por ejemplo, que las democracias tienen una cuenta pendiente con la pobreza, se puede pasar imperceptiblemente a decir que ellas son culpables de la pobreza. No digo que Dieterlen sostenga tal cosa, sino que el título de su ponencia parece evocar ese espectro de asociaciones.

1 En la primera parte de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche hace la asociación entre «deuda» y «culpa», basado en la homonimia del término alemán «Schuld».

No estoy muy seguro de cuál sea el sentido correcto de la expresión: «la pobreza es una deuda pendiente de las democracias». Pero lo que sí me parece que podemos afirmar es que mientras no establezcamos a ciencia cierta el tipo de relación que hay, o debe presuntamente haber, entre la democracia y la economía libre de mercado, y la conexión de esta última, en circunstancias más o menos determinables, con el aumento de índices de pobreza, seremos más bien los investigadores en filosofía política y economía los que tengamos una deuda pendiente con uno de los problemas más serios de la humanidad en la era del desarrollo tecnológico y del capitalismo global. No creo que el texto de Dieterlen constituya aquí una excepción. Y no tiene, por supuesto, que constituirla. No se trata, de hecho, de un problema fácil. Y tampoco creo que sea el asunto que a ella principalmente le interesa. Sin embargo, sospecho que es la cuestión que está en la base de una presunta responsabilidad de la democracia con la pobreza.

Aunque la ecuación entre libertad económica y libertad política, entre capitalismo y democracia no parece ya tan fácilmente aceptable como la suponían Milton Friedman y sus secuaces, sigue siendo hoy tan evidente como ayer que los límites del poder del Estado deben ser claramente establecidos si se quiere una dinámica social creativa, grata y sostenible. El Estado monopolizador sin límites anquilosa culturalmente, es ingrato y resulta ser insostenible. Pero la economía libre de mercado sin control ha generado, y a un nivel supranacional, enorme inestabilidad, además de que no ha traído como resultado de su expansión una sensible disminución de la pobreza en muchas partes del mundo². Creo que, definitivamente, uno de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo es el de la redefinición de la mutua articulación entre la capacidad institucional y organizadora del Estado, junto con su función controladora, y la expansión de la economía del beneficio personal. Dentro de la capacidad institucional, o institucionalizadora y organizativa del Estado cuento su compromiso normativo con leyes antimonopolios (públicos y privados) y con políticas redistributivas.

2 Esto es algo que han mostrado bien autores como Stiglitz, Soros y Sen.

Las sociedades civiles deben contar, a su vez, con mecanismos de control del Estado que garanticen que este cumpla su función reguladora y antimonopólica.

No se ha de creer que voy ofrecer una fórmula concreta para que se controlen mutuamente la sociedad civil y el poder del Estado, o para que se articulen la capacidad institucional y reguladora de este y la expansión de la economía de mercado. Y menos en un texto que no es ni siquiera un capítulo sino un comentario. Solo sostengo que esa articulación mutua y ese mecanismo de control recíproco son urgentes. Por lo demás, no creo que sea necesaria, ni oportuna, ni útil, una receta, pues muchos de los mecanismos democráticos que conocemos, y que desde hace tiempo fueron inventados, ofrecen al menos la clave para contribuir a ese control mutuo y a esa articulación. Mi tesis es: el control mutuo entre la sociedad civil y la capacidad institucionalizadora del Estado, así como la articulación de esta con la expansión de la economía de mercado son urgentes para el futuro de la democracia. Ahora bien, creo al mismo tiempo que es justamente la democracia, tal y como la conocemos, el modelo que brinda las herramientas para que tengan lugar ese control y esa articulación recíprocos. Seguramente habría que hacerle los ajustes que las experiencias recientes de algunas sociedades le exigen (en el ámbito de la exigibilidad de los derechos socio-económicos y en el de la sostenibilidad ambiental, por ejemplo), pero creo que, en lo fundamental, contamos con mecanismos democráticos para promover esa articulación y ese control recíproco. Lo que quiero decir es que, en lo fundamental, el instrumento para el control mutuo entre sociedad civil y Estado, regulación recíproca entre mercado libre e intervención estatal, está ya inventado. Lo que no significa que sea fácil propiciar medidas y políticas públicas que coadyuven al equilibrio. Y la pobreza es una de las peores formas de desequilibrio social.

2. Dieterlen piensa que la democracia, como modo de organización política que, entre otras cosas, permite lo que Amartya Sen llamó el desarrollo de las capacidades de un agente, por eso mismo llamado libre, «necesita el cumplimiento de los derechos económicos y sociales» (91). Y agrega:

El propósito de incorporar los derechos económicos y sociales en las Constituciones, pactos y acuerdos nos lleva a pensar que deben ser normas de primer nivel, no exclusivamente programáticas, y que tienen que ser reforzados por una política democrática. Desde luego, los derechos políticos y civiles son necesarios para que se pueda ejercer una actividad democrática. Sin embargo, pensamos que estos son condiciones para que se puedan ejercer plenamente todos los demás derechos. (93)

Nada más cierto que el hecho de que una persona extremadamente pobre y hambrienta se halla limitada para ejercer sus derechos. Lo más seguro es que ni los conozca, pues la pobreza extrema y la ignorancia suelen ir de la mano. La pobreza también frena u obstaculiza el desarrollo de las capacidades y, por ello, la libertad. De aquí se pueden extraer dos conclusiones con respecto a la democracia y a su relación con problemas como el de la pobreza:

A. Si la democracia debe ser garante de derechos y promotora de la libertad, entonces ella debe velar por el cumplimiento de los derechos sociales y económicos. Esta tesis tiene una variante fuerte: no hay verdadera democracia hasta tanto no se garantice el cumplimiento de los derechos socioeconómicos. Llamaré a esta tesis, por mor de la provocación, la «tesis reduccionista». Según su versión fuerte, la democracia *se reduce* principalmente a la lucha contra la pobreza y al cumplimiento de derechos socioeconómicos.

B. Si la democracia ha de ser garante de derechos y promotora de la libertad, y la pobreza y la extrema inequidad impiden el cumplimiento de los derechos y obstaculizan el despliegue de la libertad, se debe procurar la disminución (o abolición) de la pobreza y de la inequidad. Según esta tesis, la democracia es un modelo de organización política tan suficientemente poderoso, desde el punto de vista normativo, que se puede defender aquí por sí mismo, en el sentido de que muchos males, como la pobreza y la inequidad, por ejemplo (pero no solo ellos), deberían ser erradicados no solo por el bien de la gente, sino por el bien de la democracia. Llamaré a esta tesis «no-reduccionista». La democracia, de acuerdo con ella, *no se reduce* al cumplimiento de derechos socioeconómicos, sino que es mucho más que eso.

Estas dos tesis son diferentes. No digo que se tengan que oponer, pero sí que son diferentes. Las dos tesis podrían, por ejemplo, compartir el supuesto de que los derechos y libertades por los que la democracia vela son, a su vez, su fuente de nutrición. Es decir, ambas tesis podrían abogar por el siguiente círculo virtuoso: si no hay pleno ejercicio de los derechos fundamentales y despliegue de la libertad, no hay democracia; pero es ella la que vigila, justamente, que estos derechos se cumplan y se desplieguen esas libertades.

Ahora bien, ambas tesis se separarían en el siguiente punto: la primera se basa en una concepción harto substantiva de la libertad y la igualdad, así como del vínculo de estas con la democracia. Es decir, la libertad y la igualdad son substantivas y la democracia ha de consistir, fundamentalmente, en la garantía de esa libertad y esa igualdad en cuanto vela principalmente por el cumplimiento de los derechos socioeconómicos. La segunda tesis, en cambio, se funda en una visión mucho menos substantiva de ese vínculo y, por lo tanto, del carácter de la democracia. De acuerdo con el segundo punto de vista, la democracia es, como sistema de organización política, ante todo (voy a pronunciar la palabra abominable), procedimental, o procesal.

Como creo que Dieterlen se inclina por la primera conclusión, no entiendo la siguiente frase suya: «Para explicar el concepto de libertad, como condición para combatir la pobreza, nos basaremos en la obra de Amartya Sen» (89). Me refiero a la primera parte de la oración. Creo que la autora tendría que decir más bien lo contrario: «el combate contra la pobreza como condición de la libertad». De hecho, cuando ella concluye esa sección dice exactamente que para el ejercicio de la libertad, entendida como agencia (en el sentido propuesto por Sen), «se necesita el cumplimiento de los derechos económicos y sociales» (91).

Quizás el enredo, si lo hay, tenga algo que ver con que en el contexto de la primera cita Dieterlen se refiere a la deuda de Sen con Berlin: «[Sen] se inspira en Isaiah Berlin, quien además de explicar la idea de libertad negativa, como restricción, desarrolla el concepto de libertad positiva» (89). Sin embargo, creo prudente

observar dos asuntos que podrían ser relevantes para la discusión. El primero es que Berlin fue, ante todo, un ferviente favorecedor de la libertad negativa. Y el segundo, que Amartya Sen, cuando era un joven economista con inclinaciones ideológicas marxistas, acometió una crítica del ensayo de Berlin, a la cual este respondió³.

Lo cierto, en todo caso, es que Sen sí se vio notable y muy fructíferamente influenciado por Berlin. En mi opinión, lo más llamativo de esa influencia está en considerar un valor instrumental y un valor constitutivo de la libertad y en favorecer la idea de que la libertad individual y negativa (no interferencia del Estado y la sociedad en la idea del desarrollo personal) no puede en realidad ser plenamente realizada sin el concepto de libertad positiva, entendida como despliegue de capacidades sobre la base de un medio institucional que lo facilite.

Cito a Sen:

El papel constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales como, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir y calcular, la participación política y la libertad de expresión, etc. Desde esta perspectiva constitutiva, el desarrollo implica la expansión de estas y otras libertades básicas. Desde este punto de vista, el desarrollo es el proceso de expansión de las libertades humanas, y su evaluación ha de inspirarse en esta consideración [...].

[...] El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que contribuyen los diferentes tipos de derechos y oportunidades a expandir la libertad del hombre en general y, por lo tanto, a fomentar el desarrollo. (Sen 2000, 55-56)

Pienso, como he propuesto en otro lado, que se puede ir aún más lejos y demostrar que la idea de libertad negativa es una base

3 Véase Sen (1959), citado por Berlin (1974, 13 y ss.)

normativa indispensable que ha de ser perfectamente complementaria con la llamada libertad positiva.

Me cito:

Si uno de los elementos cruciales de la noción de libertad negativa o formal consiste en la defensa del ideal irrenunciable de un agente que elige por su cuenta, es decir, sin interferencia externa, y la elección libre no puede ser, por otra parte, una realidad sin condiciones (externas) y capacidades para elegir, entonces es obvio que la idea de libertad negativa requiere de que se den condiciones institucionales para la realización de la llamada libertad positiva. Pero la libertad positiva merece su nombre por hacer referencia a los individuos y a sus posibilidades de elegir de acuerdo con lo que ellos consideran ser lo mejor para su realización. Parece, así, que necesitamos de un ideal normativo irrenunciable, contenido en la noción de un agente en condiciones de elegir y hacer su propia vida en conformidad con sus elecciones. Pero aparentemente también necesitamos de un medio institucional y, en cierto sentido, exterior a la elección, que la haga posible, pues no se puede elegir si no se está en capacidad de elegir y si no se puede tener nada para elegir; y ni el desarrollo de la capacidad de elegir, ni la posibilidad de tener algo para elegir, dependen totalmente de los agentes. No veo cómo se pueda tener un concepto de libertad que sea política y moralmente significativo si no se busca la articulación de estas dos necesidades y si no se acepta la prioridad normativa de la primera sobre la segunda. (Hoyos 2007, 182 y ss.)

3. De acuerdo con la segunda concepción mencionada arriba, la que denominé «no-reduccionista», la democracia debe su poder normativo al hecho de que favorece la libertad y protege los derechos fundamentales. De modo que ella debe propiciar el ámbito en el que se busca resolver los problemas que impiden el cumplimiento de los derechos y el despliegue de las libertades, tales como la pobreza, pero no solo la pobreza. No es necesario, según esta concepción, que haya un vínculo substancial entre democracia y lucha contra la pobreza, en el sentido de que tenga que ser esta una de las tareas, funciones o sentidos de la democracia. En el debate

público, parlamentario y no parlamentario (o sea, académico, ligado a los medios, etc.), el sistema democrático debe garantizar el libre intercambio y el control recíproco para que se ventilen abiertamente los diferentes puntos de vista y se les pueda exigir responsabilidad racional y fáctica, es decir, capacidad de responder con razones o hechos. Y, así las cosas, el sistema democrático debería ser aquel que hace posible que se abogue desde diversas posturas por dar fin a problemas como el de la pobreza.

Normalmente, los partidos políticos, que sí han de tener compromisos substantivos con ideas del bien y con lo que consideran más conveniente para el desarrollo social, se presentan como favorecedores del bienestar. El sistema democrático debe propiciar que, de acuerdo con sus procedimientos, sean ellos los que ofrezcan las soluciones y las conviertan en políticas públicas. Pero no debe responsabilizarse a la democracia misma por la ejecución de políticas públicas particulares. Por ejemplo, de políticas contra la pobreza. Ciertamente, tenemos el problema innegable de que en circunstancias de extrema necesidad (como el hambre) ni los derechos políticos más elementales se pueden asegurar, ni mucho menos se puede exigir o esperar del ciudadano algo tan elaborado como la participación política cualificada y consciente. Ese es uno de los puntos cruciales y acertados de la posición de Paulette Dieterlen. Sin embargo, creo que de ese dictamen no se sigue que sea la democracia misma la responsable del problema de la pobreza. Y esa parece ser una inferencia latente en todo el texto. Bueno, ni tan latente, porque la autora concluye:

[N]o es suficiente garantizar un voto o tener la libertad para ejercer una preferencia política, necesitamos tomar seriamente la libertad y la igualdad sustantivas, así como la exigencia del cumplimiento de los derechos económicos y sociales. Si no los tomamos en cuenta, las elecciones políticas podrán ser manipuladas y las demandas de un sector de la población jamás serán escuchadas. Esta es la deuda pendiente que tiene la democracia con los sectores más vulnerables de la sociedad, a los que se les han dificultado o negado los derechos de ciudadanía. (97)

Así como la pobreza es por sí misma indeseable, debido a una consideración normativa más o menos incuestionable (porque causa sufrimiento, atraso social y cultural, y debilita los lazos sociales), así mismo parece incuestionable que nos resulte normativamente aceptable la democracia porque vela por los derechos humanos más fundamentales y favorece la libertad (y no en única instancia la libertad política, de participación, asociación y organización, sino también la libertad como despliegue cultural y social de capacidades, esto es, la libertad del individuo separado de la política). Parece evidente que resolver el problema de la pobreza fortalecería el sistema democrático, porque las personas más necesitadas contarían con condiciones para el despliegue de sus capacidades y para participar cualificadamente en el debate público. Pero no puede por tal razón ponerse al sistema democrático una daga en el cuello y amenazarlo con hundírsela hasta que no resuelva el problema de la pobreza. Problemas como el de la pobreza deberían tener una solución que es, creo, en parte técnica (tributación razonable con control eficiente para garantizar la redistribución, políticas de expansión del sistema educativo, por ejemplo, para disminuir la inequidad) y en parte política (concertación argumentada en el debate público a favor de las soluciones que llamé técnicas).

La pobreza no es una deuda de la democracia, es una deuda de las políticas públicas y económicas erradas que son susceptibles de ser criticadas y perfeccionadas gracias al hecho de que tenemos democracia.

Bibliografía

- Arango, Rodolfo, ed. 2007. *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*. Bogotá: Siglo del Hombre - Uniandes.
- Berlin, Isaiah. 1974. Introducción (1969). En *Libertad y necesidad en la historia*, trad. J. Bayón, 9-59. Madrid: Revista de Occidente.
- Hoyos, L. E. 2007. Dos conceptos de libertad, dos conceptos de democracia. En Arango 2007, 167-187.
- Sen, A. 1959. Determinism and Historical Predictions. *Inquiry* 2: 99-115.
- . 2000. *Desarrollo y libertad*, trad. E. Rabasco y L. Toharia. Barcelona: Planeta.

Solidaridad y democracia. Un análisis a partir de la filosofía conceptual*

Rodolfo Arango

Universidad de los Andes - Colombia

EN EL PROYECTO DE construcción de un orden normativo más adecuado a las actuales realidades del mundo, la solidaridad ocupa un lugar de primer orden. Este concepto es elevado a principio fundamental en no pocas Constituciones del mundo. La Constitución Política de Colombia, por ejemplo, establece en su artículo 1.º que Colombia es un Estado social de derecho fundado en el respeto a la dignidad humana, en el trabajo, la solidaridad y la prevalencia del interés general. La solidaridad constituye un criterio de legitimación del poder público a nivel nacional e internacional.

En contravía de lo anterior, el uso y abuso del concepto de solidaridad se refleja en el discurso político, económico y jurídico: contrario a los deberes positivos del Estado, el orden liberal capitalista, con el desarrollo de su expansión y consolidación, se ve necesitado de legitimación, para lo cual acude a medidas «solidarias» que contradicen sus propios presupuestos ideológicos. El Banco Mundial financia prestamos a los Estados con el fin de subsidiar a los pobres para paliar los efectos de la aplicación de las recetas neoliberales. En Europa se invoca cada vez más frecuentemente la

* Una versión anterior del presente escrito se encuentra en mi libro *Democracia social. Un proyecto pendiente* (2012).

solidaridad para justificar las transferencias económicas a países en crisis o la reforma al sistema pensional. En este escenario oportunista y contradictorio, la reflexión filosófica en torno a la solidaridad cobra especial importancia.

Una primera tarea filosófica conceptual dentro de un proyecto normativo de mayor envergadura busca dilucidar algunos problemas centrales que impiden un uso promisorio de la solidaridad como concepto político. ¿Cómo compaginar el vago y abierto campo semántico del concepto con la importancia que se le atribuye en los ámbitos de la política y de la moral? ¿Qué usos han hecho de la solidaridad revolucionarios, idealistas y pensadores progresistas en el pasado? ¿Es posible recuperarlos para la acción política en la actualidad? ¿Qué implica para la democracia y la política internacional darle a la solidaridad un lugar de privilegio en la teoría y en la práctica? A continuación quisiera explorar algunas formas de abordar estas tres problemáticas a partir de una propuesta de trabajo filosófico que denomino «filosofía conceptual». El propósito ulterior que me anima es el de discutir los lineamientos sobre los cuales debería adelantarse un proyecto normativo más ambicioso para promover al máximo el proyecto de emancipación humana perseguido por la Ilustración.

La filosofía conceptual se inspira en dos corrientes de la teoría de la historia: la historia conceptual de Reinhart Koselleck y la escuela contextualista de Cambridge, representada, entre otros, por Quentin Skinner, John Pocock y John Dunn. Estos son dos enfoques metodológicos valiosos para la investigación filosófica. Como lo muestra un examen realizado a partir de la filosofía conceptual, la solidaridad es un concepto cargado de significaciones con gran potencial político y social que requiere y justifica una mayor investigación que la realizada hasta el día de hoy. Esto lo veremos al examinar los intentos de rehabilitar la solidaridad no ya como un hecho, sino como concepto político, por revolucionarios, filósofos idealistas y pensadores progresistas. De igual interés filosófico e importancia práctica resulta examinar las consecuencias que el concepto de solidaridad podría tener para la teoría democrática y la política internacional.

Dos enfoques metodológicos

¿Cómo compaginar el vago y oscuro campo semántico del concepto de solidaridad con la importancia que se le atribuye en la filosofía política y moral? Este interrogante es abordado a partir de los análisis conceptuales de Reinhart Koselleck y los intencionalistas de Quentin Skinner.

Reinhart Koselleck

Reinhart Koselleck ha propuesto el estudio de la historia de los conceptos políticos y sociales como un problema complementario a la historia social. Mientras que esta última se aborda desde disciplinas como la historiografía, la sociología y la teoría política, la historia conceptual se centra en la semántica política y en el análisis del lenguaje. Ambos enfoques son complementarios y su integración ofrece una visión más integral sobre procesos sociales, textos, usos lingüísticos, estados de cosas, etc.

Según Koselleck, «la lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones para mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas» (Koselleck 1993, 111). En su criterio, en épocas de crisis coinciden cada vez menos el contenido experiencial de los conceptos y su ámbito de esperanza. El primero recoge las significaciones que se acumulan a lo largo del tiempo en la experiencia histórica de los pueblos. El segundo representa un conjunto de posibilidades que se nutre precisamente de dicha experiencia acumulada y se abre hacia el futuro. La época prerrevolucionaria francesa representa una de esas épocas de crisis donde contenido experiencial y ámbito de esperanza divergen. En 1770 surgieron una gran cantidad de significados para palabras antiguas y neologismos. Estos modificaron todo el ámbito social y político de la experiencia y fijaron un nuevo horizonte de esperanza. Para su estudio, Koselleck aconseja tener en cuenta los conflictos políticos y sociales que se dan en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron en el pasado las partes interesadas.

La clarificación histórica de los conceptos que se usan en cada momento tiene que recurrir no solo a la historia de la lengua, sino también a datos de la historia social, pues cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos. (Koselleck 1993, 112)²

La cuestión decisiva de una historia conceptual conduce a una articulación de los significados que se mantienen, se solapan o se pierden en los nuevos significados. Estos significados solo pueden ser relevantes si previamente se ha realizado la historia del concepto. Así, la historia conceptual suministra materiales a la historia social como disciplina autónoma (Koselleck 1993, 116).

Koselleck advierte sobre la necesidad de hacer una restricción metodológica. La historia conceptual diferencia estrictamente entre «concepto» y «palabra». Cada concepto depende de una palabra, pero cada palabra no es un concepto. Los conceptos, a diferencia de las palabras que pueden serlo, son necesariamente polívocos, o sea, tienen muchos contenidos significativos. Recuerda a este respecto el historiador alemán lo afirmado por Nietzsche, para quien «todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso complejo se escapan a la definición; solo es definible aquello que no tiene historia» (Koselleck 1993, 117).

La investigación de un concepto no puede proceder solo semiológicamente y limitarse a los significados de las palabras y a su modificación; debe trabajar también onomasiológicamente, esto es, clasificando el gran número de denominaciones para denotar el estado de cosas referido y así poder dar razón de cómo algo ha sido incluido en su concepto. Por ejemplo, el fenómeno de la «secularización» exige analizar también expresiones paralelas como «laicización» o «temporalización». Desde la historia de los hechos habrá

2 Como disciplina, la historia conceptual —anota Koselleck— comenzó como crítica a la transferencia al pasado de expresiones de la vida social del presente; luego pretendió ser una crítica a la historia de las ideas, esto condujo a una mayor precisión de sus métodos, ya que «en la historia de un concepto se comparan mutuamente el ámbito de experiencia y el horizonte de esperanza de la época correspondiente» (Koselleck 1993, 112).

de tenerse en cuenta el ámbito propio de la Iglesia y del derecho constitucional; desde la historia del pensamiento habrá de considerarse las corrientes ideológicas imperantes (Koselleck 1993, 119).

Es un descubrimiento general del lenguaje —añade Koselleck— que cada uno de los significados tenga vigencia más allá de la unicidad que podrían exigir los acontecimientos históricos (Koselleck 1993, 123). Los conceptos no solo enseñan la unicidad de significados pasados, sino que también contienen posibilidades estructurales. Los conceptos, que abarcan estados de cosas pasados, contextos, procesos, se convierten en categorías formales que se ponen como condiciones de una historia posible. De su análisis Koselleck concluye que

solo los conceptos que tienen una pretensión de permanencia, es decir, capacidad de ser empleados repetidamente y ser efectivos empíricamente, o lo que es lo mismo, conceptos con una pretensión estructural, dejan expedito el camino para que hoy pueda ser posible y, así se pueda representar, la historia «real» de otros tiempos. (1993, 124)³

Las anteriores reflexiones sobre el estudio conceptual de la historia son de utilidad en el análisis de las potencialidades que tienen los términos morales empleados en cada época. La solidaridad es uno de ellos. Antes de analizar el concepto, examinemos la segunda propuesta de trabajo filosófico conceptual.

3 La historia conceptual cumple, según Koselleck, diversas funciones: ayuda a poner en claro la permanencia de experiencias anteriores y la resistencia a la teoría del pasado en la alternancia del análisis sincrónico y diacrónico; clarifica la diversidad de niveles de los significados de un concepto que proceden cronológicamente de distintas épocas (puede presentarse simultaneidad de lo diacrónico); pretende armonizar acontecimientos y estructuras, plazos cortos, medios y largos; busca armonizar y comparar la permanencia y el cambio; clarifica la diferencia que impera entre la conceptualidad antigua y la actual; abarca la zona de convergencia en la que el pasado, junto con sus conceptos, afecta a los conceptos actuales (Koselleck 1993, 123-124).

Quentin Skinner

De Quentin Skinner nos interesa especialmente su reflexión sobre el cambio conceptual y sobre el uso del vocabulario normativo para describir, revisar y cambiar nuestra realidad política y social.

En sus estudios sobre el uso de la retórica y el cambio conceptual, Skinner se concentra en los conceptos empleados para describir y valorar el mundo de la política y la moralidad. Adopta para ello el análisis de términos evaluativos en los que se expresan habitualmente dichos conceptos. Los términos utilizados para referirnos al mundo artificial (Hobbes) de la política y la moral cumplen la función que tiene el lenguaje natural tanto de describir como de prescribir. Este historiador de la escuela contextualista de Cambridge se interesa por el vocabulario normativo desde los años 70 y pone en cuestión el hecho de hablar de «un» vocabulario de la política (Weldon) o «del» lenguaje de la moral (Hare). No existe para él «un» vocabulario unívoco para referirse al mundo social y político. Cada sociedad conceptualiza estos dominios en forma diferente e incluso, no descarta, inconmensurable. La motivación de Skinner para estudiar el uso cambiante de los conceptos es refutar la tesis que defiende un conjunto perenne e inalterable de ideas unitarias. Skinner considera, siguiendo a Wittgenstein en su obra tardía, que no puede haber una historia unitaria de las ideas sino solo una historia de los variados usos establecidos por diferentes agentes en diferentes tiempos (2002, 176).

Para Skinner, la comprensión de los conceptos es siempre, en parte, cuestión de comprender lo que puede hacerse con ellos en el argumento. Su filosofía se inscribe así en la tradición iniciada por Nietzsche y reflejada en la filosofía social de Max Weber, según la cual los conceptos nos proveen únicamente de perspectivas cambiantes sobre el mundo en que vivimos y tenemos nuestro ser. De esta forma, Skinner toma distancia del proyecto neokantiano que aspira a definir, de una vez y para siempre, los términos morales claves de forma que se detenga el flujo de la política (2002, 177). Frente a este vano intento, advierte que la perspectiva a la que ha arribado es similar a la de Koselleck en su historia conceptual, pero

se diferencia de él al interesarse más por el uso retórico de los conceptos y no tanto por el estudio de su cambio a largo plazo. Skinner considera que la posibilidad de capturar la historicidad de los conceptos propuesta por Koselleck es una cuestión abierta, por lo que encuentra más sentido en estudiar historias de cómo los conceptos han sido usados a través del tiempo. Recuerda que en su libro *Liberty Before Liberalism* escribió sobre el ascenso y la caída de una particular visión del concepto de libertad presente en la teoría política inglesa, una concepción de libertad entendida no como predicado de nuestras acciones, sino como condición existencial contraria a la servidumbre (Skinner 2002, 178). Para Skinner, el hecho del cambio conceptual no solo debería ser admitido, sino ser hecho objeto central de la investigación de historiadores y filósofos. El pensador contextualista sustenta su propuesta en un importante argumento:

Nuestro mundo moral y social no solo es mantenido tal cual por la manera en que elegimos emplear nuestros vocabularios normativos heredados; una de las formas en que somos capaces de reevaluar y cambiar nuestro mundo es cambiando la forma como aplicamos dichos vocabularios. (Skinner 2002, 178)

Skinner se centra entonces en el estudio de por qué un uso de un concepto se vuelve preeminente en un periodo histórico determinado. Esto lo explica indicando lo que podría hacerse con el concepto y lo que no podría hacerse con su ausencia en el respectivo contexto. Para mapear el cambio conceptual propone dos métodos: primero, trazar la extensión o el grado de cambio de un vocabulario normativo en el tiempo, por ejemplo, mediante el estudio de cómo nuevos comportamientos sociales se reflejan en la evolución de los correspondientes vocabularios con los que tales comportamientos son descritos y evaluados. La evolución de la sociedad comercial en la naciente Europa impuso un vocabulario normativo sobre la frugalidad, la productividad, la puntualidad y la conciencia no presente hasta entonces. A la luz de lo dicho, Skinner sostiene la historicidad de los conceptos o, mejor, de los términos que usamos para expresar nuestros conceptos (2002, 180). Lo anterior

le da pie para dudar de la posibilidad de formular una teoría general de los mecanismos de transformación social. En posible alusión a Hegel, rechaza como profundamente sospechosas las teorías en las que «el Tiempo es erigido como agente del cambio». Apoyado en John Dunn, considera que tales metáforas «tienen un feo hábito de reaparecer como objetivaciones que reaniman una forma desacreditada de historia intelectual en la cual la Tradición siempre entra en conflicto con el Progreso y la Ilustración con la Superstición» (Skinner 2002, 181). El segundo método para rastrear el cambio conceptual tiene que ver con el estudio de vocabularios que usamos para describir o valorar nuestro mundo social, los cuales trastabillan y se deslizan. Esto sucede cuando la capacidad de un vocabulario normativo para propiciar o impulsar actos evaluativos se altera en dirección o intensidad.

La idea es sencilla. Un término generalmente usado para recomendar una acción o estado de cosas puede empezar a ser usado para expresar y exigir desaprobación. A la inversa, un término condenatorio puede empezar a ser usado para sugerir que lo descrito por él merece, en contra de las percepciones comunes, aprobación. Cuando esto sucede, la sociedad debe reconsiderar sus valores morales (Skinner 2002, 181). Este autor pone como ejemplo a Maquiavelo en *El príncipe* y su insistencia en el capítulo 16 de llamar un vicio peligroso a la virtud de la liberalidad, tan apreciada en las sociedades cortesanas del renacimiento europeo.

El estudio sobre los cambios conceptuales de los términos normativos despierta en Skinner el interés por la retórica de Aristóteles y de Quintiliano. La forma retórica de los cambios conceptuales se refiere al uso de términos evaluativos con el propósito de persuadir al auditorio (acto ilocucionario) de que, pese a las apariencias, el término aplicado a un caso, en virtud de su significado ordinario, permite juzgar un estado de cosas o una conducta bajo una nueva luz moral (Skinner 2002, 182). La técnica de la redesccripción retórica o paradiastólica resulta de especial interés si se observa que entre los conceptos morales aparentemente conflictivos existe algún grado de vecindad —como lo han puesto de manifiesto Mandeville, Nietzsche y recientemente Elster—. Esta

condición permite que ideólogos innovadores, mediante una re-descripción retórica, utilicen o «manipulen» el vocabulario normativo en la dirección a la que pretenden que se dirija la realidad social y política (Skinner 2002, 182). El uso retórico de los términos valorativos permite ver al oponente que «el estado de cosas» referido por los términos tiene un carácter moral diferente al que le había asignado hasta entonces (Skinner 2002, 184).

Una de las características definitorias de la cultura del renacimiento fue, según Skinner, revivir y acoger la filosofía retórica de la antigüedad. Esta se pone en práctica en la filosofía moral de Maquiavelo, quien, entre otras virtudes, cuestiona la clemencia como laxitud de carácter ante ciertas circunstancias. También Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, mostrará luego lo fácil que es presentar vicios como virtudes. Para el pensador de la transmutación de los valores, la moralidad de esclavos, propia del cristianismo, triunfa sobre la moral de la Antigüedad mediante la re-descripción de numerosos vicios en sus virtudes vecinas. Tener en mente este segundo método para el estudio de los cambios conceptuales y su importancia para la acción social y política es un aspecto que tendremos en cuenta a continuación en el análisis de la evolución histórica de la solidaridad en los siglos XIX y XX.

Las potencialidades de la solidaridad están enclavadas en diversas experiencias históricas: la Revolución Francesa, el movimiento democrático de 1848, el idealismo filosófico alemán, el socialismo democrático de la República de Weimar, el Estado social de derecho de la segunda posguerra mundial. Como concepto político cargado de significaciones, la solidaridad porta un pasado rico en significaciones y pleórico de posibilidades, sobre las cuales han advertido filósofos contemporáneos como Richard Rorty o Jürgen Habermas. La invitación de Koselleck a investigar la articulación de los significados que «se mantienen, se solapan o se pierden en nuevos significados», ayuda a la recuperación de este concepto central del pensamiento político que busca la democratización y la justicia, pese a los procesos materiales que atentan en su contra. Sus posibilidades estructurales, como anota el historiador alemán para los conceptos políticos en general, trascienden

la unicidad de los acontecimientos históricos a los que se refieren. El análisis conceptual debe ser entonces un ejercicio intelectual de primer orden que permita recuperar las potencialidades de conceptos políticos centrales, tales como el de la solidaridad, y liberarlas de los solapamientos y olvidos en que han caído por diversas circunstancias históricas, sean accidentales o intencionales.

Como bien lo anota Skinner, de la forma que usamos y usemos nuestro vocabulario normativo depende nuestra capacidad de cambiar o no la realidad política y moral en que vivimos. Resulta sintomático que términos como «fraternidad» o «solidaridad», quizá por su enorme potencial político de transformación social, hayan sido redescritos paradiastóticamente para transmutarlos en antivalores por el pensamiento capitalista en expansión. Puede ser una tarea prioritaria de la reflexión filosófica auscultar críticamente el uso y abuso de estos conceptos para así rehabilitarlos en la arena política y permitir que desplieguen todas sus potencialidades.

A partir del marco teórico ofrecido por los planteamientos de la historia conceptual y la escuela contextualista, contamos con los elementos necesarios para reconstruir la evolución de la solidaridad en el pensamiento político de finales del XVIII hasta principios del XX. Luego analizaremos las implicaciones que la rehabilitación de tal concepto puede tener para la teoría moral, la democracia y la política internacional contemporáneas.

Solidaridad en el pensamiento revolucionario francés, en el idealismo alemán y en el pensamiento progresista contemporáneo

Gregorio Peces-Barca distingue entre la solidaridad de los antiguos y la solidaridad de los modernos (cf. De Lucas 1998, 23). Como principio ético de origen religioso, la solidaridad de los antiguos tiene cuatro elementos comunes: el vínculo de amistad o amor, que abarca a todos los seres humanos, que conduce a una unidad y ayuda mutua, y exige cierta comunidad de bienes⁴. Por

4 Antecedentes de esta se encuentran en la amistad aristotélica, en la *humanitas* medieval, en la *caritas* y en el amor cristiano o en la solidaridad

su parte, la solidaridad de los modernos es erigida como principio jurídico-político y elemento de legitimidad del derecho, y es una tradición que arranca con la doctrina igualitaria de Rousseau, se vincula a la noción de simpatía de Spinoza y de la escuela inglesa y escocesa (de Shaftesbury a Smith), y termina relacionada con los deberes de benevolencia y beneficencia en Kant, esto en contraposición al individualismo de Hobbes o Malthus.

El primero en utilizar el concepto de solidaridad en la filosofía moderna fue el saint-simoniano Pierre Leroux (De Lucas 1998, 14), quien transformó un concepto jurídico, según el cual cada uno de los miembros de un colectivo responde por la totalidad de la prestación, en un principio ético y político. Es así como la solidaridad se convierte en un elemento constitutivo esencial de la sociedad y en principio de progreso de la humanidad.

Las estrechas relaciones de la solidaridad con conceptos como fraternidad, comunidad, cooperación, integración, cohesión, consenso y moralidad, plantean problemas en el momento de establecer sus alcances. ¿Conduce la solidaridad a un apuntalamiento del nosotros, al necesario reconocimiento de la homogeneidad y al rechazo del extraño y del diferente? ¿Subsiste la solidaridad en una sociedad plural, atomizada y fragmentada? ¿Supone la solidaridad la posibilidad de ampliar el «nosotros», de ensanchar la comunidad de pertenencia sin negar las diferencias? ¿Cómo determinar sus contornos y fijar la frontera entre actos supererogatorios, deberes morales y exigencias jurídicas?⁵

mecánica y orgánica, según Durkheim; mientras que, para la teoría evolucionista de Darwin y Spencer, esta se asocia con el principio de supervivencia, y, para Weber, con la acción de cada uno de los partícipes de un colectivo que se imputa a todos los demás (De Lucas 1998, 17).

- 5 Asimismo, la solidaridad puede adoptar en el discurso contemporáneo la función de principio jurídico constitucional (positivo), de fundamento del deber de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas, de recurso de legitimación en situaciones no democráticas (Weber), y tener consecuencias en el ámbito internacional (como compensación por el colonialismo o como ayuda al desarrollo), penal (penalización de la omisión de ayuda), social (exigencia de no discriminación) y constitucional (deberes positivos). En el plano internacional,

Sin querer ni poder ser exhaustivo y contestar a todo este cúmulo de interrogantes, algunas respuestas pueden ser esbozadas a partir de la reconstrucción del pensamiento revolucionario francés, idealista alemán y progresista contemporáneo.

Revolucionarios franceses

La experiencia de pasado y las perspectivas de futuro del concepto de la solidaridad pueden ser cultivadas y profundizadas a partir de la historia conceptual y contextual del término. Es pertinente recordar en este contexto a Saint Simon y a Fichte, quienes veían en la Revolución Francesa no una edad de oro que estaba en el pasado sino en el futuro y que consideraban que dependía de la actividad creadora de la especie humana acercarse a ella (Doménech 2004, 330). Mucho de las energías positivas del pensamiento revolucionario francés, del proceso de democratización de la sociedad desde un régimen patriarcal y jerárquico hasta alcanzar la planicie igualitaria del Estado social y democrático de la Unión Europea actual, ha sido ejemplo y fuente de inspiración para las grandes transformaciones sociales en todo el mundo.

Cuando los impulsos solidarios del pensamiento social parecen flaquear en el Viejo Continente ante los embistes privatizadores del derecho global, hasta el punto de que los gitanos son expulsados de Francia a la usanza de viejas prácticas de persecución racial, se hace necesario recuperar la tradición de pensamiento que representan autores como Rousseau, Kant o Condorcet.

Para el Newton de la filosofía práctica —como llama Kant a Rousseau—, el origen de la desigualdad humana no radica tanto en la disparidad de riquezas y oportunidades como en el atraso que se presenta en el tránsito de una sociedad en la cual prima el determinismo natural hacia una regida por el derecho, donde sus ciudadanos comparten una conciencia moral autónoma común que permite instaurar un estado de civilidad. Para los pensadores revolucionarios de fines del siglo XVIII, la causa del atraso social no

la solidaridad puede ser además un contrapeso a la soberanía nacional o regional y promover la integración interregional o universal.

radica entonces tanto en la dispar distribución material —que es consecuencia más no causa de la ignorancia entre los hombres—, sino en las condiciones de subordinación y sujeción al arbitrio de otros, que por sus posiciones o privilegios mantienen o otros en condiciones de servidumbre y miseria.

En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau advierte que las sociedades no sujetas al derecho autónomo y reflexivo dieron nuevos yugos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin vuelta atrás la libertad natural y fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una injusta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, en beneficio de algunos ambiciosos, sometieron para siempre a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre, a la miseria (Rousseau 1980, 266).

Por su parte, Condorcet añade al diagnóstico de la situación de sociedades depredadoras la necesidad de defender la igualdad real para eliminar la distancia entre los derechos reconocidos por ley y aquellos de los que los ciudadanos gozan realmente. La igualdad real implica el derecho a la ayuda positiva de la sociedad. Exige al Estado combatir las causas de la desigualdad: la mala distribución de riquezas, capital, trabajo y educación. Para el enciclopedista francés los auxilios públicos son una deuda sagrada de la sociedad. Debe ser el interés de cada nación que todos los miembros de la sociedad tengan una subsistencia asegurada en cada estación, lo cual incluye el derecho al crédito y a los seguros sociales garantizados por medio de cajas de capitalización, públicas o privadas (Gurvitch 2005, 300).

Bernard considera en 1792 que el derecho a la subsistencia es un axioma que faltó en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, por lo cual defiende la consagración constitucional del derecho a la subsistencia en las modalidades de garantizar el trabajo al hombre apto y de garantizar el socorro gratuito al imposibilitado para trabajar. Es precisamente Maximiliano Robespierre, en su *Discurso sobre la subsistencia* (1792), quien, al referirse a la subsistencia, subraya su carácter de derecho humano imprescriptible, lo cual implica la limitación necesaria de la propiedad

privada. En la misma dirección, la Constitución jacobina de 1793 establece en su artículo 2.º que los principales derechos del hombre se reducen a dos: procurar la conservación de la existencia y de la libertad (cf. Herrera 2009, 22 y ss.).

La solidaridad, no entendida como un hecho social (Durkheim) sino como programa democrático de plena civilización de la vida social, económica, familiar y política, exigía la emancipación del orden jerárquico y las tutelas señoriales del *Ancien Régime* (Domènech 2004, 91). En este aspecto la solidaridad se emparenta y confunde con el concepto de la fraternidad⁶. El grito de «fraternidad» en boca del pueblo trabajador durante la Revolución Francesa pretende que todos los hombres sean hermanos, como lo recoge Schiller en su famoso poema y es inmortalizado por Beethoven en la *Novena Sinfonía* (Domènech 2004, 84). Según Domènech, a partir de 1790 la «fraternidad» es la consigna que unifica las exigencias de igualdad y libertad de las más heterogéneas clases de trabajadores. Gracias al programa democrático fraternal, las clases trabajadoras hermanadas vivieron la experiencia de horizontalidad política. Emanciparse llegó a significar para el pueblo la disolución de los yugos patriarcales que venían segmentando a las clases domésticas o subalternas. La ola de la fraternidad no se limitó a los emancipados del señor o del patrón, sino que se extendió igualmente al hermanamiento de los pueblos una vez habían caído las despóticas monarquías absolutas. Los distintos pueblos de la tierra, emancipados de la tutela dinástica que los segmentaba, se hermanaban alegres bajo una república cosmopolita o *Weltbürgertum*, en una fraternidad universal.

La larga lucha por instaurar el ideal republicano de igualdad y democracia, escenificada en las revoluciones de 1830 y 1848, tendría luego en el siglo xx clara expresión en la Constitución de Weimar y luego en el Estado social de derecho, así como en la idea de economía social de mercado en la segunda posguerra mundial que

6 La dilucidación de las relaciones entre ambos conceptos, la solidaridad y la fraternidad, exige una investigación filosófico-conceptual específica sobre el punto, la cual lamentablemente no podemos emprender aquí.

hoy enorgullece la tradición humanista europea. Pese a todo lo anterior, las energías progresistas e igualitarias que imperaron por dos siglos en Europa parecen agotarse ante el embiste de la privatización del derecho o su constitucionalización «recortada». En este panorama emerge la pregunta por el tipo de constitucionalización del derecho internacional que se avizora como posible y deseable: una que perciba la defensa del principio de la solidaridad, en sus dimensiones moral, jurídica y política, como mero romanticismo o como patriotismo de izquierdas destinado a la agitación política, o, por el contrario, como proyecto político común, aún por realizar. Más adelante nos referiremos a la solidaridad entendida como principio moral, jurídico y político, para luego analizar sus implicaciones sobre la teoría de la democracia y la política internacional.

Idealistas alemanes

Un segundo impulso que sería decisivo para el avance del pensamiento solidarista se encuentra en filósofos idealistas como Johann Gottlieb Fichte o algunos filósofos neokantianos, entre ellos Gustav Radbruch.

Fichte mantendrá viva la tradición que va de Grotius a Leibniz y que se extiende por los socialistas utópicos o por neokantianos de principios del siglo xx como Radbruch o Heller. Dicha tradición busca superar los estrechos marcos del individualismo moralista de Rousseau y Kant mediante el descubrimiento de principios de una moral autónoma transpersonalista y de una teoría de la integración social que desemboca finalmente en un derecho social supraestatal, del cual depende la totalidad de la comunidad internacional (Gurvitch 2005, 294-296). El transpersonalismo de un derecho social que va más allá de las fronteras nacionales se encuentra también en la filosofía del derecho de Gustav Radbruch y Herman Heller, precursores del Estado social de derecho europeo, tan admirado por pensadores cristianos, republicanos y demócratas latinoamericanos.

Para Georges Gurvitch, Fichte será el primer filósofo en sintetizar el individualismo y el universalismo sobre la base de una moral autónoma, diferenciándose de otros románticos, entre ellos

Hegel, que ignoraban el punto de vista moral. Para el filósofo idealista alemán, «solo entre los hombres se convierte el hombre en un ser humano». En Fichte adquiere la sociedad existencia propia, opuesta y superior al Estado. Lo «social» adquiere un nuevo valor. En la sociedad los individuos viven en relaciones de interdependencia y reciprocidad, con derechos y deberes, pero sin estar atados a un contrato social (Gurvitch 2005, 453-454). En la sociedad, no en el Estado, está el soporte de la civilización (*Kultur*). Aquella no solo es una totalidad independiente del Estado, sino superior a este. Es así como, para Fichte, al igual que para Saint-Simon y Proudhon, en una sociedad futura el Estado —basado en la coerción— se apagará poco a poco hasta desaparecer y será sustituido por una sociedad en la que prime el imperio del derecho y de la libertad (Gurvitch 2005, 455-456).

Un siglo después será el neokantiano Gustav Radbruch, socialdemócrata y ministro de justicia en la República de Weimar, quien defiende las ideas del transpersonalismo y el socialismo democrático anticipado por Fichte en sus escritos, particularmente en *Discursos a la nación alemana* y el *Estado comercial cerrado*. En una carta del 21 de abril de 1917, dirigida a su amigo Hermann Kantorowicz y escrita desde el frente de Batalla, Radbruch ve con optimismo la posibilidad de que Alemania y Rusia acojan un nuevo tipo de Estado democrático, diferente al occidental: una democracia de la fraternidad (*Demokratie der Brüderlichkeit*). En sus palabras, «Alemania podría aportar a ella los elementos de su teoría social, las formas organizacionales de su movimiento sindical y su socialismo de Estado», mientras que Rusia podría aportar a ese nuevo tipo de Estado democrático el socialismo que, «en Occidente ha conquistado las mentes pero aún no los corazones y la conciencia, como ya se encuentra en forma natural en los campesinos rusos» (Radbruch 1987-2003, vol. xvii [1991], 240). De la mano con un socialismo democrático, Radbruch desarrollará su concepción social de la democracia.

Para Radbruch, el socialismo, a diferencia del liberalismo y de la democracia, no solo quiere libertad e igualdad, formales o jurídicas, sino verdaderas libertad e igualdad. Pero advierte que estas

últimas son imposibles sobre el suelo de la desigualdad económica. A su juicio, el pensamiento socialdemócrata supera el individualismo propio de la democracia liberal y el colectivismo propio del socialismo (Adachi y Teifke 2004, 44). En su artículo «Del derecho individualista al derecho social» (1930), Radbruch saca las consecuencias de una concepción transpersonalista del derecho y del Estado. A su juicio, el desarrollo del capitalismo condujo a que la forma del derecho entrara cada vez más en contradicción con la realidad del derecho. Según la forma jurídica, las personas son propietarias, libres e iguales; en la realidad, no obstante, nos encontramos con poseedores y no poseedores. En lugar de la libertad contractual para todos, tenemos la libertad de los económicamente fuertes para dictar sus condiciones contractuales a los económicamente subordinados (Radbruch 1987-2003, vol. II [1993], 486-87). Frente a tales contradicciones, surge el pensamiento del derecho social, con cuatro características: a) hace visible el poder social y la situación de impotencia de los más débiles, b) hace posible el apoyo a los más desfavorecidos, c) funda el derecho no en la idea abstracta de la igualdad sino en la idea de la igualación, d) cambia las relaciones entre el derecho privado y el derecho público, en el sentido de que el Estado asume un papel activo y protector de los más desfavorecidos (derecho laboral, función social de la propiedad, expropiación, socialización, deberes sociales de los particulares, etc.). El derecho social no solo representa un derecho especial en favor de los desposeídos, sino una nueva forma de ver el derecho a partir de una nueva concepción del lugar del ser humano en él (Radbruch 1987-2003, vol. III [1990], 213).

Progresistas contemporáneos

Al reservorio de ideas políticas asociadas al concepto de solidaridad vienen a sumarse las reflexiones de dos autores de primera línea en la filosofía política contemporánea: Richard Rorty y Jürgen Habermas. Ambos han reivindicado la solidaridad como concepto central en sus reflexiones sobre la sociedad, el derecho y la democracia, aun cuando lo hagan desde presupuestos filosóficos en principio incompatibles.

En su libro *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty expresa todo su escepticismo respecto del papel que pueda cumplir la razón para la emancipación humana. Considera, por el contrario, que el sentimiento de la solidaridad representa una alternativa más atractiva para cosechar progreso moral. Inspirado quizá lejanamente en uno de sus precursores, Martin Heidegger, Rorty hace énfasis en la condición de «aperturidad» de los humanos, pese a nuestra propensión a buscar la protección del grupo familiar o local. El sentimiento de solidaridad nos permite compartir con extraños, ampliar nuestras fronteras y relajar nuestras prevenciones, al reconocernos con los otros que no pertenecen a la propia cultura en cuanto que igualmente humanos en el sufrimiento y el dolor.

Rorty rechaza la existencia de obligaciones universales. Reconoce que nuestros valores siempre son particulares. Para este naturalista y darwinista, el deseo de favorecer y ayudar a los propios, a los familiares y amigos, obedece a que somos etnocéntricos. Ello explicaría que queramos limitar la solidaridad exclusivamente a socorrer a los conocidos. El instinto de conservación exige la pertenencia al grupo y excluye, en principio, la solidaridad con extraños. Es a partir de la educación de las emociones, no del derecho o la moral, que, según Rorty, logramos ampliar la lealtad y la solidaridad para abarcar a otros. Al sensibilizarnos con el sufrimiento humano, mediante cierto tipo de literatura —Orwell, Nabokov—, estamos en capacidad de ampliar el «nosotros» para así incluir a «desconocidos» o «miembros de otras tribus».

A partir de su antiautoritarismo en epistemología y ética, Rorty nos exhorta a sustituir el concepto de objetividad por el de solidaridad (Rorty 2000). La objetividad sigue a su juicio presa de una ontología esencialista, de modo que nos impide asumir enteramente nuestra naturaleza relacional. Por el contrario, la solidaridad nos permite sensibilizarnos con el sufrimiento y la humillación de otros, incluso desconocidos o residentes lejanos. Lo anterior lleva a rechazar la idea de la justicia y a reemplazarla por la de lealtad ampliada, en un permanente proceso de extensión de los deberes hacia los propios para incluir también a extraños.

Un enfoque diametralmente opuesto al de Rorty, pero coincidente con el papel central otorgado a la solidaridad, es el adoptado por Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* y en escritos posteriores relativos a la función del derecho en sociedades altamente complejas. Este representante de la escuela de Frankfurt y teórico crítico de la sociedad ve en la solidaridad un principio político que está en la base del derecho (racional) moderno, emanado de la espontaneidad del mundo de la vida y que sirve de contrapeso a los subsistemas sociales del poder burocrático y del dinero.

En la tarea de ofrecer una reconstrucción racional de la sociedad desde un enfoque lingüístico y pragmático, Habermas realza, al lado del uso estratégico y expresivo del lenguaje, el uso comunicativo orientado al entendimiento. Gracias a que podemos emplear el lenguaje con pretensiones de alcanzar el entendimiento con otros, la solidaridad, en su forma universal que es el derecho, nos permite no renunciar a la idealidad del proyecto emancipador de la modernidad, incluso en tiempos del pensamiento postmoderno. Será precisamente la capacidad de coordinar las acciones humanas en contextos cada vez más complejos la que permita a la solidaridad, en la forma más abstracta de la idea del derecho, tender puentes entre diferentes personas y culturas, con lo que reafirma nuestra naturaleza intersubjetiva y dialógica. Tales potencialidades de la solidaridad universal no habrían sido advertidas suficientemente por Émile Durkheim⁷ en la *División del trabajo social*, ni por Max Weber en su explicación funcionalista de la sociedad. A partir de una toma de distancia con respecto de la explicación de la sociología sistémica (Luhmann), Habermas retornará al enfoque normativista kantiano para, desde el sistema deontológico de los derechos, reconstruir los lazos solidarios que hemos aprendido históricamente.

En contraste con una concepción sociológica de la solidaridad, en la que esta última es entendida como un hecho que emana de

⁷ Un ejemplo de solidaridad vista como un hecho se encuentra en Durkheim y su distinción entre solidaridad mecánica de los antiguos y solidaridad orgánica de los modernos (cf. Durkheim 1928).

las relaciones sociales, las corrientes de pensamiento arriba mencionadas —que abarcan a revolucionarios franceses del siglo XVIII, filósofos idealistas alemanes del siglo XIX, neokantianos del siglo XX y Habermas en el presente— comparten una concepción normativa de la solidaridad (cf. Habermas 1987; 1998). Este enfoque es compatible con la intención expresada por Quentin Skinner cuando invita a analizar la manera como usamos nuestro vocabulario normativo y del cual depende la realidad política y moral en que vivimos. En esta línea de ideas, presentamos por último algunas referencias con respecto al alcance que adopta la solidaridad entendida como principio normativo.

Un concepto normativo de solidaridad

Veamos la relevancia de la solidaridad concebida como principio moral, jurídico y político. No se trata de mero romanticismo o patriotismo de izquierdas destinado a la agitación política; por el contrario, la solidaridad es entendida aquí como proyecto político aún por construir y cuya realización exige esfuerzos teóricos y prácticos mayores a los que modestamente pueden enunciarse en esta oportunidad. Quisiera referirme en lo que sigue a tres dimensiones de la solidaridad entendida como principio moral, jurídico y político.

Solidaridad como principio moral

No es gratuita la afirmación según la cual la solidaridad se vive entre los pobres y no entre los ricos. Como diría Rorty, el sufrimiento hermana a quienes lo padecen y los mueve a apoyar a quien se encuentra en situación de necesidad mediante acciones positivas. Este hecho de la solidaridad entre pobres no agota las posibilidades políticas del concepto. Por el contrario, algunas reflexiones de la teoría moral respaldan una concepción normativa de la solidaridad que sirva de fundamento para una conceptualización renovada de los deberes morales (cf. Shue 2002; 1984) y de los derechos básicos de la subsistencia y la seguridad (Shue 1980).

En esta dirección, Henry Shue nos invita a abandonar una concepción de los deberes morales asociada a la metáfora de «la caída de la piedra en el pozo» y a reemplazarla por la metáfora de «la telaraña».

Según la primera, nuestros deberes morales están adecuadamente representados por las ondas generadas por una piedra al caer en el agua. Como lo sugiere Shue, los deberes morales son claros e intensos respecto de personas cercanas —como las ondas concéntricas cercanas a donde cayó la piedra en el agua—, pero se desvanecen con respecto a extraños situados en la lejanía —al igual que las ondas se tornan tenues en el agua hasta hacerse imperceptibles hacia la orilla—. Se trata de una concepción mecánica de los deberes morales, la cual es manifiestamente anacrónica si atendemos a la realidad de la interdependencia mundial. La manipulación de precios de acciones por agentes oficiales en Washington, Londres o Tokio, puede significar la pérdida automática de miles de empleos en la India o Pakistán. En un mundo interdependiente, donde las acciones u omisiones de autoridades o poderes de facto repercuten en otros extremos del globo, sería más adecuado comprender los deberes morales a partir del símil de la telaraña. Según esta segunda metáfora, los efectos de la interacción humana son perceptibles en todo el mundo y afectan a sus integrantes, por lo que deben existir mecanismos de atribución de responsabilidad por dichos efectos, de manera que se eviten la externalidad de los daños sociales y la socialización de los costos de actuaciones u omisiones cuestionables a nivel moral.

Los planteamientos de Shue sirven igualmente para apuntalar la solidaridad. El filósofo político americano demuestra brillantemente en su libro *Basic Rights* que no existen razones de peso para atribuir más importancia a los derechos de seguridad que a los de subsistencia, este argumento le permite abogar por un ejercicio de las relaciones internacionales de los Estados Unidos que respete por igual ambas categorías de derechos básicos (Shue 1980).

Tanto la reconceptualización de los deberes morales como la equiparación de los derechos básicos en cuanto a su importancia para los seres humanos son ejemplos de la interdependencia y las relaciones de reciprocidad supuestas como base de una organización social y política con pretensiones de estabilidad. No en vano la solidaridad adquiere una significación con el aumento de la conciencia de la interdependencia humana que otrora carecía de la visibilidad que exhibe en la actualidad.

Solidaridad como principio jurídico

La solidaridad no restringe sus alcances al plano moral. A nivel jurídico sirve de fundamento a los derechos sociales fundamentales y al Estado social de derecho. Como ya Fichte lo anticipó, lo social tiene entidad propia. La superación del individualismo es solo posible en una sociedad que afianza los lazos solidarios entre sus miembros sin negar con ello la autonomía de la persona. La garantía de los deberes morales y de los derechos básicos exige además el establecimiento del Estado como mecanismo centralizador de la coerción. Solo un Estado de derecho que adopte el carácter de Estado social puede pretender legitimidad en tiempos donde la interdependencia entre las personas y las naciones se ha convertido en un hecho innegable.

Es comprensible, entonces, que el principio jurídico de la solidaridad tenga acogida en teóricos del derecho que hacen énfasis en obligaciones asociativas, las cuales rompen el marco de comprensión liberal de los agentes sociales⁸. Igualmente, en una concepción política de la justicia para sociedades pluralistas, la solidaridad se ofrece como fundamento de derechos sociales de rango constitucional fundamental, cuyo reconocimiento corresponde a los jueces, sin que por ello se desconozca la competencia política del legislador⁹. La adopción de la solidaridad como principio jurídico

8 Ronald Dworkin (1997, 145-157) defiende la fraternidad —el neptuno de la teoría jurídico constitucional— como principio que asegura la integridad y coherencia del derecho. Dice Dworkin: «la mejor defensa de la legitimidad política (el derecho de una comunidad política de tratar a sus miembros como si tuvieran obligaciones en virtud de decisiones colectivas de la comunidad) no se hallará en el duro terreno de los contratos, deberes de justicia u obligaciones de juego limpio que pueden ser válidas entre los extraños, donde los filósofos han esperado encontrarla, sino en el terreno más fértil de la fraternidad, la comunidad y sus obligaciones concomitantes» (152).

9 Frank Michelman (1973, 1979) defiende los derechos constitucionales sociales en la jurisprudencia constitucional norteamericana, así como Robert Alexy lo hace para el ámbito alemán (2001). John Rawls, en *Liberalismo político* (1992), incluye, siguiendo a Michelman, en las esencias constitucionales un mínimo social necesario para la satisfacción de las necesidades básicas del ciudadano.

constitucional conduce a erigir a la democracia social —esto es, horizontal, antijerárquica, igualitaria— como el modelo normativo de democracia más adecuado para el proyecto emancipador, así como a incluir el constitucionalismo social en la agenda política más defendible a nivel nacional e internacional¹⁰.

Solidaridad como principio político

En el plano político, el principio de la solidaridad tiene su sedáneo a nivel nacional en la democracia social y, a nivel internacional, en la justicia global. Ambos discursos teóricos y prácticos, el de la democracia social y el de la justicia global, han tenido un desarrollo significativo en las últimas décadas, en buena parte debido al resquebrajamiento de la democracia representativa y de la organización de Estados-nación basada en el principio de no interferencia en los asuntos internos de otros Estados-nación. El creciente protagonismo de actores no estatales en pos de la protección ambiental y animal, de la justicia transnacional e intergeneracional, y de la plena vigencia de los derechos humanos entendidos en su integridad, relievan la importancia de la solidaridad como principio político tanto en la esfera nacional como internacional. El concepto de solidaridad, pese a su gran contenido aspiracional y a su fuerza simbólica, se ha visto amenazado en la postmodernidad por la voracidad de la globalización económica y el avance de las teorías sociales fundadas en el egoísmo; hasta el punto de haber llegado a ser considerado como un concepto vago, vacío o susceptible de manipulación. No obstante, entendida como principio constitucional, la solidaridad sirve de fundamento tanto al modelo de democracia social como a la idea misma de derechos humanos y justicia global.

Solidaridad y democracia social

En la época contemporánea compiten diversos modelos normativos de democracia: entre otros, el liberal, el republicano y el

¹⁰ Para un desarrollo más extenso de los anteriores planteamientos puede consultarse Arango (2012).

social. Para la democracia liberal, construida sobre las libertades básicas y la limitación del poder, las prestaciones positivas que suponen los derechos sociales solo pueden ser reconocidas como resultado de la decisión del legislador democrático. Bajo esta óptica, los derechos sociales carecen de rango fundamental. La autonomía, no la subsistencia, y la libertad, no la dependencia, fundan esta concepción del gobierno. A su vez, la democracia republicana admite los derechos sociales como parte de la Constitución, pero condicionados a la pertenencia a una comunidad particular. En este sentido, la democracia republicana, basada en una concepción de libertad como no dominación (Pettit, Skinner) o como pertenencia (Taylor, McIntyre), establece distinciones entre los miembros de la comunidad y quienes no lo son, para efectos de asegurar prestaciones materiales. Esta democracia republicana, en consecuencia, niega el carácter universal de los derechos sociales fundamentales. Por el contrario, el modelo de democracia social abarca tanto derechos de libertad como derechos sociales. En este modelo normativo la autonomía individual y la solidaridad universal conviven en el ordenamiento jurídico¹¹. La democracia social complementa al Estado liberal de derecho en tres ámbitos: primero, se preocupa por institucionalizar la seguridad social, la justicia distributiva y la participación ciudadana en cada sociedad. Segundo, la democracia social busca la democratización de la sociedad en general, trascendiendo el estrecho marco del sistema de seguridad social. Tercero, la democracia social proyecta la identificación entre autores y destinatarios de las decisiones políticas (del sistema político) al ámbito del aseguramiento social de todos, lo que resulta determinante

11 Georges Burdeau (1960, 58), por el contrario, ve una contraposición entre la democracia liberal y la social. Para él, en la democracia liberal o política los derechos son concebidos como «facultades inherentes al individuo», mientras que para la concepción social de la democracia «los derechos son exigencias». En la democracia social el contenido de los derechos está fijado en función de necesidades. Según el entendimiento constitucional prevaleciente en buena parte del mundo en la segunda mitad del siglo XX, la democracia propia de los Estados constitucionales y democráticos de derecho corresponde a la democracia social y no a la democracia liberal.

para la realización efectiva de los derechos humanos en su integridad (Meyer 2005, 26).

Según Thomas Meyer, la democracia liberal, al ignorar los riesgos reales que genera sobre las estructuras sociales y que impiden sistemáticamente a grandes grupos de ciudadanos la realización efectiva de sus derechos fundamentales, entra en la práctica en una insalvable contradicción con sus pretensiones universalistas. Los riesgos estructurales que imposibilitan el goce efectivo de los derechos, riesgos que resultan de la estructura social y de la decisión política, también impiden que los afectados, mediante su iniciativa individual o grupal, puedan ayudarse a sí mismos, lo que justifica la existencia de deberes políticos de compensación. Los derechos sociales fundamentales en cabeza de los ciudadanos surgen como correlatos a la ayuda social y económica emanada de los deberes de compensación. Por esta razón, estos derechos son parte constitutiva de la legitimidad de la democracia moderna, lo cual no supone el menoscabo de los deberes primarios de responsabilidad personal. El Estado social y democrático de derecho está obligado a asegurar en todos los ámbitos las condiciones sociales, económicas y culturales que posibiliten la mayor realización de los derechos fundamentales para todos. Lo anterior supone que cada Estado, según sus circunstancias político culturales e institucionales, debe garantizar una combinación variable de estrategias económicas, políticas y sociales que asegure la realización de sus fines sociales. Para Meyer es claro entonces que la democracia liberal se revela como una democracia defectuosa cuando no se alcanza un límite cualitativo mínimo necesario para la realización de los derechos sociales fundamentales para todos. La democracia social, al asegurar tales mínimos cualitativos, se convierte en condición necesaria para la legitimidad de la democracia moderna y para la estabilidad del sistema democrático. Bajo los desafíos de la globalización, los instrumentos de direccionamiento político, económico y social sufren grandes cambios y limitaciones, aunque no así la vigencia de la democracia social, la cual vale igualmente para todas las sociedades con independencia de su nivel de desarrollo (Meyer 2005, 29-30).

En resumen, la democracia social, más que otros modelos normativos de democracia, favorece el reconocimiento de los derechos sociales no solo en el ámbito del estado nacional para integrar a los desfavorecidos, sino también en el modelo mismo de Estado democrático moderno, con lo cual la solidaridad universal como fundamento de los derechos sociales fundamentales también tiene su desarrollo en la democracia social.

Solidaridad y justicia global

Miremos ahora cómo se comporta la solidaridad en el plano de la política y las relaciones internacionales. En otra oportunidad he presentado propuestas para la realización integral de los derechos humanos (Arango 2007, 163-180), tema estrechamente relacionado con la solidaridad universal y la justicia global. Es claro que las estrategias para alcanzar tales objetivos deben ser múltiples y de diverso tipo, jurídico, político, económico y cultural. La experiencia de activismo judicial; de movilización masiva de la sociedad civil, en particular el movimiento indígena en Colombia desde 1991, así como el ejercicio del derecho de manifestación, pueden ser complementados con acciones, experiencias e iniciativas internacionales que apuntan al mismo fin. Las propuestas conjuntas y compartidas por activistas de todo el mundo sobre la reforma de las instituciones y los procedimientos internacionales para perfeccionar cada día más la defensa, protección, garantía y satisfacción de los derechos humanos son un ejemplo de cómo la solidaridad global puede ponerse al servicio de metas comunes. Dos aportes teóricos provenientes de la escuela crítica de Frankfurt son aquí dignos de mención: la reflexión de Hauke Brunkhorst sobre la evolución de la solidaridad en occidente y el importante debate entre Thomas Nagel y Jürgen Habermas en torno a la mejor forma de realizar la justicia global.

1. Brunkhorst sobre la evolución de la solidaridad

Sobre el papel de la solidaridad en el derecho internacional y su transformación en el tiempo se ha referido Hauke Brunkhorst

(2002), sociólogo y filósofo alumno de Habermas (2009). Ambos autores han aportado significativamente a la defensa de una concepción de la solidaridad como principio fundamental del proceso de constitucionalización del derecho internacional.

Brunkhorst describe la transformación de la solidaridad desde la pertenencia a la comunidad cultural local hasta la pertenencia a una comunidad jurídica global. Su enfoque sociológico lo lleva a señalar la densificación de las redes de comunicación y el concomitante declive social de la sociedad global, fenómenos que vuelven a poner sobre la mesa viejos problemas de inclusión, entre ellos el fundamentalismo y la exclusión social (Brunkhorst 2002, 153). En contraposición a la erosión de la solidaridad igualitaria como consecuencia de una globalización dominada por lo económico, Brunkhorst defiende la ampliación de una opinión pública en principio débil pero con un discurso vigoroso sobre los derechos humanos (2002, 144 y ss.; 184 y ss.; 191 y ss.), el cual puede y debe ser orientado normativamente y canalizado mediante la constitucionalización de la sociedad. La inclusión del otro es algo que hace parte, desde sus inicios, del concepto moderno de derecho en los Estados modernos. Los derechos civiles tienden a la inclusión jurídica universal. Esto, sin embargo, no va a suceder automáticamente. Si bien la estructura funcional diferenciada de la sociedad mundial parece no escapar a su constitucionalización, Brunkhorst anota con razón cómo la democratización de la sociedad no está por ello asegurada, puesto que depende de las condiciones sociales reinantes (2002, 152). Inspirado en Marx y Arendt, este filósofo alemán defiende la necesidad de fortalecer el poder comunicativo, i.e., «el poder de transformar el mundo mediante acciones políticas» (Brunkhorst 2002, 203). El ejercicio concreto del poder comunicativo está llamado a asegurar la ampliación de la libertad mediante la democratización de las organizaciones posnacionales, a través del activismo de la sociedad civil, así como por medio del desarrollo legislativo democráticamente legitimado de un entramado institucional, con el fin de garantizar los derechos fundamentales (Brunkhorst 2002, 202; 208; 216).

Claramente inspirado en la concepción de la solidaridad en Habermas¹², quien a su vez se basa en los trabajos de Parsons, Brunkhorst presenta una reconstrucción histórica del paso de la solidaridad local a la solidaridad global, la primera unida a factores culturales particulares y la segunda al derecho moderno constitucionalizado. Lo que Brunkhorst demuestra desde una perspectiva sociológica pero con elementos claramente normativos, al concebir la solidaridad como principio político y jurídico, es defendido por Habermas en su filosofía del derecho mediante una relación conceptual entre el derecho moderno y la solidaridad¹³.

-
- 12 «A diferencia de Weber, Parsons persigue la evolución social del derecho bajo el aspecto de la función que se le especifica, a saber, el aseguramiento de la solidaridad social [...]», (Habermas 1998, 138-139). Los subsistemas del dinero y del poder burocrático, vienen a ser complementados en las sociedades modernas por el subsistema de integración social que es el derecho. El derecho moderno solo puede estabilizar expectativas de comportamiento en una sociedad compleja, «si como lugarteniente de una *societal community* [...] puede conservar en la nueva forma abstracta de una pretensión creíble de legitimidad la pretensión de solidaridad heredada» (140-141). Según Habermas, «Parsons entiende el derecho moderno como correa de transmisión a través de la que la solidaridad, es decir, las exigencias estructurales de reconocimiento recíproco, que conocemos por nuestra vida concreta, pueden transferirse, de forma abstracta, pero vinculante, a las relaciones de una sociedad compleja, que se han vuelto anónimas y que vienen mediadas por los subsistemas funcionales» (142). Formulado lo anterior, a partir del concepto del mundo de la vida, de la teoría comunicativa y de su filosofía del derecho, Habermas —inspirado en Parsons— vincula conceptualmente el derecho moderno y la solidaridad.
- 13 En el epílogo a *Facticidad y validez*, Habermas vincula conceptualmente el derecho moderno y la solidaridad: «El derecho funciona como una correa de transmisión a través de la cual estructuras de reconocimiento recíproco entre próximos que nos resultan conocidas por los contextos de acción comunicativa se transfieren de forma abstracta, pero vinculante, a interacciones entre extraños, que se han vuelto anónimas y que vienen mediadas sistemáticamente. Ciertamente la solidaridad, que, junto con el dinero y el poder administrativo, es la tercera fuente de integración social, solo surge del derecho por vía indirecta: junto con la estabilización de expectativas de comportamiento el derecho asegura a la vez las relaciones simétricas de reconocimiento recíproco entre portadores abstractos de derechos subjetivos» (1998, 646-647).

2. El debate de Habermas y Nagel sobre solidaridad

Jürgen Habermas privilegia un entendimiento de la solidaridad como principio político de coordinación entre los niveles nacional y universal del derecho. El filósofo alemán se opone a la tesis de Thomas Nagel, para quien la responsabilidad global por la justicia social exige instituir una república global que asegure la unidad y la efectividad de una Constitución política mundial (Habermas 2009b, 107-126). Para Habermas la posición de Nagel desconoce que la fuente de legitimación de la actual sociedad mundial está constituida políticamente por ciudadanos del mundo y por Estados¹⁴.

Según el filósofo de la escuela de Frankfurt, la sociedad internacional constituida políticamente debe estructurarse en un sistema de tres niveles: a) una organización mundial especializada en las funciones de ordenación fundamentales para el aseguramiento de la paz y de la protección de los derechos humanos, integrada tanto por representantes de los ciudadanos del mundo, así como por diputados de los parlamentos de los Estados miembros elegidos democráticamente¹⁵; b) los Estados nacionales que expresan la voluntad de sus ciudadanos y que son competentes en el marco de la comunidad internacional para definir cuestiones relativas a la política interior mundial; c) un conjunto de instituciones supraestatales que, pese a los poderes que siguen ejerciendo los Estados nacionales, tengan la capacidad de imponer los principios y las normas fundamentales.

Específicamente, respecto de la necesidad de una república mundial para asegurar la justicia social, Habermas considera que el sistema de tres niveles responde mejor que la propuesta de Nagel a los desafíos de la solidaridad local y de la solidaridad universal, porque

-
- 14 La objeción de Nagel a una justicia universalista, la cual requiere para su ejecución de un Estado mundial que funde la ordenación del planeta en la voluntad de todos sus ciudadanos de forma que se aseguren la unidad y la efectividad de la Constitución política mundial, desconoce que la fuente de legitimación en la actual sociedad mundial está constituida políticamente por ciudadanos del mundo y por Estados (Habermas 2009b, 115).
- 15 La Asamblea general cumpliría tanto la función constituyente de una Constitución mundial, como la función legislativa necesaria para la interpretación y el desarrollo de la Constitución fundacional (Habermas 2009a, 117-118).

la inclusión de todas las personas en un orden basado en la ciudadanía universal requiere que no solo se garanticen a cada una de ellas los derechos fundamentales políticos y civiles, sino también que se garantice a los ciudadanos del mundo un conjunto de condiciones que, en consideración del contexto de cada uno de ellos, son necesarias para poder reclamar de forma efectiva esos derechos formalmente iguales. (Habermas 2009b, 118)

Sobre esta base, Habermas considera que «deben fijarse límites, aceptables para las dos partes, entre una solidaridad nacional y otra propia de la ciudadanía universal», lo cual no solo vale para catástrofes naturales, perturbaciones bélicas o epidemias, sino «primordialmente en relación con obligaciones recíprocas, que dimanan de la creciente cooperación entre Estados, gobiernos y poblaciones», generadas en el curso de una creciente interdependencia de una sociedad mundial diferenciada. Se plantea así la difícil cuestión de cómo resolver la colisión entre los deberes particulares de los gobiernos nacionales tienen con sus propios ciudadanos y los deberes que los ciudadanos de los Estados privilegiados tienen, como ciudadanos del mundo, con los ciudadanos de los Estados desfavorecidos. En concepto de Habermas, la cuestión no es en absoluto nueva, ya que dentro de los Estados se plantean también preguntas similares sobre redistribución económica entre *Länder* ricos y pobres¹⁶.

16 La propuesta de legitimación dual que hace Habermas responde a la necesidad de conciliar los principios de responsabilidad, solidaridad y subsidiariedad. Para que la solidaridad universal no acabe por debilitar el cumplimiento de los deberes propios, es necesario anteponer la exigibilidad inicial de la responsabilidad local y nacional. Esto es acorde con el principio de subsidiariedad que exige agotar las instancias más inmediatas de ayuda mutua, para luego —exhaustas las posibilidades de apoyo cercano— se acuda a instancias más amplias y lejanas. Pero Habermas parece estar aquí capturado por la metáfora del pozo descrita por Henry Shue. Se desecha muy pronto la idea de ciudadanía universal. De todas formas, Habermas acepta la ampliación de la ciudadanía pero sin borrar las diferencias culturales. En eso se mantiene consecuentemente kantiano y alemán.

En este contexto surge un enorme desafío que deberá ser enfrentado por la comunidad internacional y por los gobiernos de los Estados nacionales en el futuro: la construcción de instituciones y procedimientos necesarios para imponer los principios y las normas fundamentales «acordes con tanta magnanimidad». Mientras que en el plano transnacional las organizaciones internacionales cumplen un papel importante en la coordinación de los diferentes sistemas funcionales, otra cosa sucede en cuestiones de redistribución de bienes que exigen una positiva acción coordinada entre los Estados. En relación con la redistribución de bienes que supone una solidaridad escalonada, Habermas sostiene con acierto que «de momento faltan instituciones y procedimientos que serían necesarios tanto para decidir programas en cuestiones genuinas de política internacional como para darles una implementación global». Como también anota Habermas, faltan «los actores apropiados que puedan estipular compromisos en estas cuestiones y velar por el cumplimiento de las resoluciones correctamente estipuladas» (2009b, 120).

Sin desconocer el importante papel que cumplen las organizaciones internacionales de derechos humanos, en especial el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU, en la realización de la solidaridad nacional y universal, es necesario reconocer que aún falta mucho camino por recorrer en materia de justicia social a nivel global. En este escenario, el comparativismo constitucional, en especial en materia social, puede cumplir un papel primordial; en este campo Latinoamérica cada vez adquiere mayor relevancia (cf. Arango 2010, 3-24).

En épocas en las que la globalización del derecho es un proceso incontenible, se hace necesario escoger el tipo de globalización, privatista o constitucional, que deseamos con vista a la realización del ideal de emancipación humana. El desafío del avance del comercio por vía de la *lex mercatoria* hace prioritaria la recuperación de la tradición de pensamiento democrático emancipador que se iniciara a partir de 1789. Mientras la larga y rica experiencia revolucionaria europea permitió que los ideales de la Revolución Francesa se fueran plasmando progresivamente en las Constituciones nacionales

contemporáneas, la reciente expansión del constitucionalismo social en Latinoamérica confirma la importancia de mantenerse fieles a dichos ideales. La solidaridad, la democracia social y la justicia global han sido y seguirán siendo en el futuro, en un mundo dividido por la pobreza y la desigualdad, ideales y proyectos comunes que permiten el trabajo conjunto entre ambos continentes, tanto a nivel académico como jurisdiccional. Los esfuerzos revolucionarios del siglo XIX y los reformistas e institucionalistas del siglo XX apuntan hacia un objetivo común: hacer que la economía esté al servicio de los fines sociales y no que los fines sociales se subordinen a la lógica de la ganancia económica. Ese es el gran reto: seguir desarrollando el proyecto inconcluso de la emancipación, pese a lo contradictorio y complejo del proceso de globalización del derecho.

Hemos mencionado tres campos que se abren para la investigación interdisciplinaria en los próximos años: el primero abarca la filosofía moral y se pregunta por las repercusiones que sobre los deberes positivos puede tener el hecho de tomarse en serio la solidaridad como un principio. De la investigación en este campo, entre otros aspectos, depende la limitación y coordinación de los deberes de ayuda para con los ciudadanos de un Estado y los deberes de ayuda para con los ciudadanos del mundo que hacen parte de Estados menos favorecidos que el nuestro.

Un segundo campo de trabajo involucra la solidaridad como principio jurídico-político. Asiste toda la razón a Habermas cuando menciona cómo la dialéctica entre solidaridad nacional y solidaridad universal no es un asunto nuevo, sino que está presente en diferentes ámbitos como las transferencias de los *Länder* en un sistema federado, la respuesta a catástrofes o calamidades y la coordinación de la cooperación económica entre países desarrollados y países emergentes. Habermas se opone al radicalismo de Nagel y Rorty. Al llamado igualitarista y antijerárquico opone la experiencia del orden jurídico nacional y también la de los movimientos ciudadanos transnacionales: mejor un sistema de varios niveles interrelacionado para enfrentar problemas complejos, que una utopía que menosprecia el Estado nacional en su cualidad de medio para la expresión del sentimiento nacional y para el aseguramiento

local de los deberes entre ciudadanos. De cualquier forma, deberemos complementar la institucionalidad internacional necesaria, estatal y no estatal, para imponer los principios y las normas inspirados en un constitucionalismo social.

Finalmente, recordemos que la solidaridad como principio político constitucional exige la construcción de un orden escalonado o multinivel. El desenlace del programa civilizador iniciado con la Revolución Francesa es todavía incierto. No podemos descartar que en un futuro, gracias al proceso común de aprendizaje, los Estados nacionales —como sugiere Rorty al concebir la justicia como lealtad ampliada— puedan ser reemplazados por mecanismos de atribución y de exigibilidad de las responsabilidades propias y universales más adecuados que los actuales, que permitan la realización de una justicia global para todos en un mundo cada día más interdependiente.

Coda

El análisis conceptual, inspirado en la historia conceptual de Reinhard Koselleck o en la escuela contextualista de Skinner, Pocock o Dunn¹⁷, arroja luces sobre las potencialidades políticas del concepto de solidaridad. Una investigación más amplia en fuentes bibliográficas de movimientos obreros, prensa, textos legales, novelas, etc., como bien lo sugiere el profesor Cruz Parceros en el comentario a este escrito, es un proyecto aún por desarrollar y que complementaría lo aquí enunciado y desarrollado solo incipientemente. Más que un hecho social fruto de la división del trabajo (Durkheim 1928) o un conjunto de obligaciones recíprocas emanadas de la pertenencia a

17 La filosofía conceptual permite una exploración de la semántica y la acción social, y es una alternativa a los estudios sobre globalización gobernados por la economía y por la política internacional. El enfoque semántico y pragmático de Koselleck o Skinner permite analizar y recuperar la potencialidad de un concepto a partir de sus cambiantes significaciones y de las actuaciones sociales y políticas a partir de su uso. ¿Qué hicieron los grandes autores del socialismo francés del siglo XIX o los jueces constitucionales latinoamericanos con base en el concepto de solidaridad a finales del siglo XX y principios del XXI?

una comunidad particular de esfuerzo y destino (Fichte 2002)¹⁸, la solidaridad refiere también a un contenido normativo. Este contenido asocia estrechamente la solidaridad a conceptos afines como la igualdad y la justicia en su dimensión compensatoria¹⁹. La solidaridad alimenta, además, una visión de futuro en la que se suprime la sujeción, la dominación y la jerarquía entre los seres humanos (Domènech 2004). Ella propicia un ambiente relajado, en el cual, como diría Rorty, nos podemos mirar a los ojos, sensibilizarnos ante la crueldad y el sufrimiento, y ensanchar el nosotros para incluir a los miembros de otras tribus (Rorty 1998). Las experiencias de luchas sociales compartidas, donde la solidaridad ha sido bandera permanente —sindicalismo, lucha contra regímenes autoritarios como en Polonia, movimiento ambientalista y de género— (Bayertz 1998, 40 y ss.), permiten actualizar el valor normativo de la solidaridad y muestran su importancia para el proceso de integración de los países en continentes y del mundo como comunidad global.

Las demandas contradictorias de la globalización económica y jurídica pueden ser enfrentadas mediante la recuperación de conceptos políticos claves como la solidaridad. La recuperación teórica y práctica de conceptos políticos cargados de experiencia vital e histórica, como el de la solidaridad, alimenta resistencias sociales alternativas como los movimientos de los sin-tierra en el Brasil, de las víctimas de la violencia en Colombia, de indígenas y campesinos en Bolivia y Ecuador, de género y respeto a las diferencias en todo el continente americano, donde la lucha contra la injusticia²⁰ y

18 De gran importancia en la reflexión de las transformaciones de la solidaridad es el sociólogo alemán —lamentablemente opacado por la exuberante personalidad de Max Weber— Ferdinand Tönnies. Sobre el particular ver Tönnies (1887). En el presente, la recuperación de la solidaridad como concepto asociado al patriotismo es defendido por el comunitarista y hegeliano Charles Taylor.

19 Ver al respecto mi prólogo a la segunda edición de Arango (2011).

20 Dos aportes teóricos, sensibles a los problemas estructurales que plantean la injusticia y la pobreza, que son de gran importancia para el desarrollo de una propuesta multinivel y multidimensional de la solidaridad como principio normativo de coordinación social, nacional e internacional, provienen de dos valiosas autoras: Iris Marion Young (2011) y Judith Shklar (2010).

el goce integral de los derechos humanos son contenidos centrales. En el caso de Europa, los debates sobre justicia intergeneracional en materia pensional o sobre transferencias del centro a la periferia en la Unión Europea, especialmente a países en crisis, hacen evidente la relevancia de la investigación sobre el alcance y los límites de la solidaridad (Beckert, Eckert, Kohli y Streeck 2004). Sin pretender superar el debate entre liberalismo y comunitarismo, ni dar respuesta conclusiva a las aparentes salidas del pensamiento capitalista, mediante una efímera recuperación solidaria de los lazos sociales disueltos en el proceso de individualización y racionalización de las sociedades contemporáneas, la filosofía está en capacidad de recuperar, a través del análisis conceptual, la riqueza de significaciones de la experiencia histórica para ponerlas al servicio de la imaginación social y la práctica política. En esta tarea estamos, ciertamente, aún en los inicios y el presente aporte es, en muchos sentidos, precario e incompleto, como bien lo ha hecho notar con su característica agudeza Juan Antonio Cruz Parceró. Pese a ello, todavía pienso que la perspectiva de trabajo es promisoría y el horizonte amplio.

Bibliografía

- Alexy, R. 2001. *Teoría de los derechos fundamentales*. 3.ª ed. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Alston, Ph. y K. Tomasevski, eds. 1984. *The Right to Food*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Arango, R. 2007. Realizando la justicia global. En Cortés y Gusti 2007, 163-180.
- . 2010. Constitucionalismo social latinoamericano. En *La justicia constitucional y su internacionalización. ¿Hacia un ius constitutionale commune en América Latina?*, coords. A. Bogdandy, M-G. Ferrer y E. Morales, 3-24. México: Max Planck Institut – Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas - Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- . 2011. *El concepto de derechos sociales fundamentales*. 2.ª ed. Bogotá: Legis.

- . 2012. *Democracia social. Un proyecto pendiente*. México: Fontamara.
- Bayertz, K. 1998. *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beckert, J., Eckert, J., Kohli, M. y Streeck, W., eds. 2004. *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Bogdandy, A., E. Ferrer y M. Morales, coords. 2010. *La justicia constitucional y su internacionalización. ¿Hacia un ius constitutionale commune en América Latina?* México: Max Planck Institut – Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas - Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Brunkhorst, Hauke. 2002. *Solidarität. Von Bürgerfreundschaft zur globales Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Burdeau, G. 1960. *La democracia. Ensayo sintético*. Caracas, Barcelona: Editorial Ariel.
- Cortés, F. y Gusti, M., eds. 2007. *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De Lucas, J. 1998. *El concepto de solidaridad*. 2.ª ed. México: Fontamara.
- Doménech, A. 2004. *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Durkheim, E. 1928. *La división del trabajo social*. Madrid: Daniel Jorro Editor.
- Dworkin, R. 1997. *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Fichte, J. G. 1991. *El Estado comercial cerrado*. Madrid: Tecnos.
- . 2002. *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.
- Gurvitch, G. 2005. *La idea del derecho social*. Granada: Comares.
- Gustav Radbruch, Rechtsphilosophische Tagesfragen. Vorlesungsmanuskript Kiel, Sommersemester 1919*, ed., por Adachi, H. y Teifke, N., eds. 2004. Baden-Baden: Nomos.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 2. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- . 1998. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- . 2009a. *Politische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2009b. *¡Ay, Europa!* Madrid: Trotta.

- Herrera, C. M. 2009. *Los derechos sociales, entre Estado y doctrina jurídica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Holmes, S. y S. Hurley, eds. 1998. *De los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Meyer, Th. 2005. *Theorie der sozialen Demokratie*. Wiesbaden: V.S. Verlag für Sozialwissenschaften.
- Michelman, F. 1973. In Pursuit of Constitutional Welfare Rights. *University of Pennsylvania Law Review* 121: 962-1019.
- . 1979. Welfare Rights in a Constitutional Democracy. *Washington University Law Quarterly* 3: 659-693.
- Radbruch, G. 1987-2003. *Gesamtausgabe*. Heidelberg: F. C. Müller Juristischer Verlag. En veinte volúmenes.
- Rorty, R. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- . 1998. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En Holmes y Hurley 1998, 117-136.
- . 2000. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rousseau, J.-J. 1980. *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza.
- Shklar, J. 2010. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.
- Shue, H. 2002. *Mediando deberes*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- . 1980. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1984. The Interdependence of Duties. En Alston y Tomasevski 1984, 83-95.
- Skinner, Q. 2002. *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tönnies, F. 1887. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues.
- Young, I. M. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Comentario a «Solidaridad y democracia», de Rodolfo Arango

Juan Antonio Cruz Parcero

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

EN «SOLIDARIDAD Y DEMOCRACIA» Rodolfo Arango llama la atención sobre la importancia del concepto de solidaridad en el lenguaje político, moral y jurídico; nos advierte «que no se trata de mero romanticismo o patriotismo de izquierdas destinado a la agitación política; por el contrario, la solidaridad es entendida aquí como proyecto político aún por construir y cuya realización exige esfuerzos teóricos y prácticos mayores [...]» (128).

Puedo decir que desde hace años comparto con él muchas ideas en torno a los derechos humanos y, especialmente, en torno a los llamados derechos sociales, tema sobre el cual Arango ha escrito trabajos importantes. Confieso que he estudiado poco el tema de la solidaridad, pero de alguna manera comparto con él muchas de las opiniones defendidas en su trabajo.

Una de las preguntas que me surgieron de la lectura de este texto tiene que ver con las razones por las que el concepto de solidaridad no ha sido una noción importante en la teoría política o jurídica contemporánea. Obviamente no me atreveré a dar una respuesta a este interrogante, sino que tan solo insinuaré algunas de las razones que podrían estar detrás de ello. Por ejemplo, el tema de la solidaridad ha sido importante entre los sociólogos (pensemos en Durkheim), donde ha servido para explicar un elemento importante —estructural—

de los grupos humanos (solidaridad mecánica y orgánica, cf. De Lucas 1993, 16) y ha tenido el rol de una categoría científica. Pero muchos autores han señalado que en las obras de Durkheim existe también una ambigüedad, ya que esta noción cobra también un sentido diverso no como hecho social, sino como un principio. Otra idea destacable es que entre los liberales se ha visto con sospecha la idea de solidaridad y otras categorías afines (por ejemplo, la cohesión social). La idea de solidaridad quizá no ha estado solamente ligada al discurso de la izquierda, sino también, de algún modo, al de grupos conservadores. Pienso en el llamado Legalismo Moral, que autores como Patrick Devlin (1965) defendieron y que exhorta a que las leyes reconocieran la moral social con el fin de asegurar la cohesión de la sociedad. La solidaridad, por ello, ha estado también en el centro de las concepciones comunitaristas que terminan de privilegiar lo colectivo sobre lo individual.

Comparto con Arango la preocupación de que la noción de solidaridad se analice con cuidado —conceptualmente hablando— dentro del marco de una sociedad democrática pluralista; que se analice como un principio del Estado constitucional que la ha retomado como uno de sus valores o principios. Trataré, sin embargo, de presentar algunas dudas que me quedan sobre el trabajo e intentaré hacerle una crítica metodológica. Comenzaré por este último punto.

Crítica metodológica

Arango comienza su ensayo con una presentación breve de dos autores fundamentales de la historia conceptual o la escuela de Cambridge: Koselleck y Skinner. Recurre a ellos como parte de lo que llama el proyecto normativo de una filosofía conceptual. A esta le corresponde dilucidar los problemas de la noción de solidaridad para que se pueda entender el lugar privilegiado que ocupa como concepto político.

Yo también creo en la importancia que tiene la historia conceptual para el trabajo filosófico¹. Mi crítica al trabajo de Arango

¹ Especialmente en los últimos años, en el Instituto de Investigaciones

consiste en que, a pesar del énfasis que hace sobre la importancia de la historia conceptual, no encuentro en su texto un uso de este tipo de metodología. Quizá la crítica es algo injusta porque este trabajo puede ser simplemente parte de un proyecto más ambicioso, por ejemplo, al final del texto, en una nota a pie se pregunta «¿Qué hicieron los grandes autores del socialismo francés del siglo XIX o los jueces constitucionales latinoamericanos con base en el concepto de solidaridad a fines del siglo XX y principios del XXI?» (144, n. 17). La respuesta a estas preguntas implica, precisamente, enfocar el problema desde la historia (o filosofía) conceptual.

Sin embargo, propiamente en el texto que comentamos, Rodolfo Arango se centra en señalar la relevancia de ciertas ideas de algunos pensadores importantes, desde autores sobresalientes en la revolución francesa como Rousseau, Bernard, Condorcet, y luego Kant, pasando por los idealistas y neokantianos alemanes como Fichte, Radbruch, Heller, y hasta autores contemporáneos como Rorty, Habermas, Shue y Dworkin. En esta aproximación no se puede apreciar un uso de la metodología de la historia conceptual.

El método de Koselleck, Skinner y de otros seguidores de esta escuela consiste, en pocas palabras, en proceder hermenéuticamente en el estudio de los textos dejados no solo por los grandes pensadores políticos, sino por otros actores sociales (en la prensa, textos legales, novelas, etc.); es decir, para ellos las ideas no pueden verse únicamente como fruto de grandes mentes, sino como parte del discurso de una comunidad o sociedad —en una época determinada— en la que se articulan los trabajos de esos grandes autores. La política, en una revolución como la Francesa, no es resultado solamente de intereses económicos y sociales; por el contrario, el lenguaje y las actividades políticas cotidianas en las que participan los revolucionarios sirven para rediseñar la sociedad (Iggers 2005, 128). Por ello, en épocas de crisis o de grandes transformaciones ha sido observado por los seguidores de estas

Filosóficas, un grupo de investigadores, que trabajamos en áreas de filosofía política y filosofía del derecho especialmente, hemos encontrado en esta aproximación importantes herramientas para nuestro trabajo filosófico-conceptual. De modo que estoy persuadido acerca de su importancia.

escuelas un cambio importante, una resignificación de conceptos. El discurso político —como discurso público— contribuye así a la formación y transformación de la realidad político-social.

La idea básica de la cual parte Arango —y que sí es una que toma de la historia conceptual— es que conceptos como «fraternidad» y «solidaridad» han sido redescritos (parasistólicamente) por el pensamiento capitalista en expansión (118) para transmutarlos en antivalores, y que ahora es necesario recuperar la potencialidad de tales conceptos a partir de sus cambiantes significaciones y de las actuaciones sociales y políticas (141, n. 17).

Las dudas

Las dudas que me deja el trabajo tienen que ver con algunas de las posturas de los autores que Arango presenta. Confieso que nunca he entendido bien la postura de Rorty, ni me puedo imaginar bien los compromisos teóricos que conlleva ser un «rortyano», por ejemplo, cuando pide que abandonemos la idea de justicia y la reemplacemos por la de lealtad ampliada (solidaridad). Otro problema grande, me parece, es el intento de conciliar posturas como las de Rorty y Habermas. Arango reconoce que se trata de perspectivas diametralmente opuestas pero que coinciden en asignarle un rol central a la solidaridad. El problema que veo es que la noción de solidaridad que usa cada uno parece muy diferente, y, por ende, no sé si podemos decir siquiera que su pensamiento coincida en el papel central que tiene la solidaridad, pues lo que para uno es un sentimiento, para el otro es el derecho mismo como institución y práctica. Se trata, por ende, de dos concepciones muy diferentes de la solidaridad.

Quizá coincidan en que ambas son nociones normativas, pero esto no dice mucho, pues, en ese sentido, se corresponden también con muchos otros conceptos normativos. Reconozco que cuando Arango señala la importancia de esta coincidencia sostiene que las ideas de Rorty y Habermas en torno a la solidaridad contrastan con las nociones sociológicas de esta (125); pero aún siendo así, no veo demasiada importancia en ello, es decir, esto no hace que las dos nociones que manejan estos autores sean realmente semejantes. Yo diría que ambos usan concepciones muy distantes de lo que es la solidaridad.

Otra fuente de dudas surge respecto de la fundamentación de los deberes morales y jurídicos. Es interesante, en este sentido, la aproximación de Henry Shue que nos recuerda Arango, especialmente con las metáforas de la piedra y el agua, y la de la telaraña. Mi duda es si no cabe hacer una reconceptualización o refundamentación de los deberes morales sin pasar por la idea de solidaridad. Yo creo que es necesario insistir en que la distinción entre deberes negativos y positivos, si bien es útil analíticamente, no tiene por qué implicar una distinción cualitativa fundamental. Entender para ello las posibilidades de la acción (y omisión) en un mundo interdependiente, las consecuencias de acciones institucionales, de actos comerciales, etc., es, al parecer, más que suficiente para tal efecto. ¿Qué añade en específico la idea de solidaridad?

Con respecto al tema de la fundamentación de los derechos —especialmente de los derechos sociales— y al del rol de la solidaridad como principio jurídico, el asunto me parece muy interesante y prometedor. La solidaridad ha servido para que los Estados reconozcan derechos sociales, pero también —nos dice Arango— para hacer énfasis en obligaciones asociativas, y para adoptar la democracia social y el constitucionalismo social como modelos jurídico-políticos más apropiados que los sistemas liberales tradicionales (130). El reto aquí, para Arango y para quienes quieren que el concepto de solidaridad juegue un rol central, es presentar precisamente este principio como fundamento (o parte del fundamento) de todos estos bienes y logros sociales. Y aquí el problema que observo consiste en cómo desplazar a otros conceptos (especialmente el de igualdad) que han servido para este fundamento o cómo diferenciarlo de estos conceptos y, en todo caso, determinar qué añade el principio de solidaridad. Se trata, pues, de la vieja objeción acerca de si el concepto de solidaridad es un concepto superfluo. Hace unos años Javier de Lucas lo ponía en estos términos:

[...] si queremos proponer la solidaridad como principio jurídico político, la mayor dificultad viene dada [...] por la exigencia ineludible de la distinción entre ese principio y el de igualdad: Una vez reconocida jurídicamente la igualdad, ¿para qué, sino a efectos retóricos, acudir a la solidaridad? (De Lucas 1993, 28)

Según Javier de Lucas, la clave del concepto de solidaridad como principio (para no terminar girando sobre la idea de igualdad) consistía en asumir la idea de la responsabilidad colectiva:

[...] asumir también como propios los intereses del grupo, es decir, de lo público, lo que es de todos, y esa titularidad común acarrea asimismo el deber de contribuir, de ayudar positivamente para su eficaz garantía en la medida en que se trata de una responsabilidad de todos y cada uno. (De Lucas 1993, 30)

La solidaridad sería para, este autor, el contrapeso al valor de la autonomía personal, como valor central, como fundamento último de los derechos (De Lucas 1993, 31): «[...] la solidaridad como principio jurídico-político suele ser invocada como principio de la convivencia democrática y así es recogida en textos constitucionales [...] como fundamento del deber de contribuir al sostenimiento de las cargas públicas[...]» (31).

Veo entonces un enorme reto por repensar la noción de solidaridad y de posicionarla como un concepto jurídico-político fundamental. No me cabe duda que es algo que vale la pena hacer, y pienso que en manos de Rodolfo Arango veremos en próximos trabajos aportaciones relevantes al respecto. Este trabajo es ya un buen inicio de ello.

Bibliografía

- Devlin, P. 1965. *The Enforcement of Morals*. Londres: Oxford University Press.
- De Lucas, J. 1993. *El concepto de solidaridad*. México: Fontamara.
- Iggers, G. G. 2005. *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge, with a new epilogue*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.

Multiculturalismo, pluralidad de sistemas normativos y democracia

León Olivé

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

EN ESTE CAPÍTULO SE sostienen tres tesis principales: 1) en la gran mayoría de los países latinoamericanos, en particular en México, parcialmente como consecuencia de la globalización, a finales del siglo xx se derrumbaron los proyectos de nación que se habían desarrollado durante los siglos xix y xx, basados en ideologías nacionalistas y monoculturales que sirvieron a los intereses de las clases dominantes y de los grupos en el poder económico y político. En el caso de México, en tal proyecto nunca figuraron los pueblos indígenas como partes integrantes de la nación mexicana, y actualmente no existe ningún proyecto nacional que tenga el consenso de los diferentes sectores de la sociedad. Es necesario entonces construir un nuevo proyecto de nación que, sin ser nacionalista (en un sentido ideológico), permita la formulación de metas comunes y estrategias para lograrlas mediante acuerdos y acciones cooperativas de diferentes agentes sociales, incluyendo regiones, pueblos y culturas diferentes dentro del país, que al mismo tiempo otorgue un importante margen de autonomía para cada uno de ellos. La articulación de tal proyecto puede lograr cohesión social y la identificación de los ciudadanos con unidades que forman parte de la nación (como los pueblos indígenas), así

como con entidades supranacionales (por ejemplo, la región cultural llamada Iberoamérica, entendida como el conjunto de países de América Latina junto con España y Portugal) que no tienen por qué concebirse como Estados nación en el sentido tradicional. Tal proyecto, al mismo tiempo, puede promover el reconocimiento de identidades y una participación política centrada en problemáticas locales, con el consiguiente reconocimiento de ciertos derechos en esos ámbitos locales. A pesar de los esfuerzos recientes por construir Estados plurinacionales como en Bolivia, la misma Constitución política de ese país reconoce, en su artículo tercero, la existencia de una «nación boliviana»: «La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afro-bolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano».

En ese sentido, considero importante continuar hablando de proyectos nacionales para cada uno de los países de América Latina, si bien se trata de proyectos que reconocen la pluralidad de las naciones y son por tanto muy diferentes a los nacionalistas que prevalecieron en los siglos XIX y XX.

2) La segunda tesis debe entenderse en el contexto de la globalización actual y de las llamadas sociedades del conocimiento, en donde los conocimientos tradicionales —que en muchas ocasiones los pueblos indígenas han generado, cultivado y aplicado durante siglos, y que son elementos constitutivos de su identidad— se han convertido en objeto de interés de muchas empresas transnacionales, que con frecuencia se apropian indebidamente de ellos porque resultan útiles para obtener ganancias económicas al incorporarse a prácticas productivas. Tales ganancias suelen ser a favor de las empresas y rara vez benefician a las comunidades y pueblos indígenas. Para propiciar el desarrollo social de estos pueblos debe garantizarse que los conocimientos tradicionales se aprovechen en beneficio de quienes los han generado y cultivado. Esto no obsta para que esos conocimientos puedan ser aprovechados por el resto de la sociedad, pero entonces debe garantizarse también el reconocimiento a los creadores y, en el caso de que existan beneficios

económicos, deben asegurarse mecanismos para que estos sean a favor de los legítimos propietarios de esos conocimientos. Al mismo tiempo, deben establecerse las condiciones adecuadas para que los conocimientos tradicionales se integren, junto con conocimientos científico-tecnológicos, en la constitución de redes capaces de enfrentar y resolver los problemas sociales y ambientales.

3) La tercera tesis plantea que los Estados latinoamericanos, para ser auténticamente multiculturales y plurales, deben reconocer y dar un lugar en su estructura y dentro de sus instituciones a los diversos sistemas normativos de los pueblos y comunidades tradicionales, así como enfrentar y resolver el problema de permitir su aplicación en los ámbitos pertinentes, y dirimir los conflictos que pudieran surgir dentro de cada esfera de aplicación de sistemas normativos específicos, mediante una normatividad general de cada Estado, respetando la autonomía de dichos pueblos y comunidades. Analizamos la problemática aludiendo a algunos casos donde deben intervenir tribunales electorales federales o centrales cuando surgen conflictos específicos, por ejemplo, cuando se impugnan procesos electorales desarrollados con base en las normatividades tradicionales locales, con frecuencia llamados «usos y costumbres».

Las tres tesis anteriores enuncian algunas condiciones necesarias para un auténtico desarrollo social de los pueblos indígenas de los países latinoamericanos, en especial de México, y para el tránsito a una sociedad justa, plural y democrática.

El colapso de los proyectos nacionalistas en México y América Latina

En México, como en la mayoría de los países latinoamericanos, se ha experimentado en las últimas décadas el derrumbe de los proyectos nacionales construidos y desarrollados en los siglos XIX y XX, promovidos para servir a los intereses de las clases dominantes, los cuales incluían ideologías nacionalistas basadas en una concepción monocultural de nación, es decir, donde se desconocía la diversidad cultural de cada país y se imponía la cultura de los grupos que detentaban el poder económico y político por medio de las políticas públicas imperantes (educativas, culturales, económicas,

sociales)¹. Considero correcto llamarlos proyectos nacionales, porque fueron apropiados y promovidos por las ideologías oficiales de los Estados, consiguieron un alto nivel de adhesión popular, y en torno a ellos se constituyeron y desarrollaron las políticas públicas en los países latinoamericanos.

Entre las presiones que llevaron al colapso de esos proyectos nacionalistas se destacan, por un lado, las que han resultado del proceso de globalización y que hicieron emerger proyectos de inserción en la sociedad global tanto económica como culturalmente, y, por el otro, las reivindicaciones regionales y étnicas dentro de cada país, que demandaron el reconocimiento efectivo de derechos culturales, políticos y económicos de grupos con una identidad cultural propia, los cuales de ninguna manera encajaban ni podían ser absorbidos en aquellos caducos proyectos (cf. Díaz-Polanco 2006). El levantamiento zapatista de 1994 en México es un ejemplo paradigmático de los movimientos que de manera enérgica sostuvieron estas reivindicaciones.

La globalización ha incluido una transformación de los Estados nacionales, los cuales han ido dejando de cumplir sus obligaciones elementales en los campos de la educación, la salud y la seguridad, mientras que su principal función ha pasado a ser la de garantizar las condiciones para el desarrollo de un capitalismo global, especialmente en beneficio de los capitales financieros transnacionales. Los Estados nacionales han perdido poder y soberanía frente a los agentes económicos y sociales que han adquirido preponderancia, como las compañías transnacionales o las organizaciones criminales.

En la mayor parte de los países latinoamericanos se han llevado a cabo, o se han intentado realizar, procesos de privatización en los campos donde, en muchos casos, como en México, el Estado había conseguido a lo largo del siglo xx logros importantes, como en la educación, la salud y la generación y uso de energía (cf. García 2010).

Un aspecto importante del proceso de globalización ha consistido en que las grandes empresas multinacionales, con el apoyo

1 Sobre el sentido ideológico de los nacionalismos y en particular el nacionalismo en México, véase Villoro (1998), cap. 1.

de los Estados militar y económicamente poderosos, asediaran y despojaron a los países del sur de sus recursos naturales, mientras los países económicamente avanzados se concentran en el desarrollo de nuevos conocimientos y tecnologías, cuyos beneficios rara vez alcanzan a los países y pueblos marginados. Así mismo, también sucede que aquellos países ricos en biodiversidad y cultura, pero que se encuentran en una situación tecnológica y económica desfavorable, se ven obligados a exportar su mano de obra en condiciones indignas para las personas². Otro de los grandes problemas de la globalización es el elevado número de migrantes, desplazados por razones económicas y otras veces por conflictos políticos o interétnicos. En muchos casos, los migrantes son sujetos de explotación y violencia, ya sea por parte de los Estados o por organizaciones criminales, como infortunadamente ha ocurrido en México con inmigrantes centroamericanos.

Pero el asedio de los países económicamente avanzados y política y militarmente poderosos del norte, y muy especialmente de las grandes empresas transnacionales solapadas por esos países, no se limita a la apropiación y explotación de recursos naturales, entre ellos los genéticos, sino que también incluye a los conocimientos indígenas, tradicionales y locales, con lo cual se amenaza las capacidades de estos países —y de los distintos pueblos y culturas que los conforman— para generar conocimiento y para explotar de manera racional y sustentable los recursos naturales y, en general, la biodiversidad en su propio beneficio. El saqueo se lleva a cabo tanto por la apropiación ilegítima de conocimientos que pertenecen a pueblos y comunidades indígenas y locales, como por el robo de capital intelectual (fuga de cerebros), así como también por la obstaculización del establecimiento de sólidos sistemas educativos y de investigación. Como es bien sabido, una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos del planeta se encuentra en los países llamados subdesarrollados y muchos de esos recursos, especialmente en territorios donde viven pueblos originarios.

2 Agradezco a Claudia Ituarte esta formulación del fenómeno.

El desplome de los viejos proyectos nacionales y de las ideologías nacionalistas que los apuntalaron ha generado una crisis de identidad. Pero junto con el derrumbe de esa concepción, ni el Estado, ni los diferentes movimientos políticos, sociales y culturales, ni los ciudadanos han sido capaces de construir nuevos proyectos nacionales a partir del reconocimiento de la pluralidad, de la diversidad, del derecho a la diferencia de todos los pueblos y grupos culturales, de su derecho a preservarse, a desarrollar su propio plan de vida colectiva y a florecer, pero que a la vez promuevan interacciones respetuosas, cooperativas y constructivas, que permitan a los diferentes pueblos y culturas que forman parte de la nación enriquecerse y fortalecerse recíprocamente, así como construir un proyecto nacional compartido bajo la guía de metas comunes³.

Ante este panorama, quiero defender la tesis de que tiene sentido, y mucho, plantearse la construcción y desarrollo de un proyecto nacional, así como un proyecto cultural, económico y político, compartido por los diferentes pueblos y culturas que componen cada país, a condición de que se reconozca plenamente la composición plural y diversa de las naciones latinoamericanas.

La gran diferencia con los viejos proyectos nacionalistas debe consistir, sobre todo, en no asumir un nacionalismo ideológico que sirva solo a una élite en el poder, sino que se trate de nuevos proyectos que no estén al servicio de ningún grupo ni de alguna clase en particular, que permitan la convivencia armoniosa y constructiva de los diferentes colectivos humanos en cada país, y que reconozcan los derechos a la autonomía política y económica de cada uno, sin que por eso deje de haber metas, proyectos y expectativas comunes.

Paralelamente a la construcción de un proyecto de nación plural, debe construirse también un auténtico Estado plural. Dentro de los muchos problemas que habrá que enfrentar y resolver, se encuentra el de dotar al Estado con una estructura jurídica que reconozca la vigencia y los ámbitos de aplicación de diferentes normativas locales, y que, al mismo tiempo, contenga

3 Sobre la crisis de identidad en México puede verse Del Val (2004).

instancias legítimas de resolución de conflictos, por ejemplo, de problemas electorales cuando se realizan elecciones bajo esas normativas locales («usos y costumbres»).

Proyectos nacionales (no nacionalistas) en la era de la globalización

Para enfrentarse a poderes como los que encarnan las grandes compañías transnacionales, por ejemplo, se requiere la acción concertada y el desarrollo de planes nacionales y regionales que cuenten con legitimidad, es decir, con una adhesión auténtica, basada en una genuina identificación con ellos, por parte de los diferentes grupos, pueblos y culturas que componen cada nación, y que, a niveles supranacionales, también pueda haber acciones concertadas entre diferentes Estados.

Un proyecto nacional tiene sentido solo si es incluyente, así como si parte del reconocimiento de la diversidad cultural y toma en cuenta e impulsa la participación de todos los grupos culturales que pertenecen a esa nación. Por ejemplo, el proyecto de una «nación mexicana», bajo esta perspectiva distinta a las ideologías que prevalecieron durante doscientos años, solo puede ser articulado y tener sentido si recibe adhesiones por medio de una auténtica identificación con él por razones genuinas para cada cultura, las cuales legitimarían el proyecto, a diferencia de una adhesión a este por razones prudenciales, por ejemplo para evitar una confrontación con grupos más poderosos (económica o militarmente) que no llevan consigo una marca de legitimidad (cf. Parekh 2006, cap. 5).

El concepto de sociedad del conocimiento: diferentes significados (parte de la pugna político-ideológica)

Hemos comentado hasta aquí un primer supuesto. En México, como en el resto de América Latina, la globalización ha traído consigo el derrumbe de los proyectos nacionalistas que forjaron las clases dirigentes a lo largo de los siglos XIX y XX, pero no se han articulado nuevos proyectos nacionales incluyentes que tengan la

adhesión legítima de los ciudadanos, independientemente de que se identifiquen con culturas diferentes y ya no con una supuesta «cultura nacional».

Veamos ahora otra consecuencia, no directamente de la globalización, sino del desarrollo científico-tecnológico que ha sido una de las condiciones de posibilidad de aquella, y que ha conducido a los cambios en la sociedad que tratan de recogerse mediante el concepto de «sociedad del conocimiento».

Hoy en día, al considerar los conocimientos que pueden impulsar el desarrollo económico y social, suele pensarse predominante, si no es que exclusivamente, en los conocimientos científicos y tecnológicos, los cuales son considerados como la base de los sistemas de producción económica que han venido desarrollándose en las últimas décadas. Esto ha llevado al uso del concepto de «sociedad del conocimiento», cada vez más frecuente en discursos políticos, empresariales, educativos y académicos.

Según los intereses académicos, económicos, políticos o culturales, a este concepto se lo dota de diferentes sentidos. Pero no cabe duda de que hay un núcleo de fenómenos sociales que se desarrollaron durante la segunda mitad del siglo xx, provocados en gran medida por el desarrollo y uso del conocimiento científico y tecnológico, que han constituido un entorno con rasgos distintos a los de la sociedad industrial.

Con frecuencia se reduce el concepto de sociedad del conocimiento al de sociedades cuyas economías están basadas en el conocimiento, donde la generación de riqueza descansa sobre todo en el trabajo intelectual de muy alto nivel, que se basa en un aprovechamiento de conocimientos científico-tecnológicos, así como en habilidades y capacidades de un personal altamente calificado (al menos con entrenamiento posdoctoral), más que en el trabajo manual de baja o mediana calificación, típico de las sociedades industriales.

Pero este concepto usual, economicista, de «sociedad del conocimiento» se despreocupa del aprovechamiento social de los conocimientos en beneficio real de los diferentes grupos de la sociedad, se desentiende también del reparto justo de la riqueza que generen

los nuevos sistemas de producción con base en conocimientos científico-tecnológicos, y tiende a considerar únicamente el valor económico de estos conocimientos, de manera que desprecia los conocimientos locales, los tradicionales y los indígenas en cuanto a su importancia cultural. En todo caso, se presta atención a estos últimos solo cuando pueden ser apropiados e incorporados en sistemas de producción económica, que usualmente se dan fuera del contexto cultural en donde estos conocimientos fueron creados, cultivados, usados, y en donde desempeñan un importante papel para la identidad de los grupos que los han generado y mantenido.

Esta reducción economicista no es la más conveniente para plantear modelos de desarrollo económico y, sobre todo, *social* en los países latinoamericanos en virtud de su composición plural, multicultural, países en los que se destaca la participación de una gran cantidad de pueblos originarios, y de otros grupos rurales y urbanos, que han cultivado conocimientos que han demostrado ser valiosos para comprender y resolver muchos de los problemas a los que se han enfrentado las comunidades que los han generado y conservado, y que muchas veces tienen un amplio potencial de aplicación en otros contextos, por parte de diferentes agentes.

En virtud de todo esto, es necesario contar con un modelo de «sociedad del conocimiento» más amplio, que sea útil para diseñar políticas y estrategias adecuadas para que haya un aprovechamiento social no solo de los conocimientos científico-tecnológicos, sino de una gran variedad de conocimientos no científicos.

Por eso defendemos la tesis de que para diseñar políticas económicas, educativas, culturales y de ciencia, tecnología e innovación, es necesario seguir una orientación de acuerdo con conceptos de «sociedades del conocimiento» y de innovación alternativos a los que actualmente dominan los discursos políticos y empresariales (Olivé 2007; 2008; 2010).

El concepto alternativo de «sociedades de conocimientos» que resulta útil para nuestros propósitos, entonces, es el de una sociedad cuyos miembros, individuales y colectivos tienen la capacidad de: a) apropiarse del conocimiento disponible y generado en cualquier parte del mundo, b) aprovechar de la mejor manera

el conocimiento que esa misma sociedad ha producido históricamente, incluyendo el conocimiento científico, tecnológico, y conocimientos no científicos como los locales y los tradicionales, y c) generar por ellos mismos (los miembros de la sociedad) los conocimientos que les hagan falta para comprender mejor sus problemas (educativos, económicos, de salud, sociales, ambientales, etc.), para proponer soluciones y realizar acciones con miras a resolverlos efectivamente. Además, desde esta perspectiva, una sociedad de conocimientos debe ser justa, democrática y plural.

Hacia «sociedades del conocimiento» justas

En virtud de las anteriores consideraciones, es urgente discutir modelos de sociedad y de Estado que permitan diseñar políticas, tomar decisiones de forma democrática y guiar acciones tendientes a disminuir las desigualdades, la injusticia y las relaciones de exclusión y dominación que se dan entre pueblos y grupos con diferentes culturas.

Esto nos lleva a dos tesis centrales que se fundamentan en un principio de justicia social basado en el enfoque de capacidades de Amartya Sen, para quien «la justicia en última instancia está conectada con la forma en que vive la gente», y tiene que ver con «la vida que la gente puede vivir de acuerdo con lo que tiene razones para valorar» (Sen 2009, x, xii).

Recordemos que los conceptos clave en este enfoque son los de «funcionamientos» y «capacidades», los primeros entendidos como los logros de una persona, y las segundas como posibilidades de lograr algo. Según el enfoque de capacidades, lo importante es reforzar la capacidad de acción de un determinado grupo y lograr una sociedad más justa mediante la ampliación de las opciones y capacidades de las personas para construir en libertad su propio proyecto de vida.

Los funcionamientos representan partes del estado de una persona: en particular, las cosas que logra hacer o ser en su vida. La capacidad (*capability*) de una persona refleja las combinaciones alternativas de funcionamientos que esta pueda lograr, y de los cuales

él, o ella, puede elegir una colección. El enfoque se basa en una visión de la vida como combinación de varios «quehaceres y formas de ser», donde la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos.

Algunos funcionamientos son muy elementales, como estar nutrido adecuadamente, tener buena salud, etc. (Sen 1993, 31)

Las dos tesis centrales que se defenderán aquí son las siguientes.

1. En las sociedades multiculturales donde hay desigualdades y relaciones de dominación entre pueblos y entre culturas, y donde amplios sectores de la población han sido excluidos del conocimiento y de la riqueza que se genera con base en él, el Estado tiene la obligación de establecer políticas de compensación, así como mecanismos de asignación diferencial de recursos, a favor de los pueblos y de los grupos culturales que han estado en desventaja por largos periodos, con el fin de extender sus capacidades para que puedan lograr los funcionamientos que valoren y deseen. El fundamento de esta tesis se encuentra en un modelo de sociedad justa de acuerdo con el enfoque de capacidades.

2. Para ampliar las capacidades y los funcionamientos de las personas que pertenecen a grupos que han sido excluidos del conocimiento y sus beneficios, el Estado debe diseñar y realizar las políticas que permitan: a) la participación activa de los miembros de esos grupos en los procesos de toma de decisiones relativos al control y a la explotación de los recursos naturales de los territorios donde viven, así como sobre las formas de canalizar y distribuir los beneficios de dicha explotación; b) la apropiación social por parte de esos grupos de conocimiento científico y tecnológico producido en otras partes, así como de conocimientos de cualquier otro tipo (por ejemplo tradicional), lo cual significa que los diversos grupos incorporen en sus prácticas sociales esos conocimientos para generar nuevos conocimientos y tecnologías para enfrentar y resolver sus problemas; c) la participación de los miembros de esos grupos en prácticas y en *redes socioculturales de innovación*, en el sentido que se elucida adelante, con el fin de comprender mejor los problemas que enfrentan y realizar acciones que contribuyan a su resolución.

Solo si se satisfacen las dos tesis anteriores, y en particular las tres condiciones de la segunda, las sociedades plurales y multiculturales se estarán encaminando a una auténtica democracia. El énfasis reside en que las sociedades multiculturales deben contener los mecanismos necesarios para que todos sus miembros desarrollen sus capacidades de manera aceptable, de acuerdo con su cultura específica (pluralidad) y mediante una participación efectiva de representantes legítimos de todos los grupos sociales involucrados y afectados en la formulación de los problemas y en la toma de decisiones para implementar soluciones (democracia participativa).

Mediante estas tesis intentamos llamar la atención sobre una serie de problemas novedosos que se derivan de la globalización y del surgimiento de nuevos tipos de sistemas productivos, y que afectan especialmente a América Latina. Entre esos problemas se destaca la apropiación y explotación de conocimientos de muchos pueblos tradicionales en beneficio de intereses privados de compañías transnacionales.

La protección y defensa de los conocimientos tradicionales, entre muchos otros elementos, exige el reconocimiento de su genuino carácter de conocimientos, mediante análisis epistemológicos que no desgajen los resultados —los conocimientos— de los agentes que los han generado y de las prácticas mediante las cuales los han producido y aplicado. Surge aquí el problema y la necesidad de comprender como legítimos los diferentes sistemas normativos que avalan distintos tipos de conocimiento.

También por esta vía, de acuerdo con una concepción pluralista, es posible justificar el derecho de los pueblos indígenas a participar activamente en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales de los territorios en donde viven y sobre la manera de canalizar los beneficios que se deriven de dicha explotación, pues debe entenderse que para estos pueblos el territorio es mucho más que un espacio geográfico, también tiene un contenido simbólico, íntimamente ligado a la cosmovisión que constituye un eje central de su cultura. Pero esto no tiene por qué obstaculizar el desarrollo de un proyecto nacional común, donde se respete la

identidad colectiva de cada grupo, en el que existan y operen efectivamente mecanismos de toma de decisión que cuenten con la auténtica participación de todos los involucrados.

**Consecuencias en los aspectos políticos,
identitarios y de derechos de la
ciudadanía en México y en América Latina**

Para llegar a soluciones adecuadas para los problemas que hemos discutido es necesario que se tomen medidas en las siguientes tres dimensiones: las identidades de la ciudadanía, la participación política y los derechos de los ciudadanos. En primer lugar, es necesaria una reconceptualización de los grupos con los cuales se identifican los ciudadanos, pues, en lugar de pensar en una nación monolítica y monocultural con la cual se identificarían estos últimos, se deben reconocer las entidades colectivas más reducidas con respecto a la vieja idea de nación, y en relación con las cuales se conforman identidades y se producen identificaciones legítimas, por ejemplo, pueblos o culturas específicas, lo cual implica nuevos diseños en las políticas públicas de los gobiernos centrales y locales. En segundo lugar, debe subrayarse la posibilidad de que la identidad se articule en torno a proyectos más amplios, como los nacionales (no nacionalistas) que mencionamos al principio, con los cuales habrá también identificación, y que resultan de acuerdos entre los diferentes pueblos y culturas que constituyen un país; en estos casos, la identificación no es con una comunidad colectiva, como lo pretende ser una nación en el sentido de las ideologías nacionalistas de los siglos XIX y XX, pero sí con un proyecto conjunto derivado de la interacción y acuerdos entre los diferentes grupos que constituyen el grupo identitario en primera instancia (pueblos, por ejemplo). Para esto se requieren acuerdos mínimos sobre cuestiones legislativas y políticas públicas centrales.

En el nivel de la participación política también repercute esta perspectiva de niveles de identidad, pues permitiría el reconocimiento de agencias políticas locales, regionales, nacionales e incluso transnacionales. En muchos casos, a niveles locales, sería posible la agencia política de manera más directa, como es el caso de varios pueblos indígenas, bajo la condición de que se reconozca

que sus instancias de actuación política son parte del Estado. En México, por ejemplo, los pueblos indígenas tendrían que ser reconocidos como sujetos de derecho y como miembros constitutivos del Estado. Tal reconocimiento permitiría un ejercicio democrático más participativo y directo en muchas decisiones y políticas, al mismo tiempo que, mediante otro tipo de mecanismos de representación, se posibilitaría que estos pueblos participaran en otros ámbitos nacionales e incluso transnacionales.

Por último, el reconocimiento por parte de los Estados y de los organismos internacionales de los diferentes ámbitos de participación política, que constituyen a la vez los marcos identitarios, tendría que reflejarse en una más compleja red de derechos y obligaciones diferenciados, tanto de los ciudadanos como de los Estados, para permitir su ejercicio según los distintos ámbitos políticos y de identidad. Así, por ejemplo, deberían diferenciarse los derechos de los miembros de pueblos indígenas a nombrar a sus autoridades mediante sus formas tradicionales de elección, así como el derecho de estos pueblos a que tales autoridades tuvieran el reconocimiento de su función dentro de la estructura del Estado. Con respecto a la preocupación de que esto socava el sentido de identificación común de los ciudadanos con la nación, habría que insistir en que un proyecto nacional que reconozca las diferencias permitiría el fortalecimiento de identidades locales y el ejercicio de derechos locales de los ciudadanos, pero, al mismo tiempo, por el hecho de existir metas comunes como objetivos a alcanzar en los proyectos más amplios, que surgirían con legitimidad porque se harían de abajo hacia arriba y no se impondrían de manera vertical, haría posible la identificación con el proyecto y la lealtad hacia ellos. De esta manera puede responderse a la objeción usual de que la ciudadanía diferenciada no permite que se desarrollen las capacidades para una cooperación de alcance nacional.

Convivencia de distintos sistemas normativos

El reconocimiento de sistemas normativos tradicionales para la elección de autoridades que sean reconocidas por el Estado surge como caso particular de la problemática del reconocimiento

por parte del Estado de los sistemas normativos jurídicos de los pueblos indígenas. Esto ocurre, por ejemplo en México, en legislaciones como la Constitución Política del Estado de Oaxaca, que contempla el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a realizar elecciones, reconocidas estatal y federalmente, con base en sus «usos y costumbres». El artículo 29, por ejemplo, establece que

La elección de los ayuntamientos se hará mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo. En los municipios con comunidades que se rigen por el sistema de usos y costumbres, se observará lo dispuesto por el artículo 25, apartado A, fracción II, de esta Constitución y la legislación reglamentaria. No habrá autoridad intermedia entre estos y el Gobierno del Estado.

Por su parte, el artículo 111 declara que «El Poder Judicial contará con Tribunales Especializados, de carácter permanente, autónomos en su funcionamiento e independientes en sus decisiones, los cuales contarán con las siguientes características y atribuciones [...]».

Los Tribunales a los que se refiere el primer párrafo de este artículo son los siguientes:

1. El Tribunal Estatal Electoral es la máxima autoridad jurisdiccional en materia electoral del Estado de Oaxaca y tendrá las siguientes atribuciones:

1. Conocer de los recursos y medios de impugnación que se interpongan respecto de las elecciones de Gobernador del Estado, Diputados y Concejales de los Ayuntamientos por los regímenes de partidos políticos y de usos y costumbres, de la revocación de mandato del Gobernador del Estado, así como de todas las demás controversias que determine la ley respectiva [...].

Se observa, entonces, un esfuerzo por avanzar hacia un Estado auténticamente multicultural y plural, que reconozca y dé un lugar en su estructura y dentro de sus instituciones a los diversos sistemas normativos de los pueblos y comunidades tradicionales. Pero para ello debe enfrentarse y resolver el problema de permitir la aplicación de esas normatividades en los ámbitos pertinentes, y dirimir los

conflictos que surjan dentro de cada esfera de aplicación de sistemas normativos específicos, mediante una normatividad general del Estado, y que respete la autonomía de dichos pueblos y comunidades.

El tipo de conflictos que surgiría con la aplicación de este tipo de normatividad puede resultar, por ejemplo, a raíz de desacuerdos entre distintas comunidades acerca de la forma de realizar los procesos electorales (tomar decisiones por asambleas contra votos en urnas), así como de la exclusión de comunidades de las asambleas en las que se toman decisiones, lo cual puede significar discriminación de minorías dentro de pueblos o comunidades indígenas. Este tipo de problemas puede aparecer cuando se impugnan procesos electorales desarrollados con base en las normatividades tradicionales locales, con frecuencia llamados «usos y costumbres». No puede darse una respuesta general sobre cómo abordar y resolver cada conflicto particular. Es decir, cuando exista, por ejemplo, la denuncia de discriminación de una minoría dentro de una comunidad indígena, o la impugnación de un proceso electoral por haber violado algunos aspectos de la normatividad tradicional, es necesario analizar el caso y la evidencia que se presente.

Pero con esto llegamos a uno de los problemas centrales en la convivencia de sistemas normativos diferentes, que en general están ligados a cosmovisiones, así como a formas específicas de generar conocimiento y de legitimar pretensiones de conocimiento, que es el problema central al que se pueden enfrentar los tribunales federales o centrales ante impugnaciones electorales de procesos realizados bajo normativas locales.

La comprensión de la problemática puede realizarse mediante el uso de un instrumental relativo a prácticas (epistémicas, políticas, económicas, etc.) que tienen una estructura axiológica específica. El problema que se confronta desde el punto de vista del Estado, por ejemplo, desde instancias electorales (institutos o tribunales), es el establecimiento de normas procedimentales generales, que formen parte de la normatividad del Estado, las cuales deben ser de orden general e inespecíficas, pues deberán establecer los criterios generales para la aproximación a cada caso concreto, ya sea para llevar a cabo procesos electorales o para resolver impugnaciones

a procesos ya realizados; pero por principio aquellas no pueden normar sobre cada caso, dada la amplia variedad de sistemas normativos que pueden estar implicados.

Entonces, lo que esto sugiere es la necesidad de acordar previamente los procedimientos a seguir y las formas de constatación de que efectivamente se han cumplido los acuerdos. Esto compete a los interesados y a las autoridades estatales; en el caso de México, a los institutos electorales locales. Seguramente habrá diferencias a lo largo de varios procesos electorales y será necesario realizar ajustes a los procedimientos y métodos de constatación a lo largo de varios ejercicios, puesto que puede haber diferentes concepciones sobre las formas de constatar hechos y distintas prácticas para hacerlo, o discrepancias sobre cómo redactar actas de asamblea o cómo verificar que un procedimiento para el recuento de votos se ha seguido conforme a los acuerdos.

Para anticipar la mayor parte de los posibles conflictos sería necesario que las autoridades electorales acordaran previamente con las partes los procedimientos mediante los cuales se constatarían los hechos relevantes para mostrar que un proceso electoral, realizado de acuerdo con la normativa tradicional de cada pueblo, se desarrolló sin incidentes que justifiquen su impugnación. En particular, deberán establecerse los mecanismos para garantizar que ningún sector de los pueblos y comunidades que deben participar sea excluido, así como acordar las formas en las que se constatará que tal mecanismo se estableció y operó debidamente. También se deberán acordar los términos en que se redactarán las actas de las reuniones preparativas del proceso electoral.

Todo esto debe hacerse antes de que se lleven a cabo las elecciones, de manera que si surgen conflictos y llegan impugnaciones a los tribunales electorales, estos cuenten con la documentación y evidencia adecuada para emitir sus sentencias. En tal caso, los tribunales electorales deben poder contar con toda la evidencia que se desprenda de la implementación de los mecanismos de constatación previamente acordados.

El ajuste de tales mecanismos requerirá varios ejercicios y no es posible suponer que quedarán establecidos, con vistas a

satisfacer a todas las partes, en un primer intento, sino que es de esperarse que se requieran constantes ajustes después de varias elecciones y discusiones entre las partes involucradas⁴.

El camino no es fácil, pero bajo el supuesto de que existen instancias de los Estados que se preocupan por cumplir adecuadamente su función, entonces el futuro es menos negro de lo que parece a primera vista.

Bibliografía

- Díaz-Polanco, H. 2006. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- García, C. 2010. *El derecho ciudadano al acceso a la energía eléctrica, tensiones y singularidades en el caso de México*. Tesis de doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM.
- Gómez, M. 2009. *Pluralidad de realidades, diversidad de culturas*. México: UNAM.
- Miller, D. 1999. *Principles of Social Justice*. Harvard: Harvard University Press.
- Olivé, L. 2007. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. Innovación y cultura científico-tecnológica: desafíos de la sociedad del conocimiento. En *Ciencia, tecnología e innovación. Hacia una agenda de política pública*, coord. Giovanna Valenti. México: FLACSO.
- . 2010. La innovación ante la sociedad del conocimiento: un enfoque filosófico. En *La innovación ante la sociedad del conocimiento*, ed. Leonel Corona. México: UNAM.

4 Agradezco a la Sala Regional del Tribunal Federal Electoral de los Estados Unidos Mexicanos, con sede en Jalapa, Veracruz, y en particular a la Magistrada Presidente, Claudia Pastor, por la invitación a participar en un encuentro en el que se discutieron estos temas, y especialmente por haberme facilitado la sentencia sobre la impugnación de la elección de concejales bajo el sistema de usos y costumbres del ayuntamiento de San Juan Lalana, realizada en 2010, pues se trata de un caso que pone de relieve la problemática que hemos comentado.

- Parekh, B. 2006. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sen, A. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 1993. Capability and Well-Being. En *The Quality of Life*. Oxford, eds. M. Nussbaum y A. Sen. Oxford: Clarendon Press.
- Val, J. del. 2004. *México, identidad y nación*. México: UNAM.
- Villoro, L. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

Reconocimiento, educación y democracia. Un comentario a «Multiculturalismo, pluralidad de sistemas normativos y democracia», de León Olivé

William Duica

Universidad Nacional de Colombia

EN SU TEXTO, EL profesor Olivé sostiene tres tesis. La primera indica que es necesario «construir un nuevo proyecto de nación que permita la formulación de metas comunes de diferentes agentes sociales, y que otorgue un margen de autonomía a cada uno de ellos» (153). De la segunda tesis hay al menos dos aspectos que destacar: uno es que «para propiciar el desarrollo de los pueblos indígenas debe garantizarse que los conocimientos tradicionales se aprovechen en beneficio de quienes los han generado y cultivado» (154); y el otro es que «para diseñar políticas económicas, educativas, culturales y de ciencia, tecnología e innovación, es necesario seguir una orientación de acuerdo con conceptos de “sociedades del conocimiento” y de innovación alternativos a los que actualmente dominan los discursos políticos y empresariales»(161). Finalmente, su tercera tesis afirma que

los Estados latinoamericanos, para ser auténticamente multi-culturales y plurales, deben reconocer y dar un lugar en su estructura y dentro de sus instituciones a los diversos sistemas normativos de los pueblos y comunidades tradicionales, así como enfrentar y resolver el problema de permitir su aplicación en los ámbitos pertinentes, y dirimir los conflictos que pudieran surgir dentro de cada esfera de aplicación de sistemas normativos específicos, mediante una normatividad general de cada Estado, respetando la autonomía de dichos pueblos y comunidades». (155)

Estas son tesis que vinculan los aspectos señalados en el título de su ponencia: multiculturalidad, normatividad y democracia. Las tres tesis se plantean para dar contenido a un proyecto de nación más justa, incluyente y democrática; un proyecto que responde a la situación actual, caracterizada por la globalización, la explotación y la apropiación ilegítima de los saberes tradicionales, así como por la crisis de identidad y la presencia progresiva de comunidades que reclaman derechos de identidad; es decir, un proyecto que responde al colapso de las identidades nacionales uniculturales.

Así entendida la propuesta, puedo decir que comparto con el profesor Olivé no solo la idea de que es necesario replantear nuestros proyectos de nación, sino la de que, en esta tarea, el trabajo filosófico puede ser «útil» para articular los conceptos que definen tales proyectos. Es precisamente en este aspecto de la propuesta en el que me quiero concentrar. Mi discusión no va a abordar diferencias acerca del diagnóstico que se hace de la sociedad contemporánea latinoamericana. Tampoco quiero discutir detalles específicos de las tesis planteadas. La discusión que propongo está orientada, más bien, a la pregunta por la posibilidad de articular los conceptos de multiculturalidad, normatividad y democracia en términos de *reconocimiento*.

Reconocimiento como valoración

He entendido el proyecto de Olivé como una forma de afirmar la necesidad de *reconocimiento de la diversidad normativa* en tres ámbitos: sociocultural, epistemológico y político. En el plano sociocultural se propone el reconocimiento de prácticas, usos y costumbres; en el plano epistemológico, el reconocimiento de saberes o sistemas de conocimiento; y en el plano político, el reconocimiento de sistemas de organización jurídica con una circunscripción territorial limitada dentro de un Estado nacional. De esta manera, el proyecto de nación que nos propone Olivé quiere hacerles un espacio a estas diversas normatividades en el contexto de un proyecto de nación multicultural y democrática. Como ya lo advertí, encuentro encomiable ese proyecto. Pero hay una preocupación que no logro sortear. Para plantearla voy a volver sobre las tesis.

En las tres tesis es posible notar una estructura que, abusando de la jerga filosófica, podríamos llamar «de lo múltiple en lo uno» o «de la diversidad en la unidad». **Este, justamente, podría ser el problema.** Sin embargo, dada la naturaleza misma del proyecto, las tesis no podrían tener otra estructura. El proyecto parte del hecho de la existencia de una diversidad (de normatividades socioculturales, epistemológicas y jurídicas) y propone el reconocimiento de esta diversidad en una unidad de nación. Así, lo que debemos entender es que hay una normatividad desde la cual se reconoce a otras.

Pero la idea misma de «nación» **supone, obviamente, una normatividad.** Ahora bien, para los proyectos nacionalistas decimonónicos esto no representó ningún problema. Simplemente le confrieron a la nación un rol supranormativo. De esta manera, el nacionalista distingue entre sus costumbres elitistas elevadas a la categoría de cultura (oficial) y las costumbres de las minorías populares, que por supuesto reconoce pero conceptualizadas paternalistamente como «saber popular», como *folklore*. Este «bárbaro etnocentrista» (*chauvinista*) puede muy bien reconocer ambas «maneras de ser» como elementos de su identidad nacional, pero no por ello pierde de vista la marcada jerarquía que le proporciona un lugar seguro desde el cual valorar positiva o negativamente las otras «formas de ser». La valoración negativa se da como rechazo y la valoración positiva se da como nostalgia. Se rechaza, por ejemplo, la «**superstición ignorante**», las «**prácticas bárbaras**», las «**conductas impúdicas**». Pero se admira la vida bucólica, la armonía con la naturaleza, la candidez del «indio», o la alegría y el desparpajo de «el negro». El rechazo es la forma negativa del reconocimiento, es un «no te reconozco», pero no en el sentido de «te ignoro», sino de reconocer al otro como un ser reprochable, censurable. A esta valoración negativa sobreviene el ejercicio de un poder cuyo propósito es el «**dominio civilizador**». Por otra parte, cuando el reconocimiento es positivo se da como nostalgia. El reconocimiento en su forma positiva no es un «reconozco en tus formas de vida una posibilidad de ser distinta a la mía», sino una especie de reconocimiento en el otro de un estadio primitivo y feliz de la existencia que yo ya no podré vivir por mi propia condición de ser «civilizado» o «culto». A esa valoración positiva sobreviene la exaltación paternalista del folklore, del «arte del pueblo».

En contraste con el bárbaro etnocentrista, el «ilustrado multiculturalista» enfrenta un problema cuando se propone el proyecto de una nación que asuma la diversidad normativa bajo la óptica de un *auténtico reconocimiento*. Para diferenciar su proyecto de los proyectos nacionalistas decimonónicos, Olivé no tarda en aclarar que su propuesta tiene que ver con proyectos que

no estén al servicio de ningún grupo ni de alguna clase en particular, que permitan la convivencia armoniosa y constructiva de los diferentes colectivos humanos en cada país, y que reconozcan los derechos a la autonomía política y económica de cada uno, sin que por eso deje de haber metas, proyectos y expectativas comunes. (158)

La preocupación que me asalta se relaciona con la dificultad que veo en darle contenido a ese aspecto del proyecto. En estas líneas queda sugerida una relación entre la posibilidad del reconocimiento de la diversidad y una especie de neutralidad valorativa, una suerte de reconocimiento sin compromisos, que no responde a intereses de grupo ni de clase, ni se debate entre el dominio y el paternalismo. Aparentemente, es debido a esta neutralidad valorativa que la normatividad general podría incluir la diversidad de sistemas normativos particulares. Sin embargo, y esto no puede ser de otra manera, las pretensiones de afirmación y autonomía de las normatividades específicas responden a intereses de grupo. Así planteadas las cosas, toda afirmación de identidad generaría un conflicto de intereses, y habría que ver cómo operaría la normatividad general del «multiculturalista ilustrado» a la hora de tratar de dirimir tales conflictos conservando su pretensión de mantener la neutralidad valorativa.

Afirmación de identidades y conflicto de intereses

El concepto de *diversidad normativa* apunta a recoger la existencia de compromisos no convergentes. En la diversidad sociocultural, la idea misma de diversidad de prácticas, usos y costumbres señala que hay una comunidad que no se compromete con aquellos usos sociales aceptables o reconocibles en otra comunidad. La di-

versidad epistemológica, por su parte, habla de compromisos con ciertas creencias y criterios de justificación sostenidos por una comunidad y rechazados o subvalorados por otra. Un caso muy crítico de divergencias normativas se puede apreciar en relación con la recientemente registrada práctica de la ablación a las niñas de la comunidad Embera-Chamí y Embera-Catío, en una región del occidente colombiano. Esto desató una gran polémica en los medios, en la que se pudieron apreciar afirmaciones de identidad y defensa de derechos tanto de algunos sectores de las organizaciones indígenas, que alegan el derecho a la identidad cultural, como de organizaciones no gubernamentales que defienden el derecho al libre desarrollo y a la salud física y psicológica de las niñas. Así, mientras algunos líderes indígenas denuncian la intromisión de sistemas de valores ajenos y exigen al Estado hacer cumplir el respeto a sus tradiciones y sistemas de creencias, algunos voceros de distintas ONG denuncian la vulneración de estas niñas y exigen al Estado intervenir legalmente en la prohibición de esa práctica (de manera que se establezca un límite al fuero legal indígena). Este es para mí un caso claro de lo que he llamado reconocimiento negativo, que se manifiesta como rechazo. Lo importante es notar que en la afirmación de las identidades y la exaltación de los compromisos que suscriben, ambas comunidades se rechazan. No se ignoran sino que se rechazan, se reconocen (negativamente) como grupos que sostienen compromisos que no convergen en ningún punto, y que responden a intereses irreconciliables. Cada uno ve la denuncia del otro como una manifestación de etnocentrismo bárbaro. Ya hemos advertido que ante las exigencias que ambas comunidades le hacen al Estado, la nación monocultural no tendría problema en aplicar el dominio civilizador desde cualquiera que sea su perspectiva; y en cualquiera de los casos la dominación civilizadora es indeseable. La pregunta es ¿qué podemos esperar de una nación multicultural como la que nos propone Olivé?, es decir, ¿cómo procedería la presunta neutralidad valorativa de la normatividad general de una nación multicultural? Hay intuiciones que rápidamente vienen a la mente, como la de apelar a los derechos «fundamentales» del ser humano o a la consulta de la opinión general. Pero, para el «multiculturalista

ilustrado», ni los derechos fundamentales están exentos de ser vistos como rasgos de una cultura dominante, ni la opinión general en una democracia puede imponerse a costa de los derechos de las minorías. Entonces, el peligro que se corre es que la normatividad general (neutral) sea tan general que no aporte criterios en la resolución de estos conflictos surgidos ante la afirmación de identidades muy divergentes; o que la normatividad general opte por reconocerse a sí misma como comprometida con uno de los sistemas normativos, de modo que le pondría un límite a la neutralidad y, con ello, abriría paso a la tentación del dominio civilizador.

El problema que veo es que la idea de reconocimiento asociada a la valoración, ya sea positiva, negativa o pretendidamente neutral, conduce a una sin salida entre la afirmación de las identidades particulares y la unidad normativa de una nación democrática. Lo que quiero plantear es que la solución a este problema no tiene que ver con la medida de generalidad o especificidad que deba tener un sistema normativo. Más bien, tiene que ver con una forma distinta de plantear la relación de reconocimiento.

Reconocimiento, educación y democracia

Lo que propongo es situar el ejercicio del reconocimiento en el contexto de la educación. No quiero decir con ello que en el contexto de la educación no medien dinámicas valorativas. Pero la educación no tiene como propósito último la valoración sino la comprensión (al menos cierta concepción de la educación, sobre la cual no puedo discurrir en este comentario). La *comprensión* puede ser entendida como una *intención auténtica de dar sentido*. Al situar el reconocimiento en el contexto de la educación, pretendo mostrar las posibilidades que surgen cuando el reconocimiento de la diversidad normativa se plantea como comprensión.

La comprensión genera una dinámica interactiva entre los agentes que podría no darse en la mera valoración. Mientras la valoración puede ser experimentada por los agentes como una «acción unilateral» (puedo rechazar al otro sin importarme si me rechaza a mí o no), la comprensión hace que los agentes desplieguen sus

capacidades racionales y emocionales tanto en la búsqueda de darle sentido al otro como en la de ser entendidos por el otro. Quiero comprender pero también quiero ser comprendido. Al entenderlo como comprensión, el ejercicio de *dar sentido* se convierte en *reconocimiento mutuo*. Creo que hay múltiples reflexiones filosóficas (seguramente de inspiración hegeliana) que dan cuenta de esta «dialéctica», pero lo que quisiera recalcar para terminar este comentario es el efecto transformador que se da en los agentes que se reconocen en términos de mutua comprensión. Lo que quiero destacar es que el carácter recíproco de la comprensión surte un efecto en ambos agentes, del cual vale la pena destacar el efecto de auto-comprensión no solo como afirmación de la identidad, sino como re-comprensión de sí mismo. Reconocer al otro en términos de *comprenderle*, de darles sentido a sus formas de ser, implica una apertura al ejercicio de re-comprenderme, al ejercicio de comprender de mí cosas o aspectos que antes no había vislumbrado. A esa «auto-re-comprensión» puede sobrevenir una revaloración de mis propios estándares normativos. Es este el resultado que produce lo que más arriba llamé «auténtico reconocimiento». En este contexto, el reconocimiento de la diversidad normativa permite ambas cosas, a saber, diversidad normativa y convergencia de compromisos (con la comprensión). Este es el efecto que creo que debemos perseguir los interesados en el proyecto de una nación multicultural que sitúe en la educación la tarea del reconocimiento. Es en este contexto en el que creo que podremos enfrentar la tensión que se da entre las múltiples afirmaciones de identidades particulares y la pertenencia a una nación multicultural y democrática. Desde este punto de vista, el proyecto de una nación incluyente y más justa no depende de la manera en que se va a mantener neutral con relación a las normatividades específicas, sino de la manera en la cual asumirá la educación de todos sus ciudadanos, sin importar los sistemas socioculturales, epistemológicos o jurídicos en los que definan su identidad. Es así, en el contexto de la educación, como creo que podemos intentar articular los conceptos de *diversidad normativa* y *reconocimiento* en el contexto de una *democracia*.

Una mirada arendtiana al concepto de violencia

María Teresa Muñoz

Universidad Intercontinental - México

Lo que propongo [...] es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias. Esto, evidentemente, es materia del pensamiento, y creo que la falta de pensamiento [...] es una de las características principales de nuestro tiempo. Por eso lo que yo propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos.

HANNAH ARENDT,

La condición humana

HANNAH ARENDT, REFUGIADA JUDÍA de origen alemán (Young-Bruehl 1993), es sin duda una de las filósofas políticas más sugerentes del pasado siglo XX, cuya originalidad y capacidad de seducción intelectual son de sobra conocidas. Una pensadora que en los últimos cincuenta años ha cobrado relevancia en el ámbito de la filosofía política, gracias a sus provocadoras reflexiones sobre el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad, la condición humana, etc. En este texto, me interesa particular y especialmente recuperar la mirada arendtiana sobre el concepto de «violencia» porque comparto su deseo de aproximarse a lo político desde una actitud que está más allá de controversias o disputas entre modelos o paradigmas. Me explico: desde que en 1951 Hannah Arendt publicara *Los orígenes del totalitarismo*, ríos de tinta han corrido sobre su obra. Se han hecho de ella todo tipo de interpretaciones: para muchos, reivindica un retorno imposible al paradigma de la *polis* griega en cuanto modelo de espacio público; para otros, hace una revisión de la política desde una posición conservadora (Pitkin 1981; Canovan 2000, 58 y ss.); para algunos, por el contrario, su pensamiento supone una apuesta por la democracia

radical y una defensa de la participación directa (Knauer 1985). Es desde esta condición de pensadora de frontera que me interesa recuperar su propuesta acerca del concepto de violencia. Y esto porque, en las reflexiones siguientes, no pretendo una evaluación de las normas del comportamiento social, ni mucho menos establecer una verdad, ni una teoría acerca de la realidad política. El mío es, como el de Arendt, un esfuerzo de comprensión, de análisis conceptual. Hannah Arendt

denominaba su método filosófico «análisis conceptual» y su tarea consistía en encontrar «de dónde proceden los conceptos». Sirviéndose en ocasiones de la filología o del análisis lingüístico, siguió la huella de los conceptos políticos, hasta las experiencias históricas concretas y generalmente políticas, que dieron vida a los mismos. (Young-Bruehl 1993, 406)

Ella misma, al hacer alusión a un libro que nunca escribió pero que proyectó con el título *Introducción a la política*, decía:

Trataré de averiguar de dónde procedían estos conceptos antes de convertirse en algo semejante a monedas gastadas por el uso y a generalizaciones abstractas. Por tanto, examinaré las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que dieron lugar a la aparición de los conceptos políticos. Pues las experiencias que hay detrás de los conceptos incluso más gastados, siguen siendo válidas y deben ser recapturadas y reactualizadas si queremos escapar de ciertas generalizaciones que han resultado ser perniciosas. (Citado por Young-Bruehl 1993, 414)

Arendt trata de calibrar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes y traza, además, la imbricación de los conceptos durante el transcurso del tiempo, con lo que señala puntos de confusión conceptual. Esta forma de filosofar, que ha sido considerada como una especie de fenomenología (Parekh 1981; Habermas 1986, 210), rechaza frontalmente las explicaciones causales de los fenómenos políticos. Al igual que Arendt, sostengo que este tipo de explicación malinterpreta la naturaleza de la acción política.

Contra las ideas conductistas que predominaban en las ciencias sociales de los años cincuenta y sesenta, ella muestra la importancia de la espontaneidad y la imprevisibilidad de la acción (Arendt 1958, 230-247). Así, una de sus principales contribuciones al pensamiento político es la voluntad de obtener una comprensión integral de la política desde un enfoque novedoso para fenómenos y conceptos políticos. Se trata de una mirada con una eminente carga normativa. Arendt no pretende *describir adecuadamente* los fenómenos, sino *comprender* y defender una serie de expectativas, ideales y principios para la vida juntos. De hecho, todos sus trabajos de las décadas de los cincuenta y sesenta¹ pueden considerarse como el resultado de sucesivas tentativas de repensar el sentido, la especificidad y la dignidad de la política. Es por ello que esta perspectiva se caracteriza por una relación interesante entre la teoría y la praxis: sus distinciones conceptuales tienen consecuencias prácticas.

De modo que, desde el empeño arendtiano, y al margen de ubicaciones políticas y académicas al uso, recupero uno de sus principales aportes, a saber: su anhelo de comprensión de lo político desde un acercamiento novedoso a los conceptos en torno a los que este se articula. Desde esta mirada, la innovación conceptual que propone en relación con la política y, específicamente, con respecto a las nociones de violencia y poder tiene como trasfondo la crisis del paradigma fundacionalista de la teoría política².

1 *Los orígenes del totalitarismo* se terminó de escribir en 1950 y se publicó en una primera versión en 1951; en 1958 apareció una segunda edición ampliada, y, en 1966, una tercera con un nuevo prólogo a las tres partes del libro. *La condición humana* fue publicado en 1958 y *Sobre la revolución* en 1963.

2 Dicha crisis ha sido extensamente trabajada a partir de los años ochenta por autores como Jean-Luc Nancy, Claude Leford, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, entre otros. En 2005 se publicó *El retorno de lo político*, una colección de ensayos de Chantal Mouffe donde se abordan las disyuntivas que plantea el actual renacimiento de la filosofía política. Dicho renacimiento está dominado por el debate entre el liberalismo kantiano de Rawls y las críticas comunitaristas a las que ha sido sometido. Mouffe tampoco se identifica con los críticos comunitaristas de Rawls,

Considero, como he argumentado en otro lugar (Muñoz 2013), que Arendt defiende un desfundamiento de la política, una superación del pensamiento político fundacional que tiene su eje en la diferencia entre la política y lo político. No me ocuparé de este asunto aquí, aunque, sin duda, se encuentra en el trasfondo de mis reflexiones en este ensayo.

Con este telón de fondo, examinaré el concepto de violencia. Mi hipótesis es que la distinción arendtiana entre poder y violencia articula lo que podríamos denominar su *teoría³ de la acción pragmático-discursiva⁴*. Para defender esta tesis, he dividido el presente texto en tres partes: en primer lugar, (I) planteo un breve análisis del concepto de violencia y su vínculo con la noción de poder; posteriormente, (II) reviso los planteamientos arendtianos acerca de la violencia en *La condición humana*, *Sobre la violencia* y, solo lateralmente, en *Sobre la revolución*; para finalizar, (III) recupero, a partir del análisis hecho en el apartado previo, los ejes de lo que podríamos considerar —un poco pomposamente, y me disculpo por ello— la teoría de la acción pragmático-discursiva de Hannah Arendt. Mi texto concluye con un corolario: se trata, podría casi

representados por autores como Taylor o McIntyre. Comparte con ellos el criterio de que los individuos con sus derechos solo pueden existir dentro de una concreta comunidad política, esto es, la idea de que la identidad del ser humano se construye en el seno de una comunidad de lenguajes, significados y sentidos.

- 3 Arendt, efectivamente, se negó a elaborar un sistema filosófico, una teoría; huyó de las generalizaciones propias de la teoría. Sin embargo, es posible afirmar que en su obra se encuentra toda una red de conceptos que conforman un verdadero sistema filosófico. Es, sin duda, un sistema atípico: una red de conceptos que permanentemente están siendo revisados, probados y modificados (Bernstein 1977).
- 4 Agradezco a Anabella di Pego la sugerencia de esta denominación. Efectivamente, con esta nomenclatura se distancia a Arendt de la Teoría de la Acción Comunicativa. Aunque Habermas ha reconocido su deuda con la propuesta arendtiana, es importante notar que los intereses de Arendt están lejos del análisis habermasiano de las precondiciones universales de la comunicación y de su deseo de articular una filosofía moral de carácter universalista.

afirmar, de una exhortación razonada al uso de la deliberación y el juicio en lugar de la violencia, como forma de acción política.

I

Podemos comenzar postulando una definición tentativa y siempre imprecisa del concepto de «violencia». Para ello será necesario previamente demarcar su entorno conceptual. Cuando usamos este concepto solemos aludir a

obligar, forzar, usar la fuerza, violentar, violar, quebrantar, manipular, controlar, vigilar, agredir, atentar, asaltar, transgredir, vulnerar, dominar, someter, imponer, coaccionar.

Así, podríamos tentativamente acordar que por violencia entendemos la coacción por parte de un agente o un grupo de agentes a otro u otros para llevar a cabo acciones y a adoptar creencias.

Quien acepte esta definición tal vez comente: cuando se ejerce violencia, alguien obliga, fuerza, violenta, domina, impone, agrede para lograr un objetivo, satisfacer un deseo o alcanzar un fin. Se ejerce violencia, se obliga, pues, con el interés de que alguien haga o crea algo para alcanzar un fin. Desde este punto de vista, es posible formular preguntas acerca de la justificación del ejercicio de la violencia. Tal vez el fin perseguido justifique el uso de la violencia o tal vez ningún fin justifique la violencia.

De manera que hay, dada esta definición, una pregunta pertinente: ¿hay violencia legítima? Por ejemplo, ¿está legitimado el Estado en el uso de la violencia para contener los casos de anomia?, ¿están legitimados los ciudadanos en el uso de la violencia frente a un gobierno opresor? En este marco, tenemos que recordar los casos en que se trata de explicar la acción violenta como un derecho: bien sea como un usufructo legal de los individuos para reclamar sus derechos frente a un gobierno usurpador de las garantías constitucionales⁵, o con el fin de justificar el monopolio de

5 Nos dice Locke, «Al desprestigiar y quebrantar [un déspota] el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad que la misma ley natural proporciona. Ahora bien: por el derecho que todo hombre

la violencia por parte del Estado. En este último caso, se convierte a la violencia en un instrumento requerido por el Estado para garantizar el orden social de una nación. En ambos casos, «el fin justifica los medios». Conviene recordar, con Carlos Kohn, que

las acciones de violencia asumidas por movimientos de ciudadanos surgieron, en la modernidad europea, como el derecho particular de las clases sociales emergentes —los burgueses, los obreros, los artesanos—, para legitimar jurídicamente aquella «revolución» que habría de socavar la antigua sociedad —basada en una estructura rígida de estamentos— con el fin de permitir la movilidad social y política, sustituyendo [sic] así la legitimidad del poder derivada del derecho divino o por orden dinástico, vigente en el *Ancien Régime*, por una *ley positiva* que emanase del principio «contractual» de soberanía popular y que establezca de manera fáctica el derecho natural a la libertad y a la igualdad jurídica. (2011, 54)

Recordemos también, por poner un ejemplo, que en México, al igual que en varios países de América Latina, se celebró con todo fasto y boato la Guerra de Independencia de 1810 y la Revolución de 1910. Me atrevo a apostar que todos los mexicanos festejaron con gusto estos momentos de la historia de México que, sin duda, surgieron por el reclamo de derechos de independencia y permitieron la movilidad social y política. Estos movimientos fueron inevitablemente violentos.

En pleno siglo XIX, Karl Marx justifica también el uso de la violencia como un producto ineludible de la división de clases

tiene de defender a la especie humana en general, está autorizado a poner obstáculos e incluso cuando ello es necesario, a destruir las cosas dañinas para aquella [...] haciéndose ejecutor de la ley natural» (1973, 8). Y más adelante añade, «Si el rey demuestra odio, no solo hacia personas determinadas, sino incluso contra el cuerpo mismo de la comunidad política de que es cabeza, y si maltrata de forma intolerable y tiraniza cruelmente a todo el pueblo, o a una parte considerable del mismo [sic.]; en ese caso el pueblo tiene *derecho a ofrecerle resistencia y de defenderse de todo daño*» (177, las cursivas son mías).

creada al instituirse la propiedad privada. Es, entonces, una consecuencia de la opresión que ejerce la clase dueña de los medios de producción sobre las fuerzas productivas de la sociedad. Literalmente nos dice Marx: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases»⁶ y «la violencia es su partera».

Estos dos ejemplos recuperados de la teoría política clásica y los dos que recupero de la historia de México permiten ilustrar cómo el concepto de violencia fue vinculándose con el uso instrumental de la fuerza como una herramienta «natural» de defensa, bien sea de los individuos para salvaguardar su vida o bien de los grupos o clases para defenderse de sus opresores.

Pero también existe otra línea de argumentación que defiende el uso legítimo de la violencia por parte del Estado. En este caso se trata de que el Estado, con la pretensión de acabar con la violencia privada (i.e., la anomia), monopoliza la violencia como instrumento para la dominación y fortalecimiento de su autoridad. Es imprescindible recordar aquí la definición weberiana del poder político como el que detenta el monopolio de la violencia legítima (Weber 1956, 28 [2008, 43]).

Lo anterior nos lleva a otro concepto, el del poder; más concretamente, el poder político. En su obra *Estado, gobierno y sociedad*, Norberto Bobbio nos ofrece la siguiente clasificación del poder: poder económico, que se vale de la posesión de ciertos bienes o riquezas⁷; poder ideológico, basado en la posesión del saber y de los

6 La frase de Marx se encuentra en el *Manifiesto Comunista* escrito en noviembre de 1847.

7 «[...] es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o considerados como tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no los poseen a adoptar una cierta conducta, que consiste principalmente en la realización de un cierto trabajo útil. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder por parte de quienes los poseen frente a quienes no los poseen, precisamente en el sentido específico de capacidad de determinar el comportamiento ajeno [...]» (Bobbio 1985, 111).

medios de persuasión⁸; y, por último, el poder político, basado en la fuerza y en la posesión de los medios de coacción física⁹.

Me interesa recuperar aquí la noción de poder político que, según Bobbio, se basa en la posesión de los *medios de coacción física*. De acuerdo con esta definición de poder político, y con la definición de violencia que nosotros aceptamos al inicio, este se identifica con la violencia. Parecería entonces que el poder político tiene la posibilidad de ejercer la violencia, la coacción física de manera legítima. Esta es la tesis que a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo, apoyada en una identificación entre poder y violencia y asentada en un prejuicio: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos.

II

La violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer el poder.

HANNAH ARENDT,
Sobre la violencia

A diferencia de la recuperación breve y, a todas luces, insuficiente que acabamos de hacer acerca del concepto de violencia, Arendt separa esta idea de la de poder, y la destaca y opone a un concepto consensual y comunicativo del poder. La distinción entre poder y violencia se advertía ya en *Los orígenes del totalitarismo*, donde Arendt enfatizaba la negación de la potencialidad humana por medio del terror y de la violencia muda de los campos de con-

8 «[...] el poder ideológico es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción [...] sacerdotes [...] los literatos, los científicos, los técnicos, los llamados "intelectuales" [...]» (Bobbio 1985, 111). Cf. Stoppino (1985, 1242).

9 Según Ricardo Rivas, «estas tres formas de poder coinciden en que instituyen y mantienen sociedades desiguales divididas en último término entre superiores e inferiores: ricas y pobres; sabientes e ignorantes; fuertes y débiles» (2011, 79).

centración. En *La condición humana* opone la acción en concierto a la violencia de toda actividad instrumental (cuyo modelo es la *fabricación*). Más tarde, en 1969, retoma el tema en sus ensayos *Sobre la revolución y Sobre la violencia*¹⁰.

Su mirada a este concepto se encuentra ya anticipada en *La condición humana*, donde Arendt distingue una serie de constantes que, pese a los cambios históricos, acompañan la relación del ser humano con el mundo. De acuerdo con el pensamiento arendtiano, la vida activa se manifiesta en tres esferas o tres dimensiones de la actividad: *labor*, *trabajo* y *acción*. Las actividades relacionadas con la labor son aquellas que nos permiten atender a las necesidades de la vida. A saber: comer, dormir, vestirse, etc. Mediante la labor las personas devienen no iguales sino idénticas, es decir, en este contexto se sufre una pérdida de la conciencia de ser individuo. El trabajo, por su parte, se articula en torno a las actividades que el hombre realiza para producir objetos. Solo en el contexto de la acción es que las actividades realizadas permiten al hombre desarrollarse de la manera que le es más propia, esto es, libremente. Es la actividad estrictamente opuesta a la labor, ya que la acción implica siempre un proceso de creación que conduce a una emancipación de lo dado mediante un proceso de culturización. A cada una de estas actividades le corresponde un atributo de la condición humana. Así, a la labor, la potencia; al trabajo, la violencia;

10 En la primera parte de su ensayo *Sobre la violencia* muestra su motivación: la «situación revolucionaria» en la Francia de fines de la década del 60, las guerras de liberación anticoloniales y los escritos de Franz Fanon y Sartre. Escribía Fanon: «Cuando en 1956, después de la capitulación de Guy Mollet frente a los colonos de Argelia, el Frente de Liberación Nacional, en un célebre folleto, advertía que el colonialismo no cede sino con el cuchillo al cuello, ningún argelino consideró realmente que esos términos eran demasiado violentos. El folleto no hacía sino expresar lo que todos los argelinos resentían en lo más profundo de sí mismos: el colonialismo no es una máquina de pensar, no es un cuerpo dotado de razón. Es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor» Fanon (1963, 45). Es muy ilustrador el primer capítulo titulado precisamente «La violencia». Las afirmaciones de Fanon, unidas al prólogo de Sartre, son algunos de los trasfondos del texto arendtiano.

y a la acción, el poder. La potencia es un atributo del hombre que se deriva de sus capacidades físicas, la violencia es una prolongación de la potencia que se distingue de esta por su carácter instrumental y el poder es la capacidad de los hombres para actuar concertadamente. El poder se entiende siempre como colectivo nunca como un ejercicio individual.

La violencia aparece conceptualizada en la esfera de la actividad humana del trabajo. Para Arendt, la fabricación, el trabajo del *homo faber*, supone siempre un elemento de violencia sobre la naturaleza. Dicha violencia es entendida como medio para alcanzar un fin, la fabricación conforme a un modelo de acuerdo con el cual se construye un objeto. De manera que «El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material [...]» (Arendt 1998a, 171). La violencia es, pues, el medio utilizado por el hombre para la construcción de un mundo de cosas. Dicho mundo debe ser, de acuerdo con esta perspectiva, un lugar apropiado para la acción y el discurso. Al seguir a la tradición griega, Arendt privilegia la acción y el discurso sobre el trabajo y la labor. Concibe a aquellas, la acción y el discurso, como las actividades constitutivas del núcleo de la política y deposita en ellas la dignidad que diferencia al hombre de los animales. Vayamos más despacio.

De acuerdo con Arendt, todo individuo en el momento de su nacimiento dispone de una identidad «natural», pero esta no es la que lo hace propiamente humano. Será su aparición en el espacio público lo que dote al sujeto de identidad, una identidad como ciudadano. Así, la acción política es entendida como una actividad que permite a cada individuo construir y desarrollar su identidad, mediante sus acciones y discursos, lo que le permite presentarse ante los otros como un sujeto que posee una identidad propia, que debe ser reconocida por ellos. El ser humano es, pues, un ser político que desarrolla plenamente su identidad en el marco de su existencia en comunidad. La vida en comunidad es una forma de convivencia más allá de aquella determinada por la naturaleza y la necesidad propias de la labor y el trabajo.

De acuerdo con esta concepción de la condición humana, la acción se desarrolla en el espacio público, entendido como ámbito

de la libertad y la igualdad frente al dominio de la necesidad que caracterizan al mundo de lo privado. Es en la esfera privada donde tienen lugar las actividades de la labor y el trabajo. En este contexto, delineado en su obra más conocida, *La condición humana*, Arendt presenta el poder como un atributo de la acción. Como señalé anteriormente, el poder es la capacidad de los hombres no solo para actuar, sino para actuar concertadamente. Así, afirma que

El poder [...] solo es posible donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales [...] surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. (Arendt 1998a, 223)

Esta conceptualización del poder se distancia de la noción de *poder sobre* la voluntad de otras personas, es decir, no se entiende como dominación sino como *poder-hacer*, como capacidad de una comunidad de personas. A diferencia de la noción de poder que analizamos líneas arriba, según la cual el poder político es la capacidad de dominación basada en la posesión de los *medios de coacción física*, Arendt nos presenta una noción de poder como capacidad colectiva para la realización de fines.

De modo que, en esta obra, el poder es entendido como acción concertada para el ejercicio de las libertades públicas, mientras que la violencia consiste en la utilización de instrumentos y de la coerción física con objeto de alcanzar fines, de obtener sumisión (Kohn 2009). El poder se gesta en la pluralidad¹¹, en lo público y lo común; en cambio, la violencia se desarrolla en la esfera privada y en lo social.

11 La noción de pluralidad es fundamental para no confundir los planteamientos arendtianos con el pluralismo político de las democracias representativas. El espacio público es entendido por Arendt como un ámbito permeado de diversidad, y esto significa que es un espacio para la expresión de las identidades diversas y para la comunalidad. Y no un espacio donde meramente conviven, se toleran, individuos distintos. El concepto de pluralidad hace referencia a esta diversidad en el espacio público: somos iguales en cuanto ciudadanos, pero singulares en nuestro modo de aparecer en lo público.

Estas ideas sobre poder y violencia planteadas en *La condición humana* son trabajadas explícitamente en *Sobre la violencia*. En este texto Arendt realiza un esfuerzo de diferenciación de conceptos como «fuerza», «fortaleza», «autoridad», además de «poder» y «violencia», que normalmente son asimilados de manera acrítica. Retoma y profundiza la oposición entre las categorías de poder y violencia en correlación con otras que les son concomitantes, como *fuerza y dominación, mando y obediencia*, etcétera. Veamos esto con más detalle:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. (Arendt 1998b, 146)

Así mismo, «la potencia designa inequívocamente a algo en una entidad singular, individual; es propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter [...]». (Arendt 1998b, 146) Y más adelante señala que

La Fuerza, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico a las «fuerzas de la Naturaleza» o a la «fuerza de las circunstancias» [...]. (Arendt 1998b, 147)

Un concepto menos delimitable es el de autoridad cuya característica es «el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión» (Arendt 1998b, 147). De todas ellas, la violencia se distingue por su carácter instrumental. Para Arendt, la violencia «[f]enomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla» (Arendt 1998b, 148).

Todas estas distinciones que, como Arendt aclara, no son categorías rígidas, han sido pasadas por alto por la ciencia política.

[...] la ciencia política [...] no distingue entre palabras clave tales como «poder», «potencia», «fuerza», «autoridad», y, finalmente, «violencia» —todas las cuales se refieren a fenómenos distintos, diferentes, que difícilmente existirían si estos no existieran— [...] El empleo correcto de estas palabras no es solo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica [...] Emplearlas como sinónimos no solo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos [...] sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden. (Arendt 1998b, 145-146)

Estas diferencias conceptuales, insiste Arendt, solo pueden ser captadas si rompemos con la tradición que ha identificado el poder con la dominación, y que, en consecuencia, ha subsumido estos términos indiferenciadamente como manifestaciones más o menos virulentas de una autoridad. Si concebimos el poder en términos de mando y obediencia, esto es, en términos de dominación, entonces el ejercicio de la fuerza o de la violencia no podrá aparecer sino como instrumento para la consecución o preservación de un dominio. La apuesta de Arendt consiste en rastrear ambos conceptos desde una perspectiva diferente.

De acuerdo con la lectura que Arendt ofrece en este ensayo, a lo largo de la historia de la teoría política se ha venido sosteniendo una identificación entre poder político y violencia legítima. El supuesto de esta tesis es, según Arendt, un prejuicio que anticipamos líneas arriba, a saber: la dominación constituye el problema central de los asuntos políticos. Por el contrario, a su juicio, la cuestión fundamental de los asuntos políticos es la fundación e institucionalización de un espacio público que permita el ejercicio del poder y la libertad política en pluralidad. Tal como había planteado ya en *La condición humana*, la única condición verdaderamente humana es la puesta en práctica de la libertad en el ejercicio de la acción política, es decir, en la vida pública. De modo que la política debe brindar las condiciones para que la acción pueda desplegarse en todo su esplendor (Arendt 1997, 151). Y el ciudadano, por su parte, debe estar dispuesto a contribuir activamente en la construcción de una

esfera pública autorrealizadora, que tenga en cuenta la pluralidad y la responsabilidad con respecto a los otros. Efectivamente, el poder político constituye el asunto eje de la política, pero el poder entendido como la capacidad de actuar juntos en el espacio público. Así lo afirma en el siguiente pasaje de *Sobre la revolución*:

A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a los demás hombres, el poder solo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, *los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto* son los medios por los cuales el poder, que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentra en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. (Arendt 1988, 179-180, las cursivas son mías)

Ahora bien, en la medida en que el poder brota dondequiera que la gente se une y actúa en concierto, su condición de posibilidad es la pluralidad humana, y por consiguiente resulta ser un fenómeno impredecible e inestable que depende del acuerdo temporal, de lo que Arendt denomina el «consenso cortejado»¹². El poder es un fin en sí mismo y se manifiesta como protección y promoción de la libertad a través del consenso. No se trata de conseguir un consenso con miras a alcanzar determinados objetivos previamente fijados. El consenso y el acuerdo son fines en sí mismos. Aunque Arendt afirma categóricamente que el poder no puede ser reducido a instrumento, es decir, no tiene carácter de «medio» a disposición de algún «fin», admite que es innegable que los gobiernos utilizan el poder para alcanzar metas, pero

la estructura del poder precede y sobrevive a todos los objetos, de forma que el poder, lejos de constituir los medios para un fin,

12 Sobre el concepto de *poder comunicativo* en Hannah Arendt puede consultarse Kohn (2000).

es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar y actuar en términos de las categorías medio-fin. (Arendt 1988, 153)

El poder es un fin o bien en sí mismo, que «es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas» (Arendt 1988, 154).

Para Arendt, el problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra. En este contexto, entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha relación con el concepto de legitimidad, como nos sugiere la siguiente cita de Arendt: «todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen en el momento en que el pueblo deja de respaldarlas» (1999, 143). La legitimidad supondrá el acuerdo intersubjetivo.

Sin embargo, Arendt reconoce la asiduidad con que poder y violencia aparecen ligados. Así, en *Sobre la revolución* había trabajado ya la distinción entre ambos conceptos en el análisis de las revoluciones. En ellas descubre, en medio del recuerdo de los hechos violentos (en particular, de la Revolución Francesa), experiencias singulares del «poder combinado de los muchos» (consejos y *soviets*, y, sobre todo, la Revolución Norteamericana) y «la nueva experiencia americana y la nueva idea americana de poder» (Arendt 1988, 170). En las Revoluciones Francesa y Americana se pone de manifiesto ese «tesoro perdido» que habría sido aplastado por la centralización del Estado moderno, el afán de soberanía, la violencia y el terror. Sostiene entonces que las revoluciones comparten junto con las guerras el elemento de la violencia. Sin embargo, insiste en que esa convivencia fáctica resulta en lo que podríamos entender como una suerte de «suma cero»: en la misma medida en que el poder esté presente, la violencia estará ausente y viceversa. La violencia aparece donde la imposibilidad de acción impide el desarrollo de la participación. Posteriormente, en *Sobre la violencia*, aclaró: «la actual glorificación de la violencia es provocada

por una grave frustración de la facultad de la acción en el mundo moderno» (Arendt 1999, 183). Pero esto ha conducido, desde su punto de vista, a un error, a saber, creer que las revoluciones pueden ser «realizadas», que la violencia puede crear un nuevo poder y que por eso la de las armas es la batalla definitiva, cuando es la verdad contraria la que se impone: la violencia puede destruir el poder pero nunca puede generarlo. Arendt no solo enfatiza el carácter contrario de la relación entre violencia y poder, señala además que se da entre ellos una relación inversamente proporcional, cuando el poder que sustenta a un gobierno es grande, la violencia se ve fuertemente reducida, y esta tiende a aumentar cuando el gobierno empieza a perder poder. Arendt se expresa con claridad: «El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro» (Arendt 1999, 158). Es por ello que

Donde las órdenes no son ya obedecidas, los medios de violencia ya no tienen ninguna utilidad; y la cuestión de esta obediencia no es decidida por la relación mando-obediencia sino por la *opinión* y, desde luego, por el *número* de quienes la comparten. *Todo depende del poder que haya tras la violencia [...]* La obediencia civil [...] no es más que la manifestación exterior de apoyo y asentimiento. (Arendt 1999, 151, las cursivas son mías)

En la medida en que resulta imposible sustituir el poder por la violencia, se pone de manifiesto la naturaleza diferente de estos conceptos. Aún más, la violencia resulta impotente para la generación de poder.

III

En 1976, unos años después de la publicación de *Sobre la violencia*, J. Habermas enfatizaba con afán crítico que aquello a lo que Arendt denomina violencia (*Gewalt*) es lo que en la tradición —desde Weber hasta Talcott Parsons— se ha entendido como poder: la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros:

Macht y *Gewalt* (poder y violencia) son solamente dos aspectos de un mismo ejercicio de la dominación política. *Macht* (poder) significaría entonces la movilización del asentimiento de los miembros

de una comunidad para los fines colectivos, es decir, la disponibilidad de los miembros para respaldar a la dirección política; mientras que *Gewalt* (violencia) significaría el disponer de recursos y de medios de coacción en virtud de los cuales una dirección política puede tomar e imponer decisiones vinculantes para realizar los fines colectivos. (Habermas 2000, 206)

Habermas sostiene que el concepto arendtiano de *poder* excluye el aparato administrativo del Estado y otros aspectos del funcionamiento político. Pese a reconocer algunas afinidades entre su modelo y el de Arendt, expone las dificultades que se desprenden de la identificación irrestricta de ella entre *poder* y *opinión pública*, y argumenta en contra de la separación tajante entre poder y aparato del Estado (Habermas 2000, 210, 214-17, 220-222). Pese a estas críticas, considero que Arendt estaba planteando ya a finales de los años cincuenta y en los sesenta uno de los ejes de lo que podríamos considerar su *teoría de la acción pragmático-discursiva*: el discurso como una forma de praxis, una de las actividades políticas por excelencia¹³. En otras palabras, Arendt estaba sugiriendo la eventualidad de pensar la comunicación orientada al entendimiento y a la posibilidad de llegar a acuerdos excluyendo toda forma de violencia. Con todo, en los años setenta la actitud de Habermas hacia Arendt partía de una crítica fuerte a su noción de poder, fincada en una demoleadora acusación de aristotelismo:

El concepto que desarrolla Hannah Arendt de un poder generado comunicativamente solo puede convertirse en un instrumento afilado si lo desligamos de su conexión con una teoría de la acción de inspiración aristotélica. Hannah Arendt tiene que reducir el poder político exclusivamente a praxis, esto es, al habla y la acción conjunta de los individuos, porque a esa praxis la deslinda de las actividades no políticas del producir y del trabajar, por un lado, y de la actividad no política del pensamiento, por el otro. (Habermas 2000, 215)

13 H. Arendt publicó *La condición humana* en 1958, y podemos encontrar en varios de sus ensayos escritos entre 1956 y 1967, algunos publicados en la primera edición de *Between Past and Future* de 1961, lo que podríamos considerar su *teoría de la acción pragmático-discursiva*.

Para Habermas, Arendt piensa el poder como un fin en sí mismo que sirve para mantener la praxis de la que surge y separado de toda consideración estratégica. Esto es lo que, de acuerdo con su lectura, permite a Arendt separar la idea de poder de las de dominación y violencia, y al mismo tiempo lo que no le permite dar cuenta de la violencia estructural.

Efectivamente, Arendt critica la identificación de poder con violencia y sostiene además que lo que ha malogrado *la política* ha sido el uso de la fuerza y de la violencia, instrumentalizada siempre por una autoridad. Es esta última la que despoja del poder a los hombres. Pero no solo esto, considero que la separación del concepto de poder de la noción de violencia es el supuesto que permite a Arendt sostener, aunque sea implícitamente, lo que podríamos llamar su *teoría de la acción pragmático-discursiva*. En efecto, se me dirá que Arendt nunca se expresó en estos términos, nunca usó la expresión «teoría de la acción pragmático-discursiva». Sin embargo, la teoría de la acción que nos propone hunde sus raíces en la noción de poder a través del discurso, a través de la palabra. Veamos.

Cuando Arendt se pregunta por la «fuerza» que mantiene juntos a los ciudadanos, su respuesta consiste en otorgar al espacio público dos presentaciones: por un lado, un espacio de aparición donde los sujetos tienen oportunidad de distinguirse, darse a conocer, crear su identidad y, con ello, ofrecer un remedio a la futilidad de la acción y del discurso; y, por otro, el mundo común compartido que nos asegura su realidad y la de nosotros mismos. El espacio público, bajo estas dos presentaciones, nos permite compartir un mundo en el que a través del reconocimiento obtenemos identidad. Pese a su caracterización del espacio público como mundo común, no apela a una noción de consenso en la vida pública, ni a una suerte de comunidad política unida por un *bien común*, por una *voluntad general*. El ideal republicano que encontramos en la propuesta arendtiana no requiere la supresión de la diversidad en favor de la unidad. Ella asume la separación de lo público y de lo privado y la defensa de la pluralidad. Concibe la ciudadanía desde los conceptos de pluralidad y de libertad que constituyen el espacio público. Esta es la forma en la que Arendt recupera

también la idea moderna de república: la comunidad libre de ciudadanos que viven bajo el gobierno de la ley, una ley que está sujeta a debate y deliberación. De manera que se interesa por recuperar el mundo común como categoría política frente a la privatización de la vida ciudadana. Pero con la ventaja frente a ciertos modelos de republicanismo clásico de que este mundo común se entiende permeado de pluralidad. El gran acierto de Arendt consiste en situar la acción política en medio de un entramado de relaciones humanas, de modo que la realización de la acción es necesariamente la realización de la condición humana de la pluralidad. La acción solo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis.

En su ensayo *Sobre la revolución*, Arendt reitera este enunciado básico de su teoría del *poder comunicativo*, y hace énfasis en los compromisos horizontales garantizados por la pluralidad de opiniones. Distingue nítidamente entre el *contrato social* y el *contrato mutuo*: el denominado contrato social es suscrito entre una sociedad y su gobernante, consiste en un acto ficticio e imaginario en el cual cada miembro entrega su fuerza y poder aislado para constituir un gobierno; lejos de obtener un nuevo poder, cede su poder real y se limita a manifestar su «consentimiento» a ser gobernado. En cambio, el contrato mutuo, por medio del cual los individuos se vinculan para formar una comunidad, se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad:

su contenido real es una promesa y su resultado una «sociedad» o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una nueva estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras». (Arendt 1988, 232)

El poder del agente se encuentra en su capacidad para construir su mundo junto con los otros (Arendt 1999, 181). La acción política y el discurso constituyen el espacio público en el cual los agentes, en su actuar juntos, revelan los que son y lo que desean que sea el mundo. La acción política es, pues, una actividad de autorrevelación colectiva (Beiner 1987, 36). La aparición en el espacio

público supone la construcción de una identidad que viene dada por el reconocimiento que los otros hacen de nuestra singularidad. Mediante la acción, las personas devienen iguales en cuanto ciudadanos cuya identidad —una identidad propia, singular y que por ello les hace distintos unos de otros— *se muestra, se construye, aparece* en el espacio público. Lo que se muestra en el espacio público es la singularidad del sujeto en su actuación. De manera que cada uno ve su propia ventaja en estar unido a los demás a través de «la fuerza del contrato o de la mutua promesa». Arendt encuentra en la participación política una «recompensa», a saber, el reconocimiento de los otros en el espacio público. Dicho reconocimiento supone una autorrealización personal en dos sentidos: hacer real lo que es potencial —su capacidad de iniciar algo nuevo, su capacidad de actuar— y llegar a comprender lo que uno en verdad es a través de la mirada de los otros con los que se comparte mundo.

Se trata entonces de una concepción de la política muy distinta a aquella que proclama el compromiso entre intereses como fórmula de cohesión social, cuya formulación es exterior a la acción política misma. Fundado en tal compromiso, parece débil el lazo entre los ciudadanos debido a que el individuo solo conoce la búsqueda del propio interés y rechaza toda interferencia, toda obligación que pueda trabar su libertad. La ilusión liberal de que la armonía podría nacer del «libre juego» de los intereses particulares, así como de que la sociedad moderna ya no tiene necesidad de la virtud cívica, ha mostrado ser peligrosa: cuestiona la participación real de los ciudadanos en la vida pública, su capacidad de ser agentes libres. Hannah Arendt logra conceptualizar la libertad de forma que supera la tradicional dicotomía entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, de una manera que no se limita a la defensa de los derechos individuales contra el Estado, ni supone el sacrificio del sujeto en nombre de la comunidad. El modelo de espacio público arendtiano tiene el gran mérito de articular libertad política con pluralidad.

Para Arendt, el problema central de la política es la constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra. De manera que es la praxis comunicativa

el núcleo de la vida política. En este contexto, entiende que la naturaleza del poder es completamente distinta, e incluso opuesta, a la de la violencia. El concepto de poder, desde este punto de vista, está en estrecha relación con el concepto de acción pragmático-discursiva. El poder político es la capacidad de actuar concertadamente a través del discurso.

Es por ello que, pese a que las revoluciones son momentos de fundación de la república, su fracaso se encuentra en la incapacidad de establecer un espacio para el poder político. De hecho, la tesis central de su texto sobre las revoluciones es que

[...] lo realmente revolucionario de las mismas [sic.] fue el intento, reiteradamente fracasado, de realizar la *constituitio libertatis* —el establecimiento de un espacio político para la libertad pública en el que los individuos en cuanto ciudadanos libres e iguales pudieran encargarse de las preocupaciones que compartieran—. (Wellmer 2001, 81-100)

Este espacio político para la libertad pública, para el ejercicio del poder, sería posible a través de **un modelo de democracia participativa** que Arendt ilustra a través de la idea del sistema de consejos. La defensa de la democracia participativa podría resultar ingenua si se la interpreta literalmente, pero podríamos pensarla, de la mano de Wellmer, como

[...] una metáfora para referirse a una red de instituciones, organizaciones y asociaciones autónomas o parcialmente autónomas en el seno de cada una de las cuales se realiza algo semejante al autogobierno de unas personas libres e iguales —libres e iguales en distintos sentidos, con distintas tareas y con distintos mecanismos para reclutar a sus miembros—. Una red cuyas unidades pueden estar entrelazadas tanto horizontal como verticalmente, en relación bien paritaria o de dependencia. Esta compleja estructura orgánica puede darse tanto en un sistema político federal (desde el ámbito local al nacional) como en las asociaciones, organizaciones e instituciones de una «sociedad civil» democrática distintas de las instituciones políticas «formales». (Wellmer 2001, 92)

Esta idea de participación a través de una red de instituciones y asociaciones, formales e informales, permite que el poder se convierta en una experiencia real, en la medida en que los «asuntos comunes» sean, por así decirlo, físicamente tangibles para unos participantes que podrán negociar de forma autónoma sus propias preocupaciones inmediatas. Interpretada de esta manera, la libertad política significa otra cosa y tiene más alcance que el de una garantía constitucional de los derechos fundamentales de los ciudadanos.

Si mi reconstrucción de la propuesta arendtiana es correcta, se me concederá que en ella se muestra una teoría de la acción cuyo eje es una idea de poder centrada en el discurso y separada de la violencia. De manera que considero, con Carlos Kohn, que Arendt

[...] se adelanta a Habermas al proponer un «modelo comunicativo de poder», en términos de generación de acuerdos para la acción y para la evaluación de las normas de la interacción política, en el ámbito de la *Öffentlichkeit*, y que la «teoría de la acción comunicativa» de Hannah Arendt [...] fundamenta, en términos teóricos, la condición dialogal de la democracia deliberativa y participativa. (Kohn 2009, 74)

Un corolario a modo de conclusión

A lo largo de este texto me he esforzado en mostrar, de la mano de Hannah Arendt, que la política es un asunto de todos. No es posible permanecer al margen de la construcción de un mundo común. Solo a través de la actuación en la dimensión del espacio público podemos los seres humanos llegar a la condición de auténticos ciudadanos, de individuos libres.

Lo que une a los sujetos individuales en cuanto «ciudadanos de la política» es el hecho de habitar un espacio público, compartir intereses comunes definidos por medio del debate intersubjetivo y defenderlos en el seno de instituciones públicas que garanticen la pluralidad constitutiva de la ciudadanía. Nuestro deber como ciudadanos es rescatar la capacidad de ejercer poder, la capacidad de actuar concertadamente. En este proceso no somos ajenos a la

violencia; sin embargo, contaremos con la legitimidad de nuestras acciones amparada por el poder intersubjetivamente constituido. Dijimos líneas arriba que el poder no puede ser reducido a instrumento, no tiene carácter de «medio» a disposición de algún «fin». Confundir el poder con la violencia y servirse de ella para alcanzar metas, por muy legítimas que puedan parecer, solo conduce a la pérdida de legitimidad del poder político. Como se dijo anteriormente, la violencia aparece donde el poder se halla en peligro; pero abandonada a su propio impulso, conduce a la desaparición del poder (Arendt 1999, 158).

El poder, de acuerdo con la propuesta arendtiana que asumimos, no se sustenta en una concepción estrecha de lo que sea gobernar, es decir, en la idea de que el gobierno supone únicamente una relación de mando-obediencia. El poder se genera en el apoyo o rechazo que los ciudadanos prestamos a las instituciones, fundamentalmente a través de las opiniones, expresadas a través de distintos medios: las manifestaciones, las protestas, las rebeliones, entre otras. El poder se alcanza, como he argumentado, a través del acuerdo intersubjetivo permanentemente cortejado, y en este sentido está en relación con el concepto de legitimidad. No debemos olvidar que, como nos sugiere Arendt, «todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas» (Arendt 1999, 143).

Es importante entonces, recuperar el verdadero poder: ese que es inherente a la intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio. La constitución de una ciudadanía participativa¹⁴, éticamente responsable, es el único

14 Para Arendt, la falta de participación es propia del hombre-masa contemporáneo, refugiado en la comodidad y seguridad de su propia esfera privada: ciertamente hoy diríamos refugiado dentro de los muros de su condominio, observando el amenazante exterior a través de las cámaras de seguridad de su casa. La figura opuesta a este hombre-masa es la del ciudadano, esto es, aquella persona que mantiene un compromiso activo con el mundo y con los intereses públicos, diferenciados de los intereses privados. Por el contrario, Arendt encuentra en el hombre-masa

camino para superar a mediano plazo la tenaza de la violencia. Solo una ciudadanía comprometida puede orientar las prácticas políticas hacia una reinstauración del ordenamiento institucional del Estado. Se hace necesario repensar las instituciones político-jurídicas propias de la democracia representativa, de manera que esta se conciba de modo más participativo. La «vía democrática», tal y como la concibo, supone la conversión del hombre privado en ciudadano u hombre público, mediante un proceso en el que juega un papel fundamental la cultura ético-política orientada a la plena realización personal mediante la participación libre e igualitaria en los asuntos públicos.

Pensar lo político como espacio de recreación de lo específicamente humano, tal como nos propone Arendt, nos abre la posibilidad de repensar la relación interna entre la acción y el estar juntos a través del discurso y la participación política. Esto es lo que permite que, al menos en ese ámbito, la política sea ajena a la violencia. La noción arendtiana de lo público como comunidad política nos permite reivindicar, frente a la violencia, la palabra como forma de acción política.

Bibliografía

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1988. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza editorial.
- . 1997. *¿Qué es la política?*, trad. R. Sala Carbó. Barcelona: Paidós.
- . 1998a. *La condición humana*, intr. Manuel Cruz. Barcelona: Paidós.
- . 1998b. Sobre la violencia. En *Crisis de la República*, 109-186. Madrid: Taurus.
- Ball, T., ed. 1977. *Political Theory and Praxis: New Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beiner, R. 1987. *El juicio político*. México: Fondo de Cultura Económica.

y su ignorancia de toda virtud cívica el fermento apropiado para un conformismo social y político propio de las sociedades de masa contemporáneas.

- Bernstein, R. 1977. Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice. En Ball 1977, 142-157.
- Birulés, F., comp. 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, F. et ál., comp. 2001. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Bobbio, N. 1985. *Estado, gobierno y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canovan, M. 2000. Hannah Arendt como pensadora conservadora. En Birulés 2000, 58-65.
- Fanon, F. 1963. *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. 1986. El concepto de poder en Hannah Arendt. En *Perfiles filosófico políticos*, 205-222. Madrid: Taurus.
- . 1986. Hannah Arendt. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Knauer, J. 1985. Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a Theory of Democratic Praxis. *Praxis International* 5, n.º 2:185-194
- Kohn, C. 2000. Solidaridad y poder comunicativo: la praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt. *Res Publica* 5: 73-92.
- . 2009. La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana. *En-claves del pensamiento*, n.º 6: 61-74.
- . 2011. El derecho a tener derechos. Los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt, 51-74. En Muñoz 2011.
- Locke, John 1973. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, Ch. 1999. *El retorno de lo político*. Paidós: Buenos Aires.
- Muñoz, M. T., comp. 2011. *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*. México: Universidad Intercontinental.
- . 2013. El retorno de lo político. Acerca de la oposición entre poder y violencia. En coord. Casas A. y Flores Farfán L. *Relatos de violencia. Acercamientos desde la filosofía, la literatura, y el cine*. México: FFYL-CUEC-UNAM.
- Parekh, B. 1981. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Humanities Press.

- Pitkin, H. 1981. Justice: on Relating Private and Public. *Political Theory* 9, n.º 3: 327-352
- Rivas, Ricardo. 2011. Comentario a «El derecho a tener derechos». En Muñoz 2011, 75-98.
- Sahuí, A. 2002. *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. México: Ediciones Coyoacan.
- Stoppino, M. 1985. Voz: poder. En Bobbio, N., Matteuchi, N. y Pasquino, G. 1985. *Diccionario de política*, t. 2, 1217-1218. México: Siglo XXI.
- Weber, M. 1956. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Edición de Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr. [Vers. cast. 2008. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica]
- Wellmer, A. 2001. Hannah Arendt y la revolución. En Birulés 2001, 85-100.
- Young-Bruehl, E. 1982. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven y Londres: Yale University Press. [Vers. cast. 1993. *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim].

Reflexiones sobre el terrorismo contemporáneo

Efraín Lazos

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito ni cumplimiento [...] es por tanto la muerte más fría e insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua.

G. W. F. HEGEL

1. **PROPONGO ESTE TRABAJO** como un ejercicio de lo que me atrevería a llamar «filosofía aplicada»: una crítica racional de conceptos dados y de prácticas específicas en el discurso y las sociedades contemporáneas. Se trata típicamente de esos temas que a veces se llaman *polémicos* (en ciertos ámbitos se habla incluso de guerras o batallas culturales), y que propician casi indefectiblemente actitudes partisanas; hay que estar a favor o en contra, incluso si no se entiende muy bien de qué se está hablando. Piénsese en las reacciones que provocan conceptos (y prácticas, pues los conceptos son, en buena medida, grupos de prácticas) tales como los de eutanasia, interrupción voluntaria del embarazo, pena de muerte, etcétera. Es evidente que, en muy buena medida, la discusión pública sobre tales temas procede sobre la base de manipulaciones discursivas, confusiones inducidas, supuestos convenientemente cargados hacia un lado u otro. Es justamente aquí donde, también es evidente, hay una gran y permanente tarea para la filosofía contemporánea: es aquí donde conviene usar los recursos de la filosofía para clarificar, ya sea analítica o sintéticamente, de qué hablamos. En efecto, es en estos terrenos donde la labor filosófica de remover

y sacudir lo que se da ordinariamente por sentado muestra su urgencia y el enorme servicio que puede prestar para mejorar la vida.

El terrorismo, entendido como tema de filosofía aplicada, no es, ni mucho menos, un asunto «académico» —a pesar de que, por cierto, el número de trabajos científicos sobre el terrorismo se ha incrementado considerablemente en tiempos recientes—. En este caso, como en otros posibles, el ejercicio generalizado e incrementado de la racionalidad crítica puede tener importantes repercusiones en la vida social —desde la revisión de conceptos y supuestos vigentes en los códigos penales locales e internacionales, hasta el rediseño de instituciones y políticas públicas—.

Dicho de modo anticipatorio, el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que he puesto como epígrafe de este trabajo, y que corresponde al apartado «La libertad absoluta y el terror», da una buena idea de aquello que, según espero mostrar, caracteriza al terrorismo contemporáneo: la destrucción aleatoria de vidas humanas como producto de un cálculo. Esto hay que tomarlo muy en cuenta cuando se trate de emitir un juicio de valor al respecto. Mi punto de partida son dos consideraciones bastantes elementales, al grado de que a nadie, creo, se le ocurriría disputarlas. Si se quiere, se las puede tratar como dos hechos generales o dos verdades evidentes. La primera es que el terrorismo es un fenómeno extendido y prevaleciente en las sociedades contemporáneas; la segunda es que el terrorismo es una forma de mal. Con Hegel, se podría especular que el terrorismo acompaña desde el comienzo —con sus rupturas y cambios lentos y bruscos— ese modo de vivir en sociedad que se ha dado en llamar *moderno*. No puedo emprender aquí esa especulación. Al menos desde finales de la Segunda Guerra Mundial el terrorismo ha acompañado como una sombra sangrienta a las sociedades contemporáneas. Quizá Septiembre Once marcó en esto un punto de inflexión, pero es evidente que hoy las agendas nacionales, regionales y supranacionales incluyen entre sus prioridades asuntos relacionados con el terrorismo. Los responsables de políticas públicas, las compañías de transportación, los medios masivos y eso que todavía podría llamarse la opinión pública, dedican enorme atención y recursos considerables al terrorismo en sus múltiples

variantes. En cuanto a la segunda consideración, es seguro que el terrorismo es una forma especialmente dañina de violencia; y tenemos la tendencia a mirar la violencia con repulsa moral, o al menos con reservas morales. No hay duda de que el terrorismo es algo nefasto, el tipo de «cosa» que consideraríamos como prototipo de antivale, como algo que deberíamos evitar a toda costa. Pero, ¡cuidado! ¿Acaso toda forma de violencia es, por definición, moralmente mala? Hay muchas prácticas sociales que involucran algún tipo y algún grado de violencia, y nadie, o muy pocos, estarían dispuestos a aceptar que son prácticas que no se justifican moralmente. Hacer cumplir la ley del lugar es una de ellas, y ¿dónde estaríamos si la coerción de la ley jurídica no tuviera al menos una pátina de moralidad? Recuérdese la idea (¿decimonónica?) de que el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima.

2. Paso a hacer un gesto más filosófico. Nótese inmediatamente la diversidad del terrorismo: hay muchas y diversas guisas del terrorismo, por lo que se impone la pregunta: ¿cómo es que los muchos son uno? Piénsese en ejemplos que vienen a la mente: en Oriente Medio, muchos casos del (eufemísticamente) llamado conflicto entre el Estado de Israel y las organizaciones armadas palestinas; en las organizaciones armadas anticoloniales (el FLN de Argelia) en los años sesenta del siglo pasado, en organizaciones armadas anticapitalistas en Europa Occidental (la RAF y AD); en las organizaciones armadas islamistas, tipo Al Qaeda. Piénsese también en el terrorismo como táctica de guerra (los bombardeos indiscriminados y atroces contra la población civil) durante la Guerra Civil Española, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra de Vietnam y la (más reciente) Guerra de los Balcanes.

Conviene hacer aquí la pregunta socrática: ¿cómo es que todo eso es uno? ¿Cómo es que las diferentes guisas en las que el fenómeno se muestra en la historia contemporánea equivalen al mismo tipo de cosa —terrorismo—? ¿Cómo es que eventos tan diversos como el atentado a la mutual israelita en Buenos Aires, el bombardeo de Oklahoma, los ataques con ántrax y el M-11 de Madrid son todos ellos ejemplos de actos terroristas? En la tarea de contestar esta pregunta, y acaso en el tono socrático de dar con una

definición viable de terrorismo, debemos recordar que no es necesario que estos casos (y otros no mencionados) compartan un solo rasgo o conjunto común de rasgos: no tiene que haber algo en común, un solo rasgo (o conjunto de rasgos), que compartan todos estos casos (y otros no mencionados), y que nos permitiera categorizarlos bajo el rubro «terrorismo». Acaso hay que verlos como los distintos hilos que recorren una cuerda. Dicho sea de modo anticipatorio, no deberemos sorprendernos si algunas acciones y algunos agentes a los que ordinariamente denominaríamos terroristas resultan no serlo, y tampoco si hubiera que considerar terroristas acciones y agentes que normalmente no conceptuaríamos así. Entre estos últimos, contaría como terrorista a ese tipo de la violencia de género (y de clase) que ha venido ocurriendo durante más de una década en la ciudad fronteriza de Juárez, México: los *feminicidios*.

Tenemos entonces dos interrogaciones como eje de este trabajo: ¿qué es el terrorismo? ¿Por qué consideramos al terrorismo como algo moralmente negativo?¹.

A pesar de que se trata claramente de preguntas distintas —una se ocupa de la naturaleza del terrorismo y es, si queremos ponerlo así, metafísica; la otra es sobre nuestro juicio o evaluación, y, por ello, es una pregunta ética—, ambas surgen de la misma fuente: la estofa de ideas y valores que componen nuestras vidas contemporáneas. Por ello, en fin, pertenecen a la investigación filosófica bien entendida. En consonancia con esto, lo que sigue tendrá dos secciones, distintas en extensión y alcances. En parte recogiendo usos y en parte estipulando, la primera sección se propone ofrecer

1 Lo que pretendo consignar en esta pregunta es que ordinariamente rechazamos la práctica del terrorismo, ya sea porque consideramos que nunca puede ser moralmente justificada, ya sea porque pensamos que solo se justifica como excepción. Para mí, basta que una acción solo pueda ser justificada excepcionalmente como marca de que se trata de una acción moralmente negativa. Hay fundamentalmente dos tipos no excluyentes de justificación excepcional del terrorismo: o bien por el argumento del mal menor, o bien por el argumento del último recurso (autodefensa). Esta pregunta no debe confundirse con otra, distinta y más general, sobre el carácter normativamente cargado de ciertos conceptos, *v.g.* homicidio, terrorismo, violación, etc.

una definición contemporánea del terrorismo. En ella también se examinan críticamente varias propuestas relativamente recientes de esta tarea de definición. Para mi propuesta, introduzco la noción de *intimidación simbólica*, y en el camino presento dos posibles clasificaciones de terrorismo. La segunda sección, más breve, esboza una explicación de qué es lo que está moralmente mal en el terrorismo. Finalmente, en las conclusiones, barrunto vías de salida o posibles soluciones.

3. Es preciso, antes de entrar a considerar las definiciones del terrorismo, atajar un vértigo relativista. Quiero con ello dejar atrás, al menos en el papel, una retórica simplificadora que tiende a trivializar un fenómeno con consecuencias morales, políticas y legales enormes en todas las sociedades contemporáneas. Este vértigo puede expresarse fácilmente en la siguiente consigna: *quien para unos es un terrorista para otros es un revolucionario*.

Es evidente que los términos «terrorismo» y «terrorista» tienen, en el discurso público contemporáneo, connotaciones peyorativas. Esto, desde luego, no siempre fue así, pero el hecho es que hoy nadie está dispuesto sin más a aplicárselo a sí mismo ni a sus políticas o idearios. 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, y no como terroristas o criminales. Más aún, a menudo ellos describen a su enemigo —i.e. el ocupante extranjero-colonial, las agencias del *statu quo* social, político y económico— como el *verdadero* terrorista. Para ellos, en consecuencia, lo que cuenta como terrorismo no es 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, por ejemplo, la liberación o la justicia histórica, entonces la violencia usada para obtenerlo no es violencia terrorista. Pero sí lo es cuando la violencia está dirigida a mantener la opresión y la injusticia, o alguna forma de «violencia estructural». Por su lado, a menudo los gobiernos tienden a pintar toda violencia disidente con la pátina del terrorismo. Hay sobrados ejemplos de esto, tan solo recuérdese las primeras reacciones mediáticas y del gobierno local

ante las protestas de Seattle en 1999. Los voceros gubernamentales y los medios progubernamentales asumen típicamente que solo agentes no-estatales pueden realizar actos terroristas, y que un agente estatal en cuanto tal no puede nunca cometer actos de terrorismo. De modo que, para ellos, lo que cuenta en el terrorismo no es lo que se hace sino quién lo hace —la identidad práctica de los agentes—. Cuando una agencia estatal utiliza un cierto tipo de violencia, se trata de un acto de soberanía y seguridad nacional, de hacer valer el Estado de derecho, o algo así. Pero cuando un grupo disidente hace lo mismo, entonces se trata de un acto terrorista.

Esta retórica simplista es un obstáculo enorme para siquiera iniciar un debate público serio sobre el terrorismo. Esto se ve, por ejemplo, en el fracaso de la ONU para proponer una definición de terrorismo aceptada por todos sus miembros. Los países del Atlántico Norte no aceptan una definición que permita calificar como terroristas las acciones de sus Estados, mientras que, por ejemplo, los países musulmanes no aceptan que los movimientos de liberación nacional en Oriente Medio y en otros lugares puedan ser presentados bajo tal categoría.

Dos muestras de esta situación provienen de fuentes heterogéneas: una, la tipificación del delito de terrorismo en el Código Penal Federal mexicano vigente, y otra, la definición de terrorismo hallada en *Wikipedia*:

La primera:

Se impondrá pena de prisión de seis a cuarenta años y hasta mil doscientos días de multa, sin perjuicio de las penas que correspondan por los delitos que resulten, al que utilizando sustancias tóxicas, armas químicas, biológicas o similares, material radiactivo o instrumentos que emitan radiaciones, explosivos o armas de fuego, o por incendio, inundación o por cualquier otro medio violento, realice actos en contra de las personas, las cosas o servicios públicos, 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 para que tome una determinación. (*Código Penal Federal* art. 139)

La segunda:

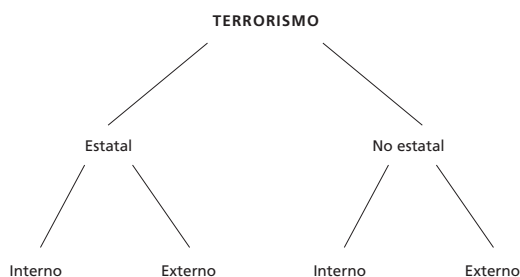
Las definiciones comunes de terrorismo se refieren solo a aquellos actos violentos que se proponen crear miedo (terror), que son perpetrados con un objetivo religioso, político o ideológico, que deliberadamente toman como blanco o desatienden la seguridad de los no combatientes (civiles), y *son cometidos por agencias no gubernamentales*. (Wikipedia 2011, las cursivas son mías)

Pues bien, ¿dónde nos encontramos ahora? ¿Cómo rompemos esta dialéctica revolvente y viciosa? Una vía es denunciar y exponer la falacia implícita en la simplificación mencionada: no se puede descartar el terrorismo por la identidad práctica de los agentes, ni por las creencias o valor últimos del acto. Esta primera lección del análisis debe expresarse clara y enfáticamente: del hecho de que alguien sea un agente estatal, o se presente como un combatiente revolucionario, no se sigue que él o ella no sea terrorista.

Quizás en el contexto actual vale la pena enfatizar esta verdad obvia: hay tal cosa como el terrorismo de Estado. En efecto, el terrorismo es un recurso recurrente de los tiranos y sus camarillas, que pretenden ganar obediencia mediante el miedo. Esta verdad evidente ha sido clara para la filosofía (piénsese en la *Política* de Aristóteles y en *Ideología y terror* de Hannah Arendt). ¿Necesitamos ejemplos contemporáneos? Lamentablemente hay muchos en la historia contemporánea latinoamericana. Para solo mencionar los casos más claros en México: las masacres de Tlatelolco de 1968 y de Corpus Christi en 1971, así como las matanzas de Aguas Blancas y Acteal en los años noventa. Piénsese también en las prácticas sistemáticas de desaparición forzada en Argentina y Chile en los setenta, en las atrocidades del ejército guatemalteco contra la población maya en los ochenta. Y, en Estados Unidos, los asesinatos de estudiantes en la universidad de Kent en 1970 por parte de la guardia nacional, el bombardeo aéreo de la comuna radical negra MOVE en Filadelfia en 1978. Nótese que también hay terrorismo de Estado cometido contra la población de segundos y terceros países o territorios. Piénsese en el bombardeo de terror (*Terror Bombing*)

sobre las ciudades alemanas y japonesas por parte de la aviación aliada hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, así como en los muchos ejemplos de terrorismo por parte del Estado israelí contra la población civil de los territorios palestinos ocupados.

Este es, pues, un primer gesto para ir más allá del relativismo en este asunto. En este punto podemos aventurar una primera clasificación.



Según esta clasificación, hay una especie de terrorismo, quizás la más comúnmente identificada, que puede denominarse terrorismo no-estatal, al lado del terrorismo estatal, ambos con dos variantes respectivas, interno y externo. La idea aquí es que uno y el mismo grupo de agentes estatales puede ser terrorista interno y externo; y lo mismo se aplica para el terrorismo no-estatal, aunque aquí ciertamente los bordes entre el terrorismo interno y el externo pueden ser borrosos. Ejemplo de los primeros, los nazis después de 1933; de los segundos, Al Qaeda de Bin Laden.

4. Veamos ahora otras definiciones. Todas ellas comparten la virtud de ser neutrales por cuanto se refieren a la identidad práctica de los agentes cuando categorizan un acto como terrorista.

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, las cursivas son mías)

El uso deliberado de la violencia, o la amenaza de usarla, contra personas *inocentes*, con el propósito de *intimidar* a otras personas para que tomen un curso de acción que de otro modo no tomarían. (Primoratz 2004, 24, las cursivas son mías)

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, las cursivas son mías)

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* —trátase de violencia ilegal dentro de una sociedad, trátase 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, las cursivas son mías)

El terrorismo es el asesinato *al azar* de personas *inocentes*, con la esperanza de producir miedo generalizado. (Walzer 2006, 1, las cursivas son mías)

Es notorio que estas definiciones se concentran en el acto mismo y en su meta inmediata, de modo que tienen la ventaja de ser neutrales en relación con quién lo realiza (la identidad de los agentes) y en relación con el propósito último del acto. Bajo cualquiera de estas definiciones el terrorismo es un curso de acción que puede ser tomado por diferentes tipos de agentes y con diferentes tipos 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. Uno y el mismo agente puede ser un revolucionario autoproclamado y también un terrorista.

Estas definiciones recuperan además dos rasgos característicos de la violencia terrorista. Primero, incluyen la intimidación. La intimidación es 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 hay violencia en su meta indirecta, la intimidación. Segundo, la violencia terrorista se presenta en capas. Esto quiere decir que el acto terrorista persigue simultáneamente varios fines; el terrorismo, en otros términos, es una actividad que contempla múltiples objetivos y blancos de la violencia. En términos más o menos abstractos y generales, la violencia terrorista incluye un blanco directo que es objeto de destrucción y daño —un grupo específico de personas en un determinado tiempo y lugar—, uno o más blancos indirectos —una comunidad, una población entera, las autoridades o líderes políticos que son objetos de la intimidación—, así como un valor último como objetivo —la liberación nacional, la justicia histórica, la expulsión de los infieles, el reino de la ley y el orden, la seguridad nacional, la autoprotección, etc.—.

5. Si bien estas definiciones tienen en común los dos rasgos mencionados de la violencia terrorista, la intimidación y la multiplicidad de objetivos, sus diferencias 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 solo la violencia física, o cuenta también la amenaza de usar la violencia física? ¿Está la violencia terrorista dirigida siempre a la vida y a la integridad física de las personas, o cuenta también las acciones que están dirigidas en contra de los bienes y las propiedades? ¿Cuenta como terrorismo solo la violencia que se dirige a los civiles, i.e., 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.

¿Cómo contestaríamos la primera pregunta, acerca de la naturaleza política del terrorismo? Aquí parece importante tener en cuenta que la violencia terrorista viene en capas y que tiene un

valor último entre sus objetivos. Además, si tomásemos solo los materiales de la historia social y política, la respuesta a esta pregunta tendría que ser afirmativa. Casi todas las formas históricas de terrorismo tienen un valor último que podría describirse como político —desde el llamado Terror de la Francia revolucionaria, hasta la propaganda por la acción de la Rusia de fines del siglo diecinueve, pasando por las diversas organizaciones «revolucionarias» nacionalistas en contextos coloniales o semicoloniales que usaron la violencia terrorista—. No obstante, en la actualidad me parece importante hacer espacio para variantes del terrorismo que no son claramente políticas. Tómese el caso del objetivo —típico del terrorismo religioso fundamentalista— de librar la Tierra Santa de los infieles, piénsese en Bin Laden y en los talibanes. ¿Es claramente violencia política? Esto no es obvio. Además, es importante hacer espacio en el concepto contemporáneo de terrorismo para algunas formas de violencia criminal por parte de los carteles de la droga en México y en otros países —un caso claro es la granada que se hizo explotar en la plaza central de la ciudad de Morelia, Michoacán, durante las celebraciones del Día de la Independencia en septiembre del 2008—. Estos últimos ejemplos incluyen la violencia letal y la intimidación, pero el objetivo último no es claramente político. En el caso de Morelia y otros comparables sucedidos en territorio mexicano en años recientes, podría decirse que el objetivo o valor último de esas acciones es pecuniario —se combate para ganar plazas y una porción mayor del mercado—. Y, por cierto, en la medida en que su propósito es maximizar sus ganancias, los carteles de la droga no se distinguen de cualquier corporación capitalista. Estas son formas de violencia relativamente nuevas —y creo que deberíamos considerarlas como violencia terrorista a pesar de que su objetivo último no es propiamente político—. Hay que llamarlas «terrorismo criminal». Hay otros fenómenos contemporáneos que también tendrían que ser incluidos bajo el terrorismo no político —por ejemplo, los feminicidios en el área de Ciudad Juárez, Chihuahua, en el norte de México, así como el fenómeno de la violencia antiinmigrante en los estados de Arizona, Nuevo México y California: los autodenominados caza-inmigrantes—.

En ambos casos están presentes la violencia letal y la intimidación simbólica (sobre esto diré algo un poco más abajo), aunque su objetivo último no es obviamente político.

Así, en un nuevo intento clasificatorio, tenemos terrorismo político y no político, y bajo este último hay que incluir el terrorismo religioso, el terrorismo criminal, el terrorismo de género y el terrorismo étnico.



Vamos ahora a la segunda pregunta. ¿Es el terrorismo una táctica? En efecto, es útil ver al terrorismo como una táctica. La razón es que permite apreciar con claridad la estructura múltiple del terrorismo. No se trata meramente de violencia ciega, sino de una actividad plena de propósitos, con un valor último o supremo como fin. En otros términos, la violencia terrorista es eminentemente instrumental, esto es, no es un fin en sí mismo sino un medio. Sin un valor supremo como fin último, la violencia terrorista no tendría sentido para sus agentes.

Ahora bien, en el terrorismo la intimidación tiene una función simbólica. Con ello quiero decir que el blanco de la intimidación es una clase o grupo específico de personas. Piénsese en la explosión de un café lleno de adolescentes franceses un sábado por la noche (episodio retratado por Gilo Pontecorvo en su película, *La batalla de Argel*). Esos chicos fueron víctimas de la violencia terrorista no por lo que hubieran hecho o pensado, sino porque a los ojos de los agentes pertenecían a un grupo: los opresores coloniales franceses

o algo así. Similarmente, el atentado contra la estación de Atocha en el M-11 de Madrid tomó como blanco indirecto y simbólico al pueblo de Madrid —una sociedad multicultural y multirreligiosa de una capital europea moderna—.

Pasemos ahora a la tercera pregunta. ¿Hemos de incluir las *amenazas* de violencia, o solo la violencia de hecho, en nuestro concepto de terrorismo? De nuevo, creo que aquí la respuesta tiene que ser afirmativa. Las amenazas son en sí mismas actos de violencia, que no pueden ser efectivos sin la posibilidad cercana de su realización. Las amenazas crean miedo, y las amenazas terroristas crean el tipo de intimidación simbólica que hemos identificado como elemento en la estructura general de los actos terroristas.

Vamos a la cuestión de la violencia dirigida hacia bienes y propiedades. Típicamente, la violencia terrorista consiste en el asesinato y el daño físico severo de sus víctimas. Pero, ¿tiene la violencia terrorista que dirigirse siempre contra las personas? Si seguimos la definición de Coady, ello no es necesario. Supóngase que un grupo terrorista decide abandonar el asesinato y opta por destruir obras de arte valiosas. En ese caso, la denominación de terrorismo no parece adecuada para calificar sus acciones. Una razón es que tal estrategia muy probablemente no producirá temor ni intimidación, sino enojo y hasta furia. Pero sustitúyase ahora en el supuesto anterior obras de arte valiosas por cultivos necesarios para la subsistencia de un poblado. Aquí sí que debiéramos hablar de terrorismo, por cuanto la destrucción de esa propiedad amenazaría decisivamente la vida de las personas. De modo que debemos incluir bajo el terrorismo la destrucción de bienes y propiedades cuando estas están directamente relacionadas con la vida de las personas.

Finalmente, me detendré un poco más en la última pregunta. ¿Vamos a contar como violencia terrorista solo a aquella que toma como su blanco directo a *civiles*, i.e., a no combatientes, o también debe incluirse la violencia contra combatientes, soldados o agentes de agresión? Esta es probablemente la pregunta más importante. Aquí, junto con Michael Walzer y otros, creo que la respuesta debe ser restrictiva. Al anotar que el término «guerra» en expresiones tales como «guerra contra el terrorismo» viene siempre entrecomillado,

Walzer entiende el terrorismo en el contexto de su teoría de la guerra justa. El principio fundamental de la teoría de la guerra justa es el de la inmunidad de los no combatientes. Aquí dejaré hablar a Walzer por sí mismo:

El principio central de la *jus in bello*, que los civiles no pueden ser tomados deliberadamente como objetivos o deliberadamente asesinados, significa que ellos estarán —y moralmente hablando tienen que estar— presentes en la conclusión. Este es el significado más profundo de la inmunidad no combatiente: no solo protege a los no combatientes individuales; también protege al grupo al que pertenecen [...] Los civiles son inmunes como hombres y mujeres ordinarios no comprometidos con el negocio de la guerra; también son inmunes como miembros de una comunidad humana que no es una organización militar [...] Los terroristas atacan ambas inmunidades. Ellos devalúan no solo a los individuos a los que asesinan, sino también al grupo al que ellos pertenecen. Indican una intención política de destruir, eliminar o subordinar radicalmente a esta gente individualmente y a «esta gente» colectivamente. Por lo tanto, si bien todos los terroristas son asesinos, no todos los asesinos son terroristas. (Walzer 2006)

En efecto, hay una diferencia fundamental entre ejercer violencia letal contra un alto mando militar y ejercerla contra no combatientes, incluso niños. Es por eso que la respuesta restrictiva a la pregunta tiene amplias repercusiones morales. Permite distinguir actos de terrorismo de otras formas de violencia letal, tales como los asesinatos políticos. En consecuencia, y para mencionar casos conocidos, podría decirse que el atentado letal contra Carrero Blanco, el alto mando militar franquista, a principios de los setenta en Madrid, por parte de la organización separatista vasca ETA, no fue un acto terrorista, sino un asesinato político; mientras que los atentados en la tienda departamental Hipercor de Barcelona en la década de los ochenta del siglo pasado o, más recientemente, el atentado con explosivos en el aeropuerto de Barajas de Madrid, por parte de la misma organización, fueron ambos claramente actos terroristas.

Un último comentario acerca de las definiciones de terrorismo. Walzer insiste en la importancia del azar en el terrorismo. Tal

énfasis, empero, no debe llevarnos a suponer que la violencia terrorista es una violencia azarosa como tal. Todo lo contrario. Como hemos visto arriba, se trata de un curso de acción que se toma en una decisión consciente y deliberada. Los objetivos directos de la violencia terrorista son azarosos solo en relación con sus acciones y creencias personales —están, como se dice, en el momento equivocado y en el lugar equivocado—, pero se convierten en blancos por lo que los terroristas piensan que son, esto es, por el grupo al que pertenecen. Y esto no es azaroso sino plenamente deliberado.

6. Presento, finalmente, la definición de terrorismo que se desprende de las consideraciones anteriores:

[...] el terrorismo es el uso estratégico de la violencia letal (que incluye la amenaza de usarla), dirigida contra la población civil, i.e., no combatientes, o en contra de bienes y propiedades civiles que se relacionan 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.

7. Abordemos ahora la cuestión de por qué el terrorismo está mal y qué podría hacerse para remediarlo.

Hasta ahora hemos estado considerando los hilos más importantes que constituyen, en mi propuesta, un concepto contemporáneo viable de terrorismo. Esto puede dar la impresión de que estoy ofreciendo una suerte de concepto *neutral* de terrorismo. Tal impresión es solo parcialmente correcta. Mi definición de terrorismo es en efecto política e ideológicamente neutra, pero no lo es moralmente. En otras palabras, sostengo que los actos y las campañas que en mi definición pueden ser calificadas como terroristas pueden provenir ya sea de la derecha o de la izquierda en términos ideológicos (en algún sentido de este término), pero también sostengo que ninguna forma de terrorismo puede ser moralmente justificada. Aquí me uno a quienes han pensado que las personas son agentes racionales y que, en cuanto tales, son capaces de actuar sobre la base de principios incluso bajo la presión de fines estratégicos o autointeresados. Puesto que soy, por ello, algún tipo

de kantiano, pienso que el interés y las consideraciones estratégicas no deben nunca desbancar a los principios para actuar. Ni siquiera en situaciones de confrontación social del tipo «o ellos o nosotros». Esto significa que, *moralmente hablando*, no hay, ni puede haber, estados de excepción.

Así, tomo cualquier acto de mera instrumentalización de las personas como moralmente sospechoso. Los actos terroristas —que incluyen en primer lugar los actos de terrorismo de Estado— suelen presentarse como la debacle de todo código moral, lo cual abre una rendija por la que se cuelan todo tipo de coartadas que apelan a valores últimos altisonantes. Sin embargo, de acuerdo con mi definición, los actos terroristas pueden verse correctamente como una de las formas extremas de la mera instrumentalización. La razón es que en ellos los agentes toman como meros medios para un valor último dado no solo a las personas en su dignidad como agentes racionales y autónomos, sino la base misma de esta condición de las personas: la vida humana en comunidad. De modo que, sin importar cuál sea el valor último de los actos terroristas —la liberación nacional o la seguridad nacional—, sabemos que ellos no pueden aceptarse: tomar vidas inocentes por consideraciones estratégicas no puede nunca justificarse.

Nótese que la neutralidad de la definición propuesta surge de haber abstraído el contenido del valor último que, según hemos dicho, persigue el acto terrorista. Esto produce un resultado en apariencia paradójico: si bien he dicho que ningún valor último puede sobrepasar el valor intrínseco de la vida humana, tenemos en mi definición las manos libres para simpatizar o incluso apoyar activamente el logro de cualquier valor último que el acto terrorista busque promover, sin por ello tener que justificar el acto mismo. En la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, uno podría haber favorecido la victoria de los aliados sobre las fuerzas militares del Eje sin aceptar por ello Hiroshima, Nagasaki y Dresden. Análogamente, uno podría simpatizar con algo así como los derechos culturales del pueblo vasco, sin aceptar por ello el Hipercor ni la T4.

8. Finalmente, a manera de cierre de este escrito, voy a considerar algunas consecuencias prácticas del planteamiento aquí

desarrollado. Advierto, no obstante, que estas consideraciones son solamente tentativas y no pretenden de ningún modo presentar soluciones prefabricadas desde la comodidad de las sillas académicas. ¿Qué hacer, pues, ante el terrorismo contemporáneo? Primero lo evidente: el terrorismo no se combate con medios terroristas. La presencia múltiple y abigarrada del terrorismo no estatal en las sociedades contemporáneas no debe ser usada como carta blanca para el terrorismo de Estado. Esta idea está presente en todas las reflexiones serias sobre el asunto, especial, aunque no exclusivamente, después de los atentados del 9-11 en Nueva York.

Positivamente, me sumo a quienes, como J. Habermas y J. Derrida (cada uno según su idiosincrática manera) han visto en la filosofía política y de la historia de Kant una fuente de respuestas contemporáneas². En efecto, creo que fenómenos como el terrorismo han de combatirse con dos instrumentos «tradicionales» de las sociedades modernas y que apuntan, sin embargo, en una dirección acaso no tan tradicional. Estos dos instrumentos complementarios son la *ley* y la *política*, y la dirección en la que habrían de confluir es el *cosmopolitismo*.

Baste por el momento con puntualizar que una legislación cosmopolita se distingue de cualquier tratado entre naciones, y de legislaciones supranacionales entendidas de acuerdo con el derecho internacional clásico (el *jus gentium*). Hace más de doscientos años Kant anticipó la posibilidad de transformar el *derecho de gentes* en un nuevo orden cosmopolita. Con una profundidad asombrosa, Kant especificó que solo los Estados organizados confederadamente bajo constituciones republicanas podrían ser parte de tal orden:

Cada nación, por mor de su propia seguridad, puede y debe demandar de las otras que sean parte de una constitución, similar a la constitución civil, dentro de la cual puedan asegurarse los derechos de cada una. Esto significaría establecer una *federación de pueblos*...
(Kant 1998 [1795], 21/Ak viii 354)

2 Tengo en mente aquí las entrevistas publicadas por Giovanna Borradori (Borradori 2003).

Políticamente, el cosmopolitismo puede describirse como aquella condición en la que la sociedad civil («nosotros, el pueblo») coincide con la comunidad internacional, de modo que, también en palabras de Kant, «una violación del derecho en una parte del mundo es sentida en todos lados». Tanto en su aspecto legal como en su aspecto político, el cosmopolitismo puede parecer una utopía para el gusto de los profesores de filosofía. Sin embargo, acaso hay razones para ser moderadamente optimista, y es posible ver desarrollos como el Protocolo de Roma y la instauración de la Corte Penal Internacional como los primeros pasos hacia una condición legal cosmopolita. Y sí, en efecto, de nuestras consideraciones se desprende que el terrorismo, que incluye en primer lugar el terrorismo de Estado, tendría que ser tratado como un crimen contra la humanidad. Esta generación, y la que viene, necesita acelerar estos desarrollos legales, con códigos penales nacionales en sincronía con la legalidad cosmopolita. Un ejemplo modesto pero significativo de esto es la extradición de Augusto Pinochet a Chile que en su momento concedió Gran Bretaña, a petición de quien entonces fuera juez de la Audiencia Nacional Española, Baltasar Garzón.

Desde luego que esto plantea una buena cantidad de problemas teóricos y prácticos en los que no puedo entrar ahora. Menciono solo dos. Un problema práctico bastante evidente es el de hacer valer la ley cosmopolita (*the problem of enforcement*): instituciones penales internacionales con legitimidad alta pero con autoridad y poderes escasos con respecto a los Estados nacionales, más o menos decimonónicos y con grandes capacidades militares que persiguen sus propios intereses (Estados Unidos, la Federación Rusa y la República Popular China se han excluido a sí mismas del Protocolo de Roma y de la Corte Penal Internacional). Otro problema, este acaso más teórico que práctico, es la exigencia cosmopolita de repensar el sacrosanto principio de no intervención en los asuntos domésticos. Dejaré el tratamiento de estos problemas para otro trabajo. Aquí solo me he propuesto despejar, en un ejercicio de filosofía aplicada, el campo conceptual del terrorismo contemporáneo.

Bibliografía

- Arendt, H. 1953. Ideology and Terror: a Novel Form of Government. *The Review of Politics* 15, n.º 3: 303-327.
- 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, 1696-1699. En Becker, Lawrence, C., Becker, Charlotte B., eds. *Encyclopedia of Ethics*, vol. 3. Nueva York / Londres: Routledge.
- Hegel, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*, trad. Roces, W. y Guerra, R. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honderich, T. 2003. *After the Terror*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kant, I. [1795] 1998. *La paz perpetua*, trad. Abellán, J. Madrid: Tecnos.
- Primoratz, I., ed. 2004. *Terrorism: The Philosophical Issues*. Basingstoke / Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Walzer, M. 2002. Five Questions About Terrorism. *Dissent* 49, vol. 1: 1-9.
- . 2006. Terrorism and Just War. *Philosophia*, n.º 34: 3-12.

Los autores

Andrea Mejía cursó estudios de Literatura y Maestría en Filosofía en la Universidad de los Andes (Colombia). Su campo de trabajo es la filosofía política. Se interesa en particular por la relación entre política y derecho. Ha sido profesora en la Universidad de los Andes y en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente escribe su tesis doctoral titulada *Auctoritas non veritas* (Universidad Nacional de Colombia).
andrea.mejia09@gmail.com

Carlos Pereda es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México) y ha sido profesor invitado en varias universidades de América y Europa. Ha publicado, entre otros, los libros *Debates* (1989); *Conversar es humano* (1991); *Razón e incertidumbre* (1994); *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (1994) y *Sobre la confianza* (2009), además de numerosos artículos en revistas especializadas.
carlosperedafailleche@gmail.com

Efraín Lazos es investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México). Licenciado y magíster en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Doctor en Filosofía por la New School for Social Research (EE.UU.). Autor de numerosos artículos sobre epistemología, filosofía de la mente y filosofía de Kant, que constituyen sus principales áreas de interés.
efrainlazos@gmail.com

Juan Antonio Cruz Parcero es investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México). Licenciado en Derecho de la Facultad de Derecho de la UNAM. Doctor en Filosofía de la Universidad de Alicante, España. Ha sido investigador invitado en las Universidades de Alicante, Oxford, Torcuato di Tella y Pompeu Fabra, así como del Institute for Science, Ethics & Innovation de la Universidad

Los autores

de Manchester. Director de *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. Ha publicado, entre otros, los libros *El concepto de derecho subjetivo* (1999) y *El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos* (2007); así como numerosos artículos en revistas especializadas. También ha sido coautor y coeditor de varios libros sobre filosofía del derecho y filosofía política.

cruzparc@gmail.com

Laura Quintana es profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Filósofa de la Universidad de los Andes y doctora en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación Estética y Política. Es autora de los libros *Gusto y comunicabilidad en la estética de Immanuel Kant* (2008) y *Hannah Arendt: Política, violencia, memoria* (2012), así como de numerosos artículos en revistas y publicaciones especializadas. Sus áreas de interés son la estética y la filosofía política.

lquintan@uniandes.edu.co

León Olivé es investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México). Estudió matemáticas en la Facultad de Ciencias de la UNAM. Realizó estudios de Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y fue becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Doctorado en la Universidad de Oxford (Inglaterra). Trabaja en las áreas de filosofía de la ciencia, epistemología y filosofía política y social. Entre sus varias publicaciones se cuentan: *Multiculturalismo y pluralismo* (1999); *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología* (2000); *Interculturalismo y justicia social* (2004) y *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología* (2007). Además, ha sido autor de numerosos artículos en revistas y publicaciones especializadas.

olive@unam.mx

Luis Eduardo Hoyos es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en Filosofía y Romanística por la Georg-August-Universität de Göttingen (Alemania). Ha sido investigador invitado en las Universidades de Bern, Mainz, Marburg y Frankfurt am Main. Es director del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad. Ha publicado los libros *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus* (1995); *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII* (2001) y *Ensayos de filosofía práctica y de la acción* (2014). Ha sido coautor y coeditor de varios libros relacionados con la filosofía kantiana, el escepticismo filosófico, la teoría del conocimiento y la filosofía práctica.

lehoyosj@unal.edu.co

María Teresa Muñoz es profesora-investigadora de la Universidad Intercontinental (México); profesora de asignatura en la UNAM. Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad Complutense de Madrid (España). Estudios de Maestría en Filosofía en la UNAM (México). Estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Doctorado en Filosofía en la UNAM. Es autora de *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política* (2009). Ha sido editora y coautora de *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* (2011). También es autora de varios artículos en publicaciones especializadas de filosofía política.

maytems@yahoo.com

Paulette Dieterlen es investigadora titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México) y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Licenciada en Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Magíster y doctora en Filosofía en la UNAM.

Los autores

Autora de *Sobre los derechos humanos* (1984); *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones* (1995); *Ensayos sobre justicia distributiva* (2001) y *La pobreza. Un estudio filosófico* (2003). Ha publicado además diversos artículos en revistas y publicaciones especializadas y ha sido coeditora y coautora de varios libros. Su área de interés es la ética y la filosofía política.

paudieter@gmail.com

Rodolfo Arango es profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes (Colombia). Abogado de la Universidad de los Andes. Magíster de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho de la Christian Albrechts-Universität zu Kiel (Alemania). Ha sido profesor invitado de varias universidades nacionales y extranjeras. Director del grupo de investigación Derecho, Justicia y Democracia. Autor, entre otros, de los libros *El concepto de derechos sociales fundamentales* (2005); *Derechos, constitucionalismo y democracia* (2004); *¿Hay respuestas correctas en el derecho?* (1999) y *Derechos Humanos como límite a la democracia. Análisis de la ley de justicia y paz* (2007), así como de numerosos artículos en revistas y publicaciones especializadas.

rarango@uniandes.edu.co

William Duica es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ph. D. de la Universidad Nacional de Colombia. msc del King's College, Universidad de Londres. Su principal área de investigación es la epistemología contemporánea. Coautor y coeditor del libro *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción* (2009). Miembro del Grupo de investigación Relativismo y Racionalidad.

waduica@unal.edu.co

Índice de materias

A

acción:

- en-común: 52, 60
- colectiva: 30, 50, 76
- comunicativa: 127, 136 n. 13, 184 n. 4, 202
- democrática: 35, 38, 44, 46, 57, 66-69
- gubernamental: 39 y n. 2
- jurídica: 39
- política: 29-53, 60-62, 65, 70, 72, 94, 110, 117, 135, 182, 185, 190, 193, 199, 200, 204
- pragmático-discursiva: 184, 197 y n. 13, 198, 199, 201
- violenta: 56, 185, 186, 189, 214, 215

América Latina: 10, 11, 21, 154, 155, 159, 164, 165, 186

archein (véase también *arkhé*): 49 n. 2, 50 n. 3, 59

autoridad: 49 n. 2, 54, 65, 129, 166, 167, 169, 187, 192, 193, 198, 212, 224

C

capacidad: 26, 28, 31-33, 36, 38, 49 y n. 2, 54, 55, 60, 62, 69, 70, 73 n. 9, 88, 90, 91, 95, 101-102, 104, 105, 107, 113, 116, 118, 126, 127, 137, 143, 157, 160-164, 166, 179, 181, 187 n. 7, 190-192, 194, 199, 200-202, 224

- institucional: 100, 101

capitalismo: 100, 125, 156

ciudadanía: 35, 36, 56, 61, 88, 97, 106, 138 y n. 16, 165, 166, 198, 202-204

coacción: 185, 197

- física: 188, 191, 192

condición humana: 181, 189-193, 199

conflicto: 23, 24, 27, 38, 47, 48, 50, 53, 56, 64, 66, 67, 72, 77, 155, 159, 168, 169, 173, 176, 178, 209

- democrático: 52, 58, 68
- político: 50, 65, 66, 73 n. 8, 111, 157

conocimiento: 157, 160-164, 168, 174, 188 n. 8

- científico-tecnológico: 155, 160-163
- Sociedad del: 154, 159-162, 173
- tradicional: 154, 155, 157, 161-164, 173

constitución democrática: 32, 37, 38, 45

cooperación: 13-15, 18, 19, 21, 25, 27, 119, 138, 140, 166

cosmopolitismo: 223, 224

D

deberes: 86, 87, 119, 124, 126, 130 y n. 8, 133, 138 y n. 16, 140, 141, 151

- morales: 119, 128-130, 151
- políticos de compensación: 133
- positivos: 109, 119 n. 5, 140, 151
- sociales: 125

Índice de materias

democracia: *passim*

-Principio de: 27

derecho: 15, 29, 39 y n. 2, 42, 45, 46, 57,
70-72, 83, 113, 119-121, 123-127, 130 y
n. 8, 134-136 y n. 12, 13, 137, 139, 140,
150, 223

derechos: 9, 10, 24, 29, 33-38, 41, 49,
52-54, 62, 68, 69, 71, 72, 84, 85, 88,
91-95, 102-106, 121, 122, 124, 127-130,
132 y n. 11, 133, 138, 151, 152, 154, 156,
158, 164-166, 174, 176-178, 184 n. 2,
185 y n. 5, 186, 200, 222-224

-civiles: 54, 64, 92, 93, 97, 102, 106, 135,
138, 165-167

-económicos: 81, 82, 88, 91-95, 101-106,
156

-fundamentales: 32-35, 44, 76, 103-
105, 133, 135, 178, 202

-humanos: 14, 15, 18, 25, 27, 45, 55, 63,
71, 83, 92, 93, 107, 121, 131, 133-135, 137,
138, 143, 147

-morales: 14

-sociales: 14, 33-36, 42, 45, 46, 101-106,
123, 125, 130 y n. 9, 132-134, 147, 151, 156

desigualdad:

-económica: 20, 81, 82, 125

-social: 34, 36, 37

discurso: 50, 68 n. 7, 77, 109, 119 n. 5,
148-150, 160, 161, 173, 190, 197-199,
201, 202, 204, 207, 211

dominación: 65, 132, 142, 162, 163, 177,
187, 188, 191-193, 196, 198

E

emancipación: 63, 77, 110, 122, 126,
139, 140, 189

espacio público: 49 n. 2, 62, 73, 77, 78,
181, 190, 191 n. 11, 193, 194, 198-200,
202

Estado:

-de bienestar: 10, 35, 36

-de derecho: 15-17, 35, 57, 71, 77, 130,
132, 212

-social [de derecho]: 35, 109, 117, 122-
123, 130, 133

F

filosofía conceptual: 109, 110, 141 n. 17,
148, 149

fraternidad: 13, 118, 199, 122 y n. 6, 124,
130 n. 8, 150

fuerza: 29, 30, 36, 38, 45, 49 n. 2, 50,
54, 57, 65, 66, 131, 185, 187, 188, 192-
194, 198, 199

funcionamientos: 89, 90, 162, 163

G

globalización: 75, 131, 133, 135, 139, 140,
141 n. 17, 142, 153, 154, 156, 157, 159,
160, 164, 174

guerra:

-contra el terrorismo: 219

-justa: 220

I

identidad: 49-51, 60-62, 67, 72, 73 n.
8, 154, 156, 158 y n. 3, 161, 165, 166,
174-179, 184 n. 2, 190, 191 n. 11, 198,
200, 212-215

igualdad: 13-15, 18, 19, 22, 24, 25, 27, 46,
48, 49, 52, 59, 61-64, 68-71, 77, 78, 81,

83-88, 96, 97, 103, 106, 121-125, 140,
142, 151, 152, 186, 191, 199
individualismo: 119, 123, 125, 130
intimidación simbólica: 211, 218, 219

J

justicia:
-distributiva: 22, 23, 27, 132
-global: 131, 134, 139-141
-retributiva: 18, 19, 22, 27
-social: 34-36, 137, 139, 162

L

labor: 189-191
legalismo moral: 148
legitimidad: 13, 20, 31, 54, 55, 72, 119,
130 y n. 8, 133, 136 n. 12, 159, 186, 195,
203, 224
ley: 15-22, 31, 37-44, 49, 58, 63-65,
68-72, 81-83, 89, 91-93, 95, 96, 121,
148, 185 n. 5, 186, 199, 209, 215, 216,
223, 224
libertad: 13-15, 18, 19, 21-27, 32, 33, 36-44,
48, 54, 59, 81-85, 89-91, 97, 100-107,
115, 121, 122, 124, 125, 132-135, 162, 181,
186, 191, 193, 194, 198, 200-202, 208

M

mal: 208, 210 n. 1, 211, 221
México: 11, 84, 96, 97, 153, 155-159, 165-
169, 186, 187, 210, 213, 217

N

nación: 49, 58, 75, 131, 135, 155, 156, 165,
175, 177, 179

-Proyecto de: 153-156, 158, 159, 164-166,
173-176
nacionalismo: 153-155, 156 n. 1, 158, 159,
165, 175, 217

O

objetividad: 126

P

pluralismo: 191 n. 11
pluralidad: 23, 24, 50, 55, 59, 60, 67, 78,
153, 154, 158, 164, 173, 191 y n. 11, 193,
194, 198-200, 202
pobreza: 11, 34-36, 43, 81-85, 89, 94-97,
99-107, 140, 142 n. 20
poder: 31, 33, 39 y n. 2, 40, 41, 44-45, 50
n. 3, 55, 58, 64-65, 74, 84, 94, 95, 105,
109, 127, 132, 135, 136 n. 12, 13, 156, 159,
167, 175, 183, 184, 186, 187 y n. 7, 188 y
n. 8, 190-199, 201-203
-del Estado: 13, 54, 55, 73, 100, 101
-del pueblo: 13, 48-51, 54, 71, 73 n. 9,
74, 75, 203
-División del: 40, 84
-político: 11, 32, 33, 40, 41, 153, 155, 187,
188, 191, 193, 194, 197, 201, 203
-Relaciones de: 25, 51
-social: 30, 31, 125
política: 10, 14, 16 n. 1, 23-27, 31, 36, 42,
48, 49 n. 2, 53-55, 57-60, 65, 69, 81,
82, 107, 110, 111, 114, 134, 149, 183, 184,
190, 193-195, 198, 200, 202, 204, 223
-democrática: 23-26, 31, 33, 35, 50, 57,
93, 102
-efectiva: 25, 26

Índice de materias

R

republicanismo: 60 n. 4, 71, 199
responsabilidad: 9, 43, 70, 75, 100, 106,
129, 133, 137, 138 n. 16, 141, 152, 194

S

socialismo: 117, 124, 125, 141 n. 17, 149
sociedad del conocimiento: 159-161
solidaridad: 13, 14, 109-115, 117-143,
147-152
subjetivación política: 58, 60, 61
subsidiariedad: 138 n. 16

T

terrorismo: 207-224
-criminal: 217, 218
-de Estado: 213, 214, 222-224
-de género: 218
-étnico: 218
-externo: 214

-interno: 214

-no estatal: 214

-no político: 217, 218

-político: 218

-religioso: 217, 218

-totalitarismo: 37, 181

-trabajo: 14, 20, 34, 109, 121, 127, 141,
148, 189-191

V

violencia: 11, 24, 48, 50, 52, 56, 65-67,
77, 78, 142, 157, 181-204, 209-212,
214-221
-de género: 210
-estructural: 198, 211
-legítima: 185, 187, 193, 209
-política: 215, 217
-social: 11
-terrorista: 211, 215-219, 221

Índice de nombres

A

Abensour, M.: 72
Arango, R.: 131 n. 10, 142 n. 19, 147-152
Arendt, H.: 48, 59-60 y n. 4, 70, 73, 135,
181-184, 188-204, 213
Aristóteles: 116, 213

B

Balibar, E.: 70
Barry, B.: 82, 83
Bauhn, P.: 215
Bayertz, K.: 142
Beckert, J.: 143
Beiner, R.: 199
Beethoven, L. van: 122
Berlin, I.: 89, 103, 104
Bernard, G.: 121, 149
Bernstein, R.: 184 n. 3
Bilchitz, D.: 93, 94
Bobbio, N.: 187, 188
Borradori, G.: 223 n. 2
Brown, W.: 48, 73, 74
Brunkhorst, H.: 134-136
Burdeau, G.: 132 n. 11

C

Coady, C. A. J.: 219
Cohen, G. A.: 88

Colvin, C.: 64
Condorcet, N.: 120, 121, 149
Cruz Parceró, J. A.: 141, 143

D

De Lucas, J.: 151, 152
Del Val, J.: 158 n. 3
Derrida, J.: 223
Devlin, P.: 148
Díaz-Polanco, H.: 156
Dieterlen, P.: 99-106
Domènech, A.: 122
Dunn, J.: 110, 116, 141
Durkheim, E.: 119 n. 4, 122, 127 y n.
7, 147, 148
Dworkin, R.: 84, 130 n. 8, 149

E

Eckert, J.: 143
Elster, J.: 116

F

Fanon, F.: 189 n. 10
Ferrajolli, L.: 32
Fichte, J. G.: 120, 123, 124, 130, 149
Fjeld, A.: 65 n. 5
Foucault, M.: 51, 67 y n. 6
Friedman, M.: 100

Índice de nombres

G

García, C.: 156
Garzón Valdés, E.: 81 n. 1
Gómez, M.: 170
Goodin, R. E.: 98
Grotius, H.: 123
Gurvitch, G.: 123

H

Habermas, J.: 53-55, 60 n. 4, 64, 117,
125, 127, 128, 134, 135, 136 y n. 12 y 13,
137-139, 149, 150, 184 n. 4, 196-198,
202, 223
Hare, R. M.: 114
Hegel, G. W. F.: 116, 124, 208
Heidegger, M.: 126
Held, D.: 83
Heller, H.: 123, 149
Herrera, C. M.: 122
Hobbes, Th.: 114, 119
Honderich, T.: 215

I

Iggers, G. G.: 149
Ituarte, C.: 157 n. 2

K

Kant, I.: 119, 120, 123, 149, 223, 224
Kantorowicz, H.: 124
Kelsen, H.: 32, 34, 37, 40-43
Knauer, J.: 182
Kohli, M.: 143
Kohn, C.: 186, 194 n. 12, 202
Koselleck, R.: 110-117, 141 y n. 17, 148,
149

L

Laclau, E.: 183 n. 2
Lefort, C.: 48, 59, 72
Leroux, P.: 119
Locke, J.: 185 n. 5
Luhman, N.: 127

M

Mandeville, B. de: 116
Maquiavelo, N.: 116, 117
Marx, K.: 135, 186, 187 y n. 6
McIntyre, A.: 132, 184 n. 2
Meyer, Th.: 133
Michelman, F.: 130 n. 9
Miller, D.: 170
Mouffe, Ch.: 73 y n. 8, 183 n. 2
Muguerza, J.: 81 n. 1
Murphy, T.: 81 n. 1

N

Nabokov, V.: 126
Nagel, Th.: 134, 137 y n. 14, 140
Nancy, J. L.: 183 n. 2
Nietzsche, F.: 99 y n. 1, 112, 114, 116, 117
Nussbaum, M.: 198

O

Ober, J.: 49 n. 2
Olivé, L.: 173-177
Orwell, G.: 126

P

Paredes, D.: 29
Parekh, B.: 159, 182
Parks, R.: 64, 65

Parsons, T.: 136 y n. 12, 196

Pastor, C.: 170 n. 4

Pettit, Ph.: 132

Pitkin, H.: 181

Pocock, J.: 110, 141

Pogge, Th.: 82

Pontecorvo, G.: 218

Primoratz, I.: 214

Proudhon, P.-J.: 124

Q

Quintiliano, M. F.: 116

R

Radbruch, G.: 123-125, 149

Rancière, J.: 39, 48, 50 n. 3, 51, 58-63,
65 y n. 5, 67 n. 6, 68 n. 7, 73

Rawls, J.: 85, 86, 130 n. 9, 183 n. 2

Rivas, R.: 188 n. 9

Robespierre, M.: 121

Roemer, J.: 86, 88

Rorty, R.: 117, 125-128, 140-142, 149, 150

Rousseau, J. J.: 119-121, 123, 149

S

Sahuí, A.: 206

Saint Simon, H.: 120, 124

Salcedo, D.: 89

Sartre, J. P.: 189 n. 10

Schiller, F.: 122

Schmitt, C.: 38

Sen, A. K.: 89-91, 94, 100 n. 2, 101, 103,
104, 162

Shaftesbury: 119

Shklar, J.: 142 n. 20

Shue, H.: 91, 92, 128-129, 138 n. 16,
149, 151

Skinner, Q.: 110, 111, 114-118, 128, 132,
141 y n. 17, 148

Smith, A.: 119

Soros, G.: 100 n. 2

Spencer, H.: 119 n. 4

Spinoza, B.: 119

Stiglitz, J.: 100 n. 2

Stoppino, M.: 188 n. 8

Streeck, W.: 144

T

Taylor, Ch.: 132, 142 n. 18, 184 n. 2

V

Valenti, G.: 170

Villoro, L.: 156 n. 1

W

Walzer, M.: 219, 220

Weber, M.: 114, 119 n. 4 y 5, 127, 136 n.
12, 142 n. 18, 196

Weldon, T. D.: 114

Wellmer, A.: 201

Y

Young, I. M.: 142 n. 20

Young-Bruehl, E.: 181, 182

Autores

Andrea Mejía

Universidad Nacional de Colombia

Carlos Pereda

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Efraín Lazos

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Juan Antonio Cruz Parceró

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Laura Quintana

Universidad de los Andes - Colombia

León Olivé

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Luis Eduardo Hoyos

Universidad Nacional de Colombia

María Teresa Muñoz

Universidad Intercontinental - México

Paulette Dieterlen

Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM

Rodolfo Arango

Universidad de los Andes - Colombia

William Duica

Universidad Nacional de Colombia

Conscientes de que el filósofo y, en general, el intelectual deben cumplir con una responsabilidad para con la sociedad en la que viven, y tienen el imperativo de poner sus habilidades pedagógicas, analíticas y críticas al servicio del cumplimiento de esa responsabilidad, un grupo de filósofos de Colombia y de México se reunió con el objeto de propiciar un diálogo articulado sobre los fundamentos normativos de la vida social y de la democracia, y sobre la conmovedora crisis institucional que está aquejando a las sociedades latinoamericanas, aunque no solo a ellas. Los ensayos aquí reunidos son el fruto de varios días de discusión. Este pequeño volumen no será con seguridad el único ni, evidentemente, el más completo sobre las intrincadas relaciones entre la democracia, la normatividad social y la crisis contemporánea. Pero sí quiere ser una modesta contribución filosófica pluralista y orientada por el análisis conceptual para abordar muchos de los problemas que aquejan a nuestras sociedades y para sensibilizarnos sobre el hecho de que, como intelectuales, debemos estar permanentemente alertas pensándolos y repensándolos. Pues son las épocas de crisis las que brindan las más cruciales oportunidades, pero también las que presentan los peores peligros.