



Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General y Decano, Escuela de Derecho

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano, Escuela de Ciencias y Humanidades

Alberto Rodríguez García
Decano, Escuela de Ingeniería

Francisco López Gallego
Decano, Escuela de Administración

Juan Felipe Mejía Mejía
Decano, Escuela de Economía y Finanzas

Félix Londoño González
Director, Investigación y Docencia

Martha Senn
Directora, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

**La Revista *Co-herencia* está registrada
en los siguientes índices y bases de datos:**

Biblioteca Saavedra Fajardo (Universidad de Murcia, España)

CIBERA (Virtuelle Fachbibliothek Ibero-Amerika / Spanien / Portugal
– DFG Alemania)

Clase (Universidad Nacional Autónoma de México)

CREDI (Centro de Recursos Documentales e Informáticos – OEI)

CSA (Sociological Abstracts, USA)

DOAJ (Directory of Open Acces Journals – Lund University – Suecia)

Fuente académica (EBSCO)

GOOGLE Académico (-Scholar- USA)

Índice Bibliográfico Nacional-Publindex (Colciencias-Colombia)
Categoría A2

International Bibliography (Modern Language Association–MLA, USA)

LatAm-Estudios (América Latina y el Caribe)

Latindex (Universidad Nacional Autónoma de México)

Redalyc (Universidad Autónoma del Estado de México)

SciELO (Scientific Electronic Library Online)

Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA)

Vlex (Argentina, Ecuador, España, Chile, Perú y Venezuela)

Web of Science - Arts and Humanities Citation Index. Journal List
2012. Thompson Reuters

Worldwide Political Science Abstracts Database (ProQuest, USA)

Co-herencia Revista de Humanidades

Universidad EAFIT - Departamento de Humanidades

ISSN 1794-5887 - Fundada en 2004

Periodicidad semestral

Medellín, Colombia

DIRECTORA

Liliana María López Lopera, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

COMITÉ EDITORIAL

Iván Orozco Abad, Ph.D.
Universidad de los Andes, Bogotá

Manuel Alberto Alonso Espinal, M.A.
Universidad de Antioquia, Medellín

Jorge Iván Bonilla Vélez, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

Francisco Cortés Rodas, Ph.D.
Universidad de Antioquia, Medellín

Saúl Echavarría Yepes, M.A.
Universidad EAFIT, Medellín

Juan Camilo Escobar Villegas, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

Jorge Giraldo Ramírez, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

Enrique Serrano Gómez, Ph.D.
Universidad Autónoma Metropolitana
de Iztapalapa, México D.F.

EDITOR

Leonardo García Jaramillo
Universidad EAFIT, Medellín

DISEÑO Y EDICIÓN

Universidad EAFIT, Medellín
Departamento de Humanidades

DIAGRAMACIÓN E IMPRESIÓN

Editorial Artes y Letras S.A.S.

COMITÉ ASESOR

Carmen Bernard, Ph.D.
Universidad de París X-Nanterre

Roger Chartier, Ph.D.
Escuela de Altos Estudios en Ciencias
Sociales, París

Roberto Gargarella, Ph.D.
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Serge Gruzinski, Ph.D.
Escuela de Altos Estudios en Ciencias
Sociales, París

Antonio Hermosa Andújar, Ph.D.
Universidad de Sevilla, España

Jesús Martín Barbero, Ph.D.
Investigador independiente

Jerónimo Molina Cano, Ph.D.
Universidad de Murcia, España

José Luis Villacañas, Ph.D.
Universidad Complutense, España

ASESORÍA PLÁSTICA

Imelda Ramírez, Ph.D.
Universidad EAFIT, Medellín

SECRETARIA

Gloria Patricia Escobar Callejas

Suscripciones

Nacional anual (2 ejemplares) \$30.000
Nacional bianual (4 ejemplares) \$60.000
Exterior anual US\$ 36, ejemplar US\$ 19
Ejemplar \$15.000

Las contribuciones publicadas en esta Revista son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no comprometen la posición oficial de ninguna instancia institucional. Se autoriza la reproducción de los artículos con la solicitud expresa de mencionar la fuente. Las obras de arte que acompañan la publicación requieren la autorización escrita del autor o entidad propietaria de las mismas.

Perfil

La revista *Co-herencia* editada por el Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, es una publicación semestral que tiene como propósito difundir informes derivados de investigación, reflexiones teóricas, debates especializados, traducciones y reseñas críticas en torno a temas relacionados con los estudios literarios, filosóficos, históricos, políticos y comunicativos.

Co-herencia está dirigida a profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos de las disciplinas o saberes que concursan en el amplio espectro de los estudios humanísticos, pero también a otros lectores con afinidades por los temas académicos que se priorizan en cada número. Pretende ser un foro de discusión interdisciplinaria y un espacio de diálogo entre pares sobre los aportes de las humanidades en la configuración de una comunidad pensante y deliberante en Colombia.

COMITÉ EDITORIAL

Contenido

De la viga en el ojo propio. Sobre el autoanálisis como fundamento de las ciencias sociales -Homenaje a Pierre Bourdieu en los diez años de su muerte- <i>Renán Silva</i>	13-35
Casi una premisa <i>Norberto Bobbio</i>	39-51
Qué democracia(s) <i>Oscar Pérez de la Fuente</i>	53-79
Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos <i>Iván Garzón Vallejo</i>	81-117
La rectificación de la injusticia en Nozick: debates e implicaciones para los reclamos territoriales indígenas <i>Alejandra M. Salinas</i>	119-144
La aplicación restringida de Rawls en la ética de la empresa: una concepción política de la teoría de los <i>stakeholders</i> y de la moralidad de los mercados <i>Marc A. Cohen</i>	145-184
Ciudadanía e integración: los derechos sociales y la responsabilidad del estado ante la globalización <i>Esteban Anchustegui Igartua</i>	185-211
El giro político-cultural en los estudios del poder urbano <i>Santiago Leyva Botero</i>	215-246
La aversión del bloque en el poder al contrato fiscal en Colombia. Breve evidencia histórica <i>Mauricio Uribe López</i>	247-271
Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court (1918-1929) <i>Sara Lagi</i>	273-295

RESEÑAS

Bibliográfica

El hombre: animal político, de Francisco Javier Conde
Gustavo A. Bedoya S. 301-304

Artística

Fredy Serna, al trasluz
Ana María Cano Posada 307-309

La historia de Co-herencia
Índice de artículos (Números 1 a 16) 315-339

Guía para los autores 348-350

Guidelines for Authors 351-352

Content

Of the beam in owns eye. On self-analysis as foundation of Social Sciences -A Tribute to Pierre Bourdieu in the 10th anniversary of his death- <i>Renán Silva</i>	13-35
Almost a premise <i>Norberto Bobbio</i>	39-51
What democracy(ies) <i>Oscar Pérez de la Fuente</i>	53-79
Democratic deliberation and religious reasons: objections and challenges <i>Iván Garzón Vallejo</i>	81-117
The Rectification of Injustice in Nozick: Debates and Implications for Indian Land Claims <i>Alejandra M. Salinas</i>	119-144
The Narrow Application of Rawls in Business Ethics: A Political Conception of Both <i>Stakeholder</i> Theory and the Morality of Markets <i>Marc A. Cohen</i>	145-184
Citizenship and integration: the social rights and globalization <i>Esteban Anchustegui Igartua</i>	185-211
The cultural-political turn in urban power studies <i>Santiago Leyva Botero</i>	215-246
The Power Block Opposition to a Fiscal Contract in Colombia: A Brief Historic Evidence <i>Mauricio Uribe López</i>	247-271
Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court (1918-1929) <i>Sara Lagi</i>	273-295

Bibliographical Review <i>El hombre: animal político</i> , by Francisco Javier Conde <i>Gustavo A. Bedoya S.</i>	301-304
Artistic note Fredy Serna, against the light <i>Ana María Cano Posada</i>	307-309
<i>The History of Co-herencia</i> <i>Table of contents (Issues 1 to 16)</i>	315-339
<i>Guidelines for Authors</i>	351-352



Lunes, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

De la viga en el ojo propio.

Sobre el autoanálisis como
fundamento de las ciencias sociales*
-Homenaje a Pierre Bourdieu en los
diez años de su muerte-

Recibido: marzo 15 de 2012 | Aprobado: mayo 8 de 2012

Renán Silva**

rj.silva33@uniandes.edu.co

*Deshacerse de las sombras que se llevan con
uno mismo, impedir que el vaho de un aliento,
empañe la superficie del espejo.*

M. Yourcenar.

I

El tema de la importancia de la *crítica* en las ciencias sociales no tiene mayor originalidad. Sabemos bien que desde hace tiempo constituye un *tópico* –de hecho es uno de los elementos que se encuentra en la base de la constitución del pensamiento moderno sobre la sociedad–. Hablar pues de la importancia de la crítica en el campo del conocimiento es una vieja costumbre universitaria, y se diría que quien insiste en este tema se dedica a predicar entre conversos. Se trata en apariencia de un *lugar común*, hasta el punto de ser una fórmula que las propias instituciones universitarias han terminado incluyendo en sus documentos más institucionales, al lado de las tarifas de matrícula, el número de ausencias con las que se pierde un curso o las

* Texto leído en octubre de 2011 en la Universidad EAFIT como Lección inaugural de la Maestría en Estudios Humanísticos. Una nueva lectura corregida del presente texto se ofreció en el marco de los Coloquios del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes en marzo de 2012. Para la versión final hemos introducido una serie de pies de páginas bibliográficas y algunos comentarios, sin recargar en exceso el texto, amparándome abusivamente detrás de Pierre Bourdieu para dar una forma legítima a lo que son reflexiones por las que solamente yo respondo. El epígrafe del texto está tomado de “Los Cuadernos de Notas” a las *Memorias de Adriano* de Marguerite Yourcenar.

** Doctor en Historia Moderna, Universidad de París-Francia. Profesor, Departamento de Historia, Universidad de los Andes, Bogotá-Colombia.

condiciones para la utilización de los campos deportivos. Es posible que presentada como una invitación del tipo: “visite nuestra cafetería”, pueda haber terminado en una fórmula que sería necesario revitalizar, aunque por procedimientos diferentes de los que hasta ahora se han utilizado en las instituciones de educación superior.

Si el tema no tiene ninguna originalidad, y desde luego casi ningún tema puede pretender tenerla, espero que el *tratamiento* de ese tema como problema de análisis pueda tener, no digamos *originalidad* –un valor a lo mejor no tan importante como se piensa–, sino alguna *pertinencia*, es decir que pueda ser de alguna *utilidad*, que nos sirva como apoyo para pensar que algunas de las cosas que hacemos en la vida universitaria las podemos hacer de otra manera, y que a lo mejor haciéndolas de una forma diferente encontraremos nuevos motivos de placer y de alegría, y que nos sirva para seguir buscando el camino de una “existencia universitaria” más productiva, menos alejada de las funciones de dignidad que deberían acompañar al conocimiento humano.

Aunque sobra advertirlo, es claro –y pronto lo advertirán– que nada de lo que voy a decir me pertenece. Por una parte porque muchas de las ideas que voy a mencionar forman parte ya de nuestras ideas comúnmente aceptadas, siempre que no se renuncie enteramente a cierto grado mínimo de modernidad intelectual –y me refiero con ello a un horizonte que viene por lo menos desde la época que designamos de manera convencional como *Renacimiento*, para no ir más atrás–; por otra parte, porque mencionaré de manera complacida a algunos de los autores en los que me apoyaré –autores a los que debo mucho y a los que citar no es solo una regla de la vida académica, sino que constituye un motivo de placer, cuando se ha logrado establecer con ellos una actitud intelectualmente productiva, hecha al mismo tiempo de consideración, de simpatía, de respeto y admiración, pero no menos de crítica y a veces hasta de desconfianza, como me parece que debe ser la forma de nuestra relación con los grandes autores y con los grandes textos –y ese es sin duda el caso de Pierre Bourdieu–. ¿Acaso no repitió él tantas veces “con Weber y contra Weber; con Marx y contra Marx”?

Además, y para que no se vayan a llevar una mala impresión sobre mis inclinaciones intelectuales, debo recordar que más allá

de este o aquel nombre o texto por el que puedo tener simpatía, por lo que esos textos o autores me han enseñado, por lo que me han advertido para que mis errores no sean mayores, mi forma de encarar los problemas de la cultura y de las ciencias sociales es polifónica y por lo tanto politeísta, es decir que considero que es amplio y en parte inagotable el campo de la cultura y de la creación humanas, y que la enfermedad de los “istmos”, del marxismo al postmodernismo –y hay muchos más–, que dominó al siglo XX, no era otra cosa que una forma de enfrentar con muy estrecho equipaje problemas de la vida social cuya complejidad y cuyo carácter de “hechos sociales totales” merece y exige un examen que excede los límites de cualquier disciplina particular y reclama más bien el concurso de una amplia mirada que debe apoyarse en un conjunto de “técnicas de interpretación” de la vida social que exceden los límites de una sola disciplina y que no pueden además separarse de una consideración histórica, artística y filosófica de los problemas.

II

Quisiera introducirme en el tema que he anunciado, de una manera más bien circunstancial. Hace ya varios años descubrí en la vitrina de una librería un libro que no conocía del Albert Otto Hirschman, un gran pensador, muy conocido en Colombia por ser uno de los artífices de la moderna teoría del desarrollo económico y por ser un crítico constante del carácter técnico y mezquino que por épocas y en ciertos autores ha adquirido en el siglo XX la ciencia económica, y por haber residido durante cerca de un lustro –en los años cincuenta del siglo XX– en Colombia, país del que derivó algunas de las experiencias que luego bajo una forma más elaborada aparecerán en su conocida teoría sobre el desarrollo.

No puedo saber ahora si el hecho de que observara el libro a cierta distancia me condujo a un error de lectura de su título, habiendo leído “Ensayos anti/subversivos”, lo que en principio me sorprendió y me llevó de la vitrina al libro, que en realidad se titula “Ensayos auto/subversivos”, lo que quiere decir sin ninguna duda algo completamente distinto. Se trata de un conjunto dispar de ensayos en los que el autor reflexiona sobre su propia obra y emprende

la crítica de muchos de sus propios postulados, no sin antes intentar convertir la idea de “auto/subversión” en una noción “clara y distinta”, mostrando además cuál podría ser su importancia en el campo de la cultura social y personal (Hirschman, 1996: 7-12).

En las páginas iniciales de su libro Albert Hirschman –que firma el texto ya siendo un octogenario, un dato que hay que retener–, dice que con los años, ya siendo un hombre mayor, empezó a descubrir en su vida una tendencia sistemática a “cuestionar, modificar, complicar” algunas de sus anteriores proposiciones, y que cuando tal tendencia se hizo aun más pronunciada terminó por encontrarle un nombre y descubrir que él era “auto/subversivo”. Hirschman, que es un hombre que siempre gustó de *argumentar contra él mismo* –una gran idea que cada día parece tener menos adeptos–, se pregunta por qué el viejo término de “autocrítica” no sería ya suficiente, y señala que “su uso corrompido por la fraseología comunista”, ha hecho perder cualquier buen sentido a la palabra.

Tenemos pues la existencia declarada en un autor de una fuerte propensión a la crítica de sí y la designación de esa tendencia como “auto subversiva”, es decir como una tendencia a “someter a crítica nuestras propias generalizaciones o construcciones teóricas”. Hirschman se pregunta a continuación por qué esta tendencia que le parece tan normal en su vida, resulta tan difícil de encontrar en los medios académicos, y ofrece una respuesta que, por parcial que sea, no deja de ser una gran intuición sociológica, que debería ser continuada con análisis más detallados, análisis en los que el autor parece que no estaba interesado en ese momento.

Albert Hirschman se contentará con decir que los académicos en general son poco o nada autocríticos, “porque han invertido mucha autoestima e incluso identidad en los hallazgos y proposiciones por los que se han dado a conocer” y no parecen dispuestos a poner en juego ni sus logros académicos ni, agregaría yo, su propia identidad como sujetos, corriendo el riesgo de someter a crítica lo que consideran un capital acumulado que hay que mantener e incrementar, con nuevos usos y con altas tasas de interés, antes que fenómenos de devaluación –producto por ejemplo de nuevas modas- afecten los rendimientos esperados.

Para Hirschman esa forma de proceder conduce a los académicos de manera repetida a que en sus trabajos posteriores se limiten a prolongar análisis que les han merecido iniciales éxitos en la vida profesional, transformándose de exploradores del conocimiento en explotadores de una pequeña zona de la división del trabajo académico, limitándose a todo lo que pueda confirmar sus hallazgos originales, lo que finalmente termina por hacer imposible cualquier perspectiva de auto/subversión y conduce más bien a una larga cadena de rendimientos decrecientes en el trabajo. Hirschman invitaba a tener una imagen positiva de la auto/subversión y a superar las resistencias normales que la vida institucional y personal tratan de imponer a las tendencias críticas, y recordaba que la actividad de subversión personal podría ser una experiencia positiva y placentera, que si bien introducía en la vida intelectual “perplejidad y preocupación”, preparaba al final al analista para la consideración más compleja de los problemas que en el análisis debía enfrentar.

Pero sobre todo, decía Hirschman –y esa podría ser una de nuestras primeras conclusiones sobre la importancia de la crítica de sí mismo en la actividad científica–, la tendencia a la crítica de nuestros propios juicios, incluso antes que a la crítica de los juicios de los demás, es una contribución a una cultura más democrática, y no solo en el campo intelectual, pues permite descubrir que no solo se tiene el derecho a las opiniones y convicciones propias, sino que hay que tener siempre la disposición “a cuestionarlas a la luz de nuevos argumentos y pruebas”, y evitar proceder, como se hace de manera tan frecuente hoy en día, a invocar la fórmula: “es mi opinión personal”, utilizada como escudo protector, como defensa de nuestras creencias y opciones intelectuales, pensando que la declaración de “personal”, para cubrir lo que casi siempre es un abigarrado sistema de *prejuicios sociales*, le otorga a cualquier formulación legitimidad suficiente para impedir su discusión, bloqueando además, de esta forma, toda posibilidad de auto/renovación.

Hirschman no ha sido, desde luego, el único autor en notar ese fenómeno cultural que conduce a resguardarse en la seguridad del capital intelectual, real o aparente, acumulado en el pasado. Gaston Bachelard observaba en alguno de sus libros, que el ciclo normal de

un hombre de letras se podría dividir en dos fases bien diferenciadas. Una primera concebida como un momento de formación –el momento de sus estudios, la época sobre todo de la vida universitaria- y una larga fase más bien vegetativa, de reproducción, en la que se dedicaba a enseñar, amparado en esa especie de patente de corso que Bachelard describía como “el que sabe manda” –utilizado el verbo saber en su sentido más institucional, es decir, que quien está *autorizado de forma legítima* a enseñar... manda... por fuera de cualquier consideración sobre al carácter real o imaginario del saber que dice movilizar en su enseñanza.

III

Quisiera intentar ahora ir más allá de las valiosas observaciones de Albert Hirschman, para mostrar cuál puede ser una de las mejores formas de practicar de manera sistemática, eso que él designaba como su tendencia a criticar y modificar sus análisis, a la manera de una especie de autocrítica constante. Hablo pues de llevar más lejos esa forma de trabajo auto/crítico, para convertirlo no solamente en el recurso sabio de un viejo profesor, que ya desprendido de las vanidades de la propia vida académica, por haber conseguido todos los honores que era posible conseguir, puede centrar en el *propio espíritu del conocimiento*, en su *carácter crítico immanente*, más allá de cualquier otra consideración, el sentido de toda búsqueda de la verdad, de todo esfuerzo de investigación.

Hablo pues de algo que va más allá de la idea válida pero elemental de crítica académica, y esto desde un doble punto de vista. En primer lugar porque no se trata solamente de volver de manera crítica sobre los viejos conceptos o nociones producidos en años anteriores, para realizar las necesarias reconsideraciones que el avance del conocimiento siempre impone al investigador. Se trata más bien de la exigencia de aplicar de manera permanente el control reflexivo no sólo sobre el contenido, sobre los resultados del análisis, sino ante todo sobre la propia *operación de conocimiento* y sobre los *instrumentos* puestos en marcha, haciendo de la *vigilancia reflexiva* permanente una condición *sine qua non* del trabajo de investigación y de pensamiento.

En segundo lugar, porque se trata del uso de la *crítica reflexiva* aplicada sobre el *propio investigador*, una exigencia que de manera habitual se olvida, como si la crítica fuera ante todo una función externa que se ejerce sobre los demás, olvidando que, como indicaba Marx, el *educador también debe ser educado*. A esta operación particular de examen crítico de las relaciones profundas que el investigador sostiene con sus temas y problemas de investigación, practicada a través del examen detallado de sus propias posiciones prácticas e implícitas en el trabajo que realiza, la designamos con el nombre de *auto/análisis*.

Es posible que en otros investigadores se encuentre esa misma exigencia para el trabajo científico, pero aquí yo voy a partir de un autor en particular: Pierre Bourdieu, no solo porque hay diferencias radicales entre su forma de abordar el problema y otras que se conocen por ejemplo en antropología –lo que dejó claro de manera explícita Bourdieu en un discurso titulado “La objetivación participante”, pronunciado al recibir en Londres el año 2000 la medalla Huxley de Antropología, la máxima condecoración que otorga la *Royal Anthropological Society*–, sino porque el auto/análisis, por razones que también pueden estudiarse, fue una constante a lo largo de todo su trabajo, y porque al final de su vida, en el último curso que dictó en el *Collège* de Francia en el año 2000-2001, ya en el momento en que había decidido su retiro de la enseñanza, hizo del auto/análisis el objeto de su reflexión, recordando el lugar central que este tema había tenido y seguía tendiendo en su obra.¹

Además, el último libro publicado por el destacado sociólogo se titula precisamente “Bosquejo de un auto/análisis” y es un ejercicio práctico de esa figura de conocimiento que otras veces había descrito de manera menos sistemática. Hay que citar, para que vayamos

¹ (Bourdieu, 2003: 43-58 -versión original en inglés-). Entre los practicantes de las ciencias sociales tiende a confundirse la “objetivación participante”, que es uno de los más fuertes presupuestos del trabajo de Bourdieu, con la “observación participante”, que es una idea conocida y repetida por la antropología más convencional y que no forma parte del enfoque de trabajo de Bourdieu. Cf. al respecto el texto antes citado, en donde Bourdieu se refiere de manera explícita a este problema, y también el comentario de Jacques Bouveresse, en (2003: 59-64). La más reciente discusión importante del sentido general de la obra de P. Bourdieu que conozco y que discute aspectos de esta naturaleza es la de Michel de Fornel y Albert Ogien (2011). Señalemos además que el paso del comentario sobre las “tendencias autosubversivas” de Hirschman a los textos de Bourdieu no tiene nada de caprichoso, si se tienen en cuenta las preocupaciones comunes, la admiración mutua y la admiración compartida, como quedó claro en muchas huellas regadas a lo largo de la historia de *Actes de la recherche en sciences sociales*.

dejando en claro la perspectiva de Bourdieu y no nos confundamos, que el autor puso a su texto como epígrafe la pequeña frase, que es toda una síntesis de la dirección de su análisis: “Esto no es una autobiografía”, ya que efectivamente no lo es, porque el autoanálisis no es autobiografía, lo que supo muy bien entender el editor del libro, quien citó en su *Presentación* una irónica frase que Bourdieu había escrito en las notas preparatorias de su texto: “Análisis sociológico que excluya la psicología, salvo algunos estados de ánimo”.²

IV

Antes de avanzar en la consideración del argumento que deseo presentar, debo hacer algunas consideraciones mínimas sobre lo que voy a entender en las páginas siguientes por *investigación*, una actividad que me parece que debe ser firmemente asociada a la vida universitaria desde sus años iniciales. La idea que quiero presentar no corresponde a un tipo de investigación particular. He tomado ese camino porque lo que quiero es acentuar algunos rasgos que nos deben conducir a observar las precisas implicaciones que existen en el trabajo de investigación, *entre los investigadores y sus temas y objetos*.

Voy a detenerme en tres elementos característicos de lo que entiendo por investigación, no sin antes advertir que se trata de una idea que heredé de unos mis profesores, quien la repetía de manera verbal con frecuencia, aunque no recuerdo si alguna vez le dio a esa idea la forma bajo la cual yo las presento –de todas maneras esa idea se ve emerger en varios de sus textos y en el conjunto de su trabajo y parece ser una reconstrucción más o menos “inconsciente” que él hace de su lectura de Nietzsche.³

Comenzaré pues por decir, parodiando palabras que aún resuenan en mis oídos y que le escuché a ese viejo profesor que he mencionado, que la *investigación es una forma de hacer entrar en crisis un conjunto de respuestas en las que se tiene una confianza loca* –sostengo la fórmula coloquial “una confianza loca”, un poco sorprendente, porque muestra bien el sentido de la afirmación. Una confianza loca

² (Bourdieu, 2003; 2004).

³ La referencia es a Estanislao Zuleta.

es un tipo de seguridad que permanece más allá de cualquier demostración en contrario, lo que parece poner de presente que se trata de algo que tiene *resortes afectivos profundos*, que en gran medida deben ser *inconscientes*, o de manera más modesta “no-conscientes”. Investigar es entonces desestabilizar –por así decir– una *creencia*, hacer que pierda su carácter de verdad natural, obvia e indiscutible, y traerla al terreno de la duda y hacerla objeto de debate, aunque ese desplazamiento entrañe consecuencias para el sujeto –individual o colectivo–, que ve de esta forma en peligro un soporte de su existencia.

Agregaré enseguida que la investigación es también una forma de relación con el mundo que se apoya en la *duda* y la *sonrisa disolvente* y que eso que designamos como investigación, a veces de una manera solemne y por ello poco auténtica, es también un *combate contra el medio: medio social, cultural, familiar*. Se trata pues de recordar que, entre, por ejemplo, un sistema de prejuicios consolidado (pongamos por caso una actitud racista o sexista, o la consideración de que las formas de la cultura popular carecen de todo estatuto de conocimiento o de toda dimensión estética, o, en sentido contrario, la idea populista de que toda creencia popular reclama de parte de los intelectuales una irremediable genuflexión) y una estructura social determinada, hay una serie de relaciones funcionales, recíprocas, de reforzamiento y justificación; y que esos sistemas de prejuicios son a la vez formas de *desconocimiento e ignorancia*, que encuentran su apoyo en instituciones, en prácticas, en reglamentos, en gestos cotidianos, poniendo de presente las profundas interrelaciones, en este caso perversas, entre cultura y sociedad, y comprometiendo por lo tanto también las actitudes y conductas de los sujetos individuales, que en este punto parecen ser en alto grado soportes de ese sistema de prejuicios.⁴

Si la investigación es, a su manera y a través de sus formas propias, un *combate contra el medio social*, hay que saber que los combates no solo dejan a veces heridas –en este caso simbólicas–, sino que

⁴ La idea de “error encarnado”, según la expresión de Estandislaio Zuleta –es decir error inscrito en el corazón mismo de las estructuras sociales- y soporte de las formas de desconocimiento y ceguera que son a las vez formas de dominación social, es una de las concepciones radicalmente novedosas de Marx, y el fundamento último de su idea de que la interpretación del mundo es una tarea que debe articularse a la tarea de transformación.

son también la posibilidad del aislamiento y de la soledad. *Pensar es un riesgo*. Pensar entraña el riesgo del rechazo de la comunidad –como sabemos desde Platón–. Pero pensar resulta ser también una encrucijada para el sujeto que debe desprenderse de cosas queridas y que debe abordar un duelo y enfrentarse a un proceso en el que no encontrará fácilmente con qué reemplazar las seguridades verdades de los tiempos felices en que la duda no existía, porque el *vademécum* que encerraba todas las respuestas a las preguntas de la vida se encontraba siempre cerca, encima de nuestra mesa de noche, debajo de la almohada, en el consejo de los padres, en la tradición de la familia, en el saber escolar, en el buen profesor, en fin, en una relación dogmática con la verdad.

Finalmente, debemos afirmar, para completar nuestra pequeña y provisional definición de investigación, y esto debería compensar muchas de las dificultades que a nuestra vida le plantean las dos características antes mencionadas, que la investigación es una *promesa* y una *esperanza*, dos razones suficientes –y siempre necesarias, eso no hay que olvidarlo–, para sentirnos vivos, para mantener una buena dosis de esa paciencia sin la que vivir se hace imposible.

Promesa, quiere decir que de alguna forma intuimos que un bloqueo, algo que se atraganta en la garganta, algo que no nos deja respirar bien, una angustia que se manifiesta cuando despertamos o simplemente cuando estamos solos y en silencio –y el paréntesis de la grosera habladería cotidiana nos permite o nos obliga a considerar problemas agudos de nuestra vida colectiva o personal–, pueden ser comprendidos y de alguna manera controlados más allá de las formas neuróticas habituales, cuando sepamos algo sobre sus razones, sobre sus orígenes, sobre su carácter de *síntoma* de algo que ignoramos. La *Esperanza* es, por su parte, un principio de vida y de acción, sobre todo cuando se trata de lo que se entiende como una *esperanza activa*, es decir como una fuerza de movilización de energías, como un empeño productor de nuevas realizaciones, de otras aventuras, como signo de acceso a nuevas identidades.

La investigación tal como la comprendemos aquí es, entonces, un tipo de actividad vital que, en cualquiera de los tres niveles que señalamos, *compromete al sujeto de la investigación*, se incrusta en su pensamiento y en su acción en una dirección transformadora, aun-

que puede ser también una potencia capaz de despertar todas nuestras resistencias a la verdad y a la asimilación de nuevas verdades, dependiendo de relaciones de fuerza que no pueden ser definidas más que por referencia a un sujeto particular y a sus formas de inscripción en su cultura y en su medio.

Por ahora basten para nosotros las anteriores menciones, para dejar relativamente bien establecido que entre la práctica de la investigación y el sujeto de la investigación *no hay ninguna relación de exterioridad*, y que buena parte del tratamiento que de un tema determinado hagamos depende de la relación que establezcamos con el objeto sobre el que trabajamos. Sin saber nada sobre ese mundo afectivo que nos liga a nuestros temas de trabajo y a nuestros intereses de conocimiento, es posible que muchos de los obstáculos aparentemente externos y objetivos que encontremos en nuestros trabajos de investigación, no puedan nunca encontrar su solución, porque sus raíces pueden encontrarse en un mundo que no hemos interrogado con el suficiente cuidado o con la suficiente audacia. Es a partir de una concepción de esa naturaleza como podemos llegar a una idea renovada de investigación, que incluya como una de sus exigencias mayores el problema del auto/análisis del investigador.

V

Vayamos ahora sí a algunas de las observaciones que sobre este punto de la investigación y del auto/análisis dejé planteadas Pierre Bourdieu, que es el autor con quien he hecho mis mayores aprendizajes sobre estos puntos –aunque desde luego no es el *único autor* de las ciencias sociales en haber planteado el problema.

Pero antes de abordar este difícil asunto y para mejor abordarlo, déjenme hacer alguna consideración breve sobre nuestras relaciones con los grandes autores de las ciencias sociales –en el caso de Pierre Bourdieu se trata sin lugar a dudas de uno de ellos–, déjenme interrogarme sobre la relación que en las universidades de manera habitual se contrae con esos autores, y sobre la tendencia de que las obras más críticas de una disciplina sean recuperadas por un cierto sentido común universitario que las despoja de toda perspectiva crí-

tica -¿no hablaba acaso C. W. Mills, refiriéndose a la vida académica en los Estados Unidos y a su inmenso potencial de asimilación, de la existencia de un “Marx para gerentes”?-.

Espero que ese pequeño ejercicio nos sirva también como una introducción al auto/análisis, o por lo menos nos convenza de la necesidad que en cada caso tenemos de esclarecer de forma singular las relaciones que establecemos con los textos y los autores, pues es posible que sin tener alguna inteligencia de esa forma de relación se generalicen los obstáculos que vuelven incomprensibles e inservibles obras que deberían, por el contrario, ser capaces de servirnos en el intento de comprender problemas de nuestra sociedad y más en general problemas de la sociedad.

No hay ninguna duda que la *moda* es uno de los más grandes obstáculos que encuentra la asimilación de un pensador en los medios universitarios. Llegadas casi siempre al margen de todo interés profundo por el conocimiento y con muy poca inteligencia de las obras y autores que se promocionan, la presencia de un autor y de sus obras en nuestras aulas es en muchas ocasiones el producto de azares, de lecturas de oídas, de servidumbres académicas contraídas, de curiosidades exóticas y de prestigios cuyas razones no siempre se tienen claras. Todo eso hace que desde el principio las relaciones con ciertas obras y autores sean turbias y enrarecidas.⁵

Se agrega enseguida en el mundo global de hoy, que la circulación extendida de ciertas obras hace que por el camino desaparezcan los contextos precisos en que tales obras han sido producidas, de tal manera que lo que se lee a menudo se lee con un desconocimiento extremo de las condiciones sociales y culturales en las cuales tales obras se han producido, lo que pone aun más difíciles los asuntos de la comprensión mínima de eso de lo que los textos hablan, condi-

⁵ El actual abandono de la lectura de los autores clásicos de las ciencias sociales, es decir autores vivos o muertos que han producido obras sólidas y duraderas, apoyadas en investigaciones originales que han dado lugar a reflexiones teóricas inspiradoras de nuevas investigaciones y al conocimiento o replanteamiento original de aspectos básicos del funcionamiento de las sociedades –de Malinowski a Foucault, pasando por Marcel Mauss, para dar un ejemplo-, en beneficio de autores de éxito pasajero obtenido sobre la base de pequeñas nociones de uso fácil, apariencia atractiva y amplia difusión universitaria, del tipo “sociedad líquida”, “tribus urbanas”, etc., es una de las características más notables de las ciencias sociales y la historia desde finales del siglo XX.

ción básica para plantearse luego problemas más complejos de interpretación y aun de refutación de un conjunto de argumentos.⁶

Hay que agregar –para ser fieles al *espíritu de la sociología*– que la institución académica: su organización, su división del trabajo, sus ritmos, sus formas de validación del conocimiento, y la pedagogía en que ella se apoya, produce sus *propios obstáculos* y tiende en muchas ocasiones a desnaturalizar las obras de pensamiento. En nuestro caso, en el universo de las ciencias sociales, es claro que una de las distorsiones más fuertes que se producen viene de la distinción canónica entre teoría y método, entre formulación abstracta y análisis concreto, divisiones que a lo mejor son de utilidad en el caso de obras que han sido construidas sobre esos modelos, pero que resultan ser verdaderos principios de enrarecimiento (y aun de las más elementales confusiones) cuando se aplican a obras que se construyen precisamente sobre la base de una crítica radical de ese tipo de distinciones escolásticas, como diría Bourdieu.⁷

En el caso de Pierre Bourdieu, un investigador comprometido desde el principio de su carrera con el análisis empírico, con la encuesta y con la producción de datos estadísticos, la lectura universitaria produce el efecto de *deshistorizar* sus obras –por ejemplo olvidando que son obras fechadas y que se apoyan en datos limitados y parciales, profundamente enraizados en la propia sociedad en donde se ha efectuado la *enquête* y el análisis–, lo que permite a continuación convertir al autor en una especie de Maestro de la Gran Teoría y profeta de la sociedad presente y futura, o por lo menos en el autor de *teorías generales* –y sobre todo “a/históricas”–, bien sea sobre el “campo”, bien sea sobre la “reproducción”, bien sea sobre una realidad cuasi imposible de fijar llamada el “*habitus*”, sobre la que cada día aparecen nuevos “sesudos análisis”, cada uno de ellos más alejados del espíritu con que en la Argelia en plena mutación de los años sesenta fue avizorada esa noción, problemática por principio.⁸

Es por eso que la lectura de la obra de Pierre Bourdieu exige, al tiempo que ella se realiza, un examen cuidadoso de nuestras propias

⁶ Cf. a este respecto Bourdieu (1999: 159-170).

⁷ Cf. al respecto, (Bourdieu – Chamboredon – Passeron, 2007). Cf. de manera particular “Entrevista a Pierre Bourdieu... 1988”, pp. 365-380.

⁸ Cf. (Bourdieu, 2007. Cf. de manera especial el Libro 1: “Crítica de la razón teórica”, pp. 41-227).

*representaciones sobre la teoría, sobre la investigación, sobre el universo empírico, sobre nuestras formas de validación y argumentación, pues se corre el riesgo, a veces insuperable, de imponer sobre la obra, nociones que de ninguna manera se encuentran en los textos. Así por ejemplo en la obra de este autor no hay la menor intención de producir “teorías universales” sobre la sociedad, de hacer análisis abstractos separados de consideraciones empíricas actualizadas, de distinguir de manera forzada entre disciplinas como la sociología o la antropología, o de entronizar a un autor de manera exclusiva como la máxima y única autoridad que debería orientar el análisis de una sociedad (por ejemplo, ni el menor riesgo de encontrar en Bourdieu una *idea escolar de la oposición* entre Marx y Weber); y sin embargo ese es en buena medida el camino que la difusión de su obra ha tomado en el mundo académico, un mundo que se permite pasar por encima de las características singulares de una obra y anular su novedad, por el recurso a las fórmulas que permiten hacer de la enseñanza otro de los lugares en los que el proceso de domesticación del pensamiento crítico se produce.*⁹

Presento ahora algunas indicaciones puramente sumarias sobre lo que resulta ser uno de los obstáculos mayores en nuestra relación con ese tipo de textos que introducen preguntas que exceden lo que la institución universitaria puede digerir con facilidad. Un obstáculo que tiene sus raíces más definidas en la manera como los estudiantes de ciencias humanas (antropología, sociología, estudios literarios, etc.) se relacionan con su objeto. Me refiero a la forma como la propia organización de los estudios y la forma universitaria de difundir e interrogar el conocimiento terminan imponiendo una representación y una práctica de relación con los autores y con los textos, que termina haciendo perder toda realidad y toda eficacia práctica a los autores y a las obras, en beneficio de relaciones de prestigio, de distinción social y de gratificación simbólica.¹⁰

⁹ Cf. al respecto (Bourdieu, 2000: 17-43).

¹⁰ Como se sabe, la sociología de la educación –de base empírica–, fue uno de los grandes frentes de trabajo de P. Bourdieu a su regreso de Argelia. El libro emblemático de ese primer periodo de análisis –muy anterior a la síntesis posteriormente conocida como *La reproducción* y firmada en compañía de J. – C. Passeron–, sigue siendo Bourdieu y Passeron (2003).

Bourdieu empleó en sus análisis tempranos sobre la vida universitaria, la expresión *condición estudiantil*, una noción que le servía para referirse a un “estado transitorio” de la vida de las clases medias “juveniles” de la sociedad moderna, que se caracteriza por la figura del *aplazamiento*, por la presencia de lo *diferido*; decía Bourdieu que la condición estudiantil se caracterizaba por ser “fantasmagórica”, por ser “des/realizada” –con lo que quería indicar falta de realidad, distanciada de manera abismal de sus contenidos prácticos más obvios-; una forma de relación que en palabras nuestras podríamos designar como “imaginaria”, lo que nos permite afirmar, siguiendo esa idea, que la condición estudiantil en el medio universitario tiende a asumir la forma de una *relación imaginaria*, una relación “afectada” -repleta de afectos y de gestos incontrolados-, marcada en extremo por valores pasionales, inconscientes en gran medida; una relación hecha de implícitos, de supuestos e impensados; una relación en donde prima el gesto expresivo y el exotismo en la consideración de los textos y los temas –no es un accidente que antes de interesarnos por el costo de la vida, por ejemplo, considerado un tema ruin y pedestre de economistas, o antes de que reflexionemos sobre las formas de la supervivencia material de las gentes pobres, o antes de que hagamos uso de nociones como las de “vida frágil” o “miseria del mundo”, para describir e interpretar la vida de las clases populares en mayor situación de riesgo, pensemos más en el “cuerpo”, el “deseo”, el “poder”, “el otro”, las “alteridades” y tantos y tantos otros temas, que antes de llegar a ser verdaderos objetos de investigación se convierten en formas de identidad y de distinción universitarias, en maneras de ritualización del habla y de creación de falsos puntos de interés y de encuentro–.

Antes que señalar enfermedades que padecen los demás (los “estudiantes” –como un exterior separado de mi vida, como una situación de la que el autor de estas líneas estaría separado, lo que sería contrario al espíritu de los análisis que presento-), lo que quisiera indicar de manera precisa es que *todos nosotros* entramos en relaciones muy complejas y poco analizadas con los objetos sobre los que queremos reflexionar, y que hay un amplio campo de interrogación que estamos dejando vacío, permitiendo la existencia de una

superficie olvidada respecto de la cual habría que hacerse muchas preguntas cuando se quiere conocer *algo más* sobre las condiciones y las formas en que se establecen nuestras relaciones con lo que designamos “nuestros problemas de investigación”. Mi convicción es, pues -debo volver a repetirlo-, que en la idea de auto/análisis como exigencia imprescindible de la investigación social, hay un camino para abordar esa discusión necesaria sobre nuestras “elecciones afectivas”, nuestras elecciones de temas, de enfoques y de problemas, elecciones que son menos accidentales de lo que se podría pensar a primera vista.¹¹

VI

Superado el anterior paréntesis, en mi opinión necesario, vayamos ahora sí a los análisis de las proposiciones que sobre estos temas nos ha legado Pierre Bourdieu. Recordemos antes que todo que Bourdieu, desde el inicio de su carrera, fue reconocido por la pasión que ponía en conocer a fondo y controlar cada una de las operaciones de investigación que ponía en marcha, desde las más abstractas y de perspectiva en apariencia puramente teórica, hasta las más concretas y en apariencia rutinarias –un hábito de trabajo que seguramente con cierta violencia imponía sobre sus colaboradores-. De esta manera, cuando ya muy avanzada su obra y su consagración, se le escucha repitiendo muchas veces la frase de que la investigación es una *práctica racional*, se está ante una forma consolidada de hacer trabajo de investigación, una forma que incluye como una de sus exigencias mayores el *control* de cada uno de los dispositivos puestos en marcha.¹²

Que la investigación es una *práctica racional* no significa que el entusiasmo y la pasión estén al margen de ella. Pero en contra de cualquier afirmación vitalista y voluntarista, lo que se quiere poner

¹¹ Michel de Certeau señala con toda exactitud el carácter social de las agendas de investigación que imponen las instituciones y los grupos profesionales sobre las disciplinas y señala la ilusión universitaria que piensa esas agendas como neutras y como producto de evoluciones puramente internas; sin embargo, a pesar de su conocida relación con el psicoanálisis, no hace ninguna indicación sobre la “relación de afecto y de impensado” que los investigadores mantienen con sus temas de investigación. Cf. por ejemplo (Certeau, 1975: 77-142).

¹² Cf. de manera especial (Bourdieu, 2005: 267-317).

de presente es el imperativo investigativo de mantener bajo vigilancia el conjunto del proceso –*vigilancia epistemológica*, según la conocida frase de Gaston Bachelard, uno de sus grandes maestros-. A ese tipo de práctica y de concepción la designará Bourdieu con el correr de los años como *reflexividad* e indicará que la investigación tiene muy poco que ver con la *repetición irreflexiva de protocolos* que vuelven en cada experiencia de trabajo *siempre iguales a sí mismos*, con independencia del objeto sobre el que se trabaje, y que recuerden mucho más a una rutina de oficina, que a una experiencia de investigación. La investigación es pues, desde este punto de vista, una *aventura controlada*, una experimentación –e incluso una *deriva*- que mantiene la atención constante sobre los instrumentos que pone en marcha, desde los más complejos conceptos de construcción de un problema hasta las formas más aparentemente triviales de aplicación de un cuestionario, de realización de una entrevista o de lectura de un documento de archivo.¹³

Pero si el investigador controla -o por lo menos trata de hacerlo- los instrumentos que pone en marcha en su indagación, ¿quién controla al investigador? –no simplemente sus valores y opciones políticas explícitas; mucho más sus sistemas de prejuicios interiorizados, sus respuestas reflejas productos de disposiciones adquiridas en tanto miembro de la sociedad, sus presupuestos indiscutidos, su etnocentrismo naturalizado y puede que insuperable y su terrible idea de que las determinaciones sociales que cobijan a los demás mortales nada tienen que ver con él.

El control es desde luego ejercido, en términos formales, por los pares, por sus compañeros de grupo de investigación, por la crítica pública, a veces por los sistemas universitarios de evaluación académica. Pero nada de eso tiene que ver aun con lo que en sentido estricto se designa como auto/análisis, es decir con la práctica de aplicación de los instrumentos reflexivos que el investigador fabrica para el análisis de la sociedad, sobre el investigador mismo, sobre

¹³ Menciono a propósito lo de “un documento de archivo”, porque los historiadores, que en general poco se sienten vinculados al presente y que piensan que los problemas teóricos y epistemológicos de las ciencias sociales no deben “alterar su tranquilidad de archivo”, son fáciles presas de la ilusión empirista, que tiene dos aspectos: de un lado la creencia ingenua en que los documentos restituyen la “realidad”, y de otro lado la idea curiosa de que como sus problemas se relacionan antes con el pasado que con el presente, no tienen ellos ninguna forma de lazo afectivo con los objetos de su investigación.

su grupo y sobre su entorno más inmediato y comprometido con su trabajo. Se trata pues de poner en acción los instrumentos diseñados para el conocimiento de la sociedad, sobre aquel que ha decidido o se ha visto arrastrado a convertirse en analista de la sociedad, partiendo de la idea sencilla, pero paradójica, de que el analista no escapa a las determinaciones que cobijan al grupo, estructura o acontecimiento analizado.¹⁴

Se trata pues de una operación que puede designarse como el *trabajo sobre sí*, pero sólo en la dirección que investiga de forma las propias apetencias, los propios deseos e intereses comprometen nuestra comprensión del objeto. Aquí la idea básica es la de que cuanto más se ignoran nuestras relaciones profundas con el objeto, más se está en situación de que esa ignorancia se convierta en una fuente permanente de errores.

Sobre estos puntos, en lenguaje afirmativo, Pierre Bourdieu enunció dos proposiciones diferentes pero complementarias. La primera es la siguiente: se conoce mejor el mundo, a medida que uno se conoce mejor. La segunda está enunciada de la siguiente manera: el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del “inconsciente social”, como mecanismo estructural, avanzan a la par. Debemos comentar estas dos proposiciones, que están en el corazón mismo del auto/ análisis y del análisis social.¹⁵

La idea de que se conoce mejor el mundo a medida que uno se conoce mejor, concreta las ideas básicas de la sociología sobre las relaciones entre el individuo y la sociedad, y nada tiene que ver con la restitución de los viejos errores que Marx designó como “robinsonada”, es decir la idea de tomar al individuo como punto de partida del análisis social –a la manera del llamado “individualismo metodológico”-. Se conoce mejor el mundo social a medida que nos conocemos mejor, porque el *conocimiento de sí*, el conocimiento de

¹⁴ Cf. (Bourdieu, 1999). Esta es una obra que en buena medida puede leerse como un largo comentario sobre la ilusión –típica del “campo intelectual”- de que las formas de determinación e interés social pesan sobre el común de los mortales, pero no cobijan para nada a los analistas. El caso extremo de esta *ideología* es la de los economistas que denuncian todo análisis que se aparta de la idea del mercado como fuerza dominante reguladora automática de la sociedad, como “análisis interesado y no científico”, mientras que sus propios análisis los presenta como “técnicos”, científicos” y puestos del lado de la razón.

¹⁵ Para todo lo que sigue cf. Bourdieu (2004).

los determinismos que pesan sobre el sujeto, el conocimiento de los marcos sociales y culturales que son la condición formadora del sujeto, se hacen más claros cuando podemos observarlos en su funcionamiento encarnado en cada uno de nosotros, cuando podemos observar de qué forma las disposiciones más reflejas y menos conscientes de los individuos, y entre ellas las que pesan sobre el propio investigador, concretan en el registro de *lo singular*, una gran operación colectiva –*producto de todos nosotros*– que se llama la *sociedad*.

Saber –en el sentido fuerte de la expresión– sobre el sujeto de conocimiento, sobre sus posibilidades y limitaciones, saber sobre sus propias determinaciones, es desde luego saber sobre la sociedad; y el saber sobre el sujeto individual es por principio conocimiento social, conocimiento histórico y sociológico.¹⁶

De la misma manera, la forma *complementaria* y *relacionada* como avanza nuestro conocimiento de sí mismo y el conocimiento de las formas históricas de lo que se puede llamar el “inconsciente social”, nos recuerda no solo que no hay ningún sistema de oposiciones rígidas entre individuo y sociedad, como antes mencionamos, sino que el esclarecimiento de pequeños mecanismos individuales o de pequeños grupos y entornos, representa simplemente un problema de escala en el conocimiento de la sociedad.¹⁷

La oposición entre “macro estructuras” y “micro estructuras” que de manera tan corriente se hace y que tiene su correlato en términos de enfoques en la falsa oposición entre métodos cuantitativos y cualitativos –uno de los deleites de tanto profesor universitario en trance de convertirse en docto epistemólogo–, es una manera de renunciar a dos formas de conocimiento complementarias, y restituye oposiciones abstractas que, por ejemplo, de manera muy temprana, Marx había criticado en sus conocidos *Manuscritos* de 1844, en donde acusa al pensamiento social de su época de hacer de una

¹⁶ Sobre las limitaciones intrínsecas de las psicologías y del psicoanálisis y sobre sus tendencias al encierro en los marcos del yo -yo del inconsciente!- cf. la reveladora recopilación de textos de Norbert Elias, *Au-delà de Freud. Sociologie, Psychologie, psychanalyse* (2010).

¹⁷ Poco se ha puesto de relieve y poco se ha mostrado la significación del hecho de que Pierre Bourdieu hubiera apreciado los logros de las “etnometodologías” y de las formas diversas del “inter/accionismo simbólico”, lo mismo que el hecho de que hubiera divulgado en Francia tales obras y los nombres de Goffman y de Garfinkel, al mismo tiempo que consideraba que era un falso remedio contra los excesos de la estructuralización extrema de la sociedad por parte de Lévi-Strauss y sus discípulos. *Le sens pratique* constituye una crítica admirable de esos dos extremos polarizados de una misma dificultad de análisis.

sola realidad: *la sociedad*, dos formas abstractas, falsamente opuestas –el individuo y la sociedad–, sometidas por lo tanto a una conexión puramente formal –lo que Marx designa como una conexión grosera y exterior–.

Si el auto/análisis nos ayuda como forma de control de nuestros deseos, pasiones e intereses, neutralizando todo aquello que puede ser oportunidad de ceguera y distorsión; ese mismo conocimiento de sí que designamos como auto/análisis se erige como una forma de experimentación y de conocimiento concreto y singular del mundo social que queremos construir como *conocimiento verdadero aproximado*.

La mirada puramente introspectiva de las psicologías que se cierran sobre el sujeto, sobre el “yo” y aun peor sobre la “conciencia” estimada como “conciencia individual”, son una fuente de engaño y de desconocimiento sobre el propio funcionamiento del sujeto, que se inscribe por entero en los mecanismos mayores y menores de la sociedad en que vive. La mirada puramente exterior sobre mecanismos considerados como *determinantes estructurales de la sociedad* y como pesados determinismos que operan como límites de hierro para la acción individual –acción que desde ese punto de vista resulta desprovista de toda posibilidad creativa-, representa el mismo error antes anotado, pero en sentido inverso. En los dos casos el proceso de reintegrar el análisis de sí mismo –lo que constituye propiamente el auto/análisis- en el proceso de investigación de la sociedad, resulta anulado, porque el sistema de conexiones que liga al investigador con su objeto ha sido desde el principio mal comprendido, pues se ha perdido de vista que el sujeto forma parte del objeto, es decir que el investigador forma parte de la sociedad sobre la que quiere construir conocimiento verdadero.

Podemos ofrecer un ejemplo, no se qué tan conocido, de todo esto. En 1988 Pierre Bourdieu publicó un libro titulado *Homo academicus*, que constituye un análisis empírico muy cuidadoso acerca de los intelectuales franceses del campo académico, es decir de los profesores universitarios y ante todo de los profesores universitarios que tenían una reconocida participación en la vida pública, a través de sus libros, pero no menos, o quizás muchos más, a través

de su presencia en los medios de comunicación, es decir de gentes como Deleuze, Derrida o Foucault, y desde luego el propio Bourdieu (2008).

En el libro su autor explica ampliamente cuáles fueron las difíciles pero apasionantes *condiciones de objetivación*, es decir de búsqueda de objetividad en un análisis que incluía al propio autor, al ser Bourdieu parte directa y visible del campo y objeto de estudios considerados. Se trataba pues de ofrecer el análisis, *pero no construido desde fuera*, de una realidad que no es ajena o neutra al investigador. Se trata de ofrecer el análisis de una realidad en la que por principio, de manera directa, éste se encontraba incluido. Refiriéndome a este trabajo hablé hace unos años de “revelación de los secretos de la tribu”, pero revelación hecha *desde dentro*, del análisis antropológico crítico de un grupo, realizado por una de sus *más visibles* figuras, la que es sometida en el texto a las mismas exigencias de análisis que son aplicadas a los demás miembros de la tribu.

Homo Academicus es, desde luego, de manera reconocida, un lúcido análisis de la condición docente e intelectual en una sociedad en donde tal función tiene una marca distintiva. A su manera es el análisis crítico de uno de los productos de exportación franceses que, como el vino o el queso, se encontraba en ese momento en proceso de ampliar su circulación internacional y se encontraba en una fase ampliada de ingreso al mercado norteamericano de los *bienes de consumo académico distinguidos*, con los resultados que luego hemos conocido después –pero que habríamos podido suponer previamente-, no solo en cuanto a la pérdida de calidad del producto –por los propios usos folclóricos a que se le sometería en los Estados Unidos-, sino por su banalización, falsificación y apropiaciones desfiguradas del producto, que sería pronto “americanizado” y reexportado hacia la propia Francia y hacia América latina bajo la forma de los llamados *cultural studies* (los Estudios Culturales).¹⁸

¹⁸ Cf. al respecto el significativo trabajo de (Cusset, 2003). No deja de ser un hecho de interés el que Cusset pueda comprobar y mostrar de manera documentada –¡es importante ver las fotografías que el libro incluye!- la forma como los autores que se citan en el propio título de su libro fueron asimilados e incorporados en la vida académica en los Estados Unidos, mientras que no lo puede hacer de ninguna forma con Bourdieu, no porque la obra de este último no haya sido también asimilada por los Estudios Culturales –con los que él mismo pensaba que nada tenía que ver-, sino porque, por lo menos, se cuidó de que no fuera ese el destino de su trabajo.

Lo que resulta ejemplar y conmovedor en el libro es la forma como su autor es capaz de poner de manera controlada toda la flexibilidad de las ciencias sociales al servicio del análisis de un problema que le *toca* directamente, y al mismo tiempo hacer pasar su propia perspectiva, sus enfoques, sus prejuicios, sus rabias y antipatías, toda su *relación pasional* con el objeto, por el análisis, mostrando no solo la paja en el ojo ajeno, sino la viga en el ojo propio, es decir mostrando la manera como él se encuentra incluido y condicionado por la realidad de la que se ocupa¹⁹ ©

¹⁹ Debe indicarse, finalmente, que la idea de *auto-análisis* no se relaciona para nada con el *ejercicio narcisista* que durante todo el final del siglo XX dominó en la antropología y en la historia –en el caso de esta última no es raro que una colección titulada “ego/historia”, haya llegado a producir pequeños *best-sellers* y que los libros de entrevistas con los historiadores hayan estado en las universidades sustituyendo la lectura de sus obras-, ejercicio narcisista que piensa que la exposición pública de los avatares de la vida personal puede volverse condición explicativa del sentido de una obra o de las condiciones de producción de sus conceptos. Rutinarios y acomodados retazos biográficos, sometidos a la más ingenua de las ilusiones, la “ilusión biográfica”, como decía Pierre Bourdieu.

Referencias

- Bourdieu, Pierre, 1999, *Meditaciones pascalianas* [1997]. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, 1999a, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas” [1990], en: *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, Pierre, 2000, “Fieldwork in philosophy” [1985], en: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, Pierre, 2003, “L’objectivation participante”, en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 150, No. 1, pp. 43-58 -versión original en inglés-.
- Bourdieu, Pierre, 2003a, *El oficio de científico -Ciencia de la ciencia y reflexividad-* [2001]. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Éditions Raisons d’Agir, 2004. Hay traducción en castellano.
- Bourdieu, Pierre, 2005, “La práctica de la sociología reflexiva”, en: Bourdieu, Pierre –Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva* [1992]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre, 2007, *El sentido práctico* [1980]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre, 2008, *Homo academicus* [1984]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre –Chamboredon, Jean Claude– Passeron, Jean Claude, 2007, *El oficio de sociólogo –Presupuestos epistemológicos–* [1973]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, vigesimoquinta reimpresión.
- Bourdieu, Pierre – Passeron, Jean Claude, 2003, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* [1964]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Certeau, Michel de, 1975, “L’operation historiographique”, en: *L’écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard.
- Cusset, François, 2003, *French Theory –Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos* [2003]. Barcelona: Melusina.
- Elias, Norbert, 2010, *Au-delà de Freud. Sociologie, Psychologie, psychanalyse* -Postface de Bernard Lahire-. Paris: Éditions La Découverte.
- Fornel, Michel de – Ogien, Albert, 2011, (dirs.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*. Paris: EHESS -Raisons pratiques-.
- Hirschman, Albert O., 1996, *Tendencias autosubversivas –Ensayos–* [1995]. México D.F.: FCE.



Martes, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

Casi una premisa*

Recibido: abril 12 de 2012 | Aprobado: mayo 30 de 2012

Norberto Bobbio **

Aunque la tradición de los estudios de la política cuenta en Italia con una obra muy conocida, no solo en nuestro país, tal como los *Elementi di scienza politica* de Gaetano Mosca, cuya primera edición aparece en 1896, la ciencia política¹ fue la última entre las ciencias sociales en renacer en estos últimos años del abandono al que había sido relegada². Las razones culturales de ese extraño acontecimiento deben ubicarse en el hecho de que su avance fue impedido por dos grupos poderosos que atacaron desde dos frentes opuestos: hablo del grupo de los juristas y el de los historiadores. El problema actual de la ciencia política en Italia es justamente abrir un pasaje entre la historiografía y las disciplinas jurídicas; su área propia de investigación coincide, de hecho, en buena parte, con las de la historia política y las disciplinas jurídicas públicas. Lo que la distingue es su diferente perspectiva, para la que se sirve de una metodología distinta y debe emplear técnicas de investigación diferentes.

* Traducción de Jorge Giraldo Ramírez (Profesor y Decano de la Escuela de Ciencias y Humanidades, Universidad EAFIT-Medellín). Agradezco a la Editori Laterza por autorizar la traducción y publicación, y a Pablo Zapata Tamayo (Político de la Universidad EAFIT-Medellín) por hacerse cargo de dicha gestión. "Quase una premissa" apareció como primer capítulo de *Saggi sulla scienza politica in Italia*, 1996, pp. 23-34. Se conservan los énfasis del texto original.

¹ Me refiero a la ciencia política más en el sentido europeo que en el americano. La diferencia entre las dos fue analizada por Sartori en un estudio presentado en el congreso sobre ciencia política en Europa que fue realizado en Ginebra, en abril de 1966, por iniciativa del IPSA: *Political Science in Europe. Problems and Solutions...* Para profundizar, cfr. del mismo autor, *La scienza politica*, trabajo presentado en el congreso sobre ciencia social, reforma universitaria y sociedad italiana, Milán, 17-19 de noviembre de 1967. El problema también fue discutido en el artículo de Passigli (1966: 287-317).

² En 1960, B. Leoni escribió un artículo con un título por sí mismo

A fines de 1962 se realizó en Turín un congreso entre juristas y sociólogos³ que en mente de los promotores debía tener como principal objetivo suscitar propuestas e indicaciones para el desarrollo de la ciencia política en Italia. Los pocos estudiosos de la ciencia política presentes tenían la ilusión de encontrar en los juristas sus aliados y colaboradores, cuando en verdad se encontraban delante, salvo algunas excepciones, o de una benévola indiferencia o de una tentativa de sometimiento, que se reveló en las declaraciones abiertas e insidiosas de que la ciencia política siempre había sido, y debía continuar siendo, un apéndice del derecho público. En cuanto a los historiadores, a quienes tengo el máximo respeto, fue para mí razón de gran satisfacción leer en la ponencia de Spini-Gambi, presentada en el congreso sobre la reforma de los estudios históricos, realizado en Milán el 22 y 23 de septiembre de 1962, la afirmación de que “los vecinos naturales de los historiadores no son los filólogos románticos o los filólogos teóricos, sino quienes estudian igualmente el hombre y sus formas de vida asociativa, o sea, quienes estudian la geografía humana y la sociología”⁴.

Pero, para ser sincero, en frecuentes coloquios, frente a frente con los historiadores, sentí que se hacían juicios nada benévolos sobre las ciencias sociales y sus cultores, además se mostraba una indiferencia instintiva por los tipos de problemas estudiados, asociada con una incredulidad desconfiada en los resultados. Cuando presenté a Gaetano Mosca –estando en un homenaje en la academia nacional de los Lincei, en ocasión del centenario de su nacimiento– como el defensor y creador de la ciencia política en Italia, algunos amigos historiadores comentaron que yo le había ofrecido un pésimo servicio a la memoria del homenajeado. Si algún día alcanzáramos una alianza entre la historiografía y la ciencia social, hoy apenas estamos, con dificultad, entrando en la fase de los preparativos diplomáticos. Imagino que eso no va a ser fácil si todos los embajadores fueran como Nicola Matteucci –fomentador como

significativo: “Un bilancio lamentevole: il sottosviluppo della scienza politica in Italia”. (Leoni, 1960: 31-42). En el mismo año apareció una reseña mía sobre la situación de la ciencia política en Italia, en el volumen *Politische Forschung*. Esta reseña fue complementada en 1964 por Spreafico (1964: 202-230).

³ Con relación a ese congreso, ver el comentario de Meynaud (1963: 80-87).

⁴ Publicada en la revista *Nord e Sud*, noviembre de 1962, p. 63.

muchos otros del desarrollo de las ciencias políticas o sociales y él también historiador y estudioso de los problemas históricos— quien, comentando la propuesta de Espiné para una aproximación entre las ciencias históricas y las ciencias sociales, afirmó, de manera un poco drástica, que las ciencias sociales “no tienen ninguna relación con la historiografía” (Matteucci, 1962: 1073).

Se repite frecuentemente que la ciencia política (así como la sociología, la antropología cultural y no sé cuantas otras disciplinas que se empezaron a destacar en los últimos años) fue asesinada por el fascismo. La verdad es que, al momento del advenimiento del fascismo, aquel poco de ciencia política que había nacido en Italia, se encontraba en estado de extremo abandono: por lo tanto el fascismo habría asesinado a un hombre muerto. Es necesario reconocer de manera sincera que la aversión de los juristas hacia la ciencia política tenía raíces mucho más antiguas; la de los historiadores mucho más profundas. La primera era producto del formalismo dominante, hacía algunos decenios, en la escuela más aguerrida (también más avanzada técnicamente) del derecho público y de su prejuiciada antisociología; la otra era la consecuencia inmediata del historicismo ya dominante y de su polémica contra el científicismo.

El estudio empírico y generalizador de los fenómenos políticos era combatido, en ambos casos, en nombre de un ideal más alto y más puro de ciencia: recordemos, de un lado, la *pureza* exaltada y poco a poco conquistada por los juristas, comenzando por Laband o, mejor, por Gerber, incluso por Kelsen; y, de otro lado, los conceptos *puros* que Croce contraponía a los pseudoconceptos, propios de las ciencias matemáticas y empíricas, y a los que atribuía exclusivamente el poder de producir nuevos acontecimientos. Para los juristas formalistas el punto crítico de la así llamada ciencia política era la fluidez y provisionalidad (alguien también diría, reavivando la vieja polémica cartesiana contra la historia, la contingencia) de sus contenidos, su incurable y constitutivo empirismo; para los historiadores de tendencia historicista, el punto crítico era, al contrario, el procedimiento metódico de generalización, que por recoger las cáscaras vacías de los pseudoconceptos pierde la pulpa de los hechos individuales, lo que hacía definitiva su inevitable abstracción.

Los centinelas que impedían el acceso de los estudios empíricos de la política al noble castillo de las ciencias fueron, de un lado, el *método jurídico*, con el cual se venía intentando cada vez más una construcción de formas estables y con el cual podría cerrarse cualquier contenido, y, del otro, el *método histórico*, que, volcado hacia la investigación de lo individual, se esforzaba por mantener lejos las falsas y muchas veces excéntricas generalizaciones de los positivistas del siglo XVIII.

Hoy sabemos que el noble castillo de las ciencias puras estaba lleno de impureza ideológica. Detrás del formalismo jurídico existía el ideal del derecho como orden, el ordenamiento jurídico como promotor y fiador de la paz social, el estado de derecho entendido kantianamente como estado que no tiene otro objetivo distinto al del derecho (y no al bienestar, la justicia, la felicidad de los súbditos), un ideal esencialmente conservador de aceptación del *status quo*, adaptado a los tiempos de la estabilidad política ya alcanzada, y a un orden de estabilidad política y social mantenido o deseado como inmutable. Walter Wilhelm, al concluir su estudio sobre la historia de la sociología jurídica en la Alemania del siglo pasado, escribió respecto de Laband: “la función política del método jurídico después de 1870 consiste esencialmente en legitimar las nuevas relaciones del derecho público del imperio y en garantizar su estabilidad, excluyendo cualquier crítica de naturaleza política. La premisa política de la teoría jurídica del derecho público de Laband era la afirmación del principio monárquico conservador y de la política antiliberal de Bismarck”⁵.

En Italia el nacimiento de la escuela del derecho público –hija de la escuela alemana– coincide, a comienzos de siglo, con la estabilidad constitucional que caracterizó al periodo giolittiano. No quiero decir con eso que la ciencia jurídica no haya contribuido al severo tecnicismo introducido por los juristas puros. Nada me parece más detestable que la cacería de las brujas ideológicas que impide al investigador dar un paso sin ser acusado de quinta columna de una u otra facción. Pero es innegable que el ejercicio formal de los puristas del derecho supone un cuerpo de normas que se presume

⁵ Zur juristischen Methodenlehre im 19 Jahrhundert, Frankfurt, 1958, p. 159.

estable (el mayor impulso del formalismo jurídico se dio, en el siglo pasado, por las grandes codificaciones), al menos porque un cambio imprevisto transformaría muchas doctas elucubraciones –como dice Kirchmann golpeando la misma tecla– en letra muerta. Si uno de los argumentos más comunes para repudiar a la ciencia política y separarla definitivamente del derecho constitucional era que las formas son estables y los contenidos son mutables, ese argumento era válido solamente para los que creían en la estabilidad de aquellas formas y, como las construcciones jurídico-formales no tenían en cuenta deliberadamente la continua capacidad de creación de la sociedad civil, tendían a suponerlas eternas⁶.

Tras el historicismo de Croce, que se presentaba como una pura y simple metodología de la historia, había también, como se repitió varias veces, una ideología, y era una ideología de la época de la Restauración. En cuanto el reformador tiende a considerar el pasado como el dominio de las pasiones, de lo irracional, y formula proyectos de racionalización de la historia futura, el conservador tiende a justificar racionalmente el pasado y mira el futuro con inquietud, con la postura de quien teme que la edad de la razón haya terminado para siempre y el futuro reserve solamente nuevas pasiones y nuevas ruinas. Croce tenía los ojos vueltos más hacia el pasado que hacia el futuro: no creía en la racionalidad y por tanto en la previsibilidad de la historia futura⁷. Estaba en constante polémica con el Iluminismo y esa polémica contenía una refutación implícita de la mentalidad reformadora, de la mentalidad de quien cree poder modificar el presente y preparar el futuro partiendo de la comprensión del pasado. Su lema era: la historiografía para la teoría, esto es, para los historiadores, los eruditos; la política para los políticos, esto es para los prácticos. Entre la historiografía y la práctica política no había espacio para las ciencias sociales, esto es, para aquellas ciencias que se sirven de la historia y, por tanto, también, de la ayuda de los historiadores, pero que tienden a recoger en los hechos líneas

⁶ Así es como hablaba Gerber: “En general, una época en la cual una organización reemplaza a otra y todas las relaciones públicas están en estado de perpetua oscilación y aquello que era estable es amenazado por constantes cambios bruscos es desfavorable a la ciencia jurídica: es una época apropiada para la política, no para el derecho”. (*Ueber öffentliche Rechte*, 1852, p.13. Tomé la cita de Wilhelm (1958: 131).

⁷ Sobre la concepción de la historia en Croce, me detuve más en el ensayo “Benedetto Croce a dieci anni dalla morte” (Bobbio, 1962: 625-627) y después en el libro *Italia civile* (Bobbio, 1964: 71-95).

tendenciales de desarrollo de las cuales los políticos se puedan servir. El desarrollo de las ciencias sociales, se debe, en general, a la maduración de la convicción de que el futuro está mucho menos en las manos de Dios que en las manos de los propagandistas de las ideologías de la Restauración, o de los vendedores de ilusiones o de los reformadores desilusionados, y que la acción política puede sacar alguna utilidad de un mejor conocimiento de los hechos pasados y convertirse en una actividad como aquella del arquitecto o del economista, racional o, sin muchas ilusiones, más racional de lo que había sido hasta entonces. En otras palabras, el desarrollo de las ciencias sociales siempre estuvo *pari passu* con el desarrollo de la tendencia de reconocer “el lugar de la razón” en la historia. La exaltación de la historiografía como el conocimiento de lo individual, exaltación que fue propia en la Italia de Croce y del croceanismo, y que es en general aceptada por los historiadores de profesión, abre el camino a una concepción irracionalista de la historia o bien a su opuesto, esto es, a una concepción providencialista; las dos concepciones de las cuales la primera torna *imposible* el desarrollo de las ciencias sociales y la segunda lo vuelve *superfluo*.

No quiero atribuir a estas observaciones sobre el aspecto ideológico, sea del formalismo jurídico, sea del historicismo idealista, una importancia excesiva en el esclarecimiento del problema que nos atañe. Estas observaciones son apenas una invitación dirigida a aquellos que por prejuicio de formación dudan de la ciencia política para que hagan un examen de conciencia y comiencen a dudar también de sus propias tesis. El argumento más fuerte que se puede adoptar en favor de la ciencia política es, en mi opinión, otro: consiste en mostrar que el estudio jurídico normativo y aquel histórico individualista del fenómeno político –ambos todavía preponderantes en nuestra enseñanza universitaria, no solo en las facultades de derecho y de letras sino también en las de ciencias políticas– no agotan todas las posibles maneras de estudiar el fenómeno político, y en el medio está aquella tierra de nadie que fue ocupada otrora ya con estabilidad por las ciencias sociales, de las cuales la ciencia política es una provincia; y que, a pesar de las pretensiones expansionistas de los juristas y de los historiadores, existen campos de investigación diferentes de las disciplinas históricas o jurídicas, cuyo desarrollo se

encamina, entre otros, a favorecer la modernización de la una y de la otra.

Lo que importa saber es en qué consiste la *diferencia* de la ciencia política en relación con las ciencias jurídicas y la historiografía. Para comenzar creo que la distinción entre ciencia política y ciencias jurídicas está en la cuestión, sobre todo, de la diversidad del *punto de vista*, mientras que la distinción entre ciencia política e historia está en la cuestión, principalmente, de la diversidad del *método*. Examinó estas dos cuestiones separadamente.

Tanto el jurista como el científico político se interesan en los comportamientos típicos o abstractos y no en los comportamientos concretos de esta o de aquella persona, indicada con un nombre propio: en ese punto difieren de la historia, pero el jurista tiene como objeto de sus propias investigaciones los comportamientos en cuanto regulados por las normas de un determinado ordenamiento jurídico y los estudia para conocer cuáles son las llamadas consecuencias jurídicas (y, por tanto, en términos de deber, poder, capacidad, etc.) que derivan de aquella determinada calificación normativa. Un comportamiento no regulado no entra en el horizonte de investigación del jurista. El científico político, al contrario, estudia de un comportamiento, sobre todo las motivaciones y las consecuencias en relación con los objetivos propuestos. El mismo comportamiento, por ejemplo, inscribirse en un partido, estimulará al jurista a buscar el estatuto del partido para estudiar con base en las normas estatutarias (y en la aplicación, que puede ser diferente de las reglas estatutarias) cuáles son los presupuestos y las condiciones de inscripción, los derechos y sus poderes que derivan de ese acto, en otras palabras, la naturaleza de las diversas relaciones jurídicas que se instauran entre inscritos y asociaciones, entre un inscrito y otros inscritos, hechos constitutivos, modificativos y extinguidos de esas relaciones. Para un jurista, los inscritos en un partido son, como tales, esto es, como señalados por un marco normativo, todos iguales. Al científico político, por el contrario, le interesa saber, antes que nada, las razones por las cuales una persona decide inscribirse en un partido y de qué manera después, una vez inscrita, se comporta de hecho: si frecuenta reuniones, si participa de las elecciones y cuáles prefiere, se sigue una línea del partido o si no se interesa, o incluso

si se rebela contra ella. Entiéndase que desde este punto de vista los inscritos no son todos iguales, y su clasificación dará lugar a una tipología diversa a aquella del jurista. Además de esto, existen puntos de relaciones entre ciudadanos y partidos, como aquellos que dan lugar a la figura del simpatizante (algo menos que el inscrito) o del militante o activista (algo más que el inscrito), que escapan a cualquier clasificación normativa y ante las cuales el botín del jurista que va a la caza de los debidos comportamientos lícitos o ilícitos es bien pequeño, sino inexistente.

La estructura normativa de una sociedad es una red con mallas más o menos largas, que atrapa a los peces que puede; pero, para el sociólogo, son peces también aquellos que están fuera de la red, así sea más difícil observarlos, y frecuentemente el único modo de observarlos es pescándolos (y en esta operación el jurista y el sociólogo se pueden ayudar mutuamente).

En cuanto los juristas dan muestras de no percibir que existe la ciencia política, los historiadores saben que ella existe pero no le dan mucha importancia: toda vez que los hechos históricos –dicen ellos– son diversos unos de otros, para conocerlos es necesario estudiarlos en su individualidad. Para ellos toda generalización es peligrosa, tendenciosa, falsificadora; es una manera de reducir la historia, la naturaleza, de matar aquello que es viviente, de cristalizar aquello que está en continuo movimiento, de imponer esquemas abstractos a los hechos concretos. La acusación más frecuente que el historiador hace a los cultivadores de las ciencias sociales es la del esquematismo pero, frecuentemente, lo que él considera esquemas son conceptos generales –como revolución, contrarrevolución, reacción, golpe de estado, despotismo ilustrado, monarquía constitucional, gobierno parlamentario, posición constitucional e inconstitucional– de los cuales él mismo se sirve y no podría dejar de hacerlo. El historiador debería comenzar a indagar si es posible conocer un hecho individual cualquiera sin hacer uso de conceptos generales⁸. Si realmente todo aquello que sucede no pudiera repetirse y no pudiéramos formar conceptos generales juntando elementos

⁸ Esta verdad elemental fue finalmente reconocida por Carr, quien después de haber dicho que la tesis según la cual la historia estaba escrita por individuos y que tiene por objeto a los individuos es “simplista e inadecuada”, lanza frases de efecto una después de otra, como las siguientes: “quien lee un libro historia,

comunes de los diversos fenómenos, toda forma de conocimiento estaría bloqueada. El propio lenguaje es un proceso continuo de abstracción: la diferencia entre el lenguaje cotidiano y el lenguaje técnico es que ese proceso de abstracción es, en el primer caso, inconsciente y en el segundo consciente. Los hechos individuales son aquellos para los cuales usamos nombres propios; pero también en el discurso de un historiador y de un geógrafo (el historiador y el geógrafo son estudiosos que tienen como objeto de investigación cosas con nombres propios y de ahí sus afinidades electivas) los nombres propios, que designan individuos concretos, se mezclan con los nombres comunes, que designan no un individuo, sino también un género. El discurso del historiador será más riguroso y exhaustivo cuanto más bien definidos sean los conceptos generales de los que se sirve, cuanto más se usen con sentido propio las palabras de las lenguas técnicas, como la jurídica y la económica, de las que no se puede prescindir, cuanto más sean utilizadas categorías de comprensión histórica elaboradas por todas las ciencias que estudian al hombre. Me limito a llamar la atención sobre el hecho de que uno de los últimos lenguajes que se está tecnificando (aunque esté atravesando una fase de exhibicionismo expresado en jergas, a veces irritante) es el de la ciencia social. Por otra parte, todos están convencidos de que no se puede producir historia económica sin conocer economía. Se comienza a sospechar que no se puede producir seriamente historia social sin conocer la sociología. Con el desarrollo de los estudios de ciencia política, no habrá historia política seria que no aprenda a valerse de la contribución de la ciencia política.

La razón por la cual el historiador político puede todavía darse el lujo de no percibir la ciencia política, radica pura y simplemente en el atraso de la ciencia política en relación a las otras ciencias sociales. Pero haber prescindido de la ciencia política hasta hoy no es un buen argumento para creer que quien estudia hechos individuales se pueda eximir de tener una amplia y sólida base de conceptos generales o para creer que la elaboración de esos conceptos generales,

es, como aquel que lo escribe, un generalizador crónico"; "afirmar que las generalizaciones son extrañas a la actividad del historiador es una estupidez: la historia se alimenta de generalizaciones"; "los fines y los métodos del historiador y el físico no presentan diferencias sustanciales" y, para concluir: "cuanto más la historia se vuelva sociológica y la sociología se vuelva histórica, mejor será para las dos". (Carr, 1966: 42, 72-74, 78).

que es el objetivo principal de la ciencia política, sea una pérdida de tiempo.

Quiero dejar bien claro que al hablar de la utilidad de la ciencia política para el historiador no quiero ofrecerle a este el argumento de que la ciencia política y las ciencias sociales sean solamente ciencias instrumentales y, como tales, inferiores. Planteo una relación de complementariedad de la ciencia política, sea en relación con la ciencia jurídica, sea con la historia, con la única finalidad de eliminar una barrera de incompreensión que, en cuanto impide a la ciencia política fijar raíces en nuestra cultura, no favorece el progreso de la investigación jurídica y de la investigación histórica. El hecho de que el jurista y el historiador se puedan valer de la ciencia política no significa que la ciencia política no tenga su razón de ser independientemente del derecho y de la historia en el cuadro del sistema de conocimientos organizados al cual damos el nombre de ciencia. Considérese, en vez de la ciencia política, una ciencia humana como la economía, elevada entre todas las ciencias humanas al mayor nivel de generalización: el hecho de que el jurista y el historiador la usen, que deben usarla, no implica que la economía sea una ciencia instrumental. Instrumental para el historiador, con seguridad. Pero no existe solo para la historia: quiero decir que la historia, o sea, la comprensión del pasado por medio del estudio de las acciones individuales no es la única manera de abordar el estudio del hombre en la sociedad. Se instituyen y organizan formas diversas del saber, cuyo objetivo principal es establecer líneas de tendencias del desarrollo de la vida en sociedad por medio de operaciones de comparación, abstracción y de generalización empírica, se equipa para construir esquemas previsionales y modelos de acción racional, esto es, se dirige a fines diversos de aquellos a los cuales tiende el historiador. Si fuera el caso, con una cierta simplificación, que espero me sea permitida en un discurso didáctico más que metodológico, la dimensión temporal propia de la historia es el pasado, la dimensión propia de las ciencias sociales es el futuro. En cuanto partiendo del pasado, la historia sirve para iluminar el presente, partiendo del presente la ciencia social mira hacia el futuro. La intencionalidad de una y de otra es profundamente distinta. Cada una toma su parte en la multiplicidad de los intereses teórico-prácticos del hombre (una

teoría nunca está separada, a corto o largo plazo, de una exigencia práctica) y adapta los diversos objetivos perseguidos a las diversas y no intercambiables metodologías.

El discurso sobre el desarrollo actual de la ciencia política quedaría incompleto sino se hiciese una última observación: la aplicación de la metodología de las ciencias generalizadoras al estudio de los hechos políticos estuvo favorecida por la profunda transformación de la sociedad, que se extendió a las masas, por ejemplo por la institución del sufragio universal y la consecuente organización de los partidos cada vez más gigantescos, la participación tradicionalmente circunscrita de pocos individuos identificados por el nombre y apellido en las decisiones políticas. Para comprender la política de un país no es suficiente, hoy, el conocimiento los hechos relativos a este o a otro personaje (ministros, diplomáticos, miembros de un parlamento, etc.). Es necesario conocer los llamados fenómenos de masas y para estudiarlos son necesarias una serie de técnicas de investigación, distintas a las usadas tradicionalmente por el historiador, que consigue su información esencialmente de testimonios personales, esto es, de fuentes de archivo. Esas nuevas técnicas elaboradas, aplicadas y perfeccionadas por los sociólogos, permiten hacer abstracción de las características del comportamiento individual y establecer tipologías. Probablemente, si existiesen solamente diez camellos en el mundo, el zoólogo estudiaría la vida, la muerte y los detalles de cada camello, de la misma manera como un historiador hace con sus ministros. Como los camellos son millares, el único modo de saber alguna cosa es estudiar la clase. Lo mismo sucede hoy en las ciencias humanas, y por último también, en el estudio de los fenómenos políticos, en el cual el único modo de obtener una idea precisa, por ejemplo, sobre el comportamiento del voto, cuando los electores no son sólo diez sino varios millones, es renunciar a la pretensión de conocer la historia individual de todos los García y los Pérez que votan, y entender las determinaciones de los comportamientos típicos. Cada objeto requiere técnicas de investigación más apropiadas. Cuando existían apenas tres o cuatro periódicos importantes, era suficiente historiar este u otro periódico, individualizando por el título o por la dirección. Ahora que son millares los periódicos políticos, principalmente en periodos electorales, quien

quiera estudiar el fenómeno de la propaganda tendrá que usar el llamado análisis de contenido, en el cual desaparecen los individuos y permanecen los tipos.

Se podría seguir. Pero el propósito de estas observaciones era desaminar definitivamente la infecunda competencia entre las diversas ciencias humanas en Italia y en otros países: la diversificación de la metodología depende de los fines que cada investigación se propone, está condicionada, entonces, por el objeto al cual se dirige. Respecto a la ciencia política, si la consideración de los fines nos lleva a destacar la utilidad, la consideración del objeto nos obliga realmente a afirmar que no se puede prescindir de ella **C**

Referencias

- Bobbio, Norberto, 1962, "Benedetto Croce a dieci anni dalla morte", en: *Belgafor*, XVII.
- Bobbio, Norberto, 1964, *Italia civile*, Lacita: Manduria.
- Carr, Edward H., 1966, *Sei lezioni sulla storia*, Turín: Einaudi.
- Leoni, Bruno, 1960, "Un bilancio lamentevole: il sottosviluppo della scienza politica in Italia", en: *O Politico*, XXV, pp. 31-42.
- Matteucci, Nicola, 1962, "Per una facoltà di scienze storiche", en: *Il Mulino*, XI.
- Meynaud, Jean, 1963, "La scienza politica in Italia: un convegno del centro di studi metodologici", en: *Tempi Moderni*, XI, No. 12, pp. 80-87.
- Passigli, Stefano, 1966, "La scienza politica", en: *Rassegna Italiana di Sociologia*, VII, pp. 287-317.
- Sartori, Giovanni, 1967, *La scienza política*. Ponencia presentada en el Congreso sobre ciencia social, reforma universitaria y sociedad italiana, Milán, noviembre 17-19.
- Spreafico, Alberto, 1964, "Studi politici e scienza politica in Italia", en: *Annuario Politico Italiano*, Milán: Edizioni di Comunità, pp. 202-230.
- Wilhelm, Walter, 1958, *Zur juristischen Methodenlehre im 19 Jahrhundert*, Frankfurt.

Qué democracia(s)*

Recibido: abril 25 de 2012 | Aprobado: junio 2 de 2012

Oscar Pérez de la Fuente**

oscar.perez@uc3m.es

Resumen Este artículo analiza las concepciones pluralista, deliberativa y participativa sobre la democracia que centran los debates actuales sobre el tema.

Son modelos que parten de presupuestos distintos y llegan a diferentes conclusiones. Se analiza la noción de racionalidad y razonabilidad de los individuos. Y también, el concepto de egoísmo y la posibilidad del altruismo y el tránsito de la autonomía individual al autogobierno colectivo. Finalmente se propone la teoría de la voluntad y la teoría del interés para llegar a algunas conclusiones.

Palabras clave

Democracia, deliberación, racionalidad, razonabilidad, autonomía, autogobierno.

What democracy(ies)

Abstract This article analyses the participative, deliberative and pluralist conceptions of democracy than focus the current debates on this topic. They are models than have different premises and arrive to diverse conclusions. It's analyzed the notion of rationality and reasonability of the individuals. And also, the concept of egoism and the possibility of altruism and the transition from individual autonomy to collective self-government. Finally it's proposed the will's theory and the interest's theory for arriving to some conclusions.

Key words

Democracy, deliberation, rationality, reasonability, autonomy, self-government.

* Este artículo se enmarca en el Proyecto Consolider-Ingenio 2010 "El tiempo de los derechos" CSD2008-00007 y está vinculado al proyecto de Historia de los Derechos Fundamentales, S.XX. DER2008-03941.

** Profesor, Instituto Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho. Universidad Carlos III de Madrid-España.

1. Algunas concepciones sobre la democracia

Pese a ser un concepto utilizado habitualmente en el lenguaje político, el significado de la democracia dista de ser completamente preciso. Más bien, actualmente existen algunos desacuerdos sobre lo que la democracia es o debería ser. En este contexto, es útil la distinción entre *concepto* y *concepciones* que propone Dworkin. Según esta clasificación, el concepto tiene un nivel de abstracción mayor y no es controvertido, mientras las concepciones presentan posiciones controvertidas y rivales a un nivel más específico. (Dworkin, 1987: 71). Por tanto, el punto de partida de este artículo es que existen *concepciones* sobre la democracia que aportan visiones algo distintas sobre su alcance, procedimientos y objetivos.

Como recuerda Bobbio, la tipología clásica distinguía la democracia de la monarquía y la aristocracia. De esta forma, la democracia, “es la forma de gobierno en la que el poder es ejercido por todo el pueblo, o por el mayor número, o por muchos, y en cuanto tal se distingue de la monarquía y de la aristocracia en las que el poder es ejercido, respectivamente, por uno o por pocos.” (Bobbio, 1992: 191) Más actual es la contraposición entre democracia y autocracia que propone Kelsen donde, en democracia, políticamente libre es el individuo que se encuentra sujeto a un ordenamiento jurídico de cuya creación participa, mientras que en la autocracia, los súbditos se encuentran excluidos de la creación del ordenamiento jurídico, por lo que en ninguna forma se garantiza la armonía entre dicho ordenamiento y la voluntad de los particulares. (Kelsen, 1995: 337).

En los debates actuales existen, básicamente, tres concepciones sobre la democracia que podrían caracterizarse como *democracia pluralista*, *democracia deliberativa* y *democracia participativa*. De forma sintética y con un afán explicativo, se podrían caracterizar como:

a) *Democracia pluralista, agregativa o realista*

Existe una concepción de la democracia que parte de una dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada, donde los indi-

viduos persiguen sus planes de vida en el ámbito privado, según sus propios intereses, y su participación política en la esfera pública se vincula a estos intereses y consiste básicamente en la elección de los representantes. Desde esta perspectiva, explica Posner, se ve la política como una competición entre políticos auto-interesados, constituyendo una clase dirigente, por el apoyo de la gente. También se asume que ésta es auto-interesada, y no está demasiado interesada en, o bien informada sobre, la política. (Posner, 2005: 144).

Esta concepción parte de una serie de presupuestos y asunciones sobre la noción de individuo, el papel de la política y del alcance de la participación de los ciudadanos. Esta visión busca ser una versión realista de las democracias actuales, pero es interesante plantear precisamente cuáles son estos presupuestos y asunciones: En este sentido, Elster la sitúa dentro de la *Teoría de la elección social* y esta concepción pluralista de la democracia estaría caracterizada por: a) El proceso político es instrumental, más que un fin en sí mismo; b) El acto político decisivo es privado más que una acción pública (el individuo, el voto secreto); c) La meta de la política es el compromiso óptimo entre intereses privados dados, e irreductiblemente opuestos. (Elster, 2003: 325).

Existen diferentes versiones de esta concepción de la democracia pluralista. Algunas, como Schumpeter, conciben la democracia en clave de un mercado político donde las diferentes formaciones políticas defiendan sus propuestas concibiendo a los votantes como consumidores. (Schumpeter, 1968) Otras versiones, como Dahl, defienden la noción de *poliarquía* donde se establecen unas reglas de participación de los ciudadanos basadas en elecciones periódicas, libres y pluralistas y se defiendan principios de igualdad (de voto, para ocupar cargos públicos) y libertad de expresión (pluralismo informativo). (Dahl, 1992; 2009).

Frente a concepciones deliberativas de la democracia, Posner defiende su visión basada en el *pragmatismo del día a día*, en una noción elitista, schumpeteriana, de democracia. Esta visión desconfía del intelectualismo e idealización inherente a otras visiones, y concluye que su concepción es la que “mejor describe el sistema político norteamericano hoy”. (Posner, 2003: 143-150, 147).

b) Democracia deliberativa o discursiva

Existe otra concepción de la democracia que parte de otros presupuestos y asunciones, distintos de los de la democracia pluralista, que se presenta como su alternativa o como su perfeccionamiento. Es relevante que esta visión parte de una noción de individuo y de un papel de la política, sustancialmente diferentes de la anterior concepción pluralista. Como explica Elster, esta concepción niega el carácter privado de la política: la meta de la política es el acuerdo racional más que el compromiso y al acto político decisivo es aquella dedicación al debate público con una visión que emerja de un consenso. (Elster, 2003: 325).

Como antecedentes de esta visión se podría encontrar la influencia de Kant y su visión de la moral como expresión del principio de universalización, que está implícita en algunas visiones deliberativas. Y el enfoque de Stuart Mill, que aunque es utilitarista, es deliberativo (Estlund, 1992-1993: 1438). Su férrea defensa de la libertad de expresión y de la deliberación y sus argumentos a favor del sufragio universal masculino y femenino, lo convierten en un antecedente de la concepción deliberativa.

La concepción de la democracia deliberativa no es un enfoque homogéneo y presenta varias versiones. Existen visiones más cercanas a una deliberación ideal y una deliberación real más favorables a valores epistémicos o valores procedimentales, más cerca de un uso monológico o dialógico de la racionalidad, otorgando un papel diferente a los desacuerdos o a los consensos y también varían las exigencias que subyacen a la noción de individuo de las diversas versiones.

Desde esta perspectiva, Tremblay analiza el “valor epistémico” de la democracia deliberativa, que suele ser una característica defendida por los seguidores de esta concepción de la democracia, pero esto comporta importantes matices según la versión. La idea central del “valor epistémico” de la democracia consiste en que la legitimidad democrática derivaría del hecho de que la deliberación pública constituye el mejor procedimiento para determinar las decisiones políticas justas e imparciales. De acuerdo con la *versión fuerte*, la corrección de las decisiones políticas puede ser evaluada de acuerdo

con algún principio objetivo de justicia e imparcialidad que están determinadas independientemente del proceso real de deliberación y de su resultado real.

Estos principios objetivos pueden ser caracterizados como “sustantivos” si expresan valores sustantivos basados en algún fundamento filosófico como, por ejemplo, la imparcialidad (Nino, 1996: 155-201). Esto sería un caso de *justicia procesal imperfecta*, en terminología rawlsiana¹. O “procedimentales” si expresa los requerimientos que son constitutivos de un proceso ideal o hipotético (Cohen, 2002: 67-92), (Habermas, 2000: 363-406). Entonces, sería un caso de *justicia procedimental pura*.

De acuerdo con la *versión débil*, la corrección de la decisión política se establece en el proceso real de deliberación política en sí mismo. No presupone la existencia de un criterio independiente de justicia e imparcialidad (ya sea procedimental o sustantivo) más que el que realmente resulta de la deliberación pública. (Tremblay, 2001: 428-429). Un ejemplo de esta versión sería la *democracia fuerte* de Barber, que está dentro de la concepción participativa de democracia (Barber, 2004).

Sería común a esta concepción de democracia deliberativa que la política debe ser deliberación, sometida a unas normas; que los individuos pueden cambiar sus preferencias persuadidos por las razones de otros y que tienen un sentido de justicia y finalmente que son posibles los acuerdos basados en principios como la universalidad e imparcialidad. Algunas versiones de la democracia deliberativa han sido defendidas, entre otros, por: Cohen (2002), Gutman Thompson (2000a, 2000b), Michelman (1998), Sunstein (1987-1988), Nino (1996), Dryzek (2002), Bohman & Rehg (2002), Elster (2001) y Pettit (2001a).

c) Democracia participativa, transformativa o radical

Existe una concepción alternativa a la pluralista y a la deliberativa sobre la democracia que suele denominarse como participa-

¹ En la “justicia procesal imperfecta” no se garantiza el resultado correcto que se lograría a partir del proceso ideal. En situaciones de “justicia procesal pura” no existe criterio de corrección del resultado independientemente del resultado producido por el proceso ideal correctamente seguido.

tiva. Está claramente en oposición a la concepción pluralista, pero presenta una serie de perfiles y presupuestos que van más allá de la concepción deliberativa. Explica Elster que, para los teóricos de la democracia participativa, la meta de la política es la transformación y educación de los participantes. La política es un fin en sí mismo. De hecho, muchos han argumentado que representa la vida buena para el hombre. (Elster, 2003: 325).

Como antecedentes de esta concepción se puede mencionar la noción de política y democracia clásica, en especial algunas interpretaciones sobre la noción de bien común y virtud cívica que surgen de los textos de Aristóteles. Otro referente habitual de los defensores de la democracia participativa es la visión de Rousseau sobre la *voluntad general*. También se puede resaltar la influencia de Arendt y su apuesta por la institucionalización del compromiso cívico.

Los presupuestos y asunciones de esta concepción participativa de democracia suelen coincidir en que es una tarea legítima del Estado la educación e, incluso, la imposición de hábitos y disposiciones morales, asociadas a virtudes cívicas, que permiten o enriquecen el funcionamiento de la democracia. Otra aproximación considera prioritario el territorio de la política, a la que deberían subordinarse los intereses privados. La política establece el *ethos* del ciudadano, que se define como una concepción del bien. En este sentido, es interesante la visión de Patterman:

La teoría de la democracia participativa está construida bajo la afirmación central de que los individuos y sus instituciones no pueden ser considerados de forma aislada uno de otro. La existencia de instituciones representativas al nivel nacional no es suficiente para la democracia; para la máxima participación por todas las personas en el nivel de la socialización, o “entrenamiento social”, para la democracia debe tener lugar en otras esferas en orden de que las necesarias cualidades psicológicas y actitudes individuales puedan ser desarrolladas. Este desarrollo tiene lugar en el proceso de participación en sí mismo. La mayor función de la participación en la teoría de la democracia participativa es por tanto educativa, educativa en el más amplio sentido, incluyendo los aspectos psicológicos y la ganancia de práctica en habilidades y procedimientos democráticos. (Patterman, 1999: 42)

Las versiones actuales de la democracia participativa han sido defendidas por la defensa de la *democracia fuerte* de Barber y la propuesta participativa de Pattenman, entre otros. (Barber, 2004) (Pattenman, 1999) Esta concepción se separa de las concepciones pluralista y deliberativa de democracia en la diferente consideración de la distinción entre la esfera pública y la esfera privada. Lo que lleva a que sea criticada, en ocasiones, como un tipo de perfeccionismo.

Una vez caracterizadas brevemente las concepciones pluralista, deliberativa y participativa de la democracia, el objetivo de las siguientes líneas será delimitar algunas precisiones sobre sus presupuestos. En concreto, se analizará: a) si la democracia significa la suma de intereses individuales o la búsqueda del bien común; b) la característica de racional/razonable como predicable de los individuos; c) la dicotomía entre egoísmo/altruismo; d) la transición de la autonomía al autogobierno. Y por último, como conclusión, se analizarán la *Teoría del Interés* y la *Teoría de la Voluntad* y sus implicaciones para cada concepción de la democracia.

2. Suma de intereses individuales v. Bien o interés común

La obra *Política*, de Aristóteles, inicia con estas palabras:

Puesto que vemos que toda ciudad *-polis-* es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad o comunidad cívica. (Aristóteles, 1998: 45-46, 1252a).

Se podría hacer una cierta lectura de este párrafo, en el sentido de afirmar que *la comunidad cívica está constituida con miras al bien común, lo que obliga a sus ciudadanos*. Como explica MacIntyre, “el bien se define desde el principio en función de la meta, el propósito o el fin al que se encamina una persona o cosa.” (MacIntyre, 1998: 64). De esta forma, la finalidad de la sociedad es el bien común, de la misma forma que la finalidad de los individuos es el bien. El bien co-

mún y el bien individual están vinculados. Existen otras visiones en la Historia de la Ideas que se separan de este enfoque y sus implicaciones éticas y políticas. En los debates sobre teoría de la democracia, se pueden distinguir versiones liberales y versiones republicanas que parten de visiones enfrentadas sobre los individuos, el papel de la política y la relación entre individuo y colectivo.

Diversas versiones del liberalismo defienden: a) los intereses no son comunes, no existe interés público independiente de la suma de los intereses individuales; b) algunos derechos están basados en un “derecho superior” de revelación o razón transpolítica; c) la política es estrategia, esto es, un espacio donde las personas meramente promueven sus intereses pre-políticos; d) la razón para la participación en política es instrumental. (Baker, 1989: 492).

Diferentes versiones del republicanismo sostienen: a) existe un interés o bien *verdaderamente* común; b) los derechos no son nada más que expresión de la voluntad política prevalente; c) la política es (o debería ser) deliberativa; d) la participación en estas deliberaciones son (parcialmente) constitutivas del yo y, por tanto, es un aspecto tanto de la identidad como de la libertad. (Baker, 1989: 492).

A la vista de estas premisas, Baker sugiere que se podría hablar de *liberalismos republicanos* o *republicanismos liberales*. Las cuestiones implicadas tienen que ver con método, sustancia y presupuestos de la democracia. De hecho, es lo implícito en las concepciones sobre la democracia lo que mantiene sus distancias. Pese a los intentos por desacreditarla, por poco útil o relevante, en el debate sobre la democracia se ve claramente la vitalidad de los argumentos de la polémica liberal comunitarista. De hecho, se podría sostener que la segunda etapa de esta polémica tiene, en la actualidad, como tema diferentes versiones del republicanismo.

Hablando de democracia, no es lo mismo sostener como premisa el individualismo metodológico que el individualismo ético. Tampoco tiene las mismas consecuencias para el discurso de fundamentación una ética centrada en la autonomía o una ética centrada en la autenticidad o en la virtud. Es relevante si el Estado debe ser neutral o defender una concepción del bien. La definición del noso-

tros como comunidad o unión social es relevante para concebir una noción de autogobierno.²

Las nociones implicadas tienen que ver con visiones relacionadas con ontología, epistemología y metaética. La controversia sobre si el *yo anterior a los fines* -Rawls- o *yo constituido por los fines* -Sandel- tiene su actual relevancia, en el contexto del discurso democrático, en la noción de individuo que se defiende y en la cuestión clave de la conformación de preferencias y si éstas pueden cambiar, persuadidas por razones de otros individuos.

Algunos presupuestos de la democracia pluralista tienen que ver con una noción de individuo cercano al *homo economicus*. Los seres humanos serían auto-interesados, racionales y egoístas, maximizadores de preferencias. Es célebre el pasaje de Adam Smith donde en *La Riqueza de la Naciones* afirma: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés.” (Smith, 2006: 17) Trasladado al discurso democrático, la democracia como agregación de preferencias individuales, como mercado político, funciona, algo así como, la *mano invisible de la democracia*, donde, cada uno defendería sus intereses individuales, consiguiéndose las mejores elecciones públicas.

Sobre los presupuestos de las concepciones de democracia que más se suele aludir como distintivos de cada posición son la noción de individuo, en concreto, las visiones sobre su racionalidad o razonabilidad y el papel del auto-interés en los procesos deliberativos.

2. a) Racional/Razonable

Uno de los presupuestos de los debates sobre la democracia es que los individuos son racionales. Esto puede significar: a) *Coherencia*: todas sus elecciones pueden ser explicadas como las alternativas “mejor preferidas” (Sen, 1977: 323)³; b) *Adaptación medios/fines*:

² He analizado la polémica liberal comunitarista sobre la base de estas dicotomías: 1.- Yo desvinculado v. Yo situado 2.- Autonomía v. Autenticidad 3.- Neutralidad v. Política del bien común 4.- Unión social de uniones sociales v. Comunidad (Pérez de la Fuente, 2005).

³ Sen sostiene “las elecciones de una persona son “racionales” en este enfoque si y sólo si estas elecciones pueden ser explicadas en términos de algunas preferencias en relación consistente con la definición de preferencias reveladas, esto es, si todas sus elecciones pueden ser explicadas como la elección de las alternativas “mejor preferidas” con respecto a la relación de preferencia postulada. (Sen, 1977: 323)

adoptar los medios más efectivos a fines, o seleccionar la alternativa más probable, siendo otras cosas iguales (Rawls, 1993: 170)⁴; *Maximización*: la asunción de que las personas prefieren más a menos (Posner, 1995: 441)⁵.

Es interesante que cada una de estas propiedades son independientes y tienen diversas implicaciones. De hecho, Elster sostiene que la racionalidad no siempre implica maximización (Elster, 1993: 185). En *Teoría de la Justicia*, Rawls presenta una noción de racionalidad como coherencia de preferencias, adaptación medios/fines y en cuanto a la maximización sostiene “llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos” (Rawls, 1993a: 170)⁶. Se suele afirmar que ésta es una noción de *racionalidad instrumental*. La clave del modelo está en la elección de las preferencias, en la utilidad asignada y si éstas varían con el tiempo y con la intensidad. En determinadas situaciones, existe una utilidad marginal decreciente que hace no se cumpla el principio de maximización.

La concepción de democracia pluralista parte de que los seres humanos son racionales, en el sentido analizado, que básicamente sigue los presupuestos de la *Teoría de la Elección Racional*. Es interesante porque desde esta teoría se ha propuesto determinadas justificaciones de *El Contrato Social* basadas en el *dilema del prisionero* donde lo relevante es que la racionalidad conduce a la cooperación entre individuos. Una explicación de este dilema es la siguiente: trata de dos participantes, en situación de interdependencia, donde la mejor estrategia individual de cada uno de ellos es no colaborar, pero si ambos la siguen, pierden. La mejor estrategia, entonces, es que los dos cooperen, pero debe haber algún mecanismo que ga-

⁴ En este sentido, Rawls afirma que “gente unificado con poderes de juicio y deliberación a buscar fines e interés peculiarmente por sí mismo. Elección de medios: adoptar los medios más efectivos a fines, o seleccionar la alternativa más probable, siendo otras cosas iguales”. (Rawls, 1993b: 50).

⁵ Posner sostiene que “Si se me ofrece una elección entre 3 y 2 yo preferiré 3. Pero que si tengo otra oportunidad, valorada en 4? Entonces la preferiré, porque prefiero más que menos. Bien, sin embargo que si tengo aun otra oportunidad, valorada en 5? La elegiré. Y en esta línea, hasta que haya maximizado mi utilidad”. (Posner, 1995: 441-442).

⁶ Rawls sostiene que “es usual que se piense que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutar con éxito” (Rawls, 1993a: 170).

rantice que un participante no va a traicionar al otro. En su obra *Leviatán*, Hobbes sostiene:

De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por tanto, si dos hombres cualesquiera desean a la misma cosa, de la que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia el fin (que es principalmente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse [...] Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en esa condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre. (Hobbes, 1979: 224).

La guerra es el peor resultado, donde los dos participantes no colaboran, mientras que es necesario establecer un marco para la cooperación. Es la base de *El Contrato Social*. Como afirma Gauthier, “Hobbes reconoce que cada persona tiene una razón, basada en su propio interés, en reconocer límites en la persecución de ese interés. El subestima (o niega) la potencial eficacia de los límites internos o morales, y por tanto exagera la necesaria extensión de los límites externos o políticos.” (Gauthier, 1988: 81). Esta reflexión es interesante ya que supone que existen límites, desde la propia racionalidad, al auto-interés que pueden ser externos o internos al individuo.

Para la concepción de democracia pluralista, según Sunstein, el objetivo de la política es bastante modesto: la creación de las reglas de fondo básicas bajo las cuales las personas puede satisfacer sus deseos e ir adelante en sus asuntos privados. (Sunstein, 1991: 4). La cuestión que subyace es si esta *mano invisible de la democracia* es viable concebida como *república de los egoístas*. Una posibilidad es interpretar el dilema del prisionero en clave participativa. Según Poundstone, la lección del dilema es: “lo mejor es estimular la cooperación mutua, el único modo de realizar esto es cooperando. Incluso aunque resulte perjudicado esta vez, será la mejor política a largo plazo.” (Poundstone, 1992: 182). Por tanto, creando instituciones que sean un marco para la cooperación, lo que en este contexto, tiene que ver con la participación democrática. El resultado final será mejor si se garantiza un marco donde ambos participantes

cooperan. Donde se creen instituciones que dificulten el *free rider* y se establezca una salvaguarda contra el incentivo de traicionar al otro participante. Una forma a la que se ha vehiculado este extremo, es concebir que el pacto de cooperación social es fruto de un acuerdo entre personas libres e iguales, que han deliberado adecuadamente sobre sus términos, y se han comprometido a seguirlo. Esto ha tenido diversas formulaciones y es un enfoque más cercano a las concepciones de la democracia deliberativa o de la democracia participativa.

Desde esta perspectiva se plantean límites a la noción de auto-interés y se afirma una noción de individuo que se capaz de tener un sentido de justicia. A este respecto Rawls presenta, en *Political Liberalism*, la noción de *razonabilidad* que considera complementaria e independiente de la noción de racionalidad. De esta forma, sostiene:

Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, entre iguales, están preparadas para proponer principios y *standards* como términos justos de cooperación y cumplirlos de buen grado, dada la seguridad que los otros harán lo mismo. Esas normas que ellos ven como razonables para que cada persona las acepten y por tanto como justificables por ellas; y ellas están preparadas para discutir los términos justos que los otros proponen (Rawls, 1993b: 48-49).

Alguna idea similar a la de *razonabilidad* está detrás de los presupuestos de la concepción deliberativa de democracia. Es destacable que en la versión de Rawls el diálogo acontece en una situación hipotética de sujetos en la posición original sometidos al velo de la ignorancia y Habermas habla de las “condiciones ideales del diálogo”. Pero otras versiones deliberativas van en la línea de un diálogo real sometido a ciertas condiciones.

La pregunta que se podría hacer, desde la concepción de democracia pluralista, es ¿por qué siendo racional, debería ser razonable? Este énfasis en la deliberación, que presupone la razonabilidad, recibe algunas críticas. En este sentido Posner afirma que “hablar sin parar en el *ágora* es la forma más productiva para la gente de dedicar su tiempo. Ellos no creen que la política tenga valor intrínseco o que

la actividad política sea ennoblecedora” (Posner, 2005: 144).

Desde la visión opuesta de la democracia participativa, Barber concibe la política no como un modo de vida, sino un modo de vivir. En concreto, “es el modo en que los seres humanos –con naturaleza variable pero moldeable, con intereses en competencia pero parcialmente coincidentes- se organizan para vivir juntos en comunidad no sólo por su mutua conveniencia sino también por el beneficio de la colectividad” (Barber, 2004: 189).

Es una visión de *homo politicus*, que tiene su antecedente en las formas de democracia de la Grecia clásica, y que es un proyecto educativo que busca transformar el papel de los individuos en el autogobierno de la comunidad. Como sostiene Barber, el ciudadano es el individuo que ha aprendido a hacer juicios cívicos y que puede evaluar los bienes en términos públicos. (Barber, 2004: 228)

3. Egoísmo/Altruismo

La Real Academia Española define egoísmo como “inmoderado y excesivo amor a sí mismo, que hace atender desmedidamente al propio interés, sin cuidarse del de los demás.” Uno de los presupuestos de la concepción de democracia pluralista es que los seres humanos son egoístas. O mejor, son individuos auto-interesados. El punto clave que le separa de los presupuestos de otras concepciones de la democracia, es la cuestión de si los individuos pueden sacrificar su auto-interés por el bien común. O en otros términos, si todas las conductas son auto-interesadas o, en cambio, son posibles comportamientos altruistas.

Es destacable que Rawls separa la racionalidad del auto-interés con estas palabras:

No son agentes racionales como únicamente auto-interesados: esto es, sus intereses no siempre son intereses en beneficio para sí mismos. Cada interés es un interés del yo (agente), pero no cada interés es en beneficio del yo que lo tiene. De hecho, los agentes racionales pueden tener todo tipo de afectos por personas y vínculos hacia comunidades y lugares. (Rawls, 1993b: 51)

En una obra titulada *Engaging reason*, Raz estudia las relaciones entre acción, práctica y valor.⁷ El punto clave de la exposición de Raz es que las razones para la acción son únicas, no existe un doble nivel, como prudencia, comprometida según la contribución al bienestar, y como moralidad, comprometida el peso de las razones morales.⁸ En la obra *La posibilidad del altruismo*, Nagel analiza las razones para la acción como sujetas a la condición formal de objetividad que depende, a su vez, de nuestra capacidad para vernos nosotros mismos tanto de un punto de vista personal como del impersonal. Proporcionando el impersonal, una visión del mundo sin dar la localización de uno en él. De esta forma, para la moralidad serían esenciales el reconocimiento de la realidad de otra persona y la capacidad de ponerse en su lugar. (Nagel, 2004: 154) De este modo, afirma Nagel, existe la “posibilidad” del altruismo en el reconocimiento presumiblemente universal de la realidad de otras personas, sin embargo, el altruismo no es ni remotamente universal, puesto que continuamente bloqueamos los efectos de ese reconocimiento. (Nagel, 2004: 113). Lo que se pretende mostrar con estos enfoques de Raz y Nagel es que las razones para la acción no son sinónimo de autointerés egoísta, existe la posibilidad de comportamientos altruistas y solidarios.

En la misma línea, Williams considera que el altruismo sería una característica necesaria de la moralidad, mientras ésta sería antagonista del egoísmo. De esta forma, la moralidad implica el altruismo. Pero éste no significa, como comúnmente se sostiene, una interferencia benevolente intensa y no solicitada. Más bien, se refiere a una disposición general a considerar los intereses de los otros,

⁷ Su visión parte de lo que denomina enfoque clásico de la agencia humana, que se basaría en Platón y Aristóteles. Este enfoque se caracterizaría por la noción que sostiene que la clase central de acciones humanas son las intencionales; las acciones intencionales son acciones por una razón; y las razones son hechos en virtud de los cuales estas acciones son buenas en algún respecto o algún grado. (Raz, 1999: 23)

⁸ Raz afirma que “Esta refutación no presupone la división entre la supuesta prudencia y la moralidad. No se puede decir que la consideración moral tiene dos vidas, una vida como consideración “prudencial”, donde su peso está determinado por su contribución al bienestar de agente, y una vida diferente, con diferente peso, como una consideración moral. Más bien, la refutación asume, de forma consistente con la visión clásica, que la consideración es una y su peso o rigurosidad es otra. Su peso está determinado por su naturaleza, no como un ejemplo de una clase de razones morales, sino como siendo lo que es. Y no tiene un peso “prudencial” diferente. Podemos decir que actuando de conformidad con aquella tiene ciertas consecuencias para el bienestar de uno. Pero esto no implica que tengamos una razón separada para seguir o actuar conforme al bienestar (Raz, 1999: 314.)

meramente como tales, como haciendo alguna reivindicación hacia uno, y, en particular, como implicando la posibilidad de limitar los propios proyectos de uno. (Williams, 1973: 250). Desde esta perspectiva, Elster considera que para incluir el altruismo en el modelo de elección racional, debemos expandir el espacio de los resultados, para incluir el placer de los otros al igual que el nuestro, pero es difícil ver por qué alguien podría objetar esta práctica. (Elster, 1993: 185).

La cuestión que se plantea es cuándo y por qué debe ceder el auto-interés por los intereses de los demás o por el bien común. Una tensión clásica en el republicanismo es que el ejercicio de la virtud cívica exige, de alguna forma, el sacrificio del auto-interés individual. Una vez más, se vuelve a la cuestión de los implícitos metaéticos y epistemológicos. El defensor de la democracia pluralista, con su noción de racionalidad instrumental, de *yo anterior a sus fines* y de ontología atomista, se pregunta: ¿por qué debo ser virtuoso? ¿Por qué debo sacrificar mi auto-interés?

La respuesta viene de consideraciones de valor, horizontes de significado y marcos referenciales que se separan de esa visión excesivamente individualista sobre los seres humanos. En este sentido, Giner enuncia un *teorema de posibilidad* de la conducta altruista, del modo siguiente:

La invocación de creencias carismáticamente mantenidas puede facilitar un curso de acción genuinamente altruista, bajo determinadas condiciones. En tal caso, bajo el imperativo carismático, se toman decisiones solidarias a favor de prójimos desvalidos o necesitados que no hubieran tenido lugar si solamente el análisis calculador y consecuencialista –utilitarista– las hubiera justificado (Giner, 2010: 16).

Estas creencias carismáticas pueden tener un fundamento religioso o filosófico, o pueden apelar a alguna noción de comunidad o de identidad común. La respuesta frente al defensor de la democracia pluralista es el tránsito de *yo* al *nosotros* incorpora algún tipo de compromiso, más allá de la mera consideración instrumental. De esta forma, Rawls sostiene que “el enfoque de los agentes racionales sería psicopático cuando sus intereses únicamente les beneficiaran a sí mismos”. (Rawls, 1993b: 51) Las concepciones de la democracia deliberativa y de la democracia participativa abogan por el compro-

miso cívico y esto comporta, con diferentes intensidades y formulaciones reales o hipotéticas, realizar un ejercicio deliberativo, entre participantes libres e iguales, sobre las condiciones y el ejercicio del autogobierno y, especialmente importante, respetar y asumir el resultado de esta deliberación como los principios que rijan la cooperación social.

Desde esta perspectiva, se podrían sintetizar las diversas concepciones pluralista, deliberativa y participativa de la democracia según estas tesis:

La *democracia pluralista* defiende: a) un modelo de *homo economicus* que afirma una noción individualista de racionalidad instrumental; b) la política funciona como un mercado de votos, donde los ciudadanos reflejan sus preferencias según sus intereses particulares; c) la política es estrategia y existe una desconfianza acerca de los intentos de persuasión de los otros sobre las propias preferencias; d) las decisiones políticas están en manos de una élite controlada por elecciones políticas periódicas y la opinión pública.

La *democracia deliberativa* sostiene: a) una noción de individuo como racional –coherencia en las preferencias, adaptación medios/ fines- y razonable –capaz de un sentido de justicia al aceptar los principios producto de la deliberación–; b) la política es deliberación, como elemento central, que debe estar sometida a unas reglas; Richardson añade: c) los ciudadanos individuales deben estar dispuestos a modificar sus concepciones de bien público; d) estas modificaciones deben ser receptivas a razones ofrecidas por otros; e) los ciudadanos deben comprometerse abiertamente a sí mismo en actuar de acuerdo con esta visión modificada del bien público. (Richardson, 1997: 349, 376).

La *democracia participativa* afirma: a) un modelo de *homo politicus* donde el *telos* principal del individuo es la participación política en el autogobierno de la comunidad; b) la auténtica política está alejada de cálculos privados, aunque los motivos más viles produzcan intereses públicos útiles (Barber, 2004: 245); c) la política es el dominio preeminente de la cosa pública (*res publica*), el conocimiento político es comunitario y consensual en lugar de ser subjetivo (producto de sentidos y razones personales) u objetivo (que existe

independientemente de las voluntades individuales) (Barber, 2004: 239).

4. Autonomía/Autogobierno. El dilema de Constant

En el célebre ensayo titulado “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, Constant compara estas dos nociones de libertad en estos términos: “el objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria, a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes.” (Constant, 1989: 268-269)⁹. En otro pasaje, establece la relación en la actualidad de las dos libertades en una forma similar a un dilema, cuando afirma: “la libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía. Por consiguiente, la libertad política es indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de antes, la totalidad de su libertad individual a la libertad política, es el medio más seguro para apartarles de la primera y, cuando eso se haya logrado, no se tardará en arrancarles la segunda.”(Constant, 1989: 278).

En los términos que se han analizado, hasta ahora, la *libertad de los modernos* se acerca a la concepción de la democracia pluralista y la *libertad de los antiguos* a la concepción de democracia participativa. El dilema es que la libertad política es la garantía de la libertad

⁹ Constant describe la libertad de los modernos cuando afirma: “El derecho de cada uno a estar sometido más que a las leyes, a no poder ser ni arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso y sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus vidas y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. (...) La libertad de los antiguos consistía en ejercer de forma colectiva pero directa, distintos aspectos del conjunto de la soberanía, en deliberar, en la plaza pública, sobre la guerra y la paz, en votar las leyes, en pronunciar sentencias, en examinar las cuentas, los actos, la gestión de los magistrados, en hacerles comparecer ante todo el pueblo, acusarles, condenarles y absorberles; pero a la vez que los antiguos llamaban libertad a todo esto, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto. No se encuentra entre ellos casi ninguno de los beneficios que, como constitutivos de la libertad de los modernos, acabamos de ver. Todas las actividades privadas estaban sometidas a una severa vigilancia; nada se dejaba a la independencia individual, ni en relación con las opiniones, ni con la industria, ni, sobre todo, con la religión”. (Constant, 1989: 259-260).

individual, pero según Constant la implantación de la primera, en los términos clásicos, supondría el sacrificio de la primera, que es la característica de los modernos. Lejos de ser algo intrascendente, este dilema es uno de los puntos clave que separa a las diversas concepciones de la democracia. De hecho, parte del poder de convicción de las propuestas republicanas reside en cómo superar adecuadamente este dilema y cuáles son los presupuestos invocados.

El contrato social, según el liberalismo, tiene como fundamento la separación entre la esfera pública –donde rigen unos principios de justicia– y la esfera privada –donde los individuos pueden seguir sus concepciones del bien–. La dicotomía público/privado supone que el Estado debería ser neutral sobre estas concepciones del bien –doctrinas comprensivas según Rawls– y no imponerlas a los ciudadanos. La cuestión que se plantea es si las apelaciones a la virtud cívica o al compromiso participativo son siempre respetuosas con la separación público/privado y la neutralidad estatal. Es una forma de plantear en términos actuales el dilema de Constant.

Pero este dilema se plantea también en las propias dimensiones de la política en las actuales sociedades democráticas. Como sostiene Ackerman, confrontado a la cuestión “¿Qué es bueno para el país?”, el prefecto privatista actúa como si esta cuestión pudiera reducirse a: “¿Qué es bueno para mí?”. Mientras existen americanos que toman este enfoque como fuertemente reduccionista de la vida política (Ackerman, 1984: 1033), existen argumentos que se han repetido, en la Historia de las Ideas, sobre la participación de los ciudadanos privados de la política democrática, que recoge Ackerman, como que existe apatía por la política por parte de los ciudadanos, o ellos son ignorantes ya que, dada su implicación limitada, mucha gente no estará en una posición de hacer juicios sobre cuestiones relevantes o bien, que “los derechos de los ciudadanos y el intereses permanentes de la comunidad” son una dimensión de demasiado peso para los intereses egoístas. (Ackerman, 1984: 1034).

¿Cómo se concibe la política? Como una suma de estrategias, según intereses individuales, o como deliberaciones, según principios imparciales, o como participación, según un modo de vivir transformativo. Son concepciones de la política que subyacen a las concepciones de la democracia pluralista, deliberativa y participativa

respectivamente. Cabe plantear que, aunque sirva a efectos explicativos esta clasificación, cada concepción de la democracia tiene su particular versión de estrategia, deliberación y participación. Pero lo que las separa es que cada una de ellas considera de forma distinta cuál es el enfoque central y definitorio de la democracia.

5. Algunas conclusiones: *Teoría de la Voluntad v. Teoría del Interés*

Según la *Teoría de la Voluntad*, de forma análoga a la idea que defendió Stuart Mill en *Sobre la libertad* de que el individuo es el mejor juez de sus propios intereses (Mill, 1991: 74-75), el pueblo es siempre el mejor juez de sus propios intereses y los expresa a través de sus elecciones públicas o sus preferencias reveladas. Este sería un tránsito claro de la autonomía individual al autogobierno colectivo.

Según la *Teoría del interés*, los *verdaderos intereses* del pueblo son accesibles a una minoría de personas más preparadas, con conocimientos adecuados y con el tiempo disponible. Los *verdaderos intereses* del pueblo no necesariamente coinciden con las revelaciones explícitas de las preferencias del pueblo, expresadas según la *Teoría de la Voluntad*.

Un antecedente donde se muestran estas *Teoría de la Voluntad* y *Teoría del Interés* es la polémica entre Burke y Paine que, como sostiene Eusebio Fernández, “ocupa un lugar indiscutible en la historia de los derechos humanos” donde se desarrollarían los postulados de dos ideologías que se mantienen hasta la actualidad: el liberalismo y el conservadurismo (Fernández García, 1998: 373). Sin embargo, el panorama no es tan nítidamente claro en la aplicación de las teorías mencionadas. Curiosamente es Stuart Mill, un liberal defensor de la deliberación, en *Del gobierno representativo* quien da una determinada versión de la *Teoría del Interés*:

No es útil, sino perjudicial, que la Constitución proclame a la ignorancia y a la ciencia con iguales títulos a gobernar al país. Todo lo que se refiere a las instituciones nacionales debería presentarse ante el espíritu del ciudadano, desde el punto de vista más ventajoso para él,

y como le es ventajoso pensar que todos tienen alguna influencia, pero que a los mejores y más sabios les corresponde una influencia mayor, es importante que el Estado profese esta doctrina y que las instituciones nacionales la pongan en práctica. (Mill, 2007: 174).

La propuesta de Stuart Mill sobre el gobierno representativo defendía el sufragio universal masculino y el femenino lo que, especialmente lo segundo, era una novedad en su época. Dos acotaciones en la línea de la *Teoría del Interés*: a) la primera es que el sufragio no era tan universal ya que requería que “todo el que pidiese la inscripción electoral que en presencia del encargado del registro copiase una frase de un libro inglés y resolviera una regla de tres.” (Mill, 2007: 163). Cabe plantear que en siglo XIX estas condiciones no estaban al alcance de muchos individuos; b) la segunda es que Stuart Mill defiende un sistema de voto doble para los más educados, especialmente niega que tenga que ver con su nivel de riqueza, pero sí con su nivel de preparación intelectual. De esta forma, defiende “un modo de voto plural que asigne a la educación, como tal, el grado de influencia superior que baste a equilibrar el peso numérico de la clase menos culta” (Mill, 2007: 172-173).

Existe una gama de diferentes versiones de la *Teoría de la Voluntad* y de la *Teoría del Interés* que las combinan de forma más armónica o más conflictiva. En este sentido, Pettit resalta tres situaciones de tensión: a) *El control político-popular sirviendo las pasiones del pueblo más que el interés común*. Por ejemplo, en la política criminal (Pettit, 2001b: 733); b) *El control político-popular sirviendo la moral del pueblo más que el interés común*. Por ejemplo, en la regulación de la prostitución (Pettit, 2001b: 734); c) *El control popular-político sirviendo la ventaja de auto-interesados más que el interés común*. Por ejemplo, en el papel de los lobbies. (Pettit, 2001b: 735).

La cuestión es cómo, desde la concepción de la democracia deliberativa, se resuelve la cuestión de cómo llegar al interés común, con cierta desconfianza sobre la voluntad popular expresada. Como se ha visto, esto tiene diversos desarrollos según la versión. Algunas visiones otorgan valor epistémico a la democracia como método para llegar a la verdad moral, pero se dan tres posibilidades: a) existe un criterio objetivo externo al resultado de la deliberación

que valora la corrección de éste. Entonces, se podría decir que el resultado de la deliberación democrática, a veces, es equivocado o a veces, correcto. Son las visiones de la democracia deliberativa como mecanismo de *justicia procesal imperfecta*; b) existen una serie de condiciones formales o procedimentales, que se dan en situaciones ideales o hipotéticas, que una vez formalizadas, el resultado de la deliberación es necesariamente correcto. Son las visiones de la democracia deliberativa como mecanismo de *justicia procesal pura*; c) existen visiones que consideran que no existe criterio de corrección independiente del resultado de la deliberación.

La *Teoría de la Voluntad* se expresa claramente en las visiones que defienden la opción c). Los defensores de la opción a), la democracia como mecanismo de *justicia procesal imperfecta*, pueden recibir la crítica de ser vista como una determinada versión de la *Teoría del Interés* cuando el criterio objetivo externo, que establece la corrección de las decisiones deliberativas, está al alcance de una minoría que reúna determinadas propiedades relevantes. La crítica habitual contra esta versión de la democracia deliberativa es que esa minoría suelen ser los filósofos o los más preparados, según la visión. La opción b), la democracia como mecanismo de *justicia procesal pura*, podría también recibir la crítica de estar más cercana a la *Teoría del Interés* que a la *Teoría de la Voluntad* ya que se establece la tensión entre proceso ideal/real y la clave es quién y cómo se determina que las condiciones reales se han aproximado a las condiciones ideales o cuál es el poder deseable de influencia de esas condiciones ideales sobre la realidad.

Los argumentos en favor o en contra de la *Teoría del Interés* y la *Teoría de la Voluntad* no son definitivos. Los excesos de la primera llevan a la defensa del *Fürher*, que realizara Schmitt, y su crítica de parlamentarismo (Schmitt, 1996). Los excesos de la segunda llevan a que todas las decisiones colectivas se tomen necesariamente por mecanismos de democracia directa y no exista representación de unos individuos por otros. Parece que lo razonable es una posición que combine, de forma adecuada, la *Teoría del Interés* y la *Teoría de la Voluntad*. Es decir, que se plantee cuales son las condiciones de la forma más legítima de representación democrática y, a la vez, el fortalecimiento de la participación de los ciudadanos. Los deba-

tes sobre la cuestión, en los últimos tiempos, van en esta línea. La cuestión clave es qué instituciones pueden mejorar los mecanismos de la democracia y de qué forma. Y, si como sociedad, la adopción de estos nuevos procedimientos, obligaciones o virtudes cívicas, no suponen, de hecho, una definición sustantiva del bien que no todos quieran compartir, defendiendo la separación entre la esfera pública o la esfera privada.

Algunos podrían sostener que es adecuado que la sociedad se base en un consenso sobre qué es la política, o cómo funciona la democracia o qué se espera de los ciudadanos. Sin embargo, eso no podría ser más que una forma de recelo a no asumir auténticamente el papel de los desacuerdos y el pluralismo de valores que son inherentes a las sociedades democráticas. Cabe pedir imaginación en el diseño institucional, por ejemplo, en las propuestas de la democracia deliberativa. Este debería ser el tema clave del republicanismo. Pero, de alguna forma, la concepción deliberativa de la democracia se presenta como *síntesis superadora* de la concepción pluralista y de la concepción participativa y puede recibir críticas desde ambas concepciones.

Desde su crítica al intelectualismo y academicismo, Posner compara la concepción pluralista y la concepción deliberativa de democracia:

La esencia del concepto 2 de democracia –pluralista– comprendido en términos normativos es que los intereses (preferencias, valores, opiniones) de la población, cualquiera que sean, estén representados en el gobierno. El concepto 1 –democracia deliberativa– es la democracia de las ideas, de hecho de las ideas de la elite; el concepto 2 –democracia pluralista– es la democracia de intereses y por tanto de receptividad a la opinión pública, a lo que la gente quiere, distinto de lo que los teóricos políticos piensan que quiere o bajo diferentes (mejores?) condiciones políticas y sociales debería querer (Posner, 2005: 165)¹⁰.

Esta crítica sobre el elitismo de la democracia deliberativa que se concebiría como un artefacto que dejaría las decisiones públicas

¹⁰ Los añadidos entre guiones, especificando el modelo de democracia como pluralista o deliberativa son míos.

en manos de lo que los filósofos creen lo correcto. Es una crítica, en parte, injustificada, pero la concepción de la democracia deliberativa debe mostrarse como una alternativa atractiva y con poder de convicción para poder motivar a los ciudadanos en ámbitos políticamente significativos. De esta forma, esta concepción de democracia deliberativa defendería estas tesis:

Cada adulto tiene el derecho moral de participar en términos de igualdad en el gobierno de la sociedad. Con este derecho moral viene los deberes morales: a) Tomar suficiente interés en los asuntos públicos para poder participar en el gobierno de forma inteligente; b) Discutir asuntos políticos en una forma desprejuiciada con otros ciudadanos; y b) Basar las opiniones y acciones políticas en una opinión honesta, formada después de la debida deliberación, de que es mejor para la sociedad, como un todo, más que en el estrecho auto-interés. (Posner, 2005: 131)

La concepción de democracia pluralista recibe la crítica también del elitismo, ya que deja las decisiones públicas en manos de los políticos. Asume que los ciudadanos están desincentivados a participar en política. Se podría sostener que la concepción pluralista y la concepción deliberativa de democracia tienen un ámbito clave en la concreta especificación de la libertad de expresión, la correcta concepción deontológica de los medios de comunicación y la aplicación de una conciencia adecuada de su poder social, que no se vea coartada por el poder político. Como sostiene Peces-Barba, “las sociedades democráticas sólo existen cuando funciona la comunicación con rigor y sin restricciones y el juego plural de las mayorías y de la negociación.”¹¹ (Peces-Barba, 2010: 335).

La crítica que suele recibir la concepción participativa de democracia sería similar a la que se ha realizado a algunas versiones del comunitarismo como visión perfeccionista. (Pérez de la Fuente, 2005, 2010) Desde esta perspectiva, Pattenman sostiene “se podría

¹¹ Es interesante que, a pesar de que no sea referido de forma explícita, se podría hacer una lectura de la visión de Peces-Barba como cercana a la concepción deliberativa de democracia. Esto se hace particularmente claro en la tensión entre principio de la mayoría y principio de la negociación. Según Peces-Barba “el principio de la negociación, es un principio medial, de comunicación, de diálogo, de transacción, de acercamiento de posiciones que sirve para favorecer el consenso, en el que predominan las dimensiones argumentativas y de racionalidad” (Peces-Barba, 2010: 328).

caracterizar el modelo participativo como aquel donde es requerido el máximo *input* (participación) y donde el resultado –*output*– incluye no solo políticas (decisiones) sino también el desarrollo de capacidades políticas y sociales de cada individuo, por tanto existe “feedback” del *output* y del *input*.” (Patteman, 1999: 43). Es un modelo de individuo como *homo politicus*, basado en presupuestos y asunciones distintas de las del *homo economicus*, que encuentra el elemento central de su auto-realización en el ejercicio de la participación política. También la relación entre individuo y colectivo es diferente, en esta concepción participativa de la democracia. De esta forma, desde una ontología holista cercana a alguna versión comunitarista, Barber sostiene que:

Ser ciudadano es participar a la luz de una cierta forma consciente que presume una percepción y un compromiso en la actividad con los otros. Esta conciencia altera las actitudes y le da a la participación ese sentido del nosotros que he asociado con la comunidad. Participar es crear una comunidad que se gobierne a sí misma; y crear una comunidad autogobernada es participar. (Barber, 2004: 225).

Que existan debates sobre la democracia no debería preocupar, siempre que sean dentro de concepciones, que se inscriban dentro de un concepto de democracia, que no pierda sus características esenciales: la libertad de expresión; el pluralismo y las relaciones adecuadas entre mayoría y minorías, una noción de igualdad de los ciudadanos y que las decisiones, después de ser deliberadas, se decidan por el voto. Conviene recordar las célebres palabras de Winston Churchill cuando afirmó, “muchas formas de gobierno han sido probadas y se probarán en este mundo de pecado e infortunio. Nadie pretende que la democracia sea perfecta u omnisciente. En verdad, se ha dicho que es la peor forma de gobierno excepto todas las demás formas que han sido probadas en su oportunidad.”¹² Que la democracia sea perfectible no debe hacer perder de vista que es mejor que sus alternativas



¹² Parte del discurso en la Casa de los Comunes, 11 de noviembre de 1947.

Referencias

- Ackerman, Bruce, 1984, "The Storrs Lectures: Discovering the Constitution", en: *Yale Law Journal*, vol. 93, pp. 1013-1072.
- Aristóteles, 1999, *Política*. Madrid: Gredos, traducción de Manuela García Valdés.
- Baker, C. Edwin, 1989, "Republican liberalism: Liberal rights and republican politics", en: *Florida Law Review*, No. 41, pp. 491-521.
- Barber, Benjamin, 2004, *Democracia fuerte*. Córdoba: Almuzara, traducción de Juan Jesús Mora.
- Benhabib, Seyla, 1994, "Deliberative rationality and models of democratic legitimacy", en: *Constellations*, No. 1, vol. 1, pp. 26-52.
- Bobbio, Norberto, 1992, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, traducción de José f. Fernández Santillán.
- Bohman, James – Rehg, William (eds.), 2002, *Deliberative democracy*. Cambridge Mass: MIT Press.
- Cohen, Joshua, 2002, "Deliberation and democratic legitimacy", en: Bohman, James – Rehg, William (eds.) *Deliberative democracy* Cambridge Mass: MIT Press, pp. 67-92.
- Constant, Benjamin, 1989, *Escritos políticos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, traducción de María Luisa Sánchez Mejía.
- Dahl, Robert, 1992, *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- Dahl, Robert, 2009, *Poliarquía: participación y oposición*. Madrid: Tecnos.
- Dryzek, John S., 2002, *Deliberative democracy and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald, 1987, *Law's Empire*. Londres: Fontana Press.
- Elster, Jon, 1993, "Some unresolved problems in the Theory Rational Behavior", en: *Acta Sociologica*, No. 36, pp. 179-190.
- Elster, Jon, 2001, (ed.) *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, traducción de José María Lebrón.
- Elster, Jon, 2003, "The market and the forum", en: Matravers, Derek – Pike, Jon (eds.) *Debates in contemporary political philosophy*. London – New York: Routledge, pp. 325-341.
- Estlund, David, 1992-1993, "Who's afraid of deliberative democracy? On the strategic/deliberative dichotomy in recent constitutional jurisprudence", en: *Texas Law Review*, No. 71, pp. 1437-1478.

- Fernández García, Eusebio, 1998, “La polémica Burke Paine”, en: Peces-Barba, Gregorio – Fernández García, Eusebio – De Asís Roig, Rafael (eds.), *Historia del los derechos fundamentales*, s. XVIII, vol. 2, tomo 2, Madrid: Dykinson, pp. 369-416.
- Gauthier, David, 1988, “Hobbes’s Social Contract”, en: *Noûs*, No. 22, pp. 71-82.
- Giner, Salvador, 2010, “El Teorema de Posibilidad”, en: *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, No. 1, pp. 9-18.
- Gutman, Amy – Thompson, Dennis, 2000a, *Democracy and disagreement*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Gutman, Amy – Thompson, Dennis, 2000b, “Why deliberative democracy is different”, en: *Social Philosophy & Policy*, No. 17, pp. 161-180.
- Habermas, Jürgen, 2000, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Hobbes, Thomas, 1979, *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, edición de C. Moya y A. Escotado.
- Kelsen, Hans, 1995, *Teoría general del Derecho y del Estado*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MacIntyre, Alasdair, 1998, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós.
- Michelman, Frank, 1988, “Law’s Republic”, en: *The Yale Law Journal*, vol. 97, No. 8, pp. 1493-1537.
- Mill, John Stuart, 1991, *Sobre la libertad*. Madrid: Espasa Calpe, 1991, traducción de Cristina García Cay.
- Mill, John Stuart, 2007, *Del gobierno representativo*. Madrid: Tecnos, traducción de Marta C.C. de Iturbe.
- Nagel, Thomas, 2004, *La posibilidad del altruismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, traducción de Ariel Dilon.
- Nino, Carlos Santiago, 1996, *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, traducción de Roberto Saba.
- Patteman, Carole, 1999, *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peces-Braba Martínez, Gregorio, 2010, *Diez lecciones sobre Ética, Poder y Derecho*. Madrid: Dykinson.
- Pettit, Philip, 2001a, “Deliberative democracy and the discursive dilemma”, en: *Philosophical Issues*, No. 11, 2001, pp. 269-299.
- Pettit, Philip, 2001b, “Deliberative democracy and the case for despoliticising government”, en: *UNSW Law Journal*, No. 24 vol. 3, pp. 724-736.

- Pérez de la Fuente, Oscar, 2005, *La polémica liberal comunitarista. Paisajes después de la batalla*. Madrid: Dykinson.
- Pérez de la Fuente, Oscar, 2010, “Sobre las virtudes cívicas. El lenguaje moral del republicanismo”, en: *Derechos y Libertades*, No. 23, pp. 145-182.
- Posner, Richard, 1995, *Overcoming Law*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Posner, Richard, 2004, *Law, pragmatism and democracy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Poundstone, William, 1992, *El dilema del prisionero*. Madrid: Alianza, traducción de Daniel Manzanares Fourcade.
- Rawls, John, 1993a, *Teoría de la Justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, traducción de María Dolores Gonzáles.
- Rawls, John, 1993b, *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Richardson, Henry S., 1997, “Democratic intentions”, en: Bohman, James – Rehg, William (eds.) *Deliberative democracy. Essays on Reason and politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Schmitt, Carl, 1996, *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos, traducción de Thies Nelson y Rosa Grueso.
- Schumpeter, Joseph, 1968, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar, traducción de José Díaz García.
- Sen, Amartya, 1977, “Rational Fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory”, en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6 No. 4, pp. 317-344.
- Smith, Adam, 2006, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, traducción de Gabriel Franco.
- Sunstein, Cass, 1987-1988, “Beyond the republican revival”, en: *Yale Law Journal*, No. 97, pp. 1539-1590.
- Sunstein, Cass, 1991, “Preferences and Politics”, en: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, No. 1, pp. 3-34.
- Tremblay, Luc B., 2001, “Deliberative democracy and liberal rights”, en: *Ratio Juris*, vol. 14, num. 4, pp. 424-454.
- Williams, Bernard, 1973, *Problems of the self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos*

Recibido: septiembre 15 de 2011 | Aprobado: marzo 16 de 2012

Iván Garzón Vallejo**

ivan.garzon1@unisabana.edu.co

Resumen Este artículo aborda el estudio de algunos de los problemas que presenta la religión en las democracias contemporáneas y, más específicamente, las aporías políticas que suscita la participación de los creyentes en el debate público. Para desarrollar la temática, el texto se divide en dos partes: en la primera, se exponen las objeciones que, en las democracias seculares se le presentan al discurso religioso. En la segunda, se identifican algunos tópicos teóricos que deben asumir los creyentes si quieren que dicho discurso alcance eficacia pública y sea recibido como un aporte a la deliberación democrática y a la construcción de una ciudadanía plural.

Palabras clave

Secularización, democracia, religión, ámbito público, razón pública, ley natural.

Democratic deliberation and religious reasons: objections and challenges

Abstract

This article discusses the study of some of the problems with religion in contemporary democracies and, more specifically, political paradoxes raised by the participation of believers in the public debate. To develop the theme, the text is divided into two parts: firstly setting out the objections which arise in secular democracies, are presented to religious discourse. Secondly, identifying some theoretical topics that believers should take if they want to effectively reach the public discourse and be received as a contribution to democratic deliberation and the construction of a plural citizenship.

Key words

Secularism, democracy, religion, public sphere, public reason, Natural Law.

* Este trabajo presenta algunos resultados de la investigación "Las razones políticas del creyente. La admisibilidad pública de los argumentos filosóficos y religiosos en la sociedad contemporánea", correspondiente a la línea "Justicia constitucional y Filosofía práctica", del Grupo de investigación *Justicia, Ámbito público y Derechos humanos* (categoría A, Colciencias) de la Universidad de La Sabana, Bogotá-Colombia. Una primera versión de este trabajo fue presentada en las II Jornadas Internacionales de Filosofía del Derecho, en la Universidad Santo Toribio de Mogrovejo, en Chiclayo, Perú. Agradezco a los profesores Luis Fernando Barzotto, Vicente Prieto, Liliana Irizar y Juana Acosta las observaciones que me formularon sobre el mismo.

** Doctor en Ciencias Políticas, Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor de Filosofía del Derecho y Director del programa de Ciencias Políticas, Universidad de La Sabana, Bogotá-Colombia.

1. Introducción

En el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos. Jürgen Habermas

Toda vez que las relaciones entre el derecho, la política y la religión en la sociedad actual suelen oscilar entre el laicismo y el fundamentalismo, he argumentado en otro lugar que dichos fenómenos están mal planteados y requieren una reformulación teórica que contribuya a consolidar un debate democrático razonable y constructivo (Garzón, 2008). Uno de los interrogantes cruciales de la teoría política contemporánea se refiere al papel de los creyentes en la deliberación democrática, y específicamente a la exposición pública de razones filosóficas, morales o religiosas. ¿De qué modo deberían intervenir éstas en el debate público? La pregunta es oportuna si se considera que buena parte de los creyentes no intervienen con más audacia o astucia o, simplemente, con mayor frecuencia, y no sólo de forma coyuntural. En efecto, algunos han llamado la atención acerca del “déficit de laicidad”¹ de los creyentes (Ollero, 2005: 181-191). Ciertamente, otros intervienen y ponen al servicio de la religión y de la democracia su capacidad de movilización, pero quedan perplejos al ver cómo la sociedad, y específicamente, los ámbitos políticos institucionales, asumen derroteros secularistas. Al mismo tiempo, constatan cómo las élites políticas e intelectuales son cada vez más hostiles a una perspectiva que pretenda esgrimir argumentos o fundamentos religiosos o, simplemente, éticos, morales, antropológicos, o filosóficos. Por ello, es necesario plantear no solo la pregunta por el cómo, sino, además, por la eficacia. Es decir, ¿de qué modo pueden los creyentes lograr que las razones religiosas² que esgrimen tengan influencia en la deliberación democrática?

¹ Consiste en la auto-exclusión de los creyentes en la vida pública, debido a que ellos mismos consideran que en el ámbito público no deben ser coherentes con sus creencias religiosas.

² En este artículo trabajaré con un concepto amplio de las “razones religiosas”, es decir, aquellas razones que si bien pueden tener un significado básico de carácter antropológico, filosófico, ético o moral, son vistas desde una perspectiva externa secular como “religiosas”. Es decir, el carácter religioso no se lo confiere necesariamente su fundamento –aunque en algunos casos sí–, sino su significado social y político.

La respuesta a este interrogante pasa por dos aspectos. El primero, que en la democracia occidental contemporánea existen unas barreras que impiden que el discurso religioso tenga un efecto más influyente. Resumiré estas barreras como objeciones, pues, al fin y al cabo, mi desarrollo teórico se centra en el plano argumentativo e ideológico, y sólo secundariamente en el plano de las actitudes y los comportamientos. En este punto, me propongo discutir las objeciones que se les formulan a los creyentes desde la democracia, las cuales se encuentran comúnmente cuando se abordan cuestiones éticas, filosóficas o religiosas en el debate público. El segundo aspecto de este trabajo implica el desarrollo teórico de lo que representa una suerte de acomodo, o mejor, *aggiornamento* cognitivo y actitudinal de los creyentes ante un contexto filosófico, político y cultural que presenta nuevos desafíos y que, como hipótesis de trabajo, se puede sintetizar en las expresiones sociedad postmetafísica y postcristiana. Ante este contexto, y no ante otro ideal, deben situarse los creyentes si quieren que su voz sea escuchada en la deliberación y decisión de las cuestiones éticas, jurídicas y políticas más relevantes de la actualidad. Con esta perspectiva, se sitúan las razones religiosas ante la deliberación democrática.

2. Objeciones de la democracia a las razones de los creyentes

2.1 “Los creyentes son potenciales fundamentalistas: dicen tener la verdad”

Así como la vertiente más radical de la ilustración francesa asociaba la racionalidad instrumental con las luces, del mismo modo establecía una ligazón de la metafísica y la religión con las tinieblas y la oscuridad –“Post tenebras spero lucem”–. Por eso, hay que advertir que la impugnación de la pretensión de verdad de las religiones no es propia de este tiempo y, acaso, tampoco lo sea su asociación simplista con el fundamentalismo y el fanatismo, como hacen recurrentemente el laicismo y el ateísmo evangélico³ (Gray, 2011;

³ Una adaptación de la tendencia del “nuevo ateísmo” o del “ateísmo evangélico” al contexto colombiano puede leerse en (Vélez, Charry, De la Calle, Arizala, Abad Faciolince, et al, 2009).

Armstrong, 2009: 20, 338). Ciertamente, tal objeción es quizás una de las más fuertes, pues ataca el núcleo cognitivo de las religiones, al menos de las religiones reveladas como el judaísmo, el cristianismo y el islam, pues todas ellas formulan pretensiones de verdad (Spaemann, 2004: 241). Dado que tradiciones religiosas como el cristianismo plantean dentro de su universo nociones que contradicen diametralmente la racionalidad moderna, –como el misterio, lo absoluto, lo incondicionado, lo revelado–; además de un conjunto de prescripciones de orden ético o moral que van en contravía de los postulados del individualismo liberal y el secularismo, –como la humildad, la gratuidad, el servicio, el don de sí, la caridad, el perdón–, no es difícil prever que dicha dialéctica se mantendrá, y que la vertiente secularista de la modernidad siempre verá a ciertas tradiciones religiosas como un duro antagonista de su ideario.

Ahora bien, en el debate público, la impugnación a la pretensión de verdad suele estar asociada a la dependencia –real o presunta– que las afirmaciones de los creyentes tienen de una autoridad jerárquica. De este modo, se afirma con condescendencia que se quiere que los católicos entren en el debate público, pero deponiendo cualquier pretensión de infalibilidad que deriva de su actuación como apéndice de un poder jerárquico y dogmático (Zagrebelsky, 2010: 80). La cuestión oculta un problema cognitivo de mayor calado, que consiste en advertir que no es la fe en cuanto tal la que crea problemas a la democracia, sino la servidumbre al dogma religioso –que es degeneración de la fe–. Exactamente igual, no obstante, que el relativismo escéptico del “una cosa vale lo mismo que otra” que puede darse en el otro lado. Por tanto, resume Zagrebelsky (2010: 130) que dos peligros opuestos se enfrentan: en el creyente el exceso de dogma; en el laico el exceso de duda.

La objeción tampoco es nueva. Immanuel Kant sostenía que el uso que un predicador comisionado a tal efecto hace de su razón ante su comunidad es meramente un *uso privado*; no solo porque aunque sea muy numeroso su auditorio siempre constituirá una reunión doméstica, sino, además porque él, en cuanto sacerdote, no es libre, toda vez que tan solo está ejecutando un encargo ajeno. Sólo cuando aquél habla mediante sus escritos en forma docta al público

en general disfruta de una libertad ilimitada en el *uso público* de su razón, para servirse de la misma y hablar en nombre de su propia persona (Kant, 2010: 6). Así las cosas, la sospecha kantiana reside en que el sacerdote no habla por sí mismo, sino por otro.

La sospecha que recae sobre el sacerdote del texto kantiano es la misma que se aplica hoy en día sobre cualquier creyente común o, aún sobre el creyente ilustrado que esgrime una postura en consonancia con alguna autoridad religiosa o eclesiástica. Ciertamente, es innegable que se oculta un prejuicio que lleva a invalidar argumentativamente las razones que provengan de ciertos actores, pero, además, también subyace y se impone un concepto de autonomía que asume que la libertad consiste en desligarse de cualquier vínculo externo o heterónimo. *¡Non sequitur!*

Al respecto, conviene aclarar que, si el ciudadano suscribe doctrinas omnicomprensivas, es lógico que puedan libremente dirigirse a él los encargados de ilustrarlas. Igual libertad tiene este para acoger o desechar sus pronunciamientos. Esta actitud, lejos de levantar sospechas sobre presuntas indebidas injerencias, sería precisamente síntoma del afán de esas confesiones por lograr apoyos mediante la argumentación pública, renunciando a todo uso opresivo del poder, a la imposición de cosas que unos tienen por verdad y otros no, o al mandato de adhesión sin mayores justificaciones ni explicaciones racionales bajo un falaz argumento de autoridad (Ollero, 2010: 23). Además del carácter público y discursivo de la verdad, que legitima la intervención y exposición pública por parte de las autoridades religiosas de los argumentos que las sustentan, hay que advertir que la misma objeción conlleva un sinsentido político, y es que, en un tiempo en que existen tantos problemas públicos que exigen respuestas éticas y morales, nos veríamos abocados a una intolerante paradoja: que sólo podrían intervenir en el debate los convencidos de que lo que proponen no es verdad (Ollero, 2010: 62) o quienes, desde una postura libertaria, pretenden dejar toda decisión al arbitrio individual.

Ciertamente, la objeción por la pretensión de verdad no puede ser enfrentada con solvencia con la adopción de un pensamiento débil a lo Vattimo (2010: 18), según el cual decirle adiós a la verdad es

el inicio y la base misma de la democracia, pues si existiera una verdad “objetiva” de las leyes sociales y económicas la democracia sería una elección irracional: sería mejor confiar el Estado a los expertos, a los reyes-filósofos de Platón o a los premios Nobel de todas las disciplinas. Tampoco se hace frente a dicha objeción mediante un relativismo mínimo, como propone Zagrebelsky (2010: 80), según el cual hay que defender “el derecho a la palabra de los católicos en las cuestiones políticas y sociales, exactamente como defendemos el de todos los demás. Pero pretendemos que nadie se erija en maestro de la Verdad. Todos podemos tener nuestra verdad y elegir nuestros maestros, pero a nadie le está permitido imponer su propia verdad como la Verdad. Por ello, las posiciones de la Iglesia y de quienes se aprovechan de la Iglesia para sus propios fines deberían someterse a la cláusula: “verdad desde su particular punto de vista”. Sin esta reserva, sus posiciones contradicen la democracia, alimentan contraposiciones que fomentan la violencia, dividen el campo como si fueran dos ejércitos beligerantes y hacen el diálogo imposible”.

A estos planteamientos subyace una radical oposición entre verdad y democracia, la cual desconoce que una forma deliberativa de la política trae consigo la sensibilidad por la verdad (Habermas, 2006: 152). Como consecuencia de ello, impide que se contemple la posibilidad de que en la democracia se reconozca la existencia de unos presupuestos éticos y antropológicos que son evidentes, universales y perennes, los cuales hacen posible la elección de determinadas soluciones políticas en vez de otras (Garzón, 2009: 313). Tanto el pensamiento débil como el “relativismo mínimo” echan por la borda el núcleo mismo de la pretensión cognitiva de las razones religiosas. Por ello no puede ser tomado en serio para responder a dicha objeción.

Adicionalmente, en el razonamiento se desliza un nuevo *non sequitur* que sostiene que, a la convicción de conocer la verdad se sigue el deber de imponerla. Dicha objeción se formula así: “si existe una verdad objetiva, siempre existirá alguien que esté más cerca de ella que yo y que se atribuirá el derecho-deber de imponérmela” (Vattimo, 2010: 86). Aunque ciertamente, los creyentes creen conocer la verdad, sin embargo, la defensa de la misma no tiene un potencial

desestabilizador o intolerante, pues, como ha recordado el Concilio Vaticano II (*Dignitatis Humanae*, 1965: 1), la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, la cual penetra con suavidad y firmeza en las mentes y en las almas. Dicho de otro modo, que los creyentes sostengan que conocen la verdad en ciertos asuntos que están puestos en el debate público –por lo demás, como creen todos los intervinientes en el mismo– eso no significa que dicha posición esté dispensada de presentar argumentos pertinentes, razonables y cognoscibles por todos. Precisamente lo que sostiene *in nuce* la teoría de la ley natural. Pero además, no es cierto que los creyentes, y específicamente, los católicos, crean tener la verdad acerca de todo. Al fin y al cabo, la revelación cristiana, a diferencia de la tradición islámica, por ejemplo, no dice una sola palabra acerca de la forma específica como se debe organizar políticamente la sociedad.

Así las cosas, pretensión de verdad no equivale a infalibilidad y, ciertamente, el magisterio católico de las últimas décadas ha insistido en la legítima autonomía del orden temporal (*Gaudium et Spes*, 1965: 36), lo que se traduce específicamente, en el carácter opinable y realizable en forma contingente de los asuntos políticos, jurídicos y sociales. De allí que no cabe esperar en el campo de la política verdades deslumbrantes o reveladas, pero sí unas opiniones mejor fundadas que otras, unas normas o proyectos colectivos más equitativos que otros, unos valores más universalizables que otros (Vargas-Machuca, 2010: 35).

Lo anterior explica que el creyente no se presente en el ámbito público como una suerte de misionero que tiene como finalidad la evangelización de indígenas o paganos ignotos. Además de la conciencia de su falibilidad, el creyente comparte el desconcierto y la incertidumbre que algunos problemas sociales y políticos representan para sus conciudadanos. *¡Es que no es ningún iluminado!* De allí que, en cuanto quiere honradamente dar razón de la fe ante sí mismo y ante los demás, debe antes darse cuenta de que él no es el único que anda vestido y que sólo necesita mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás. Al contrario, debe hacerse a la idea de que su situación no es tan distinta de la de los demás como le pudo parecer al principio, y que comparte con ellos

más cosas de las que creyó (Ratzinger, 2005: 41). Como veremos, esta conciencia lo sitúa ante una disposición para el aprendizaje, a la que han aludido tanto Jürgen Habermas (2006: 43-44; 2009a: 64-65; 2009b: 79) –desde una perspectiva agnóstica–, como Benedicto XVI (2010) –desde una perspectiva religiosa–⁴.

En este sentido, tanto el creyente como el no creyente participan cada uno a su modo, en la duda y en la fe. De hecho, nadie puede sustraerse totalmente a la duda o a la fe. Para el creyente, la fe estará presente *a pesar de* la duda. Para el no creyente *mediante* la duda o *en forma de* duda. Quizá justamente la duda impide que ambos se cierren herméticamente en lo suyo, le impide a ambos que se recluyan en sí mismos: al creyente lo acerca al que duda y al que duda lo lleva al creyente. De este modo, la duda misma se puede convertir en un lugar de comunicación (Ratzinger, 2005: 45), y para el creyente, la duda conduce al asombro, que es precisamente el inicio de la búsqueda de la verdad (Juan Pablo II, 1998: 5, 27-28).

2.2. “Los creyentes sólo exponen razones religiosas”

En el debate público, es usual que se esgrima el argumento de que los creyentes dicen lo que dicen por razones religiosas o de fe, razones que, por lo demás, no son compartidas por todos los ciudadanos. Aunque suele ser verdad que los ciudadanos –y los creyentes

⁴ En Westminster Hall, expresó: “¿Dónde se encuentra la fundamentación ética de las deliberaciones políticas? La tradición católica mantiene que las normas objetivas para una acción justa de gobierno son accesibles a la razón, prescindiendo del contenido de la revelación. En este sentido, el papel de la religión en el debate político no es tanto proporcionar dichas normas, como si no pudieran conocerlas los no creyentes. Menos aún proponer soluciones políticas concretas, algo que está totalmente fuera de la competencia de la religión. Su papel consiste más bien en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, *dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido.* Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana. Después de todo, dicho abuso de la razón fue lo que provocó la trata de esclavos en primer lugar y otros muchos males sociales, en particular la difusión de las ideologías totalitarias del siglo XX. Por eso deseo indicar que *el mundo de la razón y el mundo de la fe -el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas- necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo*, por el bien de nuestra civilización”. El destacado en itálicas es mío.

no serían la excepción— argumentan desde una cosmovisión o con base en lo que Rawls llamó “doctrinas comprensivas”, también es cierto no todos los ciudadanos comparten el mismo fervor hacia los principios liberales o socialdemócratas, por lo cual hay algo injusto y arbitrario en vetar por principio una cosmovisión en la cual se apoye la intervención en la deliberación democrática.

La objeción en contra de las razones religiosas por sí mismas insinúa que los creyentes deben presentar argumentos más pertinentes y aceptables, al menos, si quieren que estos sean tenidos en cuenta. Así, por ejemplo, Martha Nussbaum (2009: 349) escribe que existen “ciertos argumentos razonables intra-religiosos para no permitir el matrimonio homosexual como parte de una religión, pero ningún argumento público plausible que pueda ser compartido por todos los ciudadanos”, por lo tanto, las razones religiosas para no favorecer el matrimonio entre personas del mismo sexo se asemejan en gran medida a los motivos religiosos para no hacerse tatuajes, para no comer cerdo, para no consultar a un adivino: se trata de preceptos internos de una o varias confesiones particulares. “Ciertamente son obligatorios para los miembros de esas confesiones, pero no pueden convertirse en ley pública sin una intrusión inaceptable de lo religioso en la esfera pública” (Nussbaum, 2009: 347).

Esta objeción trae consigo la sospecha sobre la “denominación de origen”, esto es, medir la aceptabilidad de un argumento teniendo en cuenta ante todo la presunta proveniencia del mismo. Ciertamente, “no cabe imponer las propias convicciones a los demás, recurriendo a meros argumentos de autoridad, en una sociedad pluralista; pero no cabe tampoco montar un juicio de intenciones basado en el establecimiento inquisitorial de ‘denominaciones de origen’ rechazables, mediante la apelación a argumentaciones del tipo de: no acepto su propuesta, porque si está formulando ese modelo de conducta es, en el fondo, porque se lo ha aconsejado el cura... Vaya usted a saber cuál es, en el fondo, la raíz de los argumentos de cada cual; nadie argumenta desde cero” (Ollero, 2010: 82). Pero además, esta sospecha se hace más injusta si se tiene en cuenta que, a veces, sólo aquellos cuya intimidad moral resulte favorablemente evaluada estarían en condiciones de ser reconocidos como ciudadanos de pleno derecho, con lo cual se estaría mezclando indebidamente el ám-

bito íntimo con el de la deliberación democrática. Evidentemente, esto supone una flagrante intolerancia, que, por lo demás, adquiere visos de “proceso inquisitorial” (Ollero, 2010: 61).

Se trata de una lógica contradictoria, toda vez que, conforme a lo que Rawls (2004: 98) llama el *principio liberal de legitimidad*, no se pone en cuestión la aceptabilidad del ideario político liberal y democrático, pero sí se advierte acerca del presunto carácter particularista que poseerían las razones religiosas por sí mismas. Además, se insinúa que este tipo de razones pretenden tener una (indebida) ventaja frente a los demás, pues están respaldados por textos sagrados, inequívocos e incuestionables. De allí que, como asevera García Villegas (2009: 311), “para quien observa y valora el mundo social a través de las sagradas escrituras, sus argumentos religiosos siempre vencen a los argumentos fundados en el interés público, la democracia o la justicia social. Como decía John Knox en Inglaterra: “un hombre con Dios de su parte, siempre está en mayoría”.

Sin embargo, al menos en la tradición judeocristiana, caracterizada por la distinción entre lo debido al César y lo que se debe a Dios, no es usual que los creyentes miren el mundo social y político desde las Escrituras, o que pretendan hacer de éstas un código social detallado y coercible (como pretenden los fundamentalistas). Asimismo, aunque no hay espacio para documentar el amplio repertorio histórico y teórico que dan cuenta de la razonabilidad de la fe cristiana y del permanente esfuerzo por poner a la fe en diálogo con la razón (Juan Pablo II, 1998), tan sólo pondré en evidencia que, en el fondo, esta objeción hacia la unilateralidad de las razones religiosas exhibe otra sospecha: aquella que intercambia lo metafísico con lo religioso, aquella que engloba como religioso cualquier afirmación que presente un contenido absoluto, indisponible u ontológico, pues si es cierto que en la tradición judeocristiana no es frecuente el salto de lo religioso a lo social sin más —ello implicaría, entre otras cosas, desconocer el *telos* de la teoría de la ley natural—, lo que explicaría la objeción es que, quizás se toman como religiosos argumentos que remiten tan sólo indirectamente a cuestiones de esta naturaleza, como sucede con el caso de las premisas metafísicas, antropológicas o éticas.

Así, por ejemplo, es usual que cuando el creyente invoca “la inviolabilidad de la vida del *nasciturus*” sea acusado de proponer un argumento religioso, cuando, en estricto sentido, está haciendo un planteamiento filosófico (antropológico o metafísico). Lo mismo sucede cuando aduce la defensa del “matrimonio entre un hombre y una mujer”, se le reprocha lo mismo cuando, en realidad, está formulando un planteamiento que bien puede ser histórico, biológico o filosófico –ético o antropológico–. En la deliberación democrática no debería tener importancia si aquél propone dichas razones porque es creyente o no, así como no se consideraría de recibo que se pusiera en entredicho la validez de la opinión de un defensor del matrimonio gay porque ha declarado públicamente su homosexualidad, ni la opinión a favor del aborto de una mujer que reconoce haber abortado alguna vez.

Por ello, la objeción de que los creyentes sólo invocan razones religiosas refleja una concepción de la religión como una nociva forma de contaminación de la conciencia autónoma y de la misma democracia. Ciertamente, esta objeción pone de presente la pertinencia de la reflexión y la discusión acerca de la teoría de la ley natural (Finnis, 2000: 67), toda vez que su exposición permite aclarar el equívoco según el cual los creyentes exponen únicamente razones religiosas. De hecho, estaría justificada una actitud de recelo hacia el juego de planteamientos de trasfondo religioso, si éstos pretendieran proyectarse en el ámbito de lo público esgrimiendo argumentos de autoridad, ajenos a las reglas del discurso civil (Ollero, 2010: 58). No obstante, la teoría de la ley natural no sostiene tal cosa. Por el contrario, sugiere la necesidad de traducir los contenidos éticos y morales básicos de forma que sean comprensibles por quienes no aceptan una doctrina revelada. Pero si así fuera, si en las sociedades democráticas, post-metafísicas y post-cristianas existen ciudadanos que consideran que deben hacer un aporte a la deliberación democrática única o preferentemente con argumentos religiosos, ¿es válido que procedan de este modo, o debería prohibírseles o disuadirse de ello, sino coactivamente, sí al menos mediante la presión social?

La respuesta es un no rotundo. Por dos razones. La primera, la llamaré la razón *pro-democracia*, y consiste en que la democracia no

sólo implica que los ciudadanos puedan votar, sino, también, que puedan expresar libremente sus opiniones para influir en las decisiones públicas. Y si en una democracia madura caben opiniones liberales, socialistas, comunistas, anarquistas, comunitaristas, conservadoras, progresistas, anti-políticas, entre muchas otras, ¿por qué serían consideradas inválidas las convicciones de raíz o expresión semántica religiosa? ¿No debe ser la propia deliberación democrática la que premie o condene las razones que no sean capaces de granjearse el apoyo de los ciudadanos? Tales consideraciones son aún más oportunas en el contexto de unas incipientes democracias deliberativas, en las cuales la opinión pública juega un papel determinante, pues como señala Vargas-Machuca (2010: 34), “sin una opinión pública saludable y transparente, gracias a la cual los ciudadanos disponen de medios y oportunidades para componer un juicio informado y decidir de modo razonable y responsable, no hay democracia valiosa”. Por consiguiente, en vez de hacer caso omiso de las convicciones religiosas que nuestros conciudadanos llevan consigo a la vida pública, “deberíamos tratarlas más directamente, a veces poniéndolas en entredicho y plantándoles cara, a veces escuchándolas y aprendiendo de ellas” (Sandel, 2011: 304).

Michael Sandel (2011: 275-276) ha puesto de presente la contradicción de la postura laicista liberal en este punto: “puede que parezca que pedir a los ciudadanos democráticos que dejen sus convicciones morales y religiosas a un lado cuando entran en la esfera pública es una forma de garantizar la tolerancia y el respeto mutuo. En la práctica, sin embargo, lo cierto puede ser lo contrario. Decidir sobre importantes cuestiones públicas pretendiendo una neutralidad inasequible es una receta para el resentimiento y las reacciones viscerales en sentido contrario. Una política vaciada de un compromiso moral sustantivo conduce a una vida civil empobrecida. Además, brinda una invitación a los moralismos estrechos de miras e intolerantes. Los fundamentalistas vuelan donde los liberales no osan ni pisar”. Pero además, el intento de presentar a quien suscribe convicciones religiosas como un ciudadano peculiar, o incluso peligroso, no deja de resultar arbitrario, pues ningún ciudadano deja de suscribir –aunque sea implícitamente– una concepción del bien

(Ollero, 2010: 17) y de la justicia que tiene por ciertas y verdaderas (Raz, 2001: 82-83).

La segunda razón de la validez de la intervención de los ciudadanos en términos puramente religiosos y que denomino *pro-religión*, consiste en que una sociedad crecientemente atomizada y altamente individualista como la nuestra no puede ignorar y, menos aún descartar, el potencial de cohesión, identidad, solidaridad y conciencia normativa que le aportan las tradiciones religiosas. En este sentido, Robert Spaemann (2004: 240) escribe acerca de la dignidad humana, principio rector del Estado constitucional, que sólo la religión ofrece un contenido definitivo a la idea de una dignidad humana que no es proporcionada por la sociedad, sino presupuesta por ella. Cuando este contenido falta, se despliega una funesta dialéctica de liberalismo y colectivismo: la alegación ilimitada de pretensiones de satisfacción subjetiva y la disposición a acomodarse y someterse sin condiciones a los mecanismos que garantizan su satisfacción o prometen hacerlo. Por consiguiente, según Jürgen Habermas (Habermas, Taylor, Butler y West, 2011: 65), se debe “salvar el carácter auténtico del discurso religioso en la esfera pública, porque estoy convencido de que en el público secular puede muy bien haber intuiciones morales sepultadas que un discurso religioso conmovedor puede hacer aflorar. Cuando uno escucha a Martin Luther King no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir”⁵.

Pero además, una vez se comprende mejor la experiencia religiosa se hace evidente que la misma no puede ser dejada de lado como se esconden algunas cosas en los bolsillos del pantalón, pues se trata de una operación de la razón, tanto teórica como práctica (Finnis, 2011: 2). Uno de los aspectos más importantes de la experiencia religiosa es el de conferirle sentido a toda la existencia, por lo cual, no se ve cómo se puede privar a los ciudadanos de expresarse públicamente desde dicha dimensión sin cercenar con ello un aspecto significativo de su talante y su personalidad. Al respecto, es ilustrativa la definición de *creer*, pues esta palabra entraña una opción fundamental ante la realidad como tal: no significa afirmar

⁵ En la medida que las religiones se expresan mediante manifestaciones culturales genuinas, aumenta la posibilidad de que su discurso sea comprensible por todos los ciudadanos, y no sólo por los creyentes.

esto o aquello, sino una forma de situarse ante el ser, la existencia y todo lo real. Es una opción por la que lo que no se ve, lo que en modo alguno cae dentro del campo visual, no se considera como irreal, sino precisamente como lo auténticamente real, como lo que sostiene y posibilita toda la realidad restante. En el mismo sentido se sitúa la experiencia de la fe, que consiste en una decisión por la que el ser humano afirma que en lo íntimo de la existencia humana hay un punto que no puede ser sustentado ni sostenido por lo visible y lo comprensible, sino que linda de tal modo con lo que no se ve, que esto le afecta y aparece como algo necesario para su existencia (Ratzinger, 2005: 48-49).

En este orden de ideas, es razonable que la presunción desestabilizadora de la religión para la democracia se invierta y se convierta en una *benévola presunción* de su contribución ética y cognitiva para la sociedad. Ciertamente, detrás de aceptar o no el argumento *pro-religión* está en juego el dilema de si el fenómeno religioso se trata como un factor social positivo, merecedor de la máxima protección propia de los derechos fundamentales, como se desprende del diseño constitucional; o si sólo se lo tolerará a duras penas, por considerarlo conflictivo, perturbador o sintomático de retraso cultural (Ollero, 2010: 256), y por ello, la cultura política debe ir en contravía de su reconocimiento jurídico y de su recta y limitada valoración social y cultural. De modo convergente, Daniel Gamper (2009: 125) resume las dos razones *–pro-democracia y pro-religión–*, al aseverar que es importante que los ciudadanos debatan no sólo honestamente, sino sin abandonar sus posturas iniciales, mostrando cuáles son sus puntos de partida doctrinales.

En este contexto, se consigue no sólo un eventual enriquecimiento de la sociedad gracias a las razones aportadas por los creyentes, sino también una democratización ciudadana promovida por la deliberación pública. Por supuesto, tanto el argumento *pro-democracia* como el argumento *pro-religión* implican un aprendizaje colectivo y, ciertamente, uno de los aspectos de este aprendizaje pendiente por parte de no pocos agnósticos es el de no recurrir a enclaustrar displicentemente cualquier referencia a exigencias jurídico-naturales como si se tratara de propuestas meramente confesionales (Ollero, 2010: 187), pues no son lo mismo. En este marco,

los creyentes y los no creyentes “concurren como iguales, y las ideas religiosas informan la esfera pública por medio de la argumentación más que por su simple diseminación (menos aún por una autoridad que se dirige de arriba abajo)” (Calhoun, en Habermas, Taylor, Butler y West, 2011: 120).

Así, creyentes y no creyentes mantienen su influencia precisamente en los lugares en que el proceso democrático se origina en el encuentro entre los sectores religiosos y los no religiosos de la población. Mientras la opinión pública políticamente relevante se alimenta de este depósito del uso público de la razón por parte de ciudadanos creyentes y no creyentes, debe formar parte de la auto-comprensión colectiva de todos los ciudadanos el hecho de que la legitimación democrática formada deliberativamente se nutre también de voces religiosas y de interacciones estimuladas por la religión. En este proceso, el concepto de “lo político”, que es desplazado del Estado a la sociedad civil, conserva una referencia a la religión incluso dentro de un Estado constitucional secular (Mendieta, en Habermas, Taylor, Butler y West, 2011: 144).

2.3 “Los creyentes no aceptan un Estado laico”

Esta objeción aparece como una suerte de corolario de las dos anteriores. Es decir, dado que los creyentes creen poseer la verdad y ésta es de naturaleza religiosa, no estarían a gusto en un Estado laico, en un ordenamiento institucional que no avale sus creencias y sus pretensiones. Sin embargo, acá también hay una dosis importante de prejuicio y desconocimiento.

Históricamente, la laicidad es un invento cristiano pues, como hace notar Ollero (2010: 185), del “Dad al César lo que es del César” no había precedente conocido. Ciertamente, hubo épocas en las que la forma de organización política asumió la defensa de la fe cristiana y la separación fue un diseño institucional muy tenue. No obstante, parece claro que, sin pretender hacer un juicio histórico, los creyentes de hoy no están realmente ante el dilema de optar entre el modelo Constantino o el modelo Teodosio. El primero puso cada vez más de manifiesto sus preferencias por el cristianismo y sus deseos de favorecer institucionalmente a la Iglesia, y muchas de

sus leyes traslucieron un genuino espíritu humanista y cristiano que recogió el creciente proceso de cristianización del Imperio romano⁶. El segundo proclamó el cristianismo como la religión del Imperio mediante la constitución *Cunctos Populos*, promulgada en el año 380. En esta se ordenaba a todos los pueblos que prestasen su adhesión a la fe cristiana (Orlandis, 1995: 93-97).

Luego del Concilio Vaticano II, la idea de que sólo un Estado confesional podría dar forma a las pretensiones de visibilidad pública de la fe cristiana es históricamente anacrónica y doctrinalmente falsa. En los documentos de esta reunión, se subraya en forma explícita la legítima autonomía de las llamadas realidades temporales y, con ello, parece no dejar duda acerca de que el modelo de relación entre lo político y religioso señalado por el catolicismo para el tiempo presente no es la confesionalidad sino el de una sana laicidad o laicidad positiva, que conlleva la *distinción entre la Iglesia y el Estado con autonomía y cooperación mutua*. Así se puede leer en *Gaudium et Spes* (1965: 76) y en otros importantes documentos pontificios de los últimos años en los que se subraya que “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno”, de lo cual se desprende que la Iglesia no está ligada a ningún sistema político determinado, pues por su misión es, a la vez, señal y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. En esta línea, uno de sus protagonistas precisa que la reforma que trajo consigo el Concilio se mueve en la dinámica de continuidad-discontinuidad: “en dicho proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes –por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia– necesariamente debían ser contingentes también

⁶ En Roma y Constantinopla se edificaron templos y basílicas sufragadas por el fisco imperial. Aunque se tradujo también en el impulso humanitario de ciertas leyes –los romanistas han puesto de presente el carácter humanizador que representó el cristianismo para el derecho de Roma–, la asunción del domingo como fiesta semanal, el reconocimiento de efectos civiles a las sentencias dictadas por el tribunal del obispo, la aparición de una nueva forma de liberación de los esclavos, entre otros. No se debe soslayar que la política constantiniana constituyó una vuelta de un péndulo que venía de feroces persecuciones –que explican el alto número de mártires–, expropiaciones de bienes y lugares de culto, y de una religión que, a duras penas, desde el año 311 –cuando el emperador Galerio inicia un proceso que alcanza su culmen en el llamado Edicto de Milán– sólo era tolerada “mientras no hagan nada contra el orden público (Orlandis, 1995: 93-97).

ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar” (Benedicto XVI, 2005).

Así las cosas, en la producción teórica de los más connotados intelectuales católicos –y de no pocos judíos– se pueden encontrar numerosas referencias en favor de la laicidad del Estado, corolario de la legítima autonomía de las realidades temporales y políticas. Ciertamente, existe un profundo y complejo debate por precisar cuáles son los límites de la laicidad, cómo debe guiar la resolución de casos concretos y cuáles son sus alcances políticos, jurídicos y sociales. De allí la necesidad de distinguir entre laicidad y laicismo, como he hecho en otro lugar (Garzón, 2007: 119-143). De lo que no se puede acusar a los creyentes y, específicamente a los católicos, es de estar anclados de suyo en una época en la que la espada protegía y defendía a la autoridad espiritual, pues eso sólo existe hoy en los libros de historia y en la imaginación de quienes en el debate público creen tener como interlocutores a personajes que anhelan la vuelta al Imperio romano de Constantino o Teodosio, o a la Edad Media.

Ciertamente, la sospecha de confesionalidad hacia los católicos por su pretensión de visibilidad pública de sus argumentos es injusta en cuanto la misma doctrina que profesan aspira a asumir unas exigencias éticas cognoscibles sin necesidad de revelación sobrenatural, abiertas por definición a la argumentación racional (teoría de la ley natural). Tal actitud es muy distinta a la de tradiciones religiosas que, por vincular la ética o la moral a una ley divino-positiva a la que sólo cabría acceder por la fe, tienden inevitablemente a hacer de la conversión personal una condición indispensable de entendimiento, con lo cual, hacen superflua toda argumentación. Es precisamente en este ámbito argumentativo donde deben ser puestas a prueba las razones esgrimidas (Ollero, 2010: 60).

3. El *aggiornamento* cognitivo y actitudinal de los creyentes

3.1 Una sociedad post-metafísica y post-cristiana

La afirmación según la cual estamos ante una sociedad post-metafísica y post-cristiana es de naturaleza sociológica y descriptiva. Se trata de una constatación que incluye el acelerado proceso secularista de Europa, las tendencias dominantes en América del Norte y la tensión latinoamericana –graficada en el período independentista– entre la herencia religiosa colonial-barroca y las tendencias modernizantes y transgresoras de las élites políticas e intelectuales. En cuanto a lo primero, es evidente que las categorías, los principios y las premisas de carácter metafísico son cada vez más difíciles de sostener en ámbitos intelectuales, académicos y culturales. Ciertamente, la aceptabilidad no le resta valor a la reflexión metafísica, más aún, si se tiene en cuenta que atrás han quedado las tendencias sofistas, escépticas y cientificistas de distinto cuño, se debe concluir que tampoco se trata de una situación inédita en el devenir de dicha disciplina. Sin embargo, frente a la metafísica opera lo que Voegelin (2009: 89-90) llamaba una “prohibition of questioning”, es decir, una cuestión sobre la que no se puede indagar ni preguntar, una cuestión implícitamente prohibida, un lenguaje que, en ciertos círculos, tan sólo se puede insinuar o evidenciar con cautela, pero en el que no se puede profundizar, so pena de ser excluido o marginado de la discusión. Sintomático de esta situación es que la mayoría de los autores más reconocidos en el ámbito de la filosofía política y la filosofía del derecho ni siquiera aludan a ella, y prefieran poner a prueba sus tesis contra el liberalismo kantiano, el utilitarismo o el llamado perfeccionismo.

La hipótesis de que estamos ante una sociedad post-metafísica no trae consigo la sugerencia de que los creyentes –y quienes suscriben dicha perspectiva filosófica– dejen de hablar de la metafísica. Quienes tienen dicha formación quizás no podrían hacerlo, pues, como señala Spaemann (2004: 241), las pretensiones de verdad de la religión cristiana –postuladas en términos filosóficos–, sólo son interpretables con categorías ontológicas. Es decir, exigen como ins-

trumental interpretativo una metafísica. Con lo cual, concluye el profesor de la Universidad de Munich, “una civilización sin metafísica no está en condiciones de apropiarse intelectualmente de su religión”. Pero, ¿cómo deben presentarse las razones religiosas en una civilización sin metafísica? ¿Cómo se pueden presentar las razones religiosas en una sociedad que, de acuerdo con la premisa de Spaemann, no estaría en condiciones de apropiarse intelectualmente de dicha religión? Ciertamente, el filósofo alemán sugiere una posible salida: las pretensiones cognitivas de la religión sólo pueden existir dentro de ella como residuos, como cuerpos extraños –representados por minorías cognitivas–. Ciertamente, dichas minorías cognitivas de inspiración religiosa –o “minorías creativas” como prefería llamarlas Arnold Toynbee– se encuentran por doquier en varios ámbitos intelectuales y comunitarios del mundo actual: muchas universidades católicas o de inspiración cristiana, redes académicas e intelectuales, algunas congregaciones religiosas, movimientos eclesiales, asociaciones, fundaciones y organizaciones de voluntarios, entre otras. Sin embargo, la metafísica no sólo reivindica unos principios y unas categorías universales, sino que, además, quienes se apoyan en ella de cara a la deliberación democrática se enfrentan a un amplio auditorio, frecuentemente, el gran público o porciones más o menos ilustradas de la sociedad, que no se caracterizan propiamente por asumir las pautas de dicha minoría cognitiva.

Por consiguiente, los creyentes deben adaptar las categorías, los principios y las premisas de la metafísica a una racionalidad que no sólo es hostil a ésta, sino que la evita sistemáticamente, pues el pensamiento posmoderno ha asumido la tesis heideggeriana del final de la metafísica. En este contexto, las razones religiosas deben intentar despertar la sensibilidad por las preguntas y las respuestas metafísicas, no presuponerlas y, menos aún, darlas por sentado, por más que en la vida cotidiana las personas razonen en términos metafísicos o que asuman tácitamente la concepción de la verdad entendida como correspondencia objetiva a los hechos (Vattimo, 2010: 18), y que algunos fenómenos contemporáneos –como el progreso de las ciencias y de la técnica– susciten interrogantes de raigambre moral y metafísica, poniendo de presente que, a pesar de la “muerte de Dios”, subsiste el sentimiento de lo sagrado (Ferry, 1997: 135) y

lo indisponible. En este sentido, el esfuerzo de John Finnis (2000, 2011), Michael Sandel (2011), Charles Taylor (2007) y Alasdair MacIntyre (2008), por formular filosóficamente la cuestión de la razonabilidad práctica, el bien, y la vida buena son muy sugerentes.

Así como estamos ante una sociedad post-metafísica, estamos también ante una sociedad post-cristiana (Taylor, 2007: 3), que vive de la herencia de la cultura cristiana –en el arte, la arquitectura, la literatura, la ética pública, las costumbres familiares y sociales–, pero que está empeñada en definir derroteros intelectuales, sociales y culturales que no solo desdican de la tradición cristiana, sino que, además, la transgreden abiertamente. Además de la abrupta ruptura con la tradición, el drama de este fenómeno está en la adhesión emotivo-nihilista de nuestras élites políticas e intelectuales a este fenómeno. Al mismo tiempo, tal empeño es visto como un signo de autonomía, libertad y modernidad, con lo cual, el escenario se presenta como si estuviéramos en el siglo XIX y el gran dilema teórico-práctico se formulara en términos de clericalismo o liberalismo.

En una sociedad post-metafísica y post-cristiana, los esfuerzos por legitimar iniciativas colectivas o posturas intelectuales de inspiración cristiana requieren mayor audacia e inteligencia, pues el contexto cultural e intelectual predominante es, para utilizar un término acuñado por Joseph Weiler (2003: 92), “cristofóbico” y por ello, generalmente hostil a que la cosmovisión cristiana sea algo más que una mera inercia histórica o una reliquia arcaica. En América Latina, los cristianos han pasado de ser ciudadanos representativos en la época colonial y decimonónica, a ser, en los inicios del siglo XXI, extraños especímenes que tratan de detener el “tsunami” político y cultural que amenaza con convertirlos en ciudadanos de segunda clase. Bajo otras categorías, Gauchet (2005: 299) ensaya un diagnóstico al señalar que hay una política profana, secular o laica en la que participan los cristianos con sus valores y convicciones, pero cuya última palabra no tienen. Ellos influyen en un orden que es de otra naturaleza. El orden profano no puede ser un orden de esencia cristiana, lo que no le impide a los cristianos querer hacerlo lo más conforme posible con el espíritu evangélico. Pero no está hecho para traducirlo simplemente. En este sentido, habría más bien que hablar de una despolitización metafísica del cristianismo, que le

plantea a los cristianos la cuestión de saber lo que quieren para la ciudad de los hombres, teniendo en cuenta que ya no son ni serán más sus amos.

3.2 Un nuevo ámbito público

En el contexto de una sociedad post-cristiana, las medidas legislativas, judiciales y de políticas públicas que contradicen caros principios de la ley natural y respaldan actitudes transgresoras denominadas “progresistas”, muchos creyentes encuentran un incentivo para que su voz sea escuchada y en dichas deliberaciones se tengan en cuenta sus aportaciones. Tal esfuerzo es comprensible y loable, y quizás esté llegando el momento en que muchos creyentes abandonan la actitud de indiferencia hacia lo público y participan con mayor ahínco y responsabilidad política. Sin embargo, ¿qué sentido tienen estos esfuerzos cuando en estos ámbitos institucionales se toma una decisión que no respalda los principios, los valores y las instituciones que los creyentes defienden? ¿Qué deben hacer, teniendo en cuenta que, en ocasiones los creyentes, cuando quieren ejercer de tales, concentran su afán de movilización sólo en el momento final, es decir, en la decisión legislativa (Ollero, 2010: 226) o en forma de reacción indignada ante una decisión que va en desmedro de los bienes humanos básicos?

Poniendo su confianza en la religiosidad sociológica que caracteriza a nuestras sociedades hispanoamericanas, algunos deslizan la propuesta de apelar directamente al pueblo, es decir, someter estas decisiones a plebiscito o referendo. No obstante, no se puede dejar de advertir la instrumentalización del ámbito público que ello representa, pues la lógica del argumento consiste en que, dado que la gente mayoritariamente aprueba (o reprueba, según el caso) una conducta, esta opinión se impondrá en el resultado. Sin embargo, si los creyentes tienen la convicción de que su opinión representa la mejor decisión para la comunidad política toda, ¿por qué no confiar en que se imponga el buen sentido en el ámbito institucional ordinario? ¿Por qué pretender tener un escenario favorable en el cual presentar la disputa de argumentos y razones? ¿Por qué no intentar convencer a quienes no creen con la fuerza discursiva de las razones

religiosas, éticas o antropológicas que sustentan sus posturas políticas?

Pero además, Sartori (2005: 59-60) pone de presente una consecuencia de este tipo de mecanismos decisorios, y es que el voto refrendario es concluyente, y es necesariamente de suma cero: la mayoría lo gana todo, y quien queda en minoría, incluyendo aquí a las minorías intensas, lo pierde todo. Con el agravante de que dichas decisiones difícilmente se revisarán en el futuro. De lo dicho se desprende que en las sociedades segmentadas (divididas por, y entre, intensas minorías religiosas, étnicas o de otro tipo), así como sobre cuestiones “calientes” (como por ejemplo, la integración racial), el referéndum es contraproducente: no acaba con los conflictos, sino que, por el contrario, los agrava. Quien recomienda una indiscriminada y cada vez mayor decisión directa del *demos*, y por consiguiente la democracia refrendaria, advierte Sartori, ignora el problema de la intensidad de las convicciones y las creencias. Dicho de otro modo, parece poco leal con la democracia que los creyentes consideren el ámbito público sólo como un instrumento para hacer prevalecer sus posiciones. De la naturaleza misma de las razones filosóficas y religiosas que suelen esgrimir cabría esperar un mayor universalismo y una mayor contribución al bien común, pero además, la capacidad de abrirse paso en los diferentes órganos deliberativos y decisorios de la democracia, contribuyendo a la formación del juicio ético y político de los ciudadanos.

Estos aspectos ponen de presente la cuestión de la relación de los creyentes con el poder político, pues especialmente en los países que tienen arraigada una fuerte tradición católica institucional, un laicismo beligerante pone en entredicho el papel público que desempeñan las creencias religiosas y hasta la legitimidad de los creyentes por intervenir como iguales en dichas discusiones. Sin embargo, la intervención de los creyentes en la deliberación democrática no debería limitarse a ilustrar una discusión en la que están en juego cuestiones éticas o antropológicas arduamente disputadas, como pueden ser los casos del aborto, las uniones entre homosexuales, la eutanasia, la investigación con embriones, las cuestiones bioéticas, la presencia de símbolos religiosos en el espacio público, entre otras. Más allá del efecto simbólico y el carácter controversial de dichas

cuestiones, éstas no agotan todo el espectro de asuntos públicos en los cuales los creyentes, desde su cosmovisión, pueden y deben hacer un aporte a la deliberación democrática. Pero además, conviene tener presente que la decisión institucional sobre un tema puntual es uno de los aspectos sobre los cuales una sociedad delibera y decide. Pero no es el único. Más aún, quizás podría no ser el más influyente, y acaso, el más importante. No se puede sobreestimar el valor simbólico y pedagógico de las leyes así como de las decisiones políticas y judiciales, pues más allá de ellas siempre estará el discernimiento de la conciencia individual de la persona que, en ejercicio de su libertad, podrá asumir dicha conducta como modelo para su propia vida, o tomar distancia del mismo.

Esta relatividad o contingencia del poder político fue puesta de presente en el Concilio Vaticano II, donde se afirma que la Iglesia “se sirve de instrumentos temporales cuando su propia misión se lo exige. Sin embargo, ella no pone su esperanza en los privilegios que le ofrece el poder civil; antes bien renunciará de buen grado al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, cuando conste que su uso puede empañar la sinceridad de su testimonio” (*Gaudium et Spes*, 1965: 76). Del texto citado se colige que, si lo más importante es el testimonio, evidentemente, este no se reduce al que pueden otorgar una ley o una sentencia judicial. Más elocuente es la difusión de este testimonio en los ámbitos personales, familiares y comunitarios en los cuales se forja la cultura, la cual, de una u otra manera se reflejará en dichas medidas, aunque el proceso inverso también suele tener lugar. Acaso en estos ámbitos esté la respuesta a la advertencia de Ferry (1997: 177-178) según la cual, mientras la política siga subestimando el potencial de la solidaridad y de simpatía que radica en la esfera privada –familiar y comunitaria, añado yo–, mientras no se fundamente en éstos, nada en ella suscitará entusiasmo. En este orden de ideas, los creyentes deben concentrar sus esfuerzos porque sus argumentos filosóficos y religiosos alcancen un notable impacto en el ámbito público, y esto pasa preferentemente por la esfera pública y por las diversas instancias de la sociedad civil, y que, a su vez se nutre y se fortalece en la vida familiar y los ámbitos grupales y colectivos.

3.3 Potenciar las convergencias

En el contexto actual, es necesario poner de relieve la existencia de un patrimonio moral común del cual dan testimonio las grandes tradiciones sapienciales, tanto religiosas como filosóficas, para construir políticamente sobre dichas bases. Esto es precisamente lo que hace, entre otros, *Fides et ratio* y el documento “En busca de una ética universal: un nuevo modo de ver la ley natural”. A estos esfuerzos se suman las recientes declaraciones sobre aspectos relativos a la vida, la dignidad humana, el matrimonio y la familia que han concitado el apoyo de cientos de miles de personas alrededor del mundo. “The Manhattan Declaration”, “Universal Declaration of Human Dignity”, “San Jose Articles” y la “Declaración Ciudadana por la Vida y la Familia” tienen un punto en común: el esfuerzo por potenciar las convergencias entre las distintas tradiciones éticas, filosóficas y religiosas⁷ así como entre las personas –creyentes o no creyentes–, que podrían suscribir los principios allí consignados. Se trata también del empeño por traducir a un lenguaje universalmente accesible las creencias religiosas que comparten los promotores de estas iniciativas. En el mismo sentido se encuadran las iniciativas conjuntas promovidas por líderes religiosos de distintas iglesias⁸.

La búsqueda de puntos en común, el esfuerzo por potenciar las convergencias y por consolidar, en la medida de lo posible y lo razonable, consensos en los asuntos cruciales de la vida política y social representa una contribución a la deliberación democrática. Se trata, en términos de Dworkin (2008: 13), de encontrar la forma, no simplemente de luchar unos contra otros en torno a las cuestiones controvertidas, como si la política fuera un deporte de contacto, sino de debatir sobre ellas partiendo de unos principios más profundos de

⁷ “The Manhattan Declaration” es una iniciativa promovida por un católico, un cristiano evangélico y un ortodoxo. La “Declaración Ciudadana por la Vida y la Familia”, promovida por la Pontificia Universidad Católica Argentina fue firmada, entre otros, por la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina. “San Jose Articles” es firmada por 31 intelectuales y expertos en derecho internacional, relaciones internacionales, salud pública, entre otros.

⁸ En Colombia, más de 300 pastores de iglesias cristianas y de la Iglesia católica remitieron a la Corte Constitucional un comunicado en el que ponen de presente los argumentos por los cuales no se debe aprobar el matrimonio entre parejas del mismo sexo, ni la posibilidad de la adopción por parte de las mismas. En: http://www.cec.org.co/apc-aa-files/6e6f7469636961732d2d2d2d2d2d2d2d/2011_Matrimonio_gay_y_adopci_n_ni_os.pdf (Visitado el 23 de julio de 2011).

moralidad personal y política que todos podamos respetar. Como ya aduje, ése es precisamente uno de los propósitos de la teoría de la ley natural, empeño que las declaraciones citadas recogen, actualizan y divulgan.

No solo la apertura cognitiva en la que tanto ha insistido Habermas en los últimos años es un buen comienzo para este camino. También lo es el reconocimiento de que la duda y la fe como actitudes existenciales están más cerca de lo que se suele pensar, pues así como el creyente se siente continuamente amenazado por la incredulidad, que es para él su más seria tentación, así también la fe será siempre tentación para el no creyente y amenaza para su mundo al parecer cerrado definitivamente⁹. Es decir, quien cree duda, y a quien duda siempre lo acecha la fe. Incluso su misma creencia implica un acto de fe. Se trata, en último término, de un dilema de todo ser humano (Ratzinger, 2002: 44). En una línea semejante, Zagrebelsky (2010: 130) ha puesto de presente que la duda no es condición existencial exclusiva del ciudadano laico o agnóstico. ¿Quién ha dicho que el laico viva sólo de dudas y el creyente sólo de certezas?, se pregunta el constitucionalista italiano. Quien no tiene convicciones, el escéptico absoluto, no puede dudar de nada –como mucho, de su propia y sistemática duda– porque le falta el objeto y carece de la energía para la búsqueda de las posibilidades. Vivir sólo de dudas, es decir, de la *certeza* de que todo es dudoso, sería precisamente escepticismo o pirronismo. Esta condición de duda e incertidumbre, tan característica de la existencia humana, y acentuada en un tiempo en el que nuevos fenómenos sociales, políticos, económicos y culturales rompen los paradigmas de la modernidad, constituyen un incentivo para la apertura cognitiva hacia el potencial semántico y simbólico de la tradición racional antagonica, en aras a la complementariedad y el aprendizaje mutuo.

Ahora bien, como el acuerdo y el disenso son inherentes a la vida colectiva, sobre todo en temas cruciales, no es sorprendente

⁹ Aunque la increencia o el agnosticismo puede esgrimirse mediante una justificación antropológica, ética y filosófica, también es cierto que, al plantear esta como una categoría ideológica propia e independiente –y no como una actitud existencial motivada, y en este sentido, revisada continuamente, por la duda y la crítica– se corre el riesgo de que, en el debate público, los no creyentes se encierren más en su postura entendiéndola como un corpus teórico como el de las religiones, y de este modo, clausuren las posibilidades de diálogo, de intercambio, y hasta de reformulación de su actitud.

que todas las buenas pretensiones e intenciones cognitivas y actitudinales se detengan en el momento crítico: aquel en el que se contraponen los opuestos y soberanos *non possumus* (Zagrebelsky, 2010: 29), es decir, el momento en el que la diferencia acerca del reconocimiento, interpretación o alcances sociales de los bienes humanos básicos se hace irreconciliable. ¿Qué hacer? ¿Se deben resignar los creyentes a que sus conciudadanos no reconozcan la misma importancia y significado que ellos le otorgan a dichos bienes? ¿Deben hacer de dicha cuestión un tema tabú –lo cual es muy común en la realidad latinoamericana– sobre lo cual es mejor no hablar, para evitar discrepar?

En este punto aparece nuevamente la cuestión relativa a la forma como los creyentes abordan la diferencia, cómo se sitúan ante el pluralismo de las sociedades actuales. Pero, al mismo tiempo, cómo pueden mantener con éxito la pretensión de darles visibilidad a sus razones filosóficas y religiosas en sociedades en las cuales estas han ido dejando de ser lugares comunes y, por consiguiente, no siempre reciben un apoyo mayoritario o un reconocimiento del poder público.

4. Diálogo, traducción y retórica, o la irreductibilidad del lenguaje religioso

Hasta un pensador laicista como Gustavo Zagrebelsky (2010: 72-73) reconoce la actitud de apertura y diálogo de los católicos hacia el mundo contemporáneo: “Lo que hoy parece diferente es la actitud. Entonces, a la denuncia del mal le seguía el rechazo del mundo hostil; hoy, le sigue la apertura al mundo. Los enemigos de entonces se han convertido en “nuestros amigos que no creen”, con los que se intenta meritoriamente no sólo convivir sino también colaborar. No se lanzan anatemas sino que se dan consejos –como aquel de orientar la vida como si Dios existiera– y se participa intensamente en los procedimientos políticos de la democracia que en otros tiempos eran condenados como obra del demonio. En resumen: la Iglesia quiere ser dialogante”. No obstante, es preciso señalar que el constitucionalista italiano incurre en una contradicción, pues si bien considera que la actitud de diálogo no es una cuestión

de convicción sino de oportunismo dictado por la mayor fuerza o por razones tácticas, al mismo tiempo, sostiene que, en el Concilio Vaticano II muchas páginas están abiertas a la esperanza, animadas por el espíritu de diálogo y, en general, el “mundo moderno” es asumido como un interlocutor positivo (Zagrebelsky, 2010: 76).

Históricamente, el Vaticano II marca un punto de apertura al mundo, en continuidad con una tradición milenaria. La apertura tiene como propósito el aprendizaje y el diálogo. No obstante, esta apertura no es totalmente novedosa, pues, como ha reconocido Habermas (2009a: 237), desde el principio de su historia, esto es, desde la antigüedad, los católicos aprendieron a verter el mensaje cristiano en los conceptos y lenguas de los diversos pueblos y se esforzó por iluminarlo, además, con la sabiduría de los filósofos; todo ello con la sola finalidad de poner el Evangelio al alcance de la comprensión de todos y de las exigencias de los sabios. Este proceso de adaptación y de dialéctica de la predicación tiene hoy un carácter normativo, pues el Concilio precisa que debe seguir siendo la norma de toda evangelización (*Gaudium et Spes*, 1965: 44).

De este modo, la traducción de las categorías y verdades religiosas a un lenguaje que sea accesible a quienes no creen no es un proceso inédito en el cristianismo. Por el contrario, este *dictum* caracteriza su historia y, a la vez, determina su porvenir. En este sentido, Joseph Ratzinger (2002: 22, 419) comenta que la gran tarea que le espera a los cristianos es la de “volver a llenar de experiencia y vitalidad las antiguas palabras, verdaderamente vigentes y grandes, *hasta que se tornen audibles*”. Se trata de un esfuerzo audaz, inteligente, docto, en el que tienen que “desplegar grandes *dosis de fantasía* para que el evangelio siga siendo una fuerza pública”. Esta traducción o adaptación implica pensar la fe, y transmitir sus contenidos y consecuencias sociales y políticas con un *don de lenguas*, esto es, *hablándole a cada cual en el lenguaje que puede entender* (Ollero, 2010: 238).

En la propuesta de la traducción que deben realizar los creyentes, es menester aclarar dos equívocos. El primero, que algunos creyentes consideran que con la traducción se trata de darle un mero ropaje argumentativo moderno para presentar un elenco de creencias que se tienen por incuestionables. Aunque sólo los “creyentes ilustrados” pueden y deben traducir sus creencias religiosas a un

lenguaje públicamente accesible, quienes no puedan o no quieran hacerlo, los “creyentes comunes”, tienen el derecho y el deber de participar con este arsenal argumentativo en la deliberación democrática, teniendo presente que, seguramente, tendrán menos éxito en el mismo. Pero para los primeros, la traducción no puede ser una especie de “doble lenguaje” o de simple pose teórica. Parafraseando a Ratzinger (2005: 41), hay que advertir que quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo es suficientemente autocrítico, pronto se dará cuenta de que no es una forma o una crisis de vestidos la que amenaza a la religión. Pues al resultar las creencias religiosas algo tan insólito para los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta no sólo de *lo difícil que es traducir*, sino también de lo vulnerable que es su propia fe que, al querer creer, experimentará y reconocerá en sí misma el inquietante poder de la incredulidad. Por ello, la traducción no es un mero barniz argumentativo ni una presentación condescendiente y arrogante con quienes no creen.

De allí que la traducción de cara a la deliberación democrática debe partir de la íntima convicción de que la religión debe ser renovada, purificada, y entrar en diálogo con la racionalidad secular, aprendiendo de la misma. Ante una sociedad post-metafísica y post-cristiana, se trata de poner de presente que, si bien la fe cristiana es una cosmovisión o *Weltanschauung*, no contiene una receta mágica y detallada para todos y cada uno de los asuntos sociales y políticos. Ciertamente, en el plano social y cultural, la doctrina social de la Iglesia siempre ha subrayado que tiene como objetivo *interpretar* las realidades de la vida del hombre en sociedad para ofrecer *orientaciones* generales consecuentes con la conducta cristiana (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005: 72), es decir, que no tiene “soluciones técnicas que ofrecer, ni pretende mezclarse en la política de los Estados” (Benedicto XVI, 2009: 9; Gaudium et Spes, 1965: 36). Teniendo en cuenta esto, no es extraño que, a veces, los creyentes compartan el mismo desconcierto que sus conciudadanos frente a tantas problemáticas políticas y sociales ante las cuales no existe solución única o mágica.

El segundo equívoco consiste en pensar que la traducción es un esfuerzo por presentar las creencias religiosas mediante argumentos filosóficos y religiosos que, ante todo, convengan al interlocutor y

sean de recibo en el auditorio del que se trate, y por ello, si para Enrique IV de Francia y de Navarra, “París bien valía una misa”, la persuasión o la eficacia pública de las creencias religiosas bien valdrían una adaptación al contexto en el que se intervenga. Esta concepción supone un recurso bastante frecuente en los ámbitos religiosos llamados “progresistas” o “liberales”, en los cuales, so pretexto de modernización de la religión, de adaptación o, simplemente, de “llegarle a la gente”, se vacía de contenido la respectiva tradición religiosa y, consecuentemente, la traducción termina siendo un mero esfuerzo por congraciarse con el interlocutor para lograr su aprobación¹⁰. No sólo no está demostrado que dicha forma de proceder sea más eficaz, pues puede suceder que, parafraseando a Gómez Dávila, las religiones, al abrir de par en par sus puertas, por querer facilitarles la entrada a los de afuera, más bien les faciliten la salida a los de adentro. Pero además, porque un traductor que asume una autonomía que en su discurso resulta irreconocible —o resulta ser contradictorio— el contenido de la voz original, termina generando un discurso absolutamente singular, que, en cualquier caso, ya no se puede asimilar sin más con el que pretendía ser traducido. En este caso, no sólo se podría catalogar tal situación como una “mala traducción”, sino que, además, se podría aseverar que, en estricto sentido, no existe propiamente un ejercicio de traducción.

La necesidad, la pertinencia y el mayor augurio de eficacia de una buena traducción termina acaso con una paradoja, y es que, más allá del interés de los creyentes y de la capacidad de estos para adelantar la traducción, existen experiencias de hondo contenido o significado que no se pueden traducir, y ante las cuales el lenguaje religioso no sólo aparece con la suficiente fuerza de elocuencia sino, además, de persuasión, pues sólo mediante este se puede graficar con la mayor precisión. Así lo pone en evidencia Habermas (2002: 35, 138), cuando en su crítica del alcance de las prácticas eugenésicas, define las mismas con las metáforas de “jugar a Dios” o convertirse en “compañeros de juego de la evolución”, y de este modo, pretende explicar y alertar acerca del proceso de *auto-transformación de*

¹⁰ Por supuesto, este evento sólo se da en el catolicismo, pues a diferencia de otras religiones, en este, la fidelidad a la doctrina y la autoridad Papal señalan el derrotero de la ortodoxia.

la especie de largo alcance. El mismo autor asevera que “cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, *algo se perdió*”.

En la misma línea se puede ubicar el desarrollo que Jacques Derrida (2006: 7-39) hace del perdón, para el cual se remite a una experiencia extraordinaria, ininteligible e incomprensible por fuera de la tradición abrahámica en la que se desarrolló y desde la cual se extendió a otras culturas y tradiciones, en lo que el autor francés denomina la “mundialización”. Así como el perdón, podrían citarse muchos conceptos como el de misericordia, solidaridad, misterio, caridad, salvación, don, gratuidad, sacrificio, sufrimiento, compasión, los cuales tienen una connotación eminentemente religiosa en la tradición occidental, y que difícilmente podrían ser expresados de otro modo. Estos conceptos revelan la fecundidad del intercambio entre la racionalidad secular y la experiencia religiosa, algo que el prurito de la traducción no puede llevar a reducir ni a soslayar.

Asimismo, el lenguaje religioso hace posible expresar con suficiente elocuencia metáforas que pueden tener un mayor efecto persuasivo o conllevar una descripción más fidedigna de lo que se quiere transmitir. Así, por ejemplo, lo entendió Abraham Lincoln (2005: 143), quien en un célebre discurso pronunciado en 1858, utilizó la metáfora bíblica de la casa dividida para llamar la atención de los estadounidenses sobre los efectos civiles de la esclavitud. En el recurso al lenguaje religioso hecho en público, el caso del presidente Lincoln es paradigmático. En efecto, Rawls (2006: 240) lo “absuelve” de cualquier violación o desconocimiento de la razón pública en el caso del Día de Ayuno Nacional (1861), y las dos proclamaciones de Día de Acción de Gracias (1863 y 1864) que aquél convocara, sino que, además, se trata de uno de los casos en los que un líder político le da una connotación religiosa —específicamente cristiana protestante— a sus actos públicos más importantes. Ciertamente, si bien el caso de Lincoln (2005: 180) se explica en buena medida como reflejo de un hombre y una sociedad profundamente religiosa, vale la pena poner de relieve que su caso evidencia también la fuerza descriptiva y persuasiva del lenguaje religioso formulado en forma de metáforas, analogías y de alusiones directas a la Biblia. En los contextos en los que fue empleado, esto es, una situación de

crisis nacional acerca de la licitud de la esclavitud que desembocaría en la cruenta Guerra Civil, las referencias religiosas contenían una notoria carga de inspiración hacia sus oyentes, como por ejemplo, cuando el presidente hace la analogía entre el “sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto” y la lucha por la igualdad y la libertad de todos.

Más allá del literalismo bíblico que estas referencias evocan en una sociedad post-cristiana, no se puede soslayar, excluir ni desdeñar el potencial significativo del lenguaje religioso cuando se emplea como complemento discursivo o recurso retórico en la deliberación democrática o, cuando simplemente, hace parte del talante del orador, del cual advierte Aristóteles (1990: 1356a), constituye el más firme medio de persuasión. En sociedades como las nuestras –ciertamente, en menor medida que la sociedad norteamericana de la segunda mitad del siglo XIX–, que conservan una religiosidad sociológicamente mayoritaria, el talante religioso de los creyentes, vivido en forma coherente, puede hacerlos digno de crédito por parte de la ciudadanía. Quizás por eso, otro presidente estadounidense, Barack Obama (2006), aunque menos religioso que Lincoln, abogaba por una mayor presencia de las creencias religiosas en el debate público, en el entendido que éstas permiten una mejor conexión (y comprensión) con los ciudadanos.

En este contexto se podría esperar la realización de un “espacio público polifónico”, en el cual se dejan oír las diferentes voces y los argumentos lógicos, pero también las narraciones, metáforas, relatos, historias de vida, y todo el rico material de la experiencia humana que hace posible una auténtica comunicación, un material del que nada se puede despilfarrar si es que queremos construir una democracia a la altura de la dignidad humana (Cortina, 2011: 33-34).

En contra de la creencia kantiana y liberal según la cual el apego por las normas y por las cuestiones civiles no debe estar sujeta a consideraciones extralegales o extrapolíticas, no se puede soslayar que, para algunos creyentes como Lincoln, la fe religiosa proporciona el fundamento más sólido para justificar su adhesión a las cuestiones políticas. En el caso del presidente republicano –como en el caso de Locke y la tolerancia, y en el de tantos otros–, la afirmación contenida en el Génesis de que todos los hombres habían sido creados a

imagen y semejanza de Dios legitimaba la Declaración de Independencia, que insistía en que todos los hombres fueron creados iguales y detentadores de algunos derechos inalienables (Vidal, 2010: 177). Aunque una mentalidad secularista vea con malos ojos estos casos, en los cuales la justificación más importante se halla en preceptos religiosos, no se debe pasar por alto que, entre los creyentes –ilustrados o comunes–, es una experiencia bastante usual que, por lo demás, generalmente trae consigo el *reforzamiento* del deber de cumplir la ley, y contribuye a darle un sentido trascendente a los deberes éticos y políticos, al punto que el cumplimiento de la ley fue descrito por el mismo Lincoln (2005: 10) como una “religión política” que justificaba la realización de sacrificios en sus altares. Por consiguiente, no es usual que la religión aporte razones ilegítimas para no acatar los mandatos civiles, y para justificar una actitud subjetiva de superioridad sobre la ley –como sugiere García Villegas (2009: 311-312, 319)– en la medida que, a su juicio, “la subordinación del derecho a valores superiores propicia más el incumplimiento (de las normas) que el cumplimiento”, por lo cual, las tensiones entre la moral y el derecho deberían ser resueltas en favor de éste, una conclusión lógica si se tiene en cuenta que, desde esa perspectiva, las consideraciones religiosas son sospechosas y potencialmente antidemocráticas. No obstante, el caso de Lincoln –y de tantos creyentes– muestran precisamente todo lo contrario.

El lenguaje religioso no solo tiene en muchas ocasiones la capacidad de permitir una expresión más genuina y fiel de lo que se pretende explicar, sino que, además, ha tenido históricamente una notoria influencia en la configuración de la racionalidad secular. Para volver sobre el tema derrideano del perdón vale la pena traer a colación que el mismo autor hace notar que cierta idea del perdón y de lo imperdonable, de un cierto más allá del derecho, inspiró a los legisladores y parlamentarios cuando instituyeron la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad o cuando instalan tribunales universales, así como también ha estado en el origen del antiguo derecho de gracia (Derrida, 2006: 32, 25). Por consiguiente, si bien la democracia debe permitir la libre expresión de las diferentes creencias que están latentes en la sociedad (razón *pro-democracia*), no puede ahogar la posibilidad de que éstas tengan un contenido,

una lógica y unos alcances extrapolíticos y extrajurídicos. Al respecto se pregunta Cortina (2011: 36): “¿No podría ocurrir que en una sociedad postsecular siguieran abiertos estos ámbitos de esperanza, a los que no responde, ni tiene porqué hacerlo, la deliberación pública?”

Cuando se perdona lo imperdonable o cuando se ama hasta el extremo de entregar la propia vida, estamos ante experiencias políticamente ininteligibles, inabarcables e insondables racionalmente. Derrida define la primera situación como una “locura”, paradójicamente, el mismo término que Pablo utilizó –al igual que “escándalo”– para explicarle a los filósofos de su tiempo la entrega sacrificial de Jesús en la Cruz (Juan Pablo II, 1998: 23). Y es que probablemente, no haya encontrado otra forma de expresarlo ☐

Referencias

- Aristóteles, 1990, *Retórica*, trad. de Quintín Racionero, Madrid: Gredos.
- Armstrong, K., 2009, *En defensa de Dios, el sentido de la religión*, trad. de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Barcelona: Paidós.
- Benedicto XVI, 2005, “Discurso a Cardenales, Arzobispos, Obispos y prelados superiores de la Curia Romana”, en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html (Visitado el 1 de junio de 2011).
- Benedicto XVI, 2009, *Caritas in veritate*, en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html (Visitado el 7 de septiembre de 2011).
- Benedicto XVI, 2010, “Discurso en Westminster Hall”, en: <http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish> (Visitado el 22 de julio de 2011).
- Calhoun, C., 2011, “Epílogo”, en: Habermas, J. – Taylor, C. – Butler, J. – West, C., *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid: Trotta.
- Cortina, A., 2011, “Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren”, en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 44 (enero-junio), pp. 13-55.
- Concilio Vaticano II, 1965, *Documentos Completos*, en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm (Visitado el 10 de mayo de 2011).
- Conferencia Episcopal de Colombia, “Varón y mujer los creó”, en: http://www.cec.org.co/apc-aa-files/6e6f7469636961732d2d2d2d2d2d2d2d/2011_Matrimonio_gay_y_adopci_n_ni_os.pdf (Visitado el 23 de julio de 2011).
- Derrida, J., 2006, *El siglo y el perdón/Fe y saber*, 2da ed., trad. de Mirta Segoviano, Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Dworkin, R., 2008, *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*, trad. de Ernest Weikert, Barcelona: Paidós.
- Ferry, L., 1997, *El hombre-Dios o El sentido de la vida*, trad. de Marie-Paule Sarazin, Barcelona: Tusquets.
- Finnis, J., 2000, *Ley natural y derechos naturales*, trad. De Cristóbal Orrego, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Finnis, J., 2011, *Religion and Public Reasons. Collected Essays: Volume V*, Oxford: Oxford University Press.

- Gamper, D., 2009, “Razón pública y religión en el contexto postsecular”, en: *Enraonar*, No. 43, pp. 111-130.
- García Villegas, M., 2009, *Normas de papel. La cultura del incumplimiento de reglas*, Bogotá: Siglo del Hombre – Dejusticia.
- Garzón Vallejo, I., 2008, “¿Laicismo o fundamentalismo? Razones para replantear un debate contemporáneo”, en: *Humanitas*, año 13, No. 49 (enero-marzo), Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 42-59.
- Garzón Vallejo, I., 2009, “¿Ciencia política vs Filosofía política? Acerca de una interminable disputa epistemológica”, en: *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol, 39, No. 111 (julio-diciembre), Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 305-335.
- Gauchet, M., 2005, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Madrid: Trotta – Universidad de Granada.
- George, R. – George, T. – Colson, C., 2009, “The Manhattan Declaration”, en: <http://manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx> (Visitado el 10 de septiembre de 2011).
- Gray, J., 2011, “El espejismo ateo”, en: *Letras Libres*, marzo, pp. 11-16, en: <http://www.letraslibres.com/index.php?art=13631> (Visitado el 3 de marzo de 2011).
- Habermas, J., 2002, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., 2006, *Entre naturalismo y religión*, trad. de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., 2009a, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., 2009b, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín (capítulos citados), Madrid: Trotta.
- Habermas, J. – Taylor, C. – Butler, J. – West, C., 2011, *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid: Trotta.
- Kant, I., 2010, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en *Immanuel Kant II*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid: Gredos.
- Lincoln, A., 2005, *El Discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid: Técno.
- MacIntyre, A., 2008, *Ética y Política, ensayos escogidos II*, trad. Sebastián Montiel, Granada: Nuevo Inicio.

- Nussbaum, M., 2009, *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos*, trad. de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez, Barcelona: Tusquets.
- Obama, B., 2006, “Call to Renewal” Keynote Address”, en: http://www.sojonet.net/index.cfm?action=news.display_article&mode=C&NewsID=5454 (Visitado el 15 de julio de 2011).
- Ollero Tassara, A., 2005, *España: ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Madrid: Civitas-Thompson.
- Ollero Tassara, A., 2010, *Laicidad y laicismo*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orlandis, J., 1995, *Historia de la Iglesia. La Iglesia Antigua y Medieval*, 2da ed., Madrid: Ediciones Palabra.
- Pontificia Universidad Católica Argentina, “Declaración Ciudadana por la Vida y la Familia”, en: http://www.uca.edu.ar/index.php/formularios/declaracion_ciudadana/es/universidad/facultades/buenos-aires/matrimonio-y-familia/declaracion-ciudadana-por-la-vida-y-la-familia/ (Visitado el 9 de septiembre de 2011).
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 2005, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Lima: Epiconsas y Paulinas.
- Ratzinger, J., 2002, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, trad. de Rosa Pilar Blanco, Barcelona: Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores.
- Ratzinger, J., 2005, *Introducción al cristianismo*, trad. de José L. Domínguez Villar, 13ª ed., Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Ratzinger, J. – Habermas, J., 2006, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, trad. Isabel Blanco y Pablo Largo, Madrid: Ediciones Encuentro.
- Rawls, J., 2004, “Guía de lectura de *El liberalismo político*”, en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 23, pp. 93-112.
- Rawls, J., 2006, *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, J., 2001, *La ética en el ámbito público*, trad. M. I. Melón, Barcelona: Gedisa.
- Sartori, G., 2005, *Elementos de teoría política*, trad. de María Luz Morán, Madrid: Alianza.
- Spaemann, R., 2004, *Ensayos filosóficos*, trad. de Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Taylor, C., 2007, *A secular age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

The International Committee on Human Dignity. “Universal Declaration of Human Dignity”, en: http://sicari.co.uk/Dignitatis/?page_id=64 (Visitado el 8 de septiembre de 2011).

Vargas Machuca, R., 2010, “Añoranza de una opinión pública razonable”, en: *Claves de razón práctica*, No. 203, pp. 34-37.

Vattimo, G., 2010, *Adiós a la verdad*, trad. de María Teresa d’Meza, Barcelona: Gedisa.

Vélez, A. – Charry, J. – De la Calle, H. – Arizala, J. – Abad Faciolince, H., et al., 2009, *Manual de Ateología. 16 personalidades colombianas explican por qué no creen en Dios*. 2da ed., Bogotá: Tierra Firme Editores.

Vidal, C., 2010, *Abraham Lincoln. Su liderazgo. Las lecciones y el legado de un Presidente*, Nashville: Grupo Nelson.

Voegelin, E., 2009, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*, trad. de Esteban Amador, Buenos Aires: Hydra.

Weiler, J., 2003, *Una Europa cristiana, ensayo exploratorio*, trad. de José Miguel Oriol, Madrid: Ediciones Encuentro.

Zagrebelsky, G., 2010, *Contra la ética de la verdad*, trad. de Álvaro Nuñez Vaquero, Madrid: Trotta.

La rectificación de la injusticia en Nozick: debates e implicaciones para los reclamos territoriales indígenas*

Recibido: octubre 18 de 2011 | Aprobado: enero 30 de 2012

Alejandra M. Salinas**
salinas22000@yahoo.com

Resumen Robert Nozick formula el principio de rectificación de las injusticias históricas y defiende la posibilidad de una redistribución del ingreso al servicio de ese principio. En primer lugar y en el marco de su teoría política, examino aquí su idea de rectificación y luego evalué algunas de las críticas formuladas a esa idea. En segundo lugar abordo las implicancias del principio de rectificación para los reclamos territoriales indígenas. Planteo que la rectificación así entendida no exigiría defender un modelo redistributivo, y que una propuesta más compatible con el respeto de los derechos de propiedad que Nozick defiende sería la asignación de tierras o bienes fiscales a los pueblos originarios.

Palabras clave

Rectificación, justicia, redistribución, derechos, propiedad, tierras indígenas.

The Rectification of Injustice in Nozick: Debates and Implications for Indian Land Claims

Abstract Robert Nozick formulates the principle of rectification of historical injustices, and advocates the possibility of income redistribution in the service of that principle. In the framework of his political theory, I first examine here the concept of rectification as well as some of its critiques. Secondly, I address the implications of the principle of rectification for indian land claims. I argue that the principle does not require a redistributive model, and that a proposal more compatible with a respect for Nozickean property rights would be the allocation of fiscal land or property to the native peoples.

Key words

Rectification, justice, redistribution, rights, property, indigenous land.

* Esta versión de la investigación fue presentada en el X Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 27 al 30 de julio de 2011. Agradezco el aporte de la Beca Zorraquín otorgada por ESEADE para la realización de este trabajo, y los comentarios de los panelistas y de Nicolás Maloberti.

** Doctora en Sociología, Universidad Católica Argentina. Profesora Asociada, Teoría Política y Social ESEADE/UCA, Buenos Aires-Argentina.

Introducción

El presente trabajo busca reflexionar sobre el principio de rectificación¹ de las injusticias históricas postulado por Robert Nozick, y analizar sus implicancias para los reclamos territoriales indígenas actuales. Esta doble tarea está presente en su libro *Anarquía, Estado, Utopía* (1974, en adelante AEU), donde el autor brindó algunos elementos teóricos, si bien esquemáticos e insuficientes para un tratamiento exhaustivo del tema. A pesar de ello, su aporte resulta valioso para abordar los reclamos de rectificación en general, y de la cuestión indígena en particular, desde una perspectiva centrada en la protección del derecho de propiedad. Si bien éste ha sido esgrimido en un creciente número de discursos con diversas filiaciones intelectuales,² el aporte de Nozick puede resultar de interés para quienes se acerquen el tema desde un punto de vista procesal, es decir, independiente de los fines últimos que persiga dicha protección (promover el progreso, facilitar el comercio, afianzar la identidad cultural, etc.).

Los interrogantes concretos que animan el tema bajo análisis son los siguientes: ¿Es el principio de rectificación la extensión, lógica y moral de la protección de los derechos de propiedad? De serlo, ¿cuáles son sus características, sus implicancias y sus límites? ¿Acaso la rectificación lleva necesariamente a la defensa de un modelo redistribuidor? ¿Cuáles serían otras instancias institucionales para implementarlo?

A fin de insertar las respuestas a estos interrogantes en un marco teórico más amplio, en las dos primeras secciones se resume la teoría política de Nozick acerca de las funciones del Estado y se presentan los principios de justicia que convalidan la posesión o propiedad legítima de las cosas. Según el autor, es moralmente legítimo rectificar las injusticias históricas cometidas contra los más desaventajados, realizadas en un pasado distante y cuyos efectos nocivos continúan

¹ Los términos rectificación, restitución y reparación serán utilizados como sinónimos para enmendar injusticias devolviendo posesiones ilegítimamente tomadas, mientras que la compensación aludirá a neutralizar la lesión o pérdida de derechos por causa de la injusticia.

² Ver por ejemplo Hinchman y Hinchman (1998) para una visión “expresiva”, no economicista, del derecho de propiedad reconocido a las tribus australianas; Avio (1994) para el caso de Canadá y la aplicación de un paradigma liberal contractualista al caso indígena, y Ramírez (2008) para una defensa del derecho de propiedad colectiva de la tierra por parte de las comunidades aborígenes.

hasta hoy. En la tercera sección se evalúan ciertas críticas a la teoría nozickeana de rectificación, y algunos lineamientos para una resolución conceptual de las mismas. Así, sostengo que la rectificación es moralmente legítima pero que no puede ser efectuada a costa de nuevas violaciones a los derechos de propiedad. Finalmente presento el caso de los reclamos territoriales indígenas, los cuales según el principio de rectificación aquí esbozado debieran ser atendidos mediante la entrega de tierras y propiedades fiscales a los pueblos nativos.

I. La teoría política de Nozick: derechos naturales y Estado mínimo

La filosofía política de Nozick se asienta en una visión moral según la cual “Lo que las personas pueden o no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer a través del aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato” (19).³ En concreto, lo que no pueden hacerse las personas es agredirse o violentarse, o entablar acciones recíprocas sin consentimiento mutuo (43,67,75, 78-79,101). Este principio de no agresión se aplica en primer lugar a las acciones estatales; Nozick adscribe a la visión del liberalismo clásico para el cual las amenazas a los derechos de las personas provienen fundamentalmente del Estado, razón por la cual es necesario justificar o legitimar la existencia y el accionar estatal, así como limitar sus funciones (Gaus, 2010: 42-243).

A partir de estas premisas, sus argumentos se nutren principalmente de tres aportes teóricos: la preeminencia de los derechos naturales individuales (21-24), la noción de auto-organización social dentro de un sistema liberal (31-34, 121-122), y la máxima kantiana de no utilizar a las personas como medios para la consecución de otros fines que no sean los suyos (43-45).⁴ *En la base de esta trilogía se*

³ Para alivianar la lectura, en adelante los números entre paréntesis remiten a AEU a menos que se indique otro autor.

⁴ Las fuentes que Nozick cita son: Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres y Principios metafísicos de la doctrina del derecho*; Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y Friedrich von Hayek, de quien cita *Nuevos estudios y Los fundamentos de la libertad* (32-33). Si bien no incluye entre sus referencias ninguna obra de Adam Smith, copia su frase paradigmática sobre el individuo guiado “por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones” (ver A. Smith, *La riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 402). Nozick presenta a Smith como principal formulador de la tradición liberal que ofrece explicaciones de mano invisible, en la cual incluye también a Hayek.

encuentra la idea de que las personas son seres racionales, con libre albedrío y con capacidad moral para limitarse mutuamente y para “regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar” (59-60). Esta noción de persona constituye entonces el fundamento último sobre el cual se erigen los argumentos a favor de una institución política únicamente justificada para proteger los derechos de las personas. El interés de Nozick es reflexionar cuál institución de gobierno estaría legitimada a la luz de esos principios,⁵ y presentar un modelo hipotético para explicar cómo habría podido surgir el Estado sin violar esos derechos.

Su proyecto intelectual está dirigido principalmente a refutar a dos interlocutores, el anarquismo liberal y el liberalismo rawlsiano.⁶ Por un lado, contra el argumento anarquista⁷ el autor defiende ciertas funciones mínimas que están legítimamente atribuidas al aparato estatal; por el otro, y en detallada crítica a John Rawls, advierte que esas funciones mínimas son las únicas legítimas y que cualquier modelo de Estado más extenso viola los derechos de los individuos, al obligar a éstos a financiar con sus recursos la redistribución estatal (entendida como transferencias coercitivas de unas personas hacia otras). En lo que resta de esta sección resumo los puntos principales presentados en defensa del Estado y en crítica al Estado sobre-extendido, para luego relacionarlos con el tema de este trabajo.⁸

En la hipótesis conceptual de Nozick, el Estado sería la institución surgida de un proceso voluntario de agrupación de individuos con el fin de asegurarse la protección y defensa mutua. El derecho del Estado a asegurar la protección de las personas se deriva del derecho que las personas poseen en el estado de naturaleza a defenderse y castigar a quienes restrinjan sus derechos sin su consentimiento

⁵ En este sentido, su tarea en AEU es hacer filosofía política y no una indagación moral o un diseño institucional. Murray Rothbard pasa por alto estos *caveats*, y se queja de que Nozick no explique el funcionamiento de una democracia moderna ni los fundamentos de los derechos naturales (Rothbard, 1977: 56).

⁶ Un tercer interlocutor - aunque no protagonista- es el marxismo: Nozick analiza el concepto de explotación marxista, su noción de valor-trabajo y su criterio de utilidad objetiva (246-254), pero por razones de espacio no nos ocuparemos aquí de esto. Para una crítica marxista ortodoxa de Nozick ver Fernando Lizárraga (2003).

⁷ El autor tiene en mente el anarco-capitalismo de Rothbard, pero su crítica puede también aplicarse a Roy A. Childs Jr. (1998) y Geoffrey Sampson (1978).

⁸ Para un tratamiento más general del pensamiento político de Nozick ver Eduard Feser (2003); para un análisis más filosófico ver David Schmidtz (2006).

(121). Así, el proceso que daría origen al Estado consta de varias etapas:

1. En la primera etapa diversas agencias de protección compiten entre ellas por proveer los servicios requeridos a quienes deseen contratarlas (los “clientes”);

2. en la segunda etapa existe ya una agencia dominante de protección que, por razones de economía de escala y de especialización profesional, mediante un mecanismo libre y competitivo ha llegado a concentrar los servicios de protección ofrecidos a un conjunto mayoritario de clientes (Estado “ultra-mínimo”);

3. en la tercera etapa, y por razones cognitivas que analizaremos más abajo, la agencia se ve en la necesidad de prohibir a otras personas viviendo en el mismo territorio –los llamados “independientes”–, elegir servicios de protección alternativos frente a los clientes (Estado “mínimo”).

En el paso de la segunda a la tercera etapa se alcanza una “participación casi universal” (117), y se ejerce una facultad coercitiva sobre el conjunto de la población, como es la de prohibir contratar agencias alternativas. Es importante tener presente que la coerción estatal constituye un monopolio *de hecho* (surgido de un proceso histórico) y no un monopolio *de derecho*, pues legalmente pueden surgir otras agencias que compitan por ocupar ese lugar.⁹ Adicionalmente, el alcance de los servicios estatales no se extiende a los conflictos entre los independientes, quienes permanecen libres de elegir cuáles servicios utilizar en la resolución de los conflictos surgidos *entre* ellos (112; 143).¹⁰

Ahora bien, ¿porqué pasar de un Estado ultra-mínimo, basado en el consentimiento individual, a uno mínimo, donde se restringe la libertad individual de elección de los independientes? La respuesta de Nozick descansa en un argumento de tipo cognitivo: frente a la posibilidad de daño, “la ignorancia, incertidumbre, y falta de

⁹ La agencia dominante puede ser también una confederación de agencias (121). La lógica del modelo no requiere que sea una sola entidad.

¹⁰ Cfr. Nicolás Maloberti (2010) en el modelo de Nozick el paso a un Estado mínimo no es coercitivo, pues a) los servicios de protección son financiados con aportes *voluntarios* de los clientes, y b) los independientes permanecen *libres* de elegir otras formas de protección en sus relaciones con otros independientes.

conocimiento de las personas” respecto de los *procedimientos* para conocer los hechos, y la falta de acuerdo respecto de los *estándares* de castigo frente a la violación de derechos, serían razones en favor de la coerción del Estado (143-144). En otras palabras: dado que los “clientes” tienen derecho a estar protegidos y a estar informados sobre los procedimientos para proteger ese derecho, estos últimos deben ser publicitados, confiables y justos, pautas que el Estado mínimo define e implementa, prohibiendo a los independientes usar procedimientos propios no confiables o injustos. Es decir, lo que el Estado prohíbe es administrar los procedimientos de los independientes vistos como riesgosos e inciertos (94).¹¹

Según el autor, la prohibición se justificaría para evitar el miedo generalizado que implican ciertas actividades altamente riesgosas para las personas. Sin embargo, advierte, esa prohibición constituye una restricción de los derechos de los independientes, y por eso el Estado está obligado a compensarlos por las desventajas acarreadas por la prohibición. Desde este punto de vista, el Estado puede prohibir, pero está obligado a compensar.¹²

El principio de compensación estipula resarcir a quienes deben renunciar a su derecho de autodefensa en sus relaciones con los clientes, y debe satisfacer el requisito de que quien la recibe no estaría peor de lo que estaría de otra manera. Por ello, la compensación debe cubrir la diferencia entre lo que el independiente hubiera gastado en defenderse de los clientes, y el monto que el Estado mínimo emplea en protegerlo de ellos, compensando cualquier “desventaja” que esta última situación le podría significar. Nozick aclara que la forma menos costosa de compensar a los independientes sería “indudablemente” proveerlos del servicio de protección frente a sus clientes, pero que si la provisión estatal no fuera la forma menos costosa,

¹¹ Otro argumento a favor de la adopción de procedimientos estatales únicos sería el de la paz. Suponiendo que no se obligue a los independientes a pertenecer al Estado mínimo, y que hubiera un conflicto entre el Estado y ellos, el conflicto sería resuelto mediante negociaciones, pero si éstas fracasan, mediante la guerra. El escenario hobbesiano emerge aquí como una posibilidad a evitarse.

¹² Para Sampson, Nozick no hace nada para explicar por qué es moralmente permisible que la asociación de protección prohíba a las personas hacer justicia de acuerdo con sus propias reglas: “El éxito comercial no es ninguna garantía de alta moral” (1977:95). En líneas similares, Randy Barnett (1977) opina que las consideraciones epistémicas no pueden crear ni alterar derechos, y que la compensación no es condición suficiente para violar derechos. Cfr. Helga Varden (2009): puesto que los derechos procesales son incompatibles con el derecho natural ejecutivo, Nozick podría argumentar que sólo el Estado puede hacer valer los derechos de los individuos sin dañar a nadie.

los independientes podrían ahorrar el dinero de la compensación y contratar un seguro para enfrentar las pérdidas ocasionadas en caso de violación de sus derechos (114-116).¹³

El autor reconoce que el principio de compensación es “nebuloso” (93), y que su implementación resulta difícil, ya que el proceso para estipular el monto de la compensación está sujeto a “combinaciones complicadas de condicionales subjuntivos y contra-fácticos”, que nadie aún ha proporcionado. El autor sugiere que, para calcular el monto de las reparaciones, el mejor método es dejar que las negociaciones sigan su curso y observar cuál es su resultado final (68, 72-73).

Cabe señalar que el único ejemplo histórico que Nozick menciona para ilustrar la situación hipotética de los “independientes” son los indígenas, en el supuesto caso de no haber sido expulsados de sus tierras y de haber permanecido independientes frente a los colonizadores (63-64). Si aplicamos los conceptos hasta aquí presentados a este caso puntual, el Estado mínimo (no-indio) habría procedido a proteger a una mayoría de sus clientes frente a una minoría de independientes (indios) que, en ejercicio de su derecho de autodefensa, incurrieran en actos y procedimientos que causaban miedo y eran riesgosos para los derechos de los clientes. Nozick parece elaborar su teoría de las prohibiciones y compensaciones a partir de este ejemplo y los interrogantes que se siguen de él. Volveremos sobre esto más adelante, baste por ahora indicar que, de acuerdo con su argumento, existe *la obligación moral de compensar que se sigue de haber prohibido a los indios permanecer como independientes*.

A modo de resumen diremos entonces que, en el modelo de Estado mínimo, por razones de especialización la protección de los derechos es atribuida o delegada a una función estatal, que custodia la prohibición de violar esos derechos y prohíbe actuar por cuenta propia en autodefensa cuando esos derechos son violados por los clientes. La justificación nozickeana del Estado mínimo se asienta entonces en la idea de que una agencia estatal dedicada a la defensa

¹³ Rothbard afirma que Nozick no considera el dinero como una forma de compensación (1977:51), pero en realidad sí lo hace, al imaginar su uso para reponer los posibles daños causados por los clientes (aunque no para elegir agencias de protección alternativas para prevenir tales daños).

y garantía de la protección de los derechos individuales dentro de su órbita, es la única moralmente admisible. En consecuencia, un Estado más extendido que redistribuya de modo coercitivo los recursos de unas personas hacia otras, en base a principios y resultados que deben asegurarse mediante esa redistribución (mayor igualdad socioeconómica, perfeccionismo, hedonismo, utilidad agregada, etc.) es moralmente inadmisibile.

Nótese que, para Nozick, el término “redistribución” no alude a la transferencia en sí misma sino a los motivos para efectuarla y justificarla. Por ello transferir recursos o bienes para proteger los derechos es admisible; así, “devolver dinero robado o compensar la violación de derechos no es redistribución” (39-40, 118). Esta clase de transferencia es compatible con la idea de intercambio voluntario y libre de las cosas que se poseen, de un modo que la transferencia redistributiva no lo es: la primera restituye lo que ya pertenecía a alguien, la segunda le quita pertenencias a algunos para beneficiar a otros.

Este último punto queda ilustrado en el principio de la diferencia de Rawls, que es redistributivo en un sentido que Nozick no puede aceptar, pues exige restringir los derechos de algunas personas para beneficiar más a otras, de modo de asegurar algún resultado final ignorando el proceso histórico de distribución de las posesiones (205). Así retratada, la redistribución violaría los derechos individuales al instituir la propiedad de terceros sobre las personas, sus acciones o su trabajo, y toda distribución pautada interferiría con las acciones y opciones de personas libres. A la inversa, toda acción libre afecta necesariamente los resultados buscados, de modo que es inevitable que la “libertad afecte las pautas” (163-169). Desde este ángulo, el impuesto a las ganancias del trabajo equivaldría a un “trabajo forzado”, ya que el Estado se apropia de los recursos, y por lo tanto de la decisión individual sobre el uso de esos recursos. En cambio, y como veremos en la próxima sección, según Nozick la rectificación de las injusticias no equivale a un modelo de resultado final y por ello no viola los derechos de propiedad (170, 173, 181, 345 n.14).

II. Los principios de justicia: adquisición, transferencia y rectificación

El Estado mínimo de Nozick se limita a proteger los derechos individuales, es decir, a proveer seguridad y administrar justicia. Su teoría de la justicia gira en torno a los principios que legitiman el derecho a las cosas que los individuos poseen. Adviértase, por lo tanto, que es una visión centrada en los derechos de propiedad, que es sólo uno de los campos de todo el espectro de derechos que el Estado debe proteger mediante la administración de la justicia. Según Nozick, la importancia del ejercicio efectivo del derecho de propiedad se hace evidente al pensar en las consecuencias que la ausencia de tal derecho acarrea para el ejercicio de los demás derechos.¹⁴ Cabe advertir también que en el modelo de Nozick los principios de justicia valen tanto para justificar la propiedad privada como para la propiedad colectiva o común, ya que en ambos casos se trata del derecho a disponer de las cosas (168, 178-179). Volveré sobre este punto más adelante, luego de resumir la teoría de la justicia con particular atención al principio de rectificación.

Partiendo de Locke, para el autor norteamericano existen tres principios para justificar los títulos posesorios: el de adquisición (apropiación original de pertenencias), el de transmisión o transferencia, y el de rectificación (para corregir las violaciones de los dos principios anteriores). Locke estipula que la apropiación original es legítima siempre y cuando se deje a las demás personas recursos “suficientes e igualmente buenos” para asegurarse de que su situación no empeore a raíz de esa apropiación. Esta condición opera como un límite sobre los recursos que pueden apropiarse. Nozick complementa esta noción aclarando que la propiedad privada acarrea beneficios que deben ser incorporados al análisis para evaluar si la situación (luego de la apropiación) es peor que una situación sin apropiación (177-178). En una sociedad con propiedad privada y la mayor productividad que se sigue de ella, concluye el autor, la

¹⁴ Para una defensa reciente del carácter central de esos derechos ver Gerald Gaus (2010: 260-262 y 272), para quien los órdenes políticos basados en la protección de los derechos de propiedad proveen la única base para un régimen que efectivamente proteja los derechos básicos de las personas.

condición se aplicaría sólo en casos de catástrofes o del tipo “isla desierta” (donde una sola persona es dueña de los únicos recursos necesarios para sobrevivir). En situaciones corrientes, no extraordinarias, el mercado libre no colisionaría con el proviso porque crea más oportunidades para todos, y por lo tanto no exigiría un Estado más extenso que el mínimo (179-182).

Por otro lado, el principio de transferencia de las cosas se basa en la idea de consentimiento, que aplicada al caso puntual de la propiedad estipula que todas las posesiones transferidas entre personas son justas si son consentidas por el propietario. Por lo tanto, un reclamo o un derecho moralmente aceptable depende de lo que efectiva e históricamente ha ocurrido, tanto al momento de la adquisición como en el de la transferencia: “Una distribución es justa si surge de otra distribución justa por medios legítimos. Los medios legítimos para pasar de una distribución a otra están especificados por el principio de justicia en la transferencia. Los primeros “pasos” legítimos están especificados por el principio de la justicia en la adquisición” (154-155).

A diferencia de las posesiones justas, quienes poseen cosas a partir de la violación de los dos principios de adquisición y transferencia, es decir, quienes han acudido al robo, al fraude, etc. como método de apropiación, han cometido una injusticia y por lo tanto no tienen derechos sobre esas pertenencias. Esta situación da origen al tercer principio, la rectificación de la injusticia. Una persona tiene derechos, afirma Nozick, y entre ellos figura el de reclamar la rectificación si sus posesiones fueron afectadas por violaciones a sus derechos. La existencia de injusticias pasadas (las anteriores violaciones de los dos primeros principios de justicia) justificaría entonces la rectificación.

De lo anterior se desprende que los tres principios de justicia son procesales, es decir, siguen un curso histórico que registra acciones individuales y que “especifican un proceso en marcha, sin determinar cómo debe resultar, *sin* ofrecer algún criterio externo pautado que deba satisfacer” (205, cursiva original). Los principios de justicia así entendidos serían incompatibles con los modelos de

resultado final o de distribución pautada de los recursos, mencionados en el apartado anterior.

Ahora bien, en contraste con el análisis detallado de los dos primeros principios de justicia, la formulación nozickeana del principio de rectificación es breve, quedando reducida a algunos pocos párrafos donde el autor: a) plantea algunas preguntas relacionadas con la legitimidad de la rectificación, b) ofrece una formulación del principio de rectificación, c) presenta una propuesta para aplicar ese principio a una situación histórica en particular. Parece oportuno citar a continuación los párrafos *in extenso* antes de presentar un análisis de los mismos.

a) Las preguntas sobre la legitimidad de la rectificación

Si la injusticia pasada ha conformado las pertenencias presentes de varias formas, algunas identificables y algunas no, ¿qué debe hacerse ahora, si puede hacerse algo, para rectificar estas injusticias? ¿Qué obligaciones tienen los que cometieron la injusticia hacia aquellos cuya posición es peor que la que hubiera sido si no se hubiera cometido la injusticia? ¿O de lo que habría sido si se hubiera pagado la compensación rápidamente? ¿Cómo cambiarían las cosas –en caso de cambiar– si los beneficiarios y aquellos que empeoraron no son los participantes directos en el acto de injusticia, sino, por ejemplo, sus descendientes? ¿Se comete una injusticia a alguien cuya pertenencia se basó en una injusticia no rectificadas? ¿Hasta dónde tiene uno que remontarse para limpiar el registro histórico de injusticia? ¿Qué les es permitido hacer a las víctimas de la injusticia con objeto de rectificar las injusticias que se les hicieron, incluyendo las muchas injusticias cometidas por personas que actúan a través de su gobierno? No sé de ningún tratamiento completo o teóricamente refinado de tal cuestiones¹⁵ (155-156).

b) La formulación del principio de rectificación

Este principio se vale de información histórica sobre situaciones anteriores y sobre injusticias cometidas en ellas (tal y como son definidas

¹⁵ La única fuente que se cita al respecto, sin indicar las propuestas allí sugeridas, es el libro de Boris Bittker, *The Case for Black Reparations* (New York: Random House, 1973). Robert Amdur (1979) anota que Bittker defiende la reparación a las víctimas de la esclavitud en los EE.UU., a financiarse con fondos provenientes de lo recaudado en concepto de impuestos generales.

por los dos primeros principios de la justicia, así como los derechos contra la intromisión); asimismo usa información sobre el curso efectivo de los acontecimientos provenientes de tales injusticias hasta el presente y proporciona una descripción (o descripciones) de las pertenencias en la sociedad. El principio de rectificación, presumiblemente, hará uso de su mejor estimación de información subjuntiva sobre lo que habría ocurrido (o una distribución probable de lo que hubiera ocurrido, usando el valor esperado), si la injusticia no se hubiera cometido. Si la descripción real de las pertenencias resulta no ser una de las descripciones producidas por el principio, entonces una de las descripciones producidas debe realizarse (155-156).

Según Nozick, al aplicar el principio de rectificación a personas que no violaron los dos primeros principios, no se infringirán restricciones morales laterales, si bien habrá dificultades para equilibrar las consideraciones en conflicto a fin de formular correctamente el “complejo” principio de rectificación (174).

Al final del capítulo siete, el autor ofrece una regla práctica para aplicar el principio de rectificación, y se señala su compatibilidad con los principios de la justicia distributiva:

c) La propuesta de aplicación del principio de rectificación

Quizás sea mejor considerar algunos principios pautados de justicia distributiva como burdas reglas prácticas para aproximarse a los resultados generales de la aplicación del principio de rectificación de la injusticia. Por ejemplo, a falta de mucha información histórica y suponiendo: “(1) que las víctimas de la injusticia se hallan peor de lo que de otra manera estarían, y (2) que los del grupo menos bien situado en la sociedad tienen las mayores probabilidades de ser (los descendientes de) las víctimas de las injusticias más graves, a quienes les es debida una compensación por aquellos que se beneficiaron de las injusticias (suponiendo que sean los mejores situados, aunque, algunas veces, los perpetradores de la injusticia serán otros del grupo de los peor situados), entonces una *burda* regla práctica para rectificar las injusticias, podría ser, al parecer, la siguiente: organizar la sociedad en forma que maximice la posición de cualquier grupo que resulte menos bien situado en ella. Este ejemplo particular bien podría no ser verosímil, pero una pregunta importante para cada sociedad será la siguiente: dada *su*

historia particular, ¿qué regla práctica funcional se aproxima mejor a los resultados de una aplicación detallada del principio de rectificación en esa sociedad? Estas cuestiones son muy complejas, y conviene dejarlas a un tratamiento completo del principio de rectificación. A falta de tal tratamiento aplicado a una sociedad en particular, uno *no puede* usar el análisis y la teoría presentada aquí para condenar un esquema particular de pagos de transferencia, a menos que sea claro que ninguna consideración de rectificación de la injusticia podría aplicarse para justificarlo. Aunque introducir el socialismo como castigo por nuestros pecados sería ir demasiado lejos, las injusticias pasadas podrían ser tan grandes que hicieran necesario, por un lapso breve, un Estado más extenso con el fin de rectificarlas (226-227).

De las citas anteriores podemos entonces concluir que para Nozick los que cometieron injusticias tienen obligaciones hacia aquellos cuya posición es peor de la que hubiera sido si no se hubiera cometido la injusticia; que es posible conocer la distribución probable de lo que hubiera ocurrido si la injusticia no se hubiera cometido; que al aplicarse el principio de rectificación a personas que no cometieron la injusticia no se infringirán restricciones morales laterales; y, finalmente, que es legítimo implementar la distribución pautada para rectificar grandes injusticias pasadas.

En la próxima sección presentaremos algunas interpretaciones y críticas del principio de rectificación de Nozick, y otras visiones sobre las reparaciones en general que nos ayuden a profundizar en la comprensión del tema bajo análisis.

III. Interpretaciones del principio de rectificación

Las interpretaciones sobre el principio de rectificación pueden agruparse en los argumentos liberales, por un lado, y los argumentos igualitaristas, por el otro.¹⁶ Entre los primeros se ha criticado la noción de rectificación de Nozick tanto como la propuesta de la política pública que se seguiría de ella (Tebble, 2003; Lomasky, 2005). A dichas posturas se suman otras críticas generales al Estado

¹⁶ Los argumentos sostienen que los gobiernos están limitados a especificar, interpretar y aplicar los derechos individuales; el igualitarismo propicia la igualdad en la posesión de los recursos, para que todos los individuos tengan oportunidad de perseguir su bienestar (Nino, 1991: 349,353).

redistribuidor que emergería de efectuarse las reparaciones (Epstein, 2002). En cambio, otros defienden aplicaciones restringidas de la reparación a casos puntuales (como las injusticias cometidas contra la población afroamericana o indígena), pero sin defender una redistribución general (Alston y Block, 2008) o proponiendo una redistribución acotada en montos y en el tiempo (Cowen, 2002). Nos detendremos aquí a señalar los principales argumentos asociados con estas posturas para luego evaluar sus implicancias.

Algunos autores liberales han señalado la inconsistencia de Nozick de defender un Estado mínimo y al mismo tiempo justificar la redistribución en aras de la rectificación. Contra la pretensión de Nozick de poder hacer algo al respecto, se ha afirmado, por ejemplo, que las personas que sufrieron injusticias históricas están más allá de nuestra capacidad de resarcirlos, y sólo resta “resignarse” (Lomasky, 2005: 197-198). También se ha observado una preocupación epistémica sobre la imposibilidad de recopilar la información subjuntiva necesaria para conocer lo que hubiera sucedido a partir de la injusticia cometida, y que la rectificación nozickeana requiere necesariamente de una distribución igualitaria intergeneracional, lo que atenta contra los principios libertarios (Litan, 1977: 245) y (Tebble, 2003: 93). En líneas similares se adujo que es erróneo asumir que es posible saber qué cantidad de impuestos hacen falta para efectuar la debida rectificación. Desde este ángulo, la imposibilidad de asignar un valor subjuntivo a la información histórica se sigue de la imposibilidad de poseer los conocimientos necesarios y suficientes para el logro y mantenimiento de modelos o patrones sociales (Tebble, 2003: 93, 99, 103).

Junto a las críticas anteriores, un tercer argumento en contra de las reparaciones en general es que ellas crearían una segunda serie de injusticias causadas por la transferencia no consentida de recursos. Para evitar esto, se ha sugerido como alternativa desregular los mercados laborales y reducir la burocracia y las cargas fiscales, lo que aumentaría el nivel total de producción en una sociedad. La libertad laboral y contractual ampliarían así el conjunto de oportunidades en todos los ámbitos, mejorando la situación de los que están peor (Epstein, 2002: 44-48).

A diferencia de las posturas anteriores, para otros liberales la rectificación está justificada toda vez que constituye un acto de protección del derecho de propiedad. Por esa misma razón, y para no lesionar los derechos de otros, se aduce que la reparación sólo debería recaer sobre las personas que se beneficiaron directamente de la injusticia inicial, y debería ser recibida únicamente por los descendientes directos de las víctimas (Alston y Block, 2008:379).¹⁷ En líneas similares, Tyler Cowen también hace una defensa de la reparación, pero encuentra difícil e injusto redistribuir “todas las tierras del mundo”. Dado que no hay título de propiedad específica disponible para la rectificación, este autor sostiene que las restituciones en efectivo deben ser pequeñas y conservadoras, y poseer sólo un valor simbólico y como un medio práctico de mantener o restablecer el orden social (Cowen, 2002). Alternativamente, y como regla general, se ha sugerido que un ingreso básico puede ser una forma parcial de reparar la injusticia “cuando es imposible saber con precisión quién debe qué a quién” (Zwolinski, 2010: 5,7).

Por el lado de las posturas igualitaristas, Colin Farrelly (2006) supone que de la aplicación irrestricta del principio de rectificación nozickeano se seguirían consecuencias no intencionales e indeseables, ya que para este autor si los libertarios creen que las injusticias del pasado lejano no han sido subsanadas, entonces no sólo debieran defender la redistribución sino incluso aplicar la rectificación a las víctimas del Estado de bienestar existente (es decir, a los ricos cuyos derechos de propiedad son lesionados en aras de una distribución pautada). Paradójicamente, señala este autor, esto último requerirá una compensación que será pagada por quienes se han beneficiado del Estado de bienestar mediante la educación universal, la atención de la salud, etc., conduciendo a la explotación de los miembros más vulnerables de la sociedad.

¹⁷ Para el caso de los EE.UU., Alston y Block proponen otorgar las reparaciones a quienes den prueba fehaciente de que son herederos de los esclavos (no, por ejemplo, a todas las personas negras que ahora viven en el país). Las reparaciones serían pagadas por los herederos de los terratenientes que se beneficiaron del trabajo esclavo, con el argumento de que esos herederos no deberían haber heredado una riqueza ilegítima.

También Jonathan Wolff (2007) observa como una consecuencia paradójica del argumento rectificador de Nozick que si alguien se muere de hambre en el Estado mínimo y en un mundo sin propiedad habría estado en una posición más ventajosa, entonces esa persona tenga derecho de indemnización contra todos los propietarios si se aplicara el principio de rectificación, socavando así la defensa nozickeana de los derechos de propiedad.

Por su parte, Jeremy Waldron encuentra que las reparaciones pueden simbolizar el compromiso de una sociedad de no olvidar o negar que una injusticia se llevara a cabo, y pueden ayudar a mantener un sentido digno de la identidad en la memoria de las personas afectadas. Desde este punto de vista, el pago de sumas simbólicas puede ser tan importante para la gente como cualquier otra compensación material (Waldron, 1992: 6). Adoptando luego una postura igualitarista más pragmática, este autor opina que no hay nada que hacer excepto reconciliarnos y establecer un criterio justo para compartir las tierras y los recursos que las rodean (Waldron, 2002: 137).

Veamos ahora las implicancias y el alcance de estas críticas. Respecto de los argumentos igualitaristas, sugerir que el principio de rectificación exige que los menos pudientes restituyan el dinero de los más pudientes a causa de la supuesta injusticia asociada con el Estado redistributivo, es desvirtuar la reflexión de Nozick, dirigida únicamente a reparar las injusticias cometidas contra quienes están hoy *en peor situación* como resultado de injusticias pasadas graves y persistentes. El esquema de Nozick deja expresamente de lado consideraciones sobre la posibilidad de rectificación de las injusticias cometidas contra quienes están en *mejor situación*, lo que en todo caso merece un análisis separado.

En líneas similares, la suposición de que un mundo sin propiedad resultaría más ventajoso para todos, lo que conduciría a eliminar los derechos de propiedad, evade la tarea de responder a la observación empírica de Nozick sobre las ventajas comparativas que éstos acarrearán en términos de productividad y riqueza general. En otras palabras, no basta con enunciar los postulados de un modelo sin propiedad, sino que es necesario justificar bajo qué principios sería

posible que en un mundo sin propiedad los pobres pudieran estar mejor, y ofrecer evidencia en respaldo de tal supuesto.¹⁸

Consideremos ahora los argumentos liberales en contra de la rectificación. “Resignarse” a que nada puede hacerse para reparar la injusticia implica rendirse demasiado rápidamente frente a la gravedad del tema. Si bien es cierto que enfrentar la red de injusticias cometidas en el pasado distante es una tarea dolorosa y muy compleja, ello no nos exime de intentarlo. Más aun, nuestro esfuerzo debiera ser mayor en la medida en que el daño causado haya sido más grave (y en términos nozickeanos, robar la libertad y propiedad individual lo es).

Si el argumento de la resignación parece ser éticamente laxo, el requisito epistémico de la imposibilidad de poseer todos los conocimientos necesarios y suficientes para proceder a la rectificación parece ser demasiado exigente. Es cierto que no se puede conocer con exactitud en qué medida la situación actual de los menos favorecidos está asociada con las consecuencias que se siguieron de la injusticia inicial, y en qué medida es resultado de circunstancias ajenas o posteriores a la injusticia inicial (que en todo caso se suman a ella para converger en la situación actual). Sin embargo, es posible recolectar datos y registros básicos para tener una idea bastante aproximada sobre quiénes cometieron qué injusticias a cuáles grupos.¹⁹ En este sentido, es de público conocimiento que los principales responsables de la injusticia inicial fueron los gobiernos, ya sea actuando mediante la colonización, las guerras, las ocupaciones forzadas de tierras y los consecuentes desplazamientos, o avalando legal y fácticamente las prácticas relacionadas con esos hechos (tales como la esclavitud). Si es posible reconocer esto, es posible exigir se actúe para enmendar las injusticias pasadas.

Ahora bien, abocados a pensar en la forma de efectuar la rectificación, no resulta claro porqué defender el pago de sumas simbó-

¹⁸ De hecho, si se toma en cuenta la situación socioeconómica de la población de países con y sin derechos individuales de propiedad en los últimos 100 años, el registro histórico parece respaldar el argumento nozickeano a favor de los derechos de propiedad.

¹⁹ Como se ha señalado para el caso de la esclavitud en los EE.UU., el período más importante de la historia desde el punto de vista de la indemnización es bastante bien conocido y está documentado (Sher, 1980:16-17).

licas, como se ha sugerido, sea la opción más justa. En primer lugar, no resultaría justo que esos pagos se realicen a costa del dinero de personas que no han tenido ninguna responsabilidad al momento de cometerse la injusticia inicial, y que por lo tanto no debieran asumir el costo de enmendarla. En segundo lugar, sugerir un pago simbólico como un medio práctico de mantener o restablecer el orden social implica otorgar prioridad al orden por sobre la justicia, decisión que parece moralmente cuestionable y que en todo caso requiere de un debate sobre la prioridad de ciertos valores en una sociedad libre y democrática, prioridad que no debe ser ni asumida ni impuesta.

A la luz de los párrafos anteriores, podemos estar de acuerdo con Nozick en que la rectificación está justificada toda vez que constituye un acto de protección de derechos, pero este reconocimiento no exige que deban efectuarse pagos de transferencia a cargo de personas inocentes, por las razones antes expuestas. En los casos históricos aquí bajo análisis, si los Estados han tenido una responsabilidad histórica por las injusticias cometidas, ellos debieran ser los principales agentes rectificadores al asumir y pagar el costo de las reparaciones para saldar las cuentas de la injusticia.

Aceptado esto, resta pensar de qué modo atender las reparaciones. Éstas no pueden ser financiadas mediante la expropiación, la tributación ni mediante ninguna otra forma de nueva violación de los derechos de propiedad. Por lo tanto, pareciera ser que la mejor forma legítima de efectuar las reparaciones sería mediante la entrega de bienes fiscales ya existentes. Idealmente, los bienes en cuestión serían aquellos originalmente adquiridos en forma injusta, pero en caso de no ser suficientes para atender todos los reclamos la rectificación debiera completarse con otros bienes existentes pertenecientes al fisco. Aquí sí sería plausible hablar del carácter “simbólico” de tal entrega, en tanto los bienes fiscales representan la acumulación de propiedades y recursos colectivos recolectados a lo largo del tiempo y parcialmente basados en la injusticia inicial y en la ausencia de reparaciones posteriores.

En todo caso, la modalidad de la rectificación dependerá de circunstancias específicas tanto como de criterios teóricos. Es decir,

que la rectificación se efectúe con dinero ingresado de la venta de bienes reales y/o de la privatización y concesión de servicios públicos, o mediante la entrega de tierras y edificios fiscales, dependerá de las posibilidades de cada sociedad, pero también deberá atender otros problemas teóricos. Por ejemplo, de implementarse la rectificación con pagos en dinero provenientes de la venta de bienes, ¿quién decide cuánto, a quiénes y durante cuánto tiempo pagarles? Puede surgir aquí una eventual búsqueda de rentas por parte de grupos especiales y de funcionarios, lo que elevaría el valor de los pagos por sobre el valor justo de la reparación. En vista de éste y otros riesgos, la entrega de bienes reales realizada de una sola vez emerge como la mejor posibilidad de atender los reclamos de reparaciones y al mismo tiempo evitar nuevas injusticias. Un argumento adicional, de corte nozickeano, a favor de la entrega de bienes reales fiscales reside en que partes de esos bienes han sido adquiridos a través de procesos asociados al Estado redistribuidor y por lo tanto no le pertenecen legítimamente, y que su posesión o mantenimiento demanda un gasto público también ilegítimo.²⁰

La resolución teórica de un modelo de rectificación así esbozado exige sin duda un análisis mayor del brindado en estas páginas, donde me he limitado a señalar que la necesidad de rectificación propuesta por Nozick es consistente con la defensa del Estado mínimo, pero que no exige defender un modelo redistributivo que transfiera recursos de unos individuos a otros. Una propuesta más compatible con el respeto de los derechos de propiedad privada se asentaría en la reasignación de los bienes fiscales ya existentes.

En la próxima sección trataremos sobre las aplicaciones de la rectificación a los reclamos territoriales indígenas, ya que el mismo Nozick reconoce que estos grupos fueron expulsados por los colonizadores de las tierras que ocupaban y forzados a pertenecer a una organización política distinta de la propia (63).

²⁰ Puede argüirse que algunos de esos bienes ya poseían dueños particulares (las víctimas "ricas" del Estado redistribuidor) que también podrían reclamar legítimamente la rectificación pero, como ya mencionamos, en la medida en que ellos no cumplan el requisito nozickeano de ser quienes están en "peor situación" no nos ocuparemos aquí de esta cuestión.

IV. Aplicaciones del principio de rectificación a los reclamos territoriales indígenas

Si bien otros autores liberales comparten la crítica a la situación indígena actual²¹ y la idea de que las injusticias no prescriben,²² Nozick es el único que reconoce que los indígenas constituían grupos independientes y ocupaban al menos parte de las tierras que reclaman hoy.²³ Si aplicamos su teoría, entonces habría dos acciones imperativas a seguir respecto de estos reclamos: a) la rectificación, que se sigue de haber quitado a los indios las tierras que ocupaban; y b) la compensación, que se sigue de haberles prohibido permanecer como independientes. Como ya vimos, este autor postula que debiera dejarse el monto de la compensación librado a las negociaciones, y que la rectificación podría admitir la redistribución igualitaria mediante pagos de transferencia. Me interesa detenerme aquí en examinar otras alternativas para aplicar el principio de rectificación al caso de los reclamos territoriales indígenas, y en sugerir una propuesta más compatible con el respeto de los derechos de propiedad de quienes no fueron responsables de la injusticia inicial.

Alternativa N°1: Rectificación mediante acción afirmativa

En líneas generales esta postura asume que las violaciones pasadas de los derechos han tenido una influencia en la actual distribución de la riqueza y del ingreso, y que deben ser rectificadas

²¹ Para David Schimdtz “los aborígenes han sido brutalmente subyugados en todo el mundo”, y si el principio de adquisición se hubiera respetado esto no hubiera ocurrido, pues se hubiera asegurado la propiedad de quienes no eran las personas o grupos dominantes (Schimdtz, 2006: 152-157). También Walter Block y Guillermo Yeatts coinciden en que los indígenas han sido robados a lo largo de la historia y desplazados por la fuerza, y que esos males deben ser corregidos pero concluyen que, como los aborígenes no fueron propietarios de todas las tierras que ocupaban ni poseen documentación escrita al respecto, no puede aplicarse la rectificación mediante la entrega de tierras (1999: 10,15,21).

²² Cfr. Kershner (2002): los daños cometidos hace un siglo o dos atrás a los miembros de los grupos indígenas no dan lugar a los derechos de sus descendientes en la actualidad, ya que la doctrina de la prescripción estipula que las reclamaciones históricas de una parte determinada de la propiedad ya no pueden mantenerse una vez que otros la han ocupado y utilizado durante un largo período de tiempo, independientemente de la forma en que originalmente fuera obtenida. En forma más mitigada, para Hendrix las injusticias del pasado han expirado pero tenemos cierta culpabilidad por la situación actual de las comunidades indígenas (Hendrix, 2005:549-550).

²³ Pruebas que constan en registros históricos usuales como mapas, informes de viajeros, libros de historia, documentos oficiales, leyes, etc.

a través de beneficios como la acción afirmativa, que aumenta las oportunidades de los peor situados a un costo más bajo que los pagos de transferencia. Tales beneficios incluyen por ejemplo la admisión preferencial en las universidades, en los empleos disponibles y en los contratos públicos (Valls, 1999). Desde este punto de vista, la injusticia pasada tiene efectos “persistentes” y no se solucionaría simplemente devolviendo las tierras que fueron apropiadas de forma ilegítima (*Ibid.*, 12-16).

Quienes cuestionan esta resolución sostienen que los costos inmediatos de la acción afirmativa no están a cargo de los contribuyentes en general, sino sólo de algunos individuos que son quienes (injustamente) deben sufrir los efectos de la discriminación positiva (Posner y Vermeule, 2003: 700-712). En este sentido, desde un punto de vista nozickeano, seleccionar a sólo un grupo de individuos, en base a criterios discrecionales y por un tiempo indefinido, constituye una injusticia cometida en aras de un modelo de resultado final (más educación, empleo o contratos), y por ende no podría legitimarse como rectificación.

Alternativa N°2: Redistribución en moneda o en especie

Esta es la propuesta que el mismo Nozick presenta y defiende como “un esquema particular de pagos de transferencia”. Puestos a analizar en detalle las particularidades de dicho esquema, tendríamos una posible redistribución en moneda o en especie. Para el caso de las primeras, se han propuesto una serie de opciones para ciertas reparaciones que también pueden aplicarse al caso de los reclamos indígenas, y que son: a) pagos en efectivo, b) un fondo fiduciario para otorgar subvenciones, c) vales que pueden utilizarse para la creación de activos, incluyendo la compra de activos financieros, d) reparaciones en especie (por ejemplo, educación universitaria o seguro médico), y e) crear instituciones totalmente nuevas para promover el bienestar. Estas medidas se financiarían mediante pagos de transferencia con fondos tributarios, reasignaciones de ahorro, o con deuda mediante la emisión de bonos del gobierno (Darity y Frank, 2003: 328).

En cualquier caso, y como hemos venido sosteniendo, lo problemático de todas estas medidas es que deben ser solventadas por personas (en el presente y a futuro) que son inocentes respecto de la injusticia inicial, y que por lo tanto no deben asumir el costo de las reparaciones ni ser forzados a hacerlo. Mientras Nozick estima que los pagos de transferencia son legítimos si son motivados por la justicia de la reparación, hemos sugerido que antes de defender esa posibilidad cabe examinar alternativas más compatibles con la defensa de los derechos de propiedad de otras personas.

Alternativa N° 3: Devolución de tierras

Si parte de las tierras ocupadas por los pueblos originarios les fueron quitadas, el acto de reparación debería entonces limitarse estrictamente a la restitución de aquellas tierras que puedan demostrarse mediante registros históricos estaban ocupadas por esos pueblos. Ello, siguiendo el principio de que la naturaleza de la compensación debe aproximarse lo mejor posible al objeto perdido, para que las personas estén en la misma situación que estaban antes de la injusticia (Goodin, 1989: 72).


Dicha propuesta, sin embargo, resultaría injusta si las tierras en cuestión pertenecieran hoy a propietarios que no fueron artífices de las confiscaciones originales y que las adquirieron de forma legítima (en términos nozickeanos, basados en la buena fe y el consentimiento de las partes). Esos propietarios no tienen el deber de reparar el daño cometido por otros ni el de cargar sobre sus espaldas el costo de esa reparación. A ello se agrega la complicación señalada por Litan de que todas las posesiones actuales pueden estar afectadas por la expropiación inicial, no sólo las relacionadas de modo directo con esos reclamos. ¿Por qué obligar sólo a los descendientes a pagar por los pecados de los antepasados de los demás? (Litan, 1977:242). ¿Cómo proceder entonces para rectificar sin violar los derechos de propiedad de estos propietarios?

Una manera de devolver tierras a quienes las perdieron a causa de desalojos ilegítimos, consistiría en devolverles parte de los terrenos fiscales o públicos. Esta alternativa se implementó en Australia, donde las reivindicaciones indígenas de tierras en general se hicie-

ron por primera vez sobre las tierras fiscales y ocupadas por pocos.²⁴ Dada la gran cantidad de tierras fiscales en ese país, la medida no afectó los derechos de otros propietarios (Hendrix, 2005a:766-770). Hemos señalado que este último aspecto reviste especial importancia a la hora de pensar en una política pública que restituya la propiedad indígena de las tierras sin nuevas lesiones de derechos.

Adoptando la idea de entregar terrenos públicos con el fin de rectificar la injusticia pasada, una sugerencia para el caso argentino (y otros casos donde la extensión territorial lo haga posible) sería repartir entre los pueblos aborígenes parte de las tierras hoy incluidas en los parques nacionales.²⁵ La propuesta se alinearía con las numerosas disposiciones constitucionales latinoamericanas, que reconocen la posesión y propiedad comunitaria de las tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas y que, al menos en la Argentina, se concentran mayoritariamente en esos predios fiscales (hoy utilizados por muchos turistas nacionales y extranjeros que pasean a costa de los indígenas).

Otras alternativas para países sin suficientes tierras o con poblaciones indígenas más extensas sería entregarles el producido de la venta de inmuebles fiscales para que las tribus negocien con los dueños actuales la compra de los terrenos reclamados, y/o darles en propiedad o concesión la explotación de servicios y productos asociados con las tierras (sobre y por debajo de la superficie) y de las aguas (recursos minerales, marítimos, fluviales, etc.).

No hay espacio aquí para desarrollar en detalle estas propuestas, pues sólo he intentado delinear algunos argumentos basados en la noción nozickeana de que el Estado debe proteger los derechos individuales, entre los que se incluye el de propiedad legítima de la tierra; de que la rectificación procede cuando se ha violado ese derecho, y de que la restitución de tierras o recursos fiscales a los grupos indígenas parece la forma más apropiada para reparar la injusticia inicial cometida contra ellos y respetar al mismo tiempo las propiedades y los ingresos de otras personas inocentes 

²⁴ También en Colombia “en 1980 se inició un proceso de conformación de grandes resguardos en la Amazonia y en otras regiones, cuyas tierras eran consideradas baldías” (Pineda Camacho, 2002).

²⁵ Según mis cálculos basados en los datos oficiales, la superficie de los parques nacionales argentinos asciende a un total de 3.455.000 has. Por su parte, considerando que la población indígena actual es de unas 600.000 personas, esto daría un promedio de 5.400 has por indio, lo que excede en mucho el promedio nacional de 14,43 hab/km².

Referencias

- Alston, Wilton D. – Block, Walter E., 2008, “Reparations, Once Again”, en: *Human Rights Review*, N° 9, Amsterdam: Springer, pp. 379-392.
- Amdur, Robert, 1979, “Compensatory Justice: The Question of Costs”, en: *Political Theory*, N° 7, London: Sage, pp. 229-44.
- Avio, Kenneth L., 1994, “Aboriginal Property Rights in Canada: A Contractarian Interpretation of R. v. Sparrow”, en: *Canadian Public Policy / Analyse de Politiques*, Vol. 20, N° 4, Toronto: University of Toronto Press, pp. 415-429.
- Barnett, Randy E., 1977, “Whither Anarchy? Has Nozick Justified the State?”, en: *Journal of Libertarian Studies*, N° 1, Auburn: L. von Mises Institute, pp. 15-22.
- Block, Walter – Yeatts, Guillermo, 1999, “The Economics and Ethics of Land Reform: a Critique of the Pontifical Council for Justice and Peace’s *Toward a Better Distribution of Land: the Challenge of Agrarian Reform*”, en: *J. Nat. Resources & Envtl.*, Vol. I, No. 15, Lexington: University of Kentucky College of Law, pp. 1-37.
- Childs Jr., Roy A., 1998, “La mano invisible devuelve el golpe”, en: *Liberatas*, N° 28, Buenos Aires: ESEADE, pp. 27-48.
- Cowen, Tyler, 2002, “How far should we go? Why Restitution Should Be Small”, en: www.gmu.edu/centers/publicchoice/.../Tyler/Restitution.pdf. (Visitado el 6 de junio de 2011).
- Darity, Jr., William – Frank, Dania, 2003, “The Economics of Reparations”, en: *The American Economic Review* Vol. 93, N° 2, Pittsburgh: American Economic Association, pp. 326-329.
- Epstein, Richard A., 2002, “Against Redress”, en: *Daedalus*, Vol. 131, N° 1, Cambridge, MA: American Academy of Arts and Sciences, pp. 39-48.
- Farrelly, Colin, 2006, “Libertarianism and Rectification”, en: <http://colin-farrelly.blogspot.com/2006/04/libertarianism-and-rectification.html> (Visitado el 6 de febrero de 2011).
- Feser, Edward, 2003, “Robert Nozick”, en: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Martin: University of Tennessee at Martin, <http://www.iep.utm.edu/nozick>. (Visitado el 7 de diciembre de 2010).
- Gaus, Gerald, 2010, “Coercion, Ownership, and the Redistributive State: Justificatory Liberalism’s Classical Tilt”, en: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 27, N°1, Bowling Green: Bowling Green State University, pp. 233-275.
- Goodin, Robert E., 1989, “Theories of Compensation”, en: *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 9, No. 1, Oxford: University of Oxford Faculty of Law, pp. 56-75.

Hendrix, Burke A., 2005, "Moral Minimalism in American Indian Land Claims", en: *American Indian Quarterly*, Vol. 29, N° 3-4, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 538-559.

Hinchman, Lewis P. – Hinchman, Sandra K., 1998, "Australia's Judicial Revolution: Aboriginal Land Rights and the Transformation of Liberalism", en: *Polity*, Vol. 31, No. 1, Philadelphia: Northeastern Political Science Association, pp. 23-51.

Kershnar, Stephen, 2002, "The Inheritance-Based Claim to Reparations", en: *Legal Theory*, Vol. 8, Cambridge: Cambridge Journals, pp. 243-267.

Litan, Robert E., 1977, "On Rectification in Nozick's Minimal State", en: *Political Theory*, Vol. 5, London: Sage, pp. 233-246.

Lizárraga, Fernando, 2003, "Diamantes y fetiches. Consideraciones sobre el desafío de Robert Nozick al marxismo", en: Borón, A. (comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires: Clacso.

Lomasky, Loren E., 2005, "Libertarianism at Twin Harvard", en: *Social Philosophy & Policy*, Vol. 22, No. 1, Bowling Green: Bowling Green State University, pp. 178-199.

Maloberti, Nicolás, 2010, "The Squirrel and the State", en: *The Independent Review*, Vol. 14, No. 3, Oakland, CA: The Independent Institute, pp. 377-387.

Nozick, Robert, 1991, *Anarquía, Estado, Utopía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1ra ed. en inglés: *Anarchy, State, Utopia*, New York: Basic Books, [1974].

Pineda Camacho, Roberto, 2002, "Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991", en: *Revista Credencial Historia*, Bogotá: Banco de la República, No. 146, www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/.../estado.htm (Visitado el 17 de octubre de 2011).

Posner, Eric A. – Vermeule, Adrian, 2003, "Reparations for Slavery and Other Historical Injustices", en: *Columbia Law Review*, Vol. 103, N° 3, New York: Columbia Law School, pp. 689-748.

Ramírez, Silvina, 2008, "Derechos de los Pueblos indígenas: protección normativa, reconocimiento constitucional y decisiones judiciales", en *Gajat*, Buenos Aires: Centro de políticas públicas para el socialismo, http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=197 (Visitado el 17 de octubre de 2011).

Rawls, John, 1999, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Selección de artículos, traducción y prólogo de Miguel A. Rodilla, Madrid: Tecnos.

- Rothbard, Murray N., 1977, "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State", en: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Auburn: L. von Mises Institute, pp. 44-57.
- Sampson, Geoffrey, 1978, "Liberalism and Nozick's Minimal State", en: *Mind. New Series*, Vol. 87, No. 345, Oxford, UK: Mind Association, pp. 93-97.
- Sanders, John T., 1977, "The Free Market Model versus Government: A Reply to Nozick", en: *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Auburn: L. von Mises Institute, pp. 35-94.
- Schmidtz, David, 2006, *Elements of Justice*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Sher, George, 1980, "Ancient Wrongs and Modern Rights", en: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No. 1, Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, pp. 3-17.
- Spaulding, Richard, 1997, "Peoples as National Minorities: A Review of Will Kymlicka's Arguments for Aboriginal Rights from a Self-Determination Perspective", en: *The University of Toronto Law Journal*, Vol. 47, No. 1, Toronto: The University of Toronto School of Law, pp. 35-113.
- Tebble, Adam J., 2001, "The Tables Turned: Wilt Chamberlain versus Robert Nozick on Rectification", en: *Economics and Philosophy*, No. 17, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 89-108.
- Valls, Andrew, 1999, "The Libertarian Case for Affirmative Action", en: *Social Theory and Practice*, Vol. 25, No. 2, Tallahassee: Florida State University Department of Philosophy, pp. 299-323.
- Varden, Helga, 2009, "Nozick's Reply to the Anarchist. What He Said and What He Should Have Said about Procedural Rights", en: *Law and Philosophy*, Vol. 28, No. 6, Amsterdam: Springer, pp. 585-616.
- Waldron, Jeremy, 1992, "Superseding Historic Injustice", en: *Ethics*, Vol. 103, Chicago: University of Chicago Press, pp. 4-28.
- Waldron, Jeremy, 2002, "Redressing Historic Injustice", *The University of Toronto Law Journal*, Vol. 52, N° 1, Toronto: The University of Toronto School of Law, pp. 135-160.
- Wolff, Jonathan, 2007, "Robert Nozick, Libertarianism, And Utopia", en: *Critiques Of Libertarianism*, http://world.std.com/~mhuben/wolff_2.html (Visitado el 15 de octubre de 2011).

La aplicación restringida de Rawls en la ética de la empresa: una concepción política de la teoría de los *stakeholders* y de la moralidad de los mercados*

Recibido: abril 12 de 2010 | Aprobado: diciembre 16 de 2011

Marc A. Cohen**
cohenm@seattleu.edu

Resumen El presente ensayo sostiene que los principios de justicia de Rawls proporcionan una fundamentación normativa para la teoría de los *stakeholders*. Los principios articulan (en un nivel abstracto) los derechos de los ciudadanos; estos derechos crean intereses en todos los aspectos de la sociedad, incluyendo el ámbito de la actividad económica; y, por lo tanto, los *stakeholders* –en calidad de ciudadanos– tienen intereses legítimos en dicho ámbito. Así, la obra de Rawls nos obliga a fundamentar cuestiones de la ética de la empresa en la filosofía política: los derechos e intereses de los *stakeholders* (que son los derechos e intereses de los ciudadanos en la esfera económica) están protegidos en el nivel institucional, por lo que no pueden venir determinados por los directivos ni las corporaciones.

Palabras clave

Rawls, teoría de los *stakeholders* (fundamentación normativa), teoría del contrato social, enfoque de los Mercados Morales, ética de las organizaciones.

The Narrow Application of Rawls in Business Ethics: A Political Conception of Both Stakeholder Theory and the Morality of Markets

Abstract This paper argues that Rawls' principles of justice provide a normative foundation for stakeholder theory. The principles articulate (at an abstract level) citizens' rights; these rights create interests across all aspects of society, including in the space of economic activity; and therefore, stakeholders –as citizens– have legitimate interests in the space of economic activity. Rawls work therefore presses us to ground questions of business ethics in political philosophy: stakeholder rights and interests (which are citizens' rights and interests in the economic context) are protected at the institutional level and are not to be determined by managers or corporations.

Key words

Rawls, stakeholder theory (normative foundations), social contract theory, Moral Markets approach, organizational ethics.

* Traducción de José Manuel Carballido Cordero (Colegio San Ignacio, Medellín, Colombia) publicada por primera vez en español con las debidas autorizaciones del autor y de los editores del *Journal of Business Ethics*, en el cual el texto fue originalmente publicado (Vol. 97, No. 4, 2010, pp. 563-579).

** Doctor en Filosofía, Universidad de Pensilvania-Estados Unidos. Profesor asistente, Departamento de Gerencia y Departamento de Filosofía, Universidad de Seattle-Estados Unidos. Agradezco a John Dienhart, Maria Derdevandis y Jeff Helmreich por sus múltiples y útiles sugerencias, y por su estímulo.

Introducción

El presente trabajo explora la aplicación de la obra de Rawls en la ética de la empresa. Concretamente, sugiero que los principios de justicia de Rawls proporcionan una fundamentación normativa para la teoría de los *stakeholders*¹. Los principios articulan (en un nivel abstracto) los derechos de los ciudadanos; estos derechos crean unos intereses en todos los aspectos de la sociedad; algunos de estos intereses acompañarán la actividad económica y, por lo tanto, los *stakeholders* –en calidad de ciudadanos– tienen intereses legítimos sobre las transacciones económicas, inclusive sobre las transacciones en las que no formen parte directamente. Freeman (1994) también recurre a Rawls para asegurar una fundamentación normativa de la teoría de los *stakeholders*, pero Child y Marcoux (1999) cuestionan la forma en que Freeman recurre a Rawls, tanto teórica como prácticamente. Mi enfoque sigue una estrategia diferente a la de Freeman, y responde directamente al problema que plantean Child y Marcoux.

Mi tesis general es que los principios de justicia proporcionan ya un conjunto amplio de derechos y obligaciones en el ámbito de la actividad económica; estas obligaciones afectan a directivos y personas de negocios, pero se tratan y se protegen a nivel institucional. Y si la estructura básica resultara ser insuficiente, si no se protegieran los intereses de los ciudadanos, entonces la sociedad –no sólo el sector empresarial, sino la sociedad en su conjunto– no puede ser justa. Esta línea de argumentación es el tema de la Primera parte en el presente ensayo.

Aproximarse a la teoría de los *stakeholders* en términos de derechos de los ciudadanos sugiere una interpretación política del enfoque de Boatright sobre el concepto de Mercado Moral. Y dicha aproximación toca otra cuestión, a saber: ¿qué derechos y obligaciones adicionales poseen los agentes económicos, más allá de los garantizados por su rol como ciudadanos? (Nótese que a lo largo del presente trabajo toda referencia a una ética de la actividad eco-

¹ Por *stakeholders* se entienden básicamente cinco grupos de interés de la empresa: clientes, empleados, proveedores, propietarios y la sociedad en general. [N. del T.].

nómica remite a los derechos y obligaciones más allá de los que ya acompañan a los ciudadanos.) El propio Rawls rechazaría la idea de unos derechos y obligaciones adicionales que acompañen a la actividad económica por dos razones: porque cualquier derecho y obligación institucionalizados violarían la libertad de los ciudadanos (por eso *no deberíamos* imponer derechos y obligaciones adicionales, ni siquiera tener expectativas sobre ellos), y porque no se dará la base para el acuerdo entre los agentes económicos en asuntos de justicia (por lo que *no podemos* considerar estos derechos como un tema del consenso social). De esta manera, la obra de Rawls nos obliga a reconceptualizar el lugar de las reivindicaciones éticas en el contexto económico. Estos dos temas, el de los derechos y obligaciones adicionales que puedan acompañar a los agentes económicos, y el del enfoque de Boatright sobre los Mercados Morales, constituyen el asunto de la Segunda parte del presente ensayo. Y finalmente, en el Apéndice abordaré tres cuestiones de orden más técnico sobre mi aplicación de la obra de Rawls al contexto de la ética de las organizaciones propuesta por Phillips y Margolis (Phillips y Margolis, 1999).

La literatura referente a la ética de la empresa hace un uso libre de los procedimientos y conceptos de Rawls –un contrato social hipotético, el velo de la ignorancia, y la posición original. Pero la sustancia de su obra tiene implicaciones importantes para la ética de la empresa, las cuales aún no han sido exploradas en su totalidad; por “sustancia” entiendo aquí tanto el contenido particular de ambos principios de justicia, como el concepto político de justicia en Rawls. Marens (Marens, 2007) también admite esta posición, es decir, la de que la ética de la empresa ha abrazado los métodos de Rawls, pero ha ignorado la sustancia de su obra (en el contexto de una exploración histórica de la influencia que la obra de Locke ha tenido sobre la ética de la empresa). Así pues, mi aplicación de Rawls a la teoría de los *stakeholders* es “restringida”, en el sentido que toma esta sustancia como punto de partida. Pero quiero aclarar que mi objetivo no es ni legislar sobre lo que sea o no “rawlsiano”, ni tampoco limitar de algún modo el debate y la aplicación de la obra de Rawls en la ética de la empresa.

Dos salvedades antes de continuar: en primer lugar, el debate que sigue a continuación asume la obra de Rawls y la aplica (excep-

to en mi discusión sobre el pluralismo, donde aplico un punto de vista más limitado o prudente). Nada de lo que diga sobre la comprensión de su obra deberá levantar controversia excepto, quizás, la parte C del Apéndice. Sin embargo, yo no defiendo el concepto rawlsiano de justicia como equidad, ni tampoco justifico la transformación que ocurre en su obra posterior –aunque indirectamente sugiero que Rawls ofrece un punto de partida plausible para la ética de la empresa. Y segundo, el presente artículo trata la aplicación de la obra de Rawls exclusivamente en el escenario estadounidense. La ética de la empresa en el contexto internacional, que incluye cuestiones sobre los derechos humanos en la ética de la empresa, plantea preguntas adicionales sobre la obra *El derecho de gentes* de Rawls. Tales preguntas necesitan ser abordadas en un artículo independiente, el cual espero poder terminar en un futuro cercano.

Primera parte: Los principios de justicia como fundamentación de la teoría de los *stakeholders*

Los contornos de la obra de Rawls son bien conocidos. Las partes en el contrato social seleccionan principios de justicia. Los legisladores extraen de esos principios de justicia los derechos y obligaciones particulares que disfrutan los ciudadanos, y diseñan la estructura básica para proteger dichos deberes y hacer cumplir tales obligaciones. Esta estructura básica incluye las instituciones legales, sociales y económicas que componen un sistema de cooperación social de la sociedad –la constitución política, el sistema de propiedad (los derechos y deberes asociados a la posesión de propiedad) y el sistema de mercados para las transacciones económicas. Los derechos y obligaciones particulares que sostienen los ciudadanos son fuertes, en el sentido de que los miembros de la comunidad pueden reclamar haber sido tratados injustamente, y exigir compensación si no se respetan estos derechos y no se cumple con las obligaciones. Algunos de estos derechos y obligaciones acompañarán a los ciudadanos en su actuación como agentes económicos.

Según Rawls, el mercado libre amenaza la sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación social, donde la idea de equidad se articula en los principios de justicia: “Un sistema de

mercado libre se debe establecer en el marco de instituciones políticas y legales que ajusten la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas para impedir concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, en especial las que pueden conducir a la dominación política” (*Justicia como equidad*, §13)². Así, los legisladores incluyen un conjunto de autorizaciones y restricciones para las asociaciones, con el fin de prevenir las ya mencionadas concentraciones y acumulaciones –para, de este modo, proteger a los ciudadanos, y preservar el valor equitativo de los derechos y oportunidades de éstos. Estas autorizaciones y restricciones se realizan también en la estructura básica. Existe aquí la posibilidad de una variante: ya que tanto el contexto social como las historias sociales difieren, los legisladores podrían toparse con diferentes sistemas, y el resultado podría ser un sistema socioeconómico como el de Suecia u otro como el de la economía de los Estados Unidos (aunque nótese lo siguiente: no estoy sugiriendo con esto que el sistema económico estadounidense hoy por hoy sea compatible con los principios de justicia, sino simplemente que dichos principios pueden llevarse a cabo de diferentes maneras).

Los derechos y obligaciones sustentados por los ciudadanos, y las autorizaciones y restricciones incluidas en las asociaciones, todos ellos permiten que se logre el consenso de la sociedad en torno a las obligaciones y las restricciones que se deberían incluir en las actividades individuales y colectivas dentro del contexto económico. Por ejemplo, el compromiso de Rawls con la equitativa igualdad de oportunidad prohibiría la discriminación de las prácticas laborales en el lugar de trabajo (ese principio tendría además otras implicaciones de largo alcance, por ejemplo, requeriría alguna forma de disponer capital para las personas que deseen abrir un negocio, de la misma manera que lo hace actualmente la Administración del Pequeño Negocio en los Estados Unidos). La discriminación se evita por medio de las instituciones sociales y políticas, y en este sentido los principios de justicia se realizan en la estructura básica, pero los

² Este punto sugiere además que la explotación económica debería ser estimada en términos sociales, y no en términos puramente económicos. Véase mi artículo “Explotación económica en términos sociales (no económicos)”, en la actualidad en revisión.

principios protegen derechos, de ahí que se apliquen en todos los aspectos de la sociedad, incluida la actividad económica. En breve proporcionaré más ejemplos de la aplicación de los principios en el ámbito económico. En este apartado, la idea general es que debemos considerar como fundamentales al menos algunos intereses de los *stakeholders* para el funcionamiento de la sociedad como un todo orgánico. (La palabra “algunos” en la frase anterior se refiere a los intereses incluidos en los principios de justicia; en la segunda parte me ocuparé del estatuto de los intereses adicionales de los *stakeholders* como agentes económicos.)

La aplicación de esta idea sobre la obra de Rawls: según Rawls, los ciudadanos eligen los principios de justicia situándose tras el velo de la ignorancia, el cual tiene la función de restringir las consideraciones que pueden tener lugar en el proceso de deliberación. Las restricciones aseguran que los factores moralmente irrelevantes no puedan afectar a las decisiones tomadas por la partes del contrato social, factores como el del conocimiento de la posición que la persona tiene en la sociedad. Freeman (1994) crea un segundo velo de la ignorancia para especificar los derechos de los *stakeholders*, y para garantizar una fundamentación filosófica de tales derechos: “Una manera de entender la equidad en este contexto [el de los contratos económicos, y con él, el de la actividad económica entendida en sentido general] es argumentar junto con Rawls que un contrato es justo si las partes llegan a un acuerdo ignorando sus estados concretos” (Freeman, 1994: 416). Desde aquí Freeman presenta seis principios, los cuales constituyen su “Doctrina de los Contratos Equitativos”. En el “corazón normativo” de esta versión se encuentra la “igualdad básica entre los *stakeholders* en términos de sus derechos morales, pues éstos se plasman en el momento de la firma” (Freeman, 1994: 415).

Child y Marcoux (1999) cuestionan la lógica interna del artículo de Freeman: argumentan que las partes situadas tras este segundo velo de la ignorancia no aceptarían sus seis principios –y, en particular, rechazarían el Principio de las Externalidades de Freeman. Podemos enunciar dicho principio del siguiente modo: “Si un contrato entre A y B impone un coste sobre C, entonces C posee la opción

de convertirse en una parte del contrato, por lo se renegocian sus términos” (Freeman, 1994: 416). Freeman añade: “La racionalidad de esta condición es clara. Cada *stakeholder* querrá garantías de que no será C”. Child y Marcoux consideran el siguiente caso: A desea alquilar el escaparate de B para vender camisetas hawaianas; C vive cerca del escaparate, y las camisetas hawaianas atentan contra su sensibilidad estética; por tanto, C corre con un coste como resultado del contrato entre A y B. De acuerdo con el principio de Freeman, a C se le debe dar la oportunidad de convertirse en parte del contrato y renegociar así sus términos. Pero esto no puede ser correcto: a C no se le debería permitir interferir simplemente porque a ella no le guste la ropa (aunque podríamos imaginar otros escenarios en los que la preocupación de C fuera legítima; por ejemplo, si A quisiera abrir un club de striptease y la entrada estuviera al lado de un colegio infantil). Por tanto, Freeman necesita encontrar algún parámetro que le ayude a identificar cuándo las externalidades le dan una razón legítima a C para interferir, y también precisa de alguna base para clasificar tales demandas en caso de darse disputas entre los *stakeholders*, aunque Child y Marcoux no observan este punto adicional. Ambos muestran –a mi modo de ver de forma convincente– que el argumento de Freeman carece de recursos para proporcionar el parámetro que necesita (en su discusión sobre las protecciones endógenas y exógenas para C) (Child y Marcoux, 1999: 214-216). Y, por lo tanto, requerimos de otra fundamentación normativa para la teoría de los *stakeholders*³.

En este punto, los dos principios de justicia ya proporcionan exactamente lo que Freeman quiere, sin necesidad de un contrato adicional ni un caso adicional de la posición original: *los principios de justicia articulan (en un nivel abstracto) los derechos de los ciudadanos; tales derechos proporcionan a los ciudadanos unos intereses sociales legítimos en el ámbito de la actividad económica; lo cual muestra que los stakeholders –en calidad de ciudadanos– poseen intereses legítimos en*

³ Child y Marcoux ofrecen otro ejemplo: “Supongamos que a nosotros dos no nos gusta en absoluto la canción ‘Big Man with a Gun’, del grupo Nine-Inch Nail, y que con cada venta de dicha canción nos sintiéramos peor. ¿Tendríamos el derecho de vetar todas las ventas de la canción? Si de este modo nos convertimos en partes del contrato, y la unanimidad es la norma (como sugiere el principio de gobierno de Freeman), entonces pareciera que deberíamos tener ese derecho –y con el beneplácito de Freeman” (Child y Marcoux, 1999: 222, n. 38).

transacciones y actividades económicas, formen o no directamente parte de ellas.

Este argumento garantiza la normatividad de la teoría de los *stakeholders*, es decir, que los principios de justicia de Rawls proporcionan la fundamentación normativa de los derechos de los *stakeholders* como ciudadanos⁴. Como se ha dicho ya, los legisladores determinan los derechos particulares que los ciudadanos ostentan: determinan cuándo la actividad económica amenaza los derechos (y las oportunidades) de los ciudadanos; en tal caso, los ciudadanos poseen un interés social legítimo y, por tanto, los legisladores deben ordenar la estructura básica de tal modo que estos intereses sociales sean protegidos. Al hacer esto, los legisladores estarán proporcionando el parámetro que Child y Marcoux solicitan (con razón). Así pues, el contrato social adicional y, con él, el segundo caso de posición original y el conjunto adicional de principios para el contrato equitativo, resultan innecesarios.

En este punto se da una distinción importante: los principios de justicia garantizan los intereses de los ciudadanos en el ámbito de la actividad económica, ya sean partícipes directamente o no; pero no garantizan los intereses de los agentes económicos que participan en transacciones particulares donde sus intereses difieren o van más allá de los de los ciudadanos. Contemplar la teoría de los *stakeholders* en términos de los intereses de los ciudadanos incluye un conjunto de *stakeholders* apropiadamente amplio, es decir, que dicho enfoque incluye *stakeholders* afectados por una corporación pero no como partes directas de las transacciones económicas. [Esto es lo que yo entiendo aquí por “apropiadamente” –mi enfoque de la teoría de los *stakeholders* incluirá los tipos normativos y derivativos, de la manera en que Phillips (Phillips, 2003: 28-29) usa estos términos, y los *stakeholders* primarios y secundarios, tal y como son definidos por Freeman (Freeman et al., 2007: 6-8). A lo que me refiero es a lo

⁴ Véase Donaldson y Preston (Donaldson y Preston, 1995), quienes distinguen las concepciones normativas de los derechos de los *stakeholders* frente a las concepciones instrumentales. Nótese que este enfoque –basado en la obra de Rawls– también podría ser fecundo en el terreno de los derechos humanos para la ética de la empresa. Los principios rawlsianos están pensados para ser aplicados en acuerdos políticos dentro de los Estados Unidos, por lo tanto, para poder aplicar la obra de Rawls tendríamos que remitirnos a su *Derecho de gentes*, y no a los principios de justicia. Esto es parte de mi proyecto ya mencionado en la Introducción del presente artículo.

siguiente: fundamentar la teoría en los derechos y obligaciones de los ciudadanos no excluye grupos de *stakeholders*.] Por otra parte, al concebirla de esta manera, deja de ser una teoría de la gerencia: los derechos de los *stakeholders* (que son derechos de los ciudadanos en el contexto económico) son protegidos en el nivel institucional, y no vienen determinados por directivos o corporaciones. Por esta razón mi anterior afirmación, la de que los principios de justicia proporcionan a Freeman “exactamente” lo que él quiere, puede resultar un tanto exagerada –si lo que Freeman quiere es una teoría de la gerencia. Dicho esto, los principios le dan a Freeman la sustancia de lo que él busca, a saber, el reconocimiento explícito de los derechos de los *stakeholders*, y también la protección institucional para esos derechos (lo cual puede ir más allá de lo que él desea), incluso si los derechos así concebidos son un asunto abordado por las instituciones y el proceso político mismo, y no por los directivos.

Incluso siendo este enfoque apropiadamente general como yo sugiero, es posible que la teoría de los *stakeholders* entendida a la manera de Freeman pretenda ser más fuerte. Es posible que él pretendiera incluir derechos más allá de los ya implícitos en la apelación a los derechos que los ciudadanos ostentan. El principio que abordamos más arriba –el derecho de C a convertirse en parte del contrato entre A y B– y la discusión más general sobre Freeman, podrían sugerir que está en juego un conjunto más amplio de derechos. En este punto quiero hacer tres observaciones. Primero, Freeman rechaza la posibilidad de contemplar una serie de derechos específicos asignados a los *stakeholders*. Su pragmatismo se lo impide. Escribe: “La ‘teoría de los *stakeholders*’ se puede subdividir en una serie de teorías, todas ellas con un ‘núcleo normativo’ enlazado de forma inextricable al modo en que las corporaciones debieran ser gobernadas, y a la manera en que los directivos debieran actuar. Por lo tanto, sería un error intentar definir más plenamente una teoría de los *stakeholders*” (Freeman, 2003: 413). Dado este compromiso con el pragmatismo, Freeman parece no poder rechazar la versión restringida de la teoría que yo sugiero en el presente artículo; pues resultaría ser uno de los tantos núcleos normativos posibles. En segundo lugar, a pesar de su pragmatismo, Freeman también describe su proyecto como “la articulación de una base moral más explícita para la idea de *stakeholder*”

(Freeman, 2003: 415), y si tuviera en mente algún conjunto más amplio de derechos para los *stakeholders*, más allá de los garantizados por mi recurso a los principios de justicia, Freeman tendría que usar un argumento normativo. A falta de uno, la mejor manera de poder garantizarla –es decir, el modo más fuerte de teoría que podamos justificar– son los derechos y obligaciones de los *stakeholders* que se derivan de los principios de justicia. Tercero, el enfoque de los intereses de los *stakeholders* entendidos como ciudadanos puede generar el derecho de C a intervenir, al menos en una variante del caso descrito aquí (el del club de striptease). Por lo tanto, el modelo de teoría que aquí se articula es fuerte. Es más, de acuerdo con Norman Daniels, una sociedad que logre el objetivo de los principios rawlsianos “podría muy probablemente asegurar más igualdad para la gente que ninguna sociedad actual –inclusive los estados de bienestar más igualitarios”, y como resultado, tal sociedad sería la más equitativa que pudiéramos imaginar (Daniels, 2003: 243). Por tanto, al margen del propósito de Freeman, no queda claro por qué deberíamos exigir (ni siquiera necesitar) algún conjunto de derechos más allá de los que se derivan de los principios.

Ejemplo: el asunto de los beneficios por maternidad y la asistencia a las mujeres que dejan su lugar de trabajo para dedicarse a criar a sus hijos abre interrogantes complejas en el terreno de la ética de la empresa. Existe aquí un buen número de opciones, las cuales se pueden defender de muchas maneras. Pero para Rawls la cuestión sería la de si necesitamos los beneficios por maternidad y la asistencia legal particular para las mujeres con el fin de proteger su acceso equitativo a las oportunidades sociales y económicas –como exige el segundo principio de justicia. Dicho acceso es un derecho fundamental de los ciudadanos, y no hay necesidad de recurrir a consideraciones más allá de los principios de justicia, o a una ética de las organizaciones. Volveré a este ejemplo en mi discusión en torno al pluralismo más adelante.

Otro ejemplo: el artículo de Hsieh (2005) sobre republicanismo laboral sigue esta lógica. La necesidad de democratizar el lugar de trabajo y la de subsidiar firmas manejadas por los trabajadores, ambas se basan a su juicio en los derechos fundamentales de los ciudadanos, tal y como se articulan en los principios de justicia. De

esta manera, podríamos considerar que la línea de pensamiento más general que se defiende en el presente ensayo es un apoyo al *método* de Hsieh, es decir, su opción por los principios de justicia para fundamentar ese republicanismo laboral, antes que recurrir a algún conjunto de principios morales.

Otros ejemplos podrían ser:

- el requisito del salario mínimo (la falta de un ingreso mínimo restringiría injustamente los bienes esenciales de una persona, y aunque esto puede tratarse en el nivel institucional con programas como el *Earned Income Tax Credit*, los negocios que sobreviven pagando únicamente salarios sub-estándar podrían ser los que la sociedad rechazara, o no: los legisladores podrían determinar que la mejor forma de atender los intereses de los ciudadanos es no poniendo restricciones sobre salarios);

- las regulaciones medioambientales que tratan de forma adecuada las necesidades relacionadas con la sostenibilidad (el acceso a un entorno seguro y al mundo natural son bienes esenciales, y una sociedad que se tome en serio la “idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social con el paso del tiempo *de una generación a la siguiente*” (*Justicia como equidad* §2, la cursiva es mía) se plantearía la cuestión de la sostenibilidad medioambiental de forma muy diferente a como la trata nuestra sociedad);

- las políticas de inmigración (los legisladores deberían abordar el tema de los derechos y privilegios laborales de los no ciudadanos, considerando tanto los intereses de los ciudadanos como los derechos humanos);

- protecciones para las negociaciones sindicales o de convenio (necesarias, quizás, para impedir la concentración excesiva de poder político y económico, como mencioné más arriba).

Podríamos continuar la lista. La idea general es que los principios de justicia proporcionan ya un conjunto bastante amplio de derechos y obligaciones en el ámbito de la actividad económica; estos derechos van más allá de aquellos mencionados típicamente como derechos humanos; estas obligaciones afectan a los directivos y a los negocios; no obstante, se tratan y se protegen desde un nivel institucional. Y en caso de que la estructura básica sea inadecuada, si los intereses de los ciudadanos no se ven protegidos, entonces la

sociedad –no sólo los negocios sino la sociedad en su totalidad– no puede ser equitativa.

Segunda parte: Libertad, pluralismo y el enfoque de los Mercados Morales

Mi aplicación de los principios de justicia a la teoría de los *stakeholders* depende de una distinción cuidadosa entre ciudadanos y agentes económicos. Y dicha distinción genera la siguiente interrogante: ¿qué derechos y obligaciones tienen los agentes económicos más allá de los que ya se les presupone por su condición de ciudadanos?

Diera la sensación de que las cuestiones sobre los derechos y obligaciones de los ciudadanos y los de los agentes económicos pudieran complementarse mutuamente: donde Rawls trata los derechos y obligaciones de los ciudadanos en contextos económicos, pareciera dejar un espacio abierto para teorizar aún más sobre la ética, tanto en el ámbito general de la actividad económica como en el más restringido del de las organizaciones. Sin embargo, la concepción política de justicia de Rawls nos da dos razones para rechazar este tipo de compatibilidad: los derechos y obligaciones más allá de los ya presupuestos en los ciudadanos restringen de forma innecesaria la libertad de éstos, y el pluralismo sugiere que no puede haber consenso sobre una ética de la actividad económica. En lo que sigue, trataré estos dos puntos, los cuales sugieren una defensa del enfoque de Boatright sobre los Mercados Morales. La discusión genera tres cuestiones más técnicas que trataré en el Apéndice del presente ensayo.

A. Más derechos y obligaciones adjuntas a la actividad económica violan la libertad de los ciudadanos

Según Rawls, fuera de las obligaciones que se derivan de los principios de justicia y realizadas en la estructura básica o, dicho de otro modo, dentro de los límites establecidos por los principios mismos, los individuos –los ciudadanos– deberían ser libres para perseguir sus propios intereses, inclusive sus intereses como agentes económicos.

Las asociaciones privadas se pueden formar y organizar en una multitud de maneras que promuevan los intereses individuales. Y dichas asociaciones deben ser toleradas en tanto en cuanto no violen los principios de justicia, a saber, siempre y cuando no atenten contra las leyes y normas plasmadas en la estructura básica. Rawls es explícito al respecto: “en el marco de la justicia de fondo establecida por la estructura básica, individuos y asociaciones pueden hacer lo que quieran mientras esté permitido por las normas de las instituciones” (Rawls, 2001: 50). Y un pasaje paralelo extraído de su *Liberalismo político* señala: “Llegamos por tanto a la idea de que los ciudadanos libres e iguales deben disfrutar de libertad para hacerse cargo de sus vidas, y se espera de cada uno de ellos que adapte su idea de lo bueno a su parte equitativa de bienes esenciales. La *única* restricción que afecta a los proyectos de vida es su compatibilidad con los principios públicos de justicia, y las reclamaciones se pueden proponer sólo para ciertos tipos de cosas (los bienes esenciales), y en las formas que especifican esos principios” (Rawls, 1993: 189-190, la cursiva es mía).

Así, incluso si –contrariamente a lo que se propone más abajo, a la posición de Rawls– pudiésemos garantizar el consenso social sobre derechos y obligaciones adicionales que se desprendan de la actividad económica, restricciones de este tipo llegarían a una limitación irrazonable de la libertad individual. (Para concretar este argumento aún más, yo podría reclamar el derecho a tener jornada laboral flexible; si se encontrara protegido en el nivel institucional o, de alguna manera, viniera impuesto, este supuesto derecho restringiría la capacidad del gerente de una firma a la hora de organizar los horarios laborales de la mejor manera según los objetivos de la organización; y dicha restricción no se justificaría porque el derecho en cuestión, el de tener jornada laboral flexible, no se deriva de los principios de justicia.) Aquí, “irrazonable” se usa en el sentido técnico que para Rawls tiene el término: una persona es razonable si se presta a aceptar principios equitativos de cooperación, incluso cuando éstos restrinjan su ventaja racional, es decir, de interés personal. En otras palabras, una persona es razonable si él o ella participa en el proceso que genera los principios de justicia; no se requiere nada más (véase

Rawls, 2001: §2). Que haya más restricciones resulta ser irrazonable porque van más de las que un individuo aceptaría en virtud de su interés para garantizar principios equitativos de cooperación social. De este modo, y en breve, aquí la libertad para ir en busca de lo que cada uno entienda por bueno establece un límite superior en torno a la obligación social que se desprende de la actividad de los negocios. Esta libertad impide un conjunto excesivamente extenso de obligaciones sociales para los agentes económicos (individuos y negocios).⁵ Y tomando prestado un término de Donaldson y Dunfee (1999), podríamos decir que ambas, la actividad individual y la corporativa, tienen lugar en un ámbito libre de moral generado por los principios de justicia.

El asunto de la libertad sugiere un argumento directamente rawlsiano para la existencia de las corporaciones: mientras éstas no amenacen los principios de justicia, o en tanto que las amenazas a los principios sean tratadas mediante restricciones apropiadas y obligaciones positivas, los individuos son libres de formar y participar en dichas organizaciones de la manera que crean conveniente. Esta línea de argumentación es similar a la defensa moral de las empresas comerciales realizada por Sollar (2002): si la mera existencia de las empresas comerciales requiere una defensa moral, es por esta línea que la encontramos en el contexto de la obra de Rawls. En un trabajo reciente, Bishop (2008) señala que las partes del contrato social considerarían como compatibles con los principios de justicia a las corporaciones con ánimo de lucro. Este argumento se basa en un segundo ejemplo de la posición original de Rawls, que Bishop confecciona para esa cuestión en particular. No obstante, su segundo contrato social resulta ser innecesario: los principios de justicia

⁵ Child y Marcoux (1999) argumentan que Freeman, al recurrir a Rawls –lo cual discutimos ya en la Primera parte– supone un número de dificultades internas. Este párrafo donde tratamos dicho recurso explicaba además por qué el segundo ejemplo de Freeman de la posición original para garantizar la teoría de los *stakeholders* en realidad entra en conflicto con la obra de Rawls: los ciudadanos razonables no están obligados a participar en contratos sociales más allá del que se usa para determinar los principios de justicia. Este argumento –por sí mismo– no demuestra que mi aplicación de Rawls sea mejor, ni tampoco nos da un motivo para rechazar la versión de Freeman de la fundamentación normativa de la teoría de los *stakeholders*. Pero quiero hacer notar este conflicto por la siguiente razón, y es que mi recurso a Rawls sugiere una conclusión muy diferente a la de Freeman: ambos aplicamos la obra de Rawls con el fin de proporcionarle a la teoría de los *stakeholders* una fundamentación normativa, sin embargo concluimos con respuestas diferentes; esa diferencia requiere una explicación: a mi juicio, Freeman utiliza la posición original de un modo que Rawls jamás pretendió, y que en realidad está en desacuerdo con la sustancia de los principios de justicia.

cubren ya los asuntos económicos, y el derecho a formar asociaciones, incluyendo las corporaciones, ya viene garantizado por medio de la libertad de los individuos para perseguir sus propios intereses.

Otra aplicación de mi argumento sobre la libertad: la dirección agresiva, incluso implacable, de una firma en los límites de los principios de justicia es también coherente con la obra de Rawls (los pasajes citados al comienzo de esta sección aclaran este supuesto). Rawls tendría que permitir la reivindicación de Friedman (1970) de que el propósito de las corporaciones es el de atenerse a la ley y ganar dinero, porque Friedman concede que los negocios están constreñidos por leyes y normas. Lo cual resulta quizás algo sorprendente, pero en el marco de la obra de Rawls estas leyes, junto con las instituciones más generales circundando la actividad de los negocios, llevan a cabo los compromisos expresados en los principios de justicia –y por lo tanto tales leyes y normas impiden a los directivos maximizar los beneficios en un modo que conlleve violaciones de los derechos e intereses protegidos en la obra de Rawls. (Nótese lo siguiente: ni Friedman ni Rawls *requieren* que una firma sea administrada de forma que maximice el beneficio; ni tampoco pondrían objeciones en caso de que los dueños de la empresa desearan construir capital social mediante el pago de un salario más alto que el del promedio para los puestos de trabajo obrero o de manufacturación en un área económicamente deprimida.) Desde esta perspectiva (y quizás interpretándole de forma caritativa) Friedman se puede leer en clave de objeción a obligaciones adicionales que acompañen la actividad de los negocios, más allá de los establecidos por el contrato social, ya que estas obligaciones adicionales son –piensa él– restricciones arbitrarias de la libertad individual y también de la eficacia económica. Por tanto, desde la perspectiva rawlsiana la posición de Friedman es razonable (en el sentido técnico que para Rawls guarda el término).

Un punto más sobre la libertad: esta línea de pensamiento se aplica en el nivel institucional (nuevas obligaciones incluidas en la estructura básica violan la libertad), y también en el de las organizaciones individuales –ningún contrato local sería vinculante para los ciudadanos que no deseen participar en ellos. Con respecto

a los contratos locales (para una organización individual), no hay nada en la obra de Rawls que impida a los grupos utilizar métodos contractuales para crear o regular internamente una organización, inclusive una corporación. Y nada impide tampoco a los individuos usar el razonamiento de estilo contractual para pensar sobre sus obligaciones con los otros en contextos económicos u otros escenarios organizacionales. Pero los ciudadanos no están obligados a participar en contratos sociales adicionales –en un contexto organizacional o en transacciones individuales– por la misma razón ya apuntada, a saber, que la participación en el contrato social agota las obligaciones sociales de la persona, que la participación agota los requisitos de Rawls para ser una persona razonable. Más aún, Rawls piensa que hay posibilidades limitadas para el acuerdo sobre nuevos contratos o, dicho de otra manera, que cualquier nuevo acuerdo sería local, no existen razones para reclamar en ese ámbito que todo se debería o podría aceptar. Esto último es consecuencia del pluralismo, el cual trataré en la siguiente sección.

B. El pluralismo sugiere que no puede darse un consenso sobre derechos y obligaciones más allá de los que se derivan de los principios de justicia (más allá de los derechos y obligaciones de los ciudadanos).

En *Teoría de la justicia* Rawls fundamenta los principios de justicia con una comprensión kantiana general del bien humano. Pero en los ensayos recogidos en su *Liberalismo político*, al igual que en *Justicia como equidad*, Rawls permite que en las democracias liberales modernas los ciudadanos sostengan una variedad de doctrinas morales comprehensivas, con diferentes (y posiblemente incompatibles) concepciones del bien. Como resultado, Rawls se ve forzado a reconstruir el argumento de los principios de justicia: dado el fenómeno del pluralismo de las doctrinas morales comprehensivas, él no puede seguir asumiendo que los ciudadanos comparten su idea particular del bien, por lo que no puede partir de esa concepción del bien para llegar a los principios de justicia. En cambio, Rawls sostiene que las partes del contrato social aceptan los principios de

justicia sobre la base de un compromiso previo en torno a que las personas sean libres e iguales, y otro compromiso previo para hallar los principios de justicia que generarán un sistema equitativo de cooperación social. Él asume ambos compromisos como ya dados, como parte de la cultura política de fondo en las democracias liberales; su proyecto consiste en desarrollar lo que el primero de estos compromisos (libres e iguales) exige por nuestra parte, contando con el segundo de los compromisos para explicar el interés de las personas por la cooperación. La justicia como equidad es, por tanto, una concepción *política* de la justicia en la obra del último Rawls, “política” porque no necesita aceptar ninguna fundamentación moral particular o teoría del bien.

Las “cargas del juicio” explican por qué los ciudadanos no llegarán a un acuerdo en materia de doctrinas morales comprensivas. Entre las cargas encontramos las siguientes: la compleja evidencia de que es difícil valorar y evaluar, los desacuerdos sobre el peso de dicha evidencia, la indeterminación a la hora de aplicar nuestros conceptos, y las diferentes respuestas debido a los requisitos normativos en conflicto (las cargas del juicio son enumeradas en Rawls, 1993: 54-58). Estos factores sugieren que las cargas generan un problema epistemológico: formar una doctrina moral comprensiva sobre la base de la evidencia y de conceptos normativos implica mucha indeterminación y sub-determinación. Como resultado –así lo señala Rawls– los ciudadanos reflexivos pueden llegar a diferentes posiciones: “muchos de nuestros juicios más importantes se realizan bajo condiciones donde no se puede esperar que personas reflexivas en plenas facultades racionales, incluso tras un debate libre, puedan llegar todas ellas a la misma conclusión” (Rawls, 1993: 58). Dadas las cargas del juicio, el proyecto de Rawls es el de justificar la *posibilidad* del acuerdo sobre una concepción política del juicio. Tal acuerdo no está en absoluto asegurado. Dreben plantea la cuestión del siguiente modo: “Si disponemos, como es el caso ciertamente en el mundo moderno, de doctrinas comprensivas opuestas, a las que se adhieren los miembros de la sociedad –esto es algo dado–, ¿es posible que dicha sociedad pueda ser considerada una democracia liberal constitucional?” (Dreben, 2003: 322-323). Pero podríamos

enunciar la pregunta en unos términos más positivos: *¿cómo* es posible una democracia liberal constitucional dado el pluralismo?

La respuesta de Rawls es más o menos esta: las partes del contrato social pueden aceptar los principios de justicia sobre la base de los dos compromisos mencionados dos párrafos más arriba, incluso aunque posean diferentes perspectivas morales comprensivas. O dicho de otro modo, si estas partes aceptaran los principios de justicia sobre dicha base, entonces Rawls catalogaría al pluralismo de razonable. Haciendo énfasis en esto: fuera de los dos compromisos ya mencionados, los cuales encontramos *plenamente* expresados en los principios de justicia, Rawls no espera que se produzca un amplio acuerdo en torno a estas perspectivas morales comprensivas. Pero los ciudadanos razonables reconocen las cargas del juicio; y al hacerlo, están reconociendo que otros mantendrán diferentes doctrinas comprensivas; y por lo tanto, los ciudadanos sólo recurrirán a los principios de justicia (y no a otros principios morales) en su uso público de la razón –en el debate sobre y la justificación de aspectos de la estructura básica. (Nótese que Rawls define “razonable”, en parte, con respecto a este reconocimiento; desde ninguna concepción independiente de lo razonable se discute el reconocimiento de las cargas.) Samuel Freeman lo expresa del siguiente modo: “Esto [las cargas del juicio] significa que hay ciertos tipos de razones y argumentos que deben ser sacados, por así decir, de la vida pública, incluso aunque sean verdaderos. Esto afecta a razones y argumentos basados exclusivamente en las diferentes concepciones religiosas, filosóficas y éticas de la gente, pues forman parte del motivo por el cual incluso la gente razonable y racional no pueda ponerse de acuerdo (Freeman, 2007: 317). Desde la concepción política, por tanto, los principios de justicia proporcionan el *único* punto de vista mutuamente aceptado para resolver reclamaciones en disputa sobre derechos y obligaciones.

Rawls contempla el pluralismo como un resultado positivo porque refleja el uso libre de la razón humana, lo cual es, a su juicio, algo obviamente bueno (aquí “bueno” se define en términos del compromiso de fondo para que los ciudadanos sean libres): “[Las diferentes doctrinas comprensivas] no son simplemente la consecuencia de

los intereses individuales y de clase, o de la tendencia comprensible de la gente a contemplar el mundo político desde un punto de vista limitado. En cambio, son en parte el fruto de la razón política libre en el marco de instituciones libres. Así, aunque las doctrinas históricas [es decir, consideradas desde un contexto social e histórico] no son por supuesto el fruto de la razón libre a solas, el hecho del pluralismo razonable no resulta ser una condición desafortunada de la vida humana... [si no más bien] el resultado inevitable de la razón humana libre” (Rawls, 1993: 37). Este pasaje sugiere más aún que las diferentes doctrinas morales y concepciones del bien son legítimas –algo que también se concluye de mi discusión sobre las cargas del juicio. Rawls hace explícita esta sugerencia en el siguiente pasaje: “Las diferentes concepciones del mundo pueden ser elaboradas de forma razonable desde distintos puntos de vista, por lo que la diversidad surge en parte de nuestras perspectivas diferenciadas. Resulta poco realista –o peor, suscita mutua sospecha y hostilidad– suponer que todas nuestras diferencias tienen por origen única y exclusivamente la ignorancia y la perversión, o las luchas de poder, estatus o lucro económico” (Rawls, 1993: 58). Más aún:

una comprensión compartida y sostenida en el tiempo de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenida por el uso opresor del poder estatal. Si imaginamos la sociedad política como una comunidad unida al afirmar una y la misma doctrina comprensiva, entonces ese uso opresor del poder estatal resulta necesario para la comunidad política. En la sociedad de la Edad Media, más o menos unida a la hora de afirmar la fe católica, la Inquisición no fue algo accidental: su supresión de la herejía fue necesaria para preservar esa creencia religiosa compartida. Creo que lo mismo se sostiene para cualquier doctrina filosófica y moral comprensiva razonable, ya sea o no religiosa. Una sociedad unida en torno a una forma razonable de utilitarismo, o en torno al liberalismo razonable de Kant o Mill, requeriría asimismo las sanciones del poder estatal para permanecer así. Esto lo llamo el “hecho de la opresión” (Rawls, 1993: 37).

Por tanto, Rawls no discute que las doctrinas morales comprensivas se apoyen con frecuencia en doctrinas religiosas, que dichas doctrinas religiosas se sitúen fuera del ámbito de la razón, y que las diferencias en cuanto a las doctrinas comprensivas no

puedan resolverse por medio de ésta. El asunto del pluralismo aplica directamente a doctrinas filosóficas tanto como a las religiosas. Pero a pesar de los pasajes aquí citados, y de su discusión sobre las cargas del juicio, Rawls no ofrece un argumento teórico; no niega la posibilidad de que diferentes concepciones del bien sean posibles y legítimas al mismo tiempo, pero tampoco brinda una versión teórica del relativismo. Para él la clave parece ser de naturaleza empírica: la falta de acuerdo en torno a las doctrinas morales comprensivas es un hecho evidente. Para mis propósitos en el presente ensayo voy a considerar la siguiente concepción más restringida del pluralismo: cualesquiera que sean las posibilidades *teóricas* para resolver disputas entre doctrinas morales comprensivas, posibilidades que Rawls no trata directamente, no habrá acuerdo entre los ciudadanos *para todos los propósitos prácticos*. De lo que se desprende que el pluralismo supone una limitación para lo que Rawls llama “posibilidad política factible” (Rawls, 2001: 4). Y de este modo el pluralismo imposibilitará el consenso sobre cuestiones morales (o, en el mejor de los casos, el consenso sería un producto temporal de factores inestables y contingentes), idea que deseo aplicar en la discusión sobre los derechos y obligaciones que acompañan a los agentes económicos.

Dado el pluralismo, no podemos esperar un consenso sobre tales derechos y obligaciones que acompañan la actividad económica. Dicho de otro modo, debido al pluralismo la sociedad democrática no es una comunidad en el sentido que Rawls entiende este término, refiriéndose a una “sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva compartida” (Rawls, 1993: 42; un pasaje paralelo en Rawls, 2001: 3). Así pues, si Rawls está en lo cierto, no puede haber un consenso de la sociedad en torno a los principios o compromisos morales más allá de los principios de justicia y, por tanto, ninguna fundamentación compartida para las reclamaciones morales sobre derechos y obligaciones que acompañan a los agentes económicos.

Arriba utilicé el ejemplo de los beneficios por maternidad y la asistencia para las mujeres que abandonen el lugar de trabajo para criar a sus hijos. Allí argumenté que para Rawls la cuestión sería la de si se necesitan este tipo de beneficios para proteger el acceso equitativo de las mujeres a las oportunidades sociales y económicas.

Expuse además que un acceso tal es un derecho fundamental para los ciudadanos, por lo que *no hay necesidad* de apelar a consideraciones más allá de los principios de justicia para garantizar los derechos de maternidad, no es necesario apelar a una ética en el ámbito de la actividad económica. Nótese aquí que tal apelación *no sería capaz* de proteger los derechos de maternidad –porque, junto con Rawls, no existen principios morales compartidos además, o al margen, de los principios de justicia, y por tanto no hay una base que permita establecer la pregunta sobre cuáles son las protecciones y obligaciones apropiadas en el ámbito de la actividad económica. Las personas podrían (y se les debería permitir) realizar reclamaciones morales en este ámbito, pero debido al pluralismo no podemos esperar que todas las personas acepten dichas reclamaciones. Así, este ejemplo apoya lo que queremos defender en esta sección, a saber, que no es posible una ética de la actividad económica.

Nótese además: Rawls diría que las reclamaciones morales individuales (realizadas sobre la base de doctrinas morales comprensivas personales) no resultan ser un fundamento adecuado para una decisión sobre los derechos de maternidad. No deseamos que las cuestiones sobre tales derechos vengan establecidas por la concepción idiosincrática de la ética y la equidad perteneciente a una organización individual o a un directivo –ya que en tal caso se pondría en riesgo el acceso de las mujeres a las oportunidades económicas. Dicho de manera más abstracta: puesto que no vivimos en una comunidad en el sentido de Rawls, es demasiado peligroso dejar que individuos y organizaciones individuales decidan sobre las cuestiones fundamentales relacionadas con los derechos y oportunidades de los ciudadanos.

C. Una defensa del enfoque del Mercado Moral.

Podríamos resumir el material presentado en la anterior sección del siguiente modo. Rawls describe su obra comenzando por nuestro sentido intuitivo de equidad para entonces, a través del proceso de equilibrio reflexivo, llegar a una caracterización más precisa de lo que esa intuición exige de nosotros. Dicha caracterización especificará lo que se pueda considerar como equitativo en el contexto polí-

tico (exactamente, aclarará lo que equivalen nuestros compromisos con ciudadanos libres e iguales). El acuerdo sobre esta cuestión más restringida de lo que sea considerado como equitativo en el ámbito político es posible gracias a un compromiso previo fundamental con personas libres e iguales, y gracias también a un compromiso previo para hallar principios de justicia que crearán un sistema equitativo de cooperación social. Sin embargo, y debido al pluralismo, no se dará un acuerdo en torno a cuestiones sobre lo que podamos considerar como equitativo en la esfera económica o en algún otro contexto local. Para estar seguros, Rawls mismo (que yo sepa) no se refiere explícitamente a este asunto, pero su versión del pluralismo sugiere que no puede haber un acuerdo general en torno a la equidad más allá del reflejado en los principios de justicia; defendiendo más detalladamente esta línea de pensamiento en el Apéndice. Aquí lo que me interesa es recalcar lo siguiente: como resultado del pluralismo, las cuestiones acerca de la equidad en las organizaciones no vendrán establecidas de forma teórica, no podemos esperar generar un consenso en ejercicio o como un asunto de argumentación filosófica. Por el contrario, habrá una especie de mercado en el que las personas elegirán afiliarse con o trabajar para ciertas organizaciones, o no. A lo que se refiere Rawls con el uso libre de la razón humana producirá una cantidad cualquiera de organizaciones, erigidas con modelos de equidad opuestos, y los individuos serán libres de elegir dónde y cuándo participar. Esto podría parecer peligroso, en el sentido de que pareciera convertir a las personas en víctimas de fuerzas económicas y de la coerción. No obstante, los derechos fundamentales de las personas, en su calidad de ciudadanos, están protegidos en el sistema social general originado en la estructura básica.

Puede resultar que hoy por hoy no dispongamos de tal sistema, que carezcamos de protecciones adecuadas para los ciudadanos, lo cual nos conduce a dos opciones: actividad en la esfera política con el fin de lograr una sociedad más justa, o tratar en el sistema económico las cuestiones concernientes a la equidad.

La segunda podría en principio parecer más prometedora: al carecer de las protecciones proporcionadas por la estructura básica (es decir, por los principios de justicia), deberíamos trabajar en pos

de una concepción de la equidad en el nivel de las organizaciones, una concepción de la equidad para los agentes económicos. Reich (2008: 168-169) sugiere que esta segunda línea de pensamiento subyace al trabajo sobre responsabilidad social corporativa, y nos ofrece una crítica con sustento en donde argumenta –en parte– que las presiones competitivas en el sistema económico se han intensificado y que, como resultado, no podemos esperar de las corporaciones una actuación responsable (véase también Doane, 2005). Por otra parte, si el planteamiento de Rawls sobre el pluralismo, o mi formulación más débil (es decir, si el pluralismo es un hecho de la vida en las democracias modernas, ya sea o no evitable teóricamente) resultan ser correctos, entonces no podemos esperar un consenso sobre la equidad más allá de los principios de justicia, por lo que debemos trabajar en el nivel político. Esta conclusión se concreta en el ejemplo de los derechos de maternidad. Ya que los argumentos propios de la ética de la empresa deberán apelar a los principios de justicia o –en aplicación al margen del contexto rawlsiano– a rasgos característicos de nuestro proceso democrático, el terreno práctico de la ética de la empresa debe ser el proceso político. Y las soluciones, al menos para los que pensamos que existen problemas fundamentales que necesitan ser solucionados, requerirán que se modifique el consenso político, o que se vuelvan a trazar los límites del contrato social (y esto incluye las expectativas sociales en asuntos que no son tema de leyes reales). El resultado será un nuevo consenso entrecruzado [*overlapping consensus*] (en la terminología de Rawls) para principios equitativos de justicia, o un nuevo consenso sobre la realización de esos principios en su aplicación en la actividad económica. Nuevos principios o su mejor realización mantendrán de forma más equitativa el sistema de cooperación social –donde equidad significa la realización de un compromiso con ciudadanos libres e iguales. Este enfoque cubre un vacío detectado por Marens (2007: 64): “En el transcurso de la última generación han sido pocos los especialistas en ética de la empresa que han recomendado cambios en el entorno legal, que sirvan como herramienta apropiada para elevar los estándares éticos o promover la justicia social” –donde la justicia social se extiende a la esfera económica.

Aquí surge un riesgo: las corporaciones pueden apoderarse del sistema político (de hecho así ha sucedido). La obra de Reich que acabo de citar (Reich, 2008) expone el asunto, incluyendo una historia detallada de la economía estadounidense desde la Segunda Guerra mundial, y con una selección poderosa de ejemplos. Y debido a este riesgo –nuevamente– reivindicar ambas, la responsabilidad social corporativa y la ética de las organizaciones, podría parecer más prometedor que trabajar en pos del cambio institucional mediante el proceso político. Pero los dos argumentos de arriba son pertinentes en su planteamiento: primero, Reich señala que las presiones competitivas impiden a las empresas actuar de manera responsable a menos que sus acciones les proporcionen también algún beneficio –y sobre esa condición abandonarán la responsabilidad social en el momento que les deje de reportar dicho beneficio. En segundo lugar, el pluralismo sugiere que no habrá consenso sobre qué acciones puedan ser consideradas como responsables, o suficientemente responsables. Por otro lado, Reich señala que hay algo fundamentalmente antidemocrático en la responsabilidad social corporativa: los ciudadanos son los que deberían determinar las obligaciones y responsabilidades que acompañan a la actividad económica; cederle esta decisión a las corporaciones deja a los ciudadanos a merced de la toma de decisiones corporativa no responsable. La única alternativa que nos queda en este caso es recuperar el proceso político.

La versión de la ética de la empresa que aquí se esboza es una especie de minimalismo, en el sentido de que asume los principios de justicia para expresar el consenso social sobre las restricciones y obligaciones que deberían acompañar la actividad económica. Al margen de una sociedad bien ordenada, cuando leyes, instituciones y normas sociopolíticas resultan ser inadecuadas (en comparación con los principios de justicia), podríamos no obstante utilizar los principios para desarrollar lo que las restricciones y obligaciones deberían ser. Podríamos hacer reclamaciones morales sobre restricciones y obligaciones adicionales *más allá* de la esfera de los principios de justicia, pero en la obra de Rawls no se encuentra fundamento alguno para tales reclamaciones, y su compromiso con el pluralismo razonable exige su rechazo de esas reclamaciones adicionales.

A pesar de ser minimalistas en este sentido, las obligaciones sociales que acompañan a la actividad económica –esto es, las exigencias de justicia en el proyecto de Rawls– resultan ser de gran alcance incluso en la esfera económica y, como hemos notado, estas obligaciones abordan directamente la amenaza social de la actividad económica.

Si las tomamos juntas, tanto mi consideración del lugar de la actividad práctica en la ética de la empresa como la concepción de la teoría de los *stakeholders* presentada más arriba, ambas ideas nos ayudarán a desarrollar la sugerencia de Boatright (Boatright, 1999), a saber, que la ética de la empresa se debe centrar más bien en los Mercados Morales y no en los Directivos Morales. Concluyo trazando la conexión entre mi trabajo y el de Boatright, aunque debo hacer notar lo siguiente: la discusión que sigue a continuación es sólo un comienzo del desarrollo de las implicaciones más generales de la obra de Rawls en la ética de la empresa en lo que respecta al proyecto de Boatright. Aún queda mucho por decir sobre la reorientación del argumento y el resultado práctico.

Según Boatright, la ética de la empresa está organizada en torno al modelo del Directivo Moral. Dicho modelo considera a las organizaciones empresariales como la unidad fundamental de análisis, y aspira a “introducir la ética en la toma de decisiones corporativa, lo que equivale a decir [en el interior] de los procesos mentales de los directivos” (Boatright, 1999: 585). Existe un “consenso aproximado” sobre este enfoque, pero a juicio de Boatright es inadecuado por cuatro razones (Boatright, 1999: 584). Primero, no parece estar funcionando (su artículo fue escrito antes del escándalo Enron y antes de la actual crisis económica). Segundo, las personas participan en negocios con motivaciones económicas, interesadas en el lucro personal; las consideraciones éticas entran en conflicto con la “lógica” de esta actividad (Boatright, 1999: 586). Tercero, la interacción económica se encuentra altamente reglamentada por roles individuales, jerarquías organizacionales, marcos legales y exigencias contractuales –en esta estructura: a) queda poco espacio para la integración de las consideraciones éticas por parte de los directivos, y b) aquí la discreción conducirá a conflictos entre puntos de vista individuales y exigencias contractuales. Cuarto, el modelo del Di-

rectivo Moral se aplica a los altos directivos de las organizaciones, los que deben tomar las decisiones al más alto nivel, y esto ignora la amplia gama de agentes económicos.

La primera y la cuarta poseen una fuerza limitada. Sobre la primera crítica, decir que siempre habrá escándalos y ladrones. Y con la información disponible se podría formular exactamente la conclusión opuesta, a saber, que la inmensa mayoría de la gente de negocios integran consideraciones éticas en la actividad económica. Como resultado, la gran mayoría de los agentes económicos operan de forma moralmente aceptable. Sólo escuchamos hablar de las excepciones. Pero incluso con esta reinterpretación de la información, todavía no queda claro si se le puede atribuir este tipo de comportamiento a la ética de la empresa; es probable que el mercado demande una actividad moralmente aceptable, y que personas de poca confianza quedarán excluidas de futuras transacciones. La cuarta crítica de Boatright se puede abordar desde el modelo del Directivo Moral: la ética de la empresa, interpretada de forma más amplia, podría tratar las consideraciones éticas en la actividad económica; esto sólo requiere de un cambio de enfoque más allá de la alta dirección.

La segunda de las críticas también tiene un alcance limitado: incluso si participamos en negocios como agentes económicos interesados en el lucro personal, somos a la vez ciudadanos con intereses en el bien social —y como personas podríamos operar con (e intentar integrar) un conjunto amplio de intereses, incluso si dichos intereses entran en conflicto. El libro *Supercapitalismo* de Reich que acabamos de citar ofrece un poderoso análisis de estas situaciones dilemáticas, en las que los intereses como consumidores y como ciudadanos impulsan a las personas en direcciones opuestas.

Sin embargo, la tercera crítica de Boatright sí tiene un peso considerable: si él está en lo cierto, “la responsabilidad individual aparece en escena al comienzo, en el momento en que creamos roles y nos comprometemos con ellos. Una vez que hemos asumido esos roles la responsabilidad individual tiene un alcance limitado” (Boatright, 1999: 587) —de ese modo, la habilidad de los directivos para incorporar consideraciones éticas en su toma de decisiones es limitada

y, por lo tanto, la ética de la empresa tiene pocas posibilidades de desarrollarse en el modelo del Directivo Moral.

El material presentado en las dos secciones anteriores le brinda a Boatright un quinto argumento contra el modelo del Directivo Moral: el pluralismo sugiere que no puede haber un consenso sobre derechos y obligaciones que acompañen a la actividad económica, más allá de los que se derivan de los principios de justicia, por lo que no podemos esperar que se dé un acuerdo sobre las reclamaciones morales en el ámbito de la toma de decisiones por parte de los directivos (sección B); por otra parte, ni siquiera existe una idea compartida acerca de lo que deba considerarse como equitativo en el nivel de las organizaciones particulares y de las transacciones económicas individuales (lo señalamos al comienzo de esta sección); y podemos hacer reclamaciones morales en el ámbito de la toma de decisiones de los directivos, pero las restricciones que acompañen a la actividad económica más allá de las ya institucionalizadas en la estructura básica violarían la libertad de los ciudadanos (sección A).

La alternativa propuesta por Boatright, el modelo de Mercados Morales, “reparte la responsabilidad entre todos nosotros para mejorar el sistema empresarial. Esto es, para crear mercados más eficientes, a la par que regulaciones más eficientes” (Boatright, 1999: 586). Pero su ensayo es de algún modo programático: el modelo de Mercado Moral “favorece los modelos formales de control social y un enfoque contractual a la cuestión de la regulación” (Boatright, 1999: 589); no obstante, no queda claro cuál sea la justificación filosófica para que se dé dicho control, y el marco institucional de esa regulación podría tener múltiples formas. El material concerniente a la teoría de los *stakeholders*, presentado en la Primera parte del presente ensayo, ofrece un modo de concretar aún más la propuesta de Boatright: el objetivo es situar los mercados en el contexto general de una sociedad justa, en el contexto de las instituciones sociales y políticas que protegen los intereses de los ciudadanos en el contexto económico. Dicho contexto institucional general –la estructura básica (no las instituciones empresariales)– proporciona las restricciones (el “control social”) y la regulación que necesitamos a juicio de Boatright. Más específicamente, el contexto institucional

general proporciona la estructura legal y regulatoria necesaria para limitar el alcance de la toma de decisiones gerencial –porque los principios de justicia “apartarían de los directivos [usando la formulación de Boatright] áreas de toma de decisiones, y las pondrían en otras manos” (Boatright, 1999: 588). En concreto, los principios depositarían estas decisiones en manos de los ciudadanos, para que decidan cómo deberían constreñirse las transacciones del mercado. El objetivo, entonces, no es exactamente tener mercados morales sino una sociedad equitativa, la cual requiere que se sitúen límites en torno al mercado. En otras palabras, la moralidad del mercado se mide y se lleva a cabo en el sistema social en su conjunto, del cual forma parte el mercado.

Smith (2005) ofrece tres críticas al enfoque de los Mercados Morales de Boatright. A continuación, deseo resumir brevemente esas críticas y mostrar cómo el marco teórico desarrollado en nuestro ensayo –y utilizado para concretar aún más la propuesta de Boatright– constituye una respuesta a Smith. En primer lugar, Smith señala que las consideraciones morales no se pueden reducir única y exclusivamente al mercado; cualquier fundamento normativo para la regulación de los mercados es, al mismo tiempo, un asunto moral a tener en cuenta en la toma de decisiones gerencial: “cualquier protección legal para los *stakeholders* debe a la vez proporcionar razones para que los directivos asuman responsabilidades morales paralelas” (Smith, 2005: 138). Pero en contra de lo que argumenta Smith, la obra de Rawls muestra por qué existe aquí una separación: los ciudadanos pueden llegar a acuerdos sobre los principios de justicia que establezcan límites en torno a la actividad económica, pero dados esos límites, o dentro de ellos, los ciudadanos permiten que los individuos –inclusive los directivos– sean libres de participar en la actividad económica sin constricciones (adicionales). De esto modo, no existe un conjunto de obligaciones morales que los directivos deban asumir más allá del conjunto de obligaciones que ya asumen como ciudadanos.

El segundo argumento de Smith es una variante del primero: si concebimos el ámbito de los negocios y la empresa como un ámbito moral, o como uno en el que las consideraciones morales no tengan lugar, ¿por qué habríamos de regularlo, y cómo se sustentarían

tales regulaciones? ¿Por qué debería darse una reforma regulatoria progresiva si los propósitos morales que subyacen a la regulación son considerados contrarios a la ética por la misma institución objeto de tal regulación?” (Smith, 2005: 139). Nuevamente, la obra de Rawls nos ayuda en este punto: aceptamos restricciones en nuestra actividad como agentes económicos debido a nuestro interés –como ciudadanos– por la equidad en la sociedad.

Tomadas en consideración ambas respuestas a Smith que acabamos de trazar, éstas muestran lo siguiente: podemos distinguir por un lado la motivación económico-gerencial, y por otro los intereses de los ciudadanos por la equidad (aunque, para ser justos con Smith, algunos han criticado a Rawls en este punto: véase Cohen, 2000). Dada esta distinción, podemos abordar los intereses de los ciudadanos sin tener que tratar al mismo tiempo la motivación económico-gerencial. Pude responder así porque fundamento los derechos de los *stakeholders* en los intereses sociales de los ciudadanos (no está claro si dicha respuesta está disponible para Boatright sin mi especificación del punto de vista del Directivo Moral en términos rawlsianos).

El tercer argumento de Smith nos genera cierta dificultad y supone una mayor amenaza para la propuesta de Boatright del modo en que yo la desarrollo: Smith señala que siempre habrá vacíos en el marco legal y regulatorio en torno al mercado, y que sólo la gerencia moralmente responsable identificará esos vacíos y anticipará la conducta indebida. Al comienzo de esta sección sugerí que las empresas competirán por clientes, proveedores, trabajadores y accionistas –en el sentido de que competirán por los *stakeholders*, y las empresas con reputación de poseer la mejor conducta o la más transparente tendrán más posibilidades de ser exitosas⁶. Los directivos tendrán por tanto una motivación empresarial a la hora de identificar los vacíos legal-regulatorios y evitar la conducta indebida. Esa sugerencia –la de que el mercado puede proporcionar los límites que la regulación

⁶ Nótese aquí que las empresas con reputación de ser las que más beneficios obtienen pueden también tener éxito. Más que culpar a los directivos inmorales en el escándalo Enron, podríamos apuntar igual de fácil a los inversores ávidos de lucro, y a los analistas del mercado de valores que no se tomaron la molestia de prestar atención al estado financiero; la firma se descompuso cuando los analistas comenzaron a *observar* su estado financiero, no se necesitó ninguna nueva información.

no puede— es compatible con otro de los argumentos de Smith, a saber, que la confianza y la autorregulación son menos costosas para las empresas que la regulación externa (véase Smith, 2005: 140). Sin embargo, Smith rechazaría mi sugerencia: el mercado no es lo suficiente competitivo, y por tal motivo debemos contar con la consideración moral de los directivos: “Una falta de competitividad en los mercados y una baja respuesta en el sistema legal y político son condiciones de fondo que justifican (desde la perspectiva de los *stakeholders*) el incremento de la responsabilidad gerencial como condición razonable para el consenso” (Smith, 2005: 137). Por otra parte, “no está claro que los *stakeholders* se embarcarían en un contrato sin la seguridad de que los directivos ejerzan por su parte la discreción” (Smith, 2005: 137).

En este punto, Rawls podría observar (de nuevo) que no podemos esperar un consenso en el ámbito de la perspectiva del Directivo Moral, y que por esta razón debemos contar con la regulación generada sobre la base del consenso en el marco político. Por otra parte, yendo más allá de la obra de Rawls, no es razonable esperar que el proceso de formación de dicha regulación se complete en algún punto: las empresas y los mercados están constantemente evolucionando, razón por la cual la regulación y los límites también deben evolucionar. Éste podría ser un proceso desordenado; probablemente implicará ensayo y error —es decir, escándalo y abuso, y después su corrección. De manera que los escándalos y su evolución reflejan el proceso desordenado, empírico, de ensayo-error, y no un problema fundamental del enfoque de los Mercados Morales. Esta afirmación se puede extender: cuando Smith señala —en defensa del modelo del Directivo Moral— que necesitamos “introducir la ética en la toma de decisiones corporativa, lo que equivale a decir [en el interior de] los procesos mentales de los directivos”, ¿qué es lo que quiere decir exactamente? Smith cita a Enron como un ejemplo. Supongamos con Smith que la dirección de Enron se hubiera aprovechado de los vacíos en los estándares contables, y que deliberadamente infló el valor de los ingresos esperados de la firma. Por lo tanto, la dirección de Enron habría operado fuera de los estándares morales aceptables. ¿Cómo propone Smith “introducir la ética en la toma de decisiones corporativa” para el caso de Enron? ¿Cómo nos protegerá o nos hará

más seguros esta maniobra? Desde la perspectiva de Rawls, y junto con Boatright, debemos –en cambio– responsabilizarnos y crear un sistema social que proteja de la mejor manera posible los derechos e intereses de los ciudadanos.

Apéndice: Ética de las organizaciones, concepción rawlsiana de equidad y el “principio de equidad” de Rawls.

En esta sección final abordo tres cuestiones más técnicas generadas por mi aplicación de la obra de Rawls en el contexto de la ética de la empresa y, en particular, me centro en el trabajo de Phillips y Margolis sobre la ética de las organizaciones.

A. Phillips y Margolis sugieren que la filosofía política no puede ocuparse de cuestiones concernientes a las organizaciones.

Phillips y Margolis (Phillips y Margolis, 1999) también realizan la distinción entre ciudadanos y agentes económicos, aunque usan una terminología algo diferente. En su caracterización, la filosofía moral se ocupa de los deberes, los derechos y las obligaciones que tenemos como seres humanos, y la filosofía política se interesa por los derechos y las obligaciones adicionales que acompañan al ciudadano. Dada esta distinción, afirman, para poder dar sentido tanto a los derechos y obligaciones adicionales que acompañan al “poder que ejercen los directivos en las organizaciones” (Phillips y Margolis, 1999: 620), como a “la importancia fundamental de las organizaciones” (Phillips y Margolis, 1999: 621), necesitaremos un paradigma teórico adicional, una ética de las organizaciones.

Ellos señalan en este punto que “tanto la teoría política clásica como la moralidad individual resultan inadecuadas para abordar los problemas morales que surgen en el contexto de la corporación moderna” (Phillips y Margolis, 1999: 620) –bajo el rubro de “teoría política clásica” queda también incluida la obra de Rawls. (El encabezado de la sección más abajo, en la p. 621, enfatiza este punto: “La *insuficiencia* de la teoría política y la filosofía moral”, la cursiva

es mía.) Este reclamo negativo tiene como objetivo motivar y aclarar el terreno para su trabajo sobre la ética de las organizaciones. Hartman (2001) ofrece una respuesta sistemática a la crítica general de Phillips y Margolis a la filosofía política y moral en la ética de la empresa. Pero Phillips y Margolis tienen razón *en parte* con respecto a Rawls: él no aborda la pregunta de cómo los beneficios de las actividades económicas particulares deberían distribuirse (en una anterior sección expliqué por qué no puede abordarla, y más adelante proporciono más información al respecto). De forma más general, Phillips y Margolis muestran –correctamente– por qué la versión rawlsiana de justicia política no puede llevarse al terreno de las organizaciones (por ejemplo, la participación en la sociedad crea un conjunto de obligaciones involuntarias, coercitivas, pero participar en organizaciones es algo voluntario, por lo que las obligaciones coercitivas no resultan apropiadas). Dicho esto, el reclamo negativo de Phillips y Margolis es demasiado fuerte: desde el momento en que la actividad económica afecta la distribución de los recursos sociales en el nivel sistémico, y en tanto en cuanto la actividad económica afecta los derechos y oportunidades de los ciudadanos, la sustancia de la obra de Rawls se ve aplicada *directamente* en el ámbito de la actividad económica y, por lo tanto, directamente en la ética de la empresa –aunque su obra no aborde la cuestión específica que ambos autores preguntan sobre equidad y obligación que acompaña a los directivos, o que está conectada con el lugar de las organizaciones en la sociedad. De hecho, en la Primera parte señalé que los derechos y obligaciones que acompañan a los ciudadanos representan el fundamento para la teoría de los *stakeholders*. Pero esta respuesta a Phillips y Margolis plantea nuevamente la pregunta citada al comienzo de la Segunda parte, a saber: ¿qué podemos decir acerca de la ética de la actividad económica –en el espacio abierto por los derechos y obligaciones de los ciudadanos?

B. Phillips y Margolis apelan a Rawls para defender su trabajo de la ética de las organizaciones.

Ambos autores sugieren un principio esencial de equidad para los *stakeholders*: que “los beneficios que se desprenden de un esfuerzo

económico conjunto conllevan ciertas obligaciones, y la contribución al esfuerzo brinda ciertos derechos” (Phillips y Margolis, 1999: 629). Rawls estaría de acuerdo con esta afirmación en el nivel de la sociedad, pero no en el nivel de las organizaciones particulares o transacciones particulares. Este punto es una aplicación del material al comienzo de la Segunda parte, sección B: debido al pluralismo no se dará un consenso general en torno a cuestiones sobre lo que debemos considerar equitativo en la esfera económica, o en algún otro contexto local.

Pero Phillips (2003: 58) reformula la afirmación de que los *stakeholders* organizacionales se deberían beneficiar en proporción a sus contribuciones a la organización, y se apoya para ello en la obra de Rawls: “Si buscamos una justificación más profunda para [este] principio de la equidad en los *stakeholders*, entonces la justicia como equidad de Rawls proporciona dicha justificación. El principio de equidad en los *stakeholders* es una elaboración y expansión de la teoría de Rawls, y representa la concepción de asociación privada más consistente con un marco rawlsiano” (Phillips, 2003: 109). La afirmación es restringida: el principio de Phillips muestra que la actividad económica genera obligaciones entre los *stakeholders*, una obligación para distribuir equitativamente el beneficio de la colaboración, pero no se diseñó para decir cuáles son esas obligaciones (es decir, lo que se considera equitativo en este contexto). Esta apelación a Rawls sugiere que *existe* alguna base en su obra para una ética de la actividad económica, y si esto es correcto, entonces la línea de argumentación presentada en este ensayo –mi razonamiento de que Rawls rechazaría cualquier afirmación sobre derechos y obligaciones que acompañen la actividad económica– estaría equivocada.

La equidad es un término técnico en la obra de Rawls: como se contempló más arriba, la sociedad (un sistema de cooperación social) es equitativa si es recíproca, y los principios de justicia especifican lo que se considera como recíproco (véase Rawls, 2001: §2.3). Por tanto, los ciudadanos son los que definen lo que consideran por equitativo cuando aceptan los principios de justicia. Para estar seguros, Rawls señala que en su obra se explicitan nuestras intuiciones sobre la equidad, y se compatibilizan dichas intuiciones con nuestro compromiso con la libertad. Pero nuevamente el pluralismo limita

la aplicación de esas intuiciones: los ciudadanos tendrán concepciones de la equidad diferentes y posiblemente rivales; los ciudadanos son razonables si llegan a un acuerdo sobre los principios de justicia que definen la equidad para un sistema de cooperación social; pero no cabe esperar el logro de un acuerdo más allá de aquél, lo que significa que no habrá un consenso general sobre cómo esas intuiciones se apliquen en el nivel de las organizaciones. (El “principio de equidad” de Rawls no ayudará aquí; éste será tratado en la siguiente sección.) De este modo, no queda claro cómo evaluar si una transacción o acuerdo económico son justos, o si una organización es cooperativa —si nos basamos en Rawls— porque no está claro lo que signifiquen equitativo y cooperativo en esos contextos. Y por lo tanto la sustancia de la obra de Rawls no puede desempeñar la labor que requiere Phillips: no ofrece una concepción de equidad que se pueda aplicar en el contexto de las organizaciones. Nos queda el mercado de posibilidades descrito más arriba, donde es imposible señalar cuál de ellas sea mejor o peor.

Además, los procedimientos rawlsianos tampoco ayudarán a Phillips: incluso si intentáramos usar el concepto de equidad de Rawls en una organización empresarial, Rawls afirma que deberíamos aceptar su idea particular de equidad sobre la base de la posición original. Pero ésta no se aplica en el marco de las organizaciones, por lo que no encontramos un *argumento* rawlsiano para un concepto de equidad en una organización empresarial (el propio Phillips nos proporciona un razonamiento convincente de por qué la posición original no se puede aplicar en una organización; véase Phillips, 2003: capítulo 3, y también Phillips y Margolis, 1999).

Por tanto, no hay modo de adaptar e incorporar el contenido o estructura argumentativa de la obra de Rawls a una ética de las organizaciones. Para ser claros: lo que aquí defiendo es la idea de que la obra de Rawls *no* sustentará la versión de Phillips sobre qué deba considerarse como equitativo o cooperativo en una organización. El desafío entonces está del lado de Phillips, quien ahora tiene que proporcionar una fundamentación alternativa para una ética organizacional que sea relevante tanto para directivos como para los demás miembros de la organización. Tal fundamentación tendrá que

considerar las preocupaciones de Rawls sobre el pluralismo. O se podría proseguir con la estrategia propuesta en la Primera parte, y de ese modo aproximarse a la ética de las organizaciones en términos de los derechos de los ciudadanos en el contexto organizacional.

C. Pero, ¿qué sucede con el principio de equidad de Rawls y su discurso sobre los deberes naturales? ¿No servirían para apoyar la idea de una ética en el ámbito de la actividad económica?

En primer lugar, *Teoría de la justicia* (Rawls, 1999a: §18) se ocupa del principio de equidad para individuos, y este principio pareciera que podría sostener alguna concepción ética para individuos que participan en transacciones económicas. No obstante, en el contexto del libro de Rawls, este principio sólo requiere que los individuos actúen movidos por los compromisos que asumen: el principio de equidad explica (en el razonamiento de Rawls, 1999a) el motivo de por qué los ciudadanos están obligados a actuar según los principios de justicia tras aceptarlos, y por qué están obligados a tomar acciones sobre otras obligaciones que han asumido. Así se explica que “todas las obligaciones surjan del principio de equidad” (Rawls, 1999a: 301) –no porque ese principio sea de algún modo previo a los principios de justicia, ni tampoco porque ofrezca una concepción sustantiva de equidad, la cual termine de precisarse en los principios de justicia. El principio de equidad, por tanto, no proporciona ninguna orientación en absoluto sobre lo que deba considerarse como equitativo o cooperativo en una organización, o entre los agentes económicos, más allá de un requisito para hacerse cargo de los compromisos que realizamos. Así, por ejemplo, el principio no exige nada semejante al requisito de Phillips donde la participación en esfuerzos conjuntos brinda ciertos derechos, ni tampoco articula alguna otra concepción sustantiva de equidad. Este principio dejará de asumir un rol en la reconceptualización que tiene lugar en *Liberalismo político*, pero incluso en el contexto de *Teoría de la justicia* es incapaz de sostener una posición como la de Phillips.

En segundo lugar, Rawls (Rawls, 1999a: §19) habla de deberes naturales; los ejemplos que proporciona son los siguientes: “ayudar a otra persona cuando está necesitada o en peligro, siempre y cuando ello no suponga un riesgo excesivo para nuestra integridad; y el deber de no infligir sufrimiento innecesario”, y más importante aún el deber de justicia, “apoyar y acatar las instituciones justas que existen y aplicarlas a nosotros mismos”. Samuel Freeman (2007) sugiere que estos deberes naturales impondrán constricciones en torno a la actividad económica:

Rawls reconoce que la gente elegirá en el terreno económico motivada a menudo por razones egoístas. Pero asume que en una sociedad bien ordenada de justicia como equidad, donde los principios de justicia sean efectivos, y todos estén motivados por su sentido de justicia para cumplir y acatar, no podrán existir ‘piratas’ capitalistas de altos vuelos que busquen explotar a la gente, o jugar con el sistema de tal modo que beneficie máximamente a la gente con actitudes adquisitivas. Pues un sentido de justicia involucra un deseo de acatar los ‘deberes naturales’ de justicia, el respeto y la ayuda mutuas, etc. (Freeman, 2007: 122-123; Freeman cita a Rawls, 1999a: §§18, 19, 51 y 52.)

Si Freeman está en lo cierto, entonces existe en la obra de Rawls, en particular en los deberes naturales, alguna fundamentación para una ética en el ámbito de la actividad económica.

Pero en *Teoría de la justicia* estos deberes naturales se derivan del “concepto de lo correcto” –esto queda más claro en el diagrama presentado por Rawls en la p. 94 de dicho trabajo– el cual no juega ningún papel en la concepción política de justicia como equidad. Y no hay ideas compartidas sobre lo correcto o lo bueno en la reconceptualización rawlsiana de la justicia en términos políticos, después de la transición que supone *Liberalismo político*. Como resultado, no hay una fundamentación compartida para los deberes naturales, e incluso si tuviera sentido hablar de derechos naturales sin una fundamentación moral, tales deberes habría que interpretarlos en términos políticos. Esto mismo sirve para el principio de equidad: dicho principio –en el contexto de *Teoría de la justicia*– también se deriva de la idea de lo correcto, pero como esa idea no juega papel alguno en su última obra, el principio no puede desempeñar ningún

rol cuando Rawls reconstruye el concepto de justicia como equidad en términos políticos⁷.

Para ver cómo se pueden interpretar los deberes naturales en el contexto de los principios de justicia, consideremos el deber de la ayuda mutua. *Teoría de la justicia* lo presenta como un deber moral que sobresale por fuera de las relaciones políticas y de los principios de justicia (quizás sea previo a éstos). Rawls escribe: “Este es el deber que nos indica el respeto que se nos presupone como seres morales, es decir, seres con un sentido de la justicia y con una concepción del bien... El respeto mutuo se muestra de diferentes formas: en nuestra disposición a contemplar la situación de los otros desde su punto de vista, desde la perspectiva de sus concepciones del bien; y en nuestro estar preparados para dar explicaciones por nuestras acciones cada vez que los intereses de otras personas se vean materialmente afectados” (Rawls, 1999a: 297). No obstante, en la concepción política este deber se plasma –se agota– en nuestra aceptación de los principios de justicia. Al aceptar unos principios que otros también podrían aceptar si están motivados para hallar principios comparados de justicia, muestro una disposición a contemplar situaciones desde puntos de vista ajenos al mío; al constreñir mis actos de forma que se atengan a los principios, muestro mi disposición a asumir esta perspectiva compartida; y al justificar mis actos en términos de los principios de justicia muestro mi disposición a dar explicaciones por mis actos cuando éstos afecten a los demás. La misma línea de pensamiento se aplica a los otros deberes naturales, incluido el deber de civismo que Rawls plantea en *Liberalismo político* (Rawls, 1993: 217) y, como resultado, los deberes naturales no pueden proporcionar una fundamentación para las constricciones sobre la actividad económica, o para derechos y obligaciones al margen de los ya su-

⁷ Nótese también: el principio de equidad ya no resulta ser necesario –tras *Teoría de la justicia*– por dos razones. Primero, el deber de seguir los principios que se aceptan queda conectado a lo que significa para una persona ser razonable, por tanto, ya no lo necesitamos en este sentido. Segundo, Rawls llega a pensar en términos de dos contratos sociales: elegimos los principios de justicia en la posición original, pero el argumento sobre las tensiones del compromiso dice que también los aceptaríamos en la práctica, sin las constricciones de la posición original. Por tanto, el segundo contrato elimina el problema de los oportunistas [*free riders*]. Esta cuestión de los dos contratos es analizada por Samuel Freeman en su introducción al *The Cambridge Companion to Rawls* (Freeman, 2003: 21), aunque no hace la conexión que yo presento aquí de mostrar que el principio de equidad ya no es necesario debido a este segundo contrato.

puestos en los principios de justicia. Otro modo de formular nuestra afirmación general en este punto: podemos mantener una doctrina moral comprensiva que no incluya deberes o derechos naturales de ningún tipo, por lo que dichos deberes y derechos no jugarían papel alguno en la obra de Rawls. ◻

Referencias

- Bishop, J. D., 2008, "For-Profit Corporations in a Just Society", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 18, No. 2, pp. 191-212.
- Boatright, J. R., 1999, "Does Business Ethics Rest on a Mistake?", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9, No. 4, pp. 583-591.
- Child, J. W. – Marcoux, A. M., 1999, "Freeman and Evan: Stakeholder Theory in the Original Position", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9, No. 2, pp. 207-223.
- Cohen, G. A., 2000, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge: Harvard University Press.
- Daniels, N., 2003, "Democratic Equality: Rawl's Complex Egalitarianism", en: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Doane, D., 2005, "The Myth of CSR: The Problem with Assuming the Companies Can Do Well While also Doing Good is that Markets Don't Really Work that Way", en: *Stanford Social Innovation Review* (Fall issue), pp. 22-29.
- Donaldson, T. – Dunfee, T. W., 1999, *Ties that Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics*. Boston: Harvard Business School Press.
- Donaldson, T. – Preston, L. E., 1995, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence and Implications", en: *Academy of Management Review*, Vol. 20, No. 1, pp. 65-91.
- Dreben, B., 2003, "On Rawls and Political Liberalism", en: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Freeman, R. E., 1994, "The Politics of Stakeholder Theory: Some Future Directions", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 4, No. 4, pp. 409-421.
- Freeman, S., 2003, "Introduction", en: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Freeman, S., 2007, *Rawls*. Nueva York: Routledge.
- Freeman, R. E. – Harrison, J. S. – Wicks, A. C., 2007, *Managing for Stakeholders: Survival, Reputation and Success*. New Haven: Yale University Press.
- Friedman, M., 1970, "The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits", en: *The New York Times Magazine*.
- Hartman, E. M., 2001, "Moral Philosophy, Political Philosophy, and Organizational Ethics: A Reply to Phillips and Margolis", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 11, No. 4, pp. 673-685.

- Hsieh, N., 2005, "Rawlsian Justice and Workplace Republicanism", en: *Social Theory and Practice*, Vol. 31, No. 1, pp. 115-137.
- Marens, R., 2007, "Returning to Rawls: Social Contracting, Social Justice, and Transcending the Limitations of Locke", en: *The Journal of Business Ethics*, Vol. 75, No. 1, pp. 63-76.
- Phillips, R., 2003, *Stakeholder Theory and Organizational Ethics*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- Phillips, R. A. – Margolis, J. D., 1999, "Toward and Ethics of Organizations", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 9, No. 4, pp. 619-638.
- Rawls, J., 1993, *Political Liberalism: Expanded Edition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J., 1999a, *A Theory of Justice*, edición revisada, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J., 1999b, *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J., 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reich, R. B., 2008, *Supercapitalism: The Transformation of Business, Democracy, and Everyday Life*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Smith, J. D., 2005, "Moral Markets and Moral Managers Revisited", en: *Journal of Business Ethics*, Vol. 6, pp. 129-141.
- Sollars, G., 2002, "The Corporation as Actual Agreement", en: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 12, No. 3, pp. 351-370.

Ciudadanía e integración: los derechos sociales y la globalización*

Recibido: noviembre 15 de 2011 | Aprobado: mayo 16 de 2012

Esteban Anchustegui Igartua**

esteban.antxustegi@ehu.es

Resumen En este artículo se reflexiona sobre los derechos sociales, que son considerados derechos fundamentales y un prerrequisito para la integración política y la autonomía de los ciudadanos. Por tanto, ya se les considere derechos o prerrequisitos para el ejercicio de los derechos, la exclusión del acceso efectivo a ciertos servicios básicos implica una reducción de la ciudadanía como estatus civil y político. Además, la globalización económica ha producido una fuerte restricción en la aplicación estatal de las políticas sociales.

Palabras clave

Derechos sociales, ciudadanía, comunidad política, Estado de Bienestar, dignidad, libertad, igualdad, globalización.

Citizenship and integration: the social rights and globalizations

Abstract This article reflects on social rights, which are considered fundamental rights and a prerequisite for political integration and empower citizens. Therefore, been considered as rights or prerequisites for the exercise of rights, the exclusion from effective access to certain basic services imply a reduction of citizenship as civil and political status. Moreover, economic globalization has led to a strong constraint on the state implementation of social policies.

Key words

Social rights, citizenship, political community, welfare state, dignity, freedom, equality, globalization.

* Este artículo presenta resultados parciales de investigación desarrollada en el marco del Grupo consolidado de investigación Parte Hartuz-Democracia participativa (IT300-10/2010-2012) de la Universidad del País Vasco, España, y subvencionado por el Gobierno Vasco.

** Doctor en Filosofía, Universidad del País Vasco, España. Doctor honoris causa, Universidad Nacional Santiago Abad del Cusco, Perú. Profesor Titular de Filosofía Moral y Política, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, España.

El debate actual sobre la integración política y la recuperación de la noción de ciudadanía está ligado a la conciencia de que las sociedades modernas precisan de recursos morales para mantenerse. Así, cuestiones como la solidaridad entre ciudadanos con fundamentos individualistas, el modo de integración normativa (ética o jurídica) de una comunidad política o la forma de hacer compatibles los derechos individuales sin prescindir de objetivos colectivos son aspectos que marcan las pautas sobre los modos de relación entre el individuo y la sociedad política o, dicho de otra manera, la forma de encarar los distintos modelos de ciudadanía.

Este debate ha estado protagonizado en las dos últimas décadas por dos corrientes de pensamiento, la de los llamados “liberales” y la de los “comunitaristas”, a los se habrá de sumar una “tercera vía” de perfiles más difusos: la de los “republicanos”. Con todo, es preciso advertir que se trata de “tipos ideales” en los que encajan mal los autores concretos, y donde, además, el lector puede advertir (con razón) una cierta simplificación en la descripción de los tipos¹. A continuación haré una breve pincelada de cada una de estas posiciones, exposición que no pretende ser exhaustiva, ni respecto de los autores ni de la complejidad de cada pensamiento, limitándome a señalar algunas de las líneas maestras que subrayan cada una de estas posturas.

1. La comunidad liberal y los derechos y libertades individuales

El liberalismo es probablemente la tradición más sólida y constante de la teoría política moderna y, a través de autores que pue-

¹ En este aspecto, me adelanto a aceptar la crítica que se me puede hacer, al menos, tanto en la simplificada y quizá estereotipada descripción que realizo del liberalismo, como en la de incurrir en un cierto reduccionismo de la socialdemocracia cuando identifico en demasía esta posición política con el aparente escepticismo que Habermas manifiesta por los derechos sociales. La tesis que yo voy a mantener en este texto es que la garantía de los derechos sociales es fundamental para asegurar la autonomía de las personas, así como su integración política, por lo que considero imprescindible el deber estatal de garantizar a sus ciudadanos el acceso a estas condiciones. Pero también acepto que la garantía de los derechos sociales no es exclusiva de la concepción política que propugna la forma del Estado de Bienestar (aunque sea ésta la más usual y la que con mayor determinación defiende estos derechos, siendo en este sentido el modelo de comunidad política y ciudadanía republicana la que mejor recoge esta posición), sino que también desde algunas posiciones liberales se promueve una defensa de los derechos sociales desde el ámbito de la libertad, e incluso desde otras posturas más eclécticas, que incluyen planteamientos comunitaristas o neoconservadores.

den ir desde Locke hasta Rawls, ha ido construyendo un modo de inserción del individuo en la esfera política propiamente moderna. Insisto también, como señalaba en la nota anterior, que el término liberal es empleado con significados diferentes y que cualquier intento de noción unitaria va a chocar con posiciones bien diferenciadas que, por citar algún caso, pueden ir desde un liberalismo conservador (Hayek, Nozick...) hasta el liberalismo social propugnado por Rawls o Dworkin. Con todo, para facilitar la visualización de un paradigma liberal autónomo, voy a tratar de reflejar los rasgos comunes que, a modo de «aire de familia» –usando la célebre expresión de Tocqueville– caracterizan las distintas manifestaciones que se identifican con este modelo comunidad política. Sacrifico, por tanto, los matices y las diferencias (muchas de ellas muy significativas) en aras de lograr una abstracción que me va posibilitar entablar una discusión más fructífera entre este modelo y otros ideales de organización política.

Consiguientemente, y para ir definiendo posicionamientos, cabe entender por liberal aquella comunidad política al servicio de la identidad individual. Se enfatiza el individuo y su capacidad de trascender la identidad colectiva, siendo el reconocimiento y la garantía pública de los derechos individuales la piedra angular de este modelo. Y como consecuencia de ello se entiende la ciudadanía como un estatus antes que como una práctica política.

La propuesta liberal, pues, otorga primacía al individuo y sus derechos frente a toda imposición colectiva, para lo cual pone el énfasis en la protección de los derechos de libertad, hasta el punto de percibir las reglas sociales o las leyes como constricciones a su voluntad. El concepto de libertad que propugna es libertad negativa en el sentido más clásico (según la distinción de I. Berlin), como libertad frente al Estado. Ello comporta ciertos presupuestos y entraña ciertas consecuencias para la definición del espacio político y de la acción política. Con todo, en la línea de lo matizado al principio del texto, autores que se autodefinen liberales consideran necesaria la protección de ciertos derechos sociales fundamentales como forma de garantía efectiva de los derechos individuales y antídoto necesario en relación a toda exigencia comunal.

Así, la sociedad es un conjunto de individuos, y no tiene una entidad propia y diferente de la de sus integrantes, y menos aún fines o intereses propios. Para el liberalismo, en consecuencia, es el individuo quien tiene prioridad ontológica y es el punto de partida a partir del cual, y en función del cual, ha de explicarse cualquier entidad colectiva. Tal individualismo político liberal se encuadra dentro de la tendencia individualizadora general característica de la modernidad, y su modelo emana de las teorías del contrato social, donde la sociedad política resulta del acuerdo entre individuos previamente libres e iguales.

De este modo, la teoría política liberal, heredera del primado de la conciencia individual en la Reforma –así como del *cogito* cartesiano y de la economía mercantil– subraya la voluntariedad de los vínculos sociales, en contraste con la involuntariedad y la ubicación obligatoria propia de la sociedad estamental y absolutista frente a la que se alza en su origen, al mismo tiempo que introduce, inspirándose en el modelo de la actividad mercantil, una visión competitiva de la vida social. Todo ello implica que el sujeto liberal se concibe como un individuo prepolítico, que considera la libertad como su valor primordial y está definido antes de su integración en una comunidad política y al margen de ella (es alguien que es hombre antes que ciudadano, y desde luego que no es sólo ciudadano). Esta instancia prepolítica está en la base de la noción de sociedad civil lockeana y contiene, desde el planteamiento liberal, el núcleo primordial de derechos e intereses que el Estado debe preservar.

Es cierto que la perspectiva individualista admite varias lecturas desde la propia tradición liberal, ya se considere al hombre como sujeto deseante (Hobbes, Hume o Bentham), o bien como sujeto capaz de autonomía y autodesarrollo (Kant o Mill). Pero, si bien estas tendencias pueden redundar en versiones de la ciudadanía que van desde ‘la ciudadanía mínima’ a ‘la ciudadanía como vía de autorrealización’, el compromiso cívico liberal estará siempre condicionado a la realización de los fines individuales. Por consiguiente, quedarían por establecer las reglas para coordinar los intereses contrapuestos, con la aceptación de reglas que posibiliten la coexistencia social, mediante el establecimiento de una neta distinción entre el espacio

público (que ha de ser compartido por todos) y el ámbito de los intereses y convicciones privados.

El Estado, por lo tanto, es necesario para proteger el conjunto de los derechos individuales que delimitan el ámbito de la libertad privada. Pero la función protectora del Estado comienza y termina con la definición y la protección de los derechos de propiedad. De Jasay llega a hablar de “un Estado sin políticas”. Un Estado semejante “se mostrará poco dispuesto a promover el bien de la sociedad, y mucho menos a ordenar a los más afortunados de sus ciudadanos que compartan su fortuna con los menos afortunados, no porque le falte compasión sino porque no considera que tener sentimientos acreditados y honorables faculte al Estado para obligar a sus ciudadanos a compartirlos” (De Jasay, 1993: 44).

Asimismo, las obligaciones cívicas que se le demandan al ciudadano liberal se limitan al respeto de los derechos ajenos y a la obediencia a las leyes emanadas de una autoridad estatal, dependiente en su legitimidad de la preservación de esos mismos derechos. La ética liberal, en consecuencia, es la debida las leyes y está situada dentro del marco de elección y deliberación individual. De hecho, “la dimensión cívica de la existencia es desactivada en provecho de la existencia social y económica que se desarrolla en la esfera de la sociedad civil” (Martínez, 2007: 218). Como consecuencia de ello la propia virtud se privatiza: ya no se refiere al bien público, sino a la honestidad en las transacciones y el respeto a los contratos. En consecuencia, “la teoría y la acción políticas aparecen como meras garantía y protección de la economía de mercado y guiadas por el principio de representación de intereses, pero no como instancia de organización de los recursos sociales a favor del bien común” (Martínez, 2007: 218). Se mantiene así una relación instrumental con la comunidad política, pues ésta no es sino el medio para servir a los individuos y dotarles de libertad y seguridad, con el fin de que cada uno encuentre su propia satisfacción o felicidad.

En este sentido, “no es en la plaza pública, ni por la participación activa en la búsqueda y gestión de un orden justo como el hombre es lo que debe ser, sino en la administración de sus asuntos privados y en la actividad intelectual y productiva por la que, produciendo

cada vez más y dominando cada vez mejor la naturaleza, llega a la satisfacción de sus deseos” (Spitz, 1993: 33).

También el proceso democrático liberal, subraya Habermas, se rige según el modelo de un compromiso estratégico de intereses entre actores que tratan de alcanzar o mantener sus posiciones de poder (paradigma del mercado). La política tiene como función compatibilizar los intereses privados de los miembros de la sociedad civil (que se distingue netamente del Estado), y los procesos de formación de voluntad están dirigidos únicamente a la legitimación del poder, que descansa en los órganos representativos. Por lo demás, su interés como personas privadas es prioritario, y la participación en la política tiende a limitarse a la opción entre las ofertas de liderazgo político que ofrece el ‘mercado político’ (Cfr. Habermas, 1998, 1999).

En este contexto, el ciudadano liberal manifiesta una fuerte tendencia a la indiferencia política, que se combina con reclamos imposibles y permanentes. “El fundamento: la puerilidad del ciudadano-consumidor que, reducido a un depósito de satisfacciones, no entiende su vida como su responsabilidad. Su mecanismo: el sistema de competencia política que alienta el cultivo de promesas a unos ciudadanos que entienden la política como una delegación de responsabilidades y como la simple manifestación de unas preferencias que no admiten ni requieren justificación” (Ovejero, 1997: 99). En definitiva, sus actividades se ajustan al patrón de la racionalidad económica: exige el cumplimiento de los contratos o ejerce su capacidad de elección. Y frente a este ciudadano-consumidor estará el político-oferente, el profesional de la política, constituyendo ambos lo que se da en llamar el “mercado político”: el votante expresa sus demandas y el político compete por satisfacerlas.

Esta pugna de las élites por la conquista del voto se complementa con la llamada a la pasividad política, donde el compromiso ciudadano intenso con la política es visto como un factor de riesgo, lo cual desbroza el camino a la concepción de la democracia de Schumpeter que, como señalaba antes, se basa en el concepto de competencia por la dirección política: “El método democrático es aquel sistema institucional para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una

lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, 1984: 343), escenario éste donde “aparece el riesgo de sustituir el debate democrático por un juego de negociación entre corporaciones, en el que los intereses de los ciudadanos pueden ser sustituidos –o simplemente inducidos artificialmente– por los de los grandes agentes económicos” (de Lucas, 1989: 192).

2. La sociedad comunitarista y la lealtad nacional

Al contrario de la concepción liberal, el modelo comunitarista puede entenderse como una comunidad política al servicio de la identidad comunal. Desde este punto de vista, el comunitarismo puede entenderse como una crítica a la modernidad o, mejor dicho, como una reacción que señala los efectos negativos que la concepción liberal dominante ha acarreado a las sociedades modernas. Para los comunitaristas, en estas sociedades se habría producido un desarraigo respecto a las tradiciones y los valores comunitarios que proporcionaban la matriz social de las identidades de los individuos, generalizándose, como consecuencia de todo ello, el atomismo, la desintegración social o la pérdida del espíritu público. R. Bellah lo expresa muy gráficamente cuando señala que muchas personas “se dan cuenta de que, si bien los procesos de individuación y separación eran necesarios para liberarnos de las tiránicas estructuras del pasado, deben ser compensados por una renovación del compromiso y de la comunidad, si no queremos que terminen autodestruyéndose, o convirtiéndose en sus opuestos” (Bellah, 1989: 351).

En este sentido, el comunitarismo también implica una crítica a las consecuencias del Estado de Bienestar (aspecto éste que luego trataré más detenidamente), uno de cuyos resultados es haber erosionado las redes de solidaridad y compromiso social que antaño cohesionaban a la sociedad, dejando sin fundamento, a falta de valores compartidos, las apelaciones a la ciudadanía (Cfr., Colom, 1994). En definitiva, que la erosión y la desaparición de estas redes y valores comunitarios habría conducido, según los comunitaristas, a “la fragmentación, esto es, un pueblo cada vez menos capaz de formar un propósito común y llevarlo a cabo. La fragmentación aparece cuando las personas llegan a verse a sí mismas cada vez más atomísti-

camente y cada vez menos ligadas a sus conciudadanos en proyectos comunes y lealtades” (Taylor 1998: 138).

Como afirman los comunitaristas, el yo siempre es un yo situado en una sociedad particular, en una situación histórica concreta. Ese “yo histórico” engendra deberes hacia las familias, los grupos y las naciones que participan de la definición de nuestro yo. Estos deberes pueden ser comprendidos como una expresión de autoestima o de aceptación de uno mismo. Para aceptarme o amarme a mí mismo debo respetar y querer los aspectos de mí mismo que están ligados a los otros. Así, mi simple biografía crea obligaciones hacia otras personas, obligaciones que yo condenso bajo la noción general de lealtad. De esta manera, los vínculos de afecto y lealtad hacia la propia comunidad proveen de identidad y motivación política a los individuos (Cfr., Beiner, 1977). En conclusión, la sociedad vendría a ser como una sucesión de círculos concéntricos, con el Estado como círculo máximo; así, como círculos concéntricos, las distintas comunidades, desde la familia a la nación, mantienen una continuidad cualitativa con diferencias derivadas únicamente de la frecuencia de encuentros o relaciones, no de los valores. A lo largo de las distintas escalas, el cemento que mantiene la unidad es la participación en la misma idea de bien.

El deber primordial es, pues, el debido a la comunidad, o a los conciudadanos en cuanto pertenecientes a esa comunidad o a esa identidad nacional (en el caso del nacionalismo). Es el compromiso con una concepción común de la vida buena, con una comunidad moral y política específica, que sólo puede ser asumida por quienes pertenezcan a ella. En el nacionalismo, además, se considera la nacionalidad como prerequisite de la solidaridad y como condición de la identidad y de la legitimación del Estado. Se propugna, por tanto, el patriotismo nacional, definido como “un tipo de lealtad a la propia nación, lo que sólo aquellos que poseen esa particular nacionalidad pueden alegar” (MacIntyre, 1995: 210), al que se considera como una virtud, puesto que es la condición de posibilidad del desarrollo de la conciencia moral de los individuos.

Una posición semejante es defendida por Taylor (Cfr. 1990) cuando se vale del término ‘atomismo’ para referirse a las doctrinas contractualistas, las cuales, proclamando la autosuficiencia del indi-

viduo, consideran al sujeto humano como un portador de decisiones incomunicado que calcula racionalmente sus acciones. Para Taylor, esta noción atomista de la naturaleza humana y de la prioridad a ultranza del individuo y de sus derechos sobre lo social acarrea una visión puramente instrumental de la sociedad.

Frente a esa posición individualista, Taylor argumenta que incluso aquellas concepciones de lo humano que consideran central la libertad y la autonomía han de reconocer que ésta sólo es posible en el marco de un cierto tipo de sociedad que permite desarrollar la capacidad necesaria para ejercitarlas: “el desarrollo de la libertad requiere cierta comprensión de sí mismo, en la que las aspiraciones a la autonomía y a la orientación son concebibles; y, en segundo lugar, que esta comprensión de sí mismo no es una idea que podamos defender solos, sino que nuestra identidad se ve siempre en parte definida en relación con otros o a través de la visión comunitaria que subyace a las prácticas de nuestra sociedad” (Taylor, 1990: 123). En este sentido, el ser humano no puede desarrollar su autonomía moral al margen de una política cultural mantenida por instituciones de participación política y garantías de independencia personal, esto es, que “la identidad del individuo autónomo y autodeterminado requiere una matriz social que reconozca, por ejemplo, a través de una serie de prácticas, el derecho a la decisión autónoma y que defienda que el individuo tiene voz en la deliberación sobre la acción pública (Taylor, 1990: 123).

En el fondo, lo que Taylor está contraponiendo son dos versiones de la libertad humana y de la identidad: “Por tanto, la cuestión que se plantea entre los atomistas y sus oponentes es profunda; afecta a la naturaleza de la libertad, y más allá todavía, se plantea qué significa ser un ser humano; qué es la identidad humana y cómo se defiende y mantiene” (Taylor, 1990: 123). Y frente al engaño de la autosuficiencia que impide ver que el individuo libre, el que detenta los derechos, sólo puede asumir esta identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada, Taylor sostiene que ese individuo situado en el estado de naturaleza “nunca podría alcanzar la identidad y por tanto nunca podría crear por contrato una sociedad que lo respete. Más bien, el individuo libre que se afirma como tal ya tiene una obligación de completar, de restaurar o de mantener la

sociedad dentro de la cual es posible alcanzar esta identidad” (Taylor, 1990: 124).

Así, la crítica comunitarista mostraría no sólo el carácter ilusorio del yo independiente de sus contextos, sino también, y paradójicamente, la necesidad de partir de una base comunitaria para el proyecto de autorrealización del propio yo autónomo moderno (Cfr., Baccelli, 1994). Y, en este marco, la defensa de los derechos y la afirmación del valor de los individuos dependen de ciertas capacidades (aspecto que luego destacaremos al hablar de la ciudadanía social) que hacen humana una vida, y que como tales requieren respeto. Y este respeto implica una “obligación de pertenecer” a la forma social que la hace posible (Cfr., Taylor, 1990). La alternativa comunitarista, en consecuencia, subraya que el sujeto no tiene una identidad previa a su comunidad, sino que “la pertenencia a la sociedad es la que le proporciona los valores desde donde puede escoger y juzgar. Los valores comunitarios dotan de sentido a su vida y elecciones” (Ovejero, 1997: 100).

Para los comunitaristas, por tanto, la socialización moral de los individuos tiene lugar en el seno de una comunidad particular, y la primacía liberal del individuo y sus derechos es sustituida por la primacía de la comunidad. Así, si para los liberales la universalidad y generalidad características de las reglas morales se alcanzan elevándose por encima de la particularidad social en la que se originan, para los comunitaristas estas reglas morales se alcanzan a partir de los bienes específicos y relativos en virtud de los cuales se justifican. Como consecuencia de todo ello, insiste el comunitarismo, cualquier sociedad necesita (e implica) un conjunto de valores que presiden las relaciones sociales. De hecho, la opción liberal por la neutralidad no es sino una opción valorativa más, que presenta el riesgo añadido de conducirnos a una sociedad en la que la falta de valores comunes y metas compartidas conduce a la desintegración, la apatía y el escepticismo, e incluso a la corrupción y la violencia política.

Recapitulando, los comunitaristas sostienen que una sociedad basada meramente en la garantía de los derechos individuales fundamentales carece de fuerza motivadora e integradora capaz de proporcionar cohesión y solidaridad en grado suficiente para el mantenimiento de la sociedad. Frente a la visión contractualista de la

sociedad como una cooperación instrumental entre los individuos para sus fines privados, el comunitarismo sostiene que es necesaria una concepción común de lo bueno que proporcione un horizonte colectivo de valor y comprensión.

3. El modelo republicano y la virtud cívica

Cuando se habla de modelo republicano es conveniente aclarar el significado terminológico del término. Si bien es cierto que en su origen el significado del concepto república está reñido (aunque no solamente) con formas de gobierno como monarquía o aristocracia (o a sus respectivas degradaciones, como el despotismo o la oligarquía), el uso contemporáneo que se hace del término republicano tiene poco que ver con el que corresponde a su historia pasada. En su horizonte están las formas de gobierno que se inspiran en los modelos democráticos de la Grecia clásica y, sobre todo, la Roma republicana, las repúblicas y ciudades libres italianas y de otros muchos países europeos que en el Renacimiento defienden su autonomía frente al modelo absolutista que acaba imponiéndose, o los que recogen aspectos más radicalmente igualitarios y fraternos de las revoluciones francesa y norteamericana. Esta tradición, recogida y analizada por una magnífica labor de historiadores (J. G. A. Pocock, H. Baron, Q. Skinner, C. Nicolet, etc.) ha sido reelaborada y actualizada, tomando cuerpo en numerosos pensadores políticos que ahondan en la crisis de legitimidad de las democracias representativas.

Teniendo en cuenta todo este bagaje, el modelo de comunidad política republicana puede entenderse como una manifestación de la identidad cívica. Es decir, como aquella concepción de la vida política que preconiza un orden democrático dependiente de la vigencia de la responsabilidad pública de la ciudadanía. Por ello, su institución fundamental es precisamente la de la ciudadanía, en su doble sentido²: como conjunto de miembros libres de la sociedad política y como la condición que cada uno de ellos ostenta en tanto que componente soberano del cuerpo político.

² Doble sentido que se expresa con dos términos distintos tanto en inglés –*citizenship / citizenry*– como en alemán –*Bürgerschaft / Bürgertum*–.

Aunque comparte algunos de sus supuestos con el liberalismo y otros con el comunitarismo, no se confunde con ninguno de los dos. Tiene en común con el comunitarismo el hecho de que el ciudadano republicano también se sabe ligado, a la hora de configurar sus preferencias y su identidad, con su sociedad, y en que otorga importancia a la responsabilidad y a las obligaciones comunes. Asimismo, participa de la crítica a la concepción individualista del liberalismo y su concepción puramente procedimental de la comunidad política. Sin embargo, frente al comunitarismo, el republicanismo no necesita compartir una noción cultural de una comunidad prepolítica, ni una idea sustantiva del bien común.

Es cierto que el comunitarismo y el republicanismo tienen una fuerte vinculación con la historia y las tradiciones propias de la comunidad, pero a la hora de valorar y respetar estas tradiciones es muy distinta la posición comunitarista frente a la republicana. Así, si para la primera es muy importante el ejemplo del pasado, la mirada republicana no se siente involucrada con las decisiones pretéritas. Su posicionamiento está abierto al futuro, al tipo de comunidad que quiere construir la comunidad viviente. Su proyecto, desprovisto de narraciones vinculantes con el pasado, se vincula a las generaciones actuales, cuya plena autonomía debe garantizarse para decidir cuál es el modo en que quiere vivir.

Por otra parte, también, el republicanismo comparte con el modelo liberal la importancia que ambos conceden a los derechos y a la libertad negativa. El republicanismo hace suya la afirmación moderna de la autonomía y el pluralismo. Considera que la libertad está ligada a la garantía del orden normativo equitativo creado y mantenido por las instituciones públicas, en tanto éstas se nutren de la participación y el cumplimiento del deber cívico por parte de los ciudadanos. Así, mientras los liberales asocian siempre la libertad a la no interferencia, los republicanos lo ligan con la ciudadanía entendiéndola como “no-dominación”. Es decir, entienden la libertad como la garantía de no interferencia *arbitraria* por los demás en el ámbito legítimo de acción que se le reconoce a cada uno (sería un concepto más cualitativo que cuantitativo).

Asimismo, el republicanismo concibe la ciudadanía principalmente como práctica política, como forma de participación activa

en la cosa pública. No se asienta sobre la primacía ontológica del individuo, ni sobre la defensa de sus derechos particulares, sino sobre un modo de vida compartido. De hecho, desde el republicanismo no cabe hablar de “derechos naturales” (la naturaleza sólo produce fuerza y rivalidad; sólo mediante la ley se pasa del desequilibrio y el enfrentamiento de hecho a la igualdad en derechos que nos pongan a salvo de la arbitrariedad), sino que habría de hablarse de derechos ciudadanos, es decir, derivados de acuerdos y normas, resultados de un proceso político, y no su presupuesto. La igualdad y los derechos están, por tanto, basados en el autogobierno, que requiere de la participación activa de la comunidad política.

La virtud cívica, pues, sería la debida al marco universal de la constitución democrática, es decir, a la ley, como lo que permite y consolida la diferencia, el respeto a lo particular y la convivencia tolerante y pacífica en la diversidad. Y lo mejor para defender esa libertad como no dominación es uniéndola a la ley y al sistema político que ella produce. Se trataría de una relación no instrumental con la comunidad política, por cuanto ésta se considera como un bien en sí misma. Es decir, más que en derechos, la ciudadanía republicana se basaría en deberes. Así, un republicano como Skinner, frente a la idea de Dworkin –que entiende los derechos como “cartas de triunfo”– defiende que los individuos deben comenzar a “colocar sus deberes de participar activamente en la vida política de la comunidad por encima de sus derechos” (Gargarella, 1999: 176-177). Esta posición implicaría que el Estado liberal abandonase su neutralidad respecto a las concepciones del bien que sus miembros escogen.

Este será uno de los reclamos distintivos del republicanismo a lo largo de toda su historia: el de subordinar la organización política y económica de la sociedad a la obtención de buenos ciudadanos, pretensión que siempre ha tendido a ser rechazada por el liberalismo. Por ello nada tiene de extraño que una posición netamente republicana fomente programas públicos de educación cívico-democrática, de manera que la ciudadanía pueda ser ejercida en modo mínimamente competente y responsable. La consecuencia más inmediata es que la política democrática dejará de ser un asunto exclusivo –y excluyente– de unos pocos (la clase política) para pasar a ser un asunto de una amplia mayoría consciente de sus derechos y de sus

responsabilidades, y dispuesta a exigir a los gobernantes el fiel cumplimiento de sus tareas (gobierno representativo).

Así, en la medida en que la ciudadanía implica una capacidad de reivindicar y obtener la efectividad de los derechos, “el *status* de ciudadano fija en especial los derechos democráticos de los que el individuo puede hacer reflexivamente uso para *cambiar* su situación, posición o condición jurídica material” (Habermas, 1998: 626). Porque “la autonomía política –recuerda Habermas– es un fin que nadie puede realizar por sí solo” (1998: 627) es por lo que los derechos, además de precondition de la democracia, son a la vez resultado de la misma.

Desarrollo de la ciudadanía e igualdad de derechos

En principio parece evidente que la reivindicación republicana de la participación activa en la cosa pública y la defensa de un modo de vida político y democrático compartido sólo sería posible si al mero estatus formal del ciudadano como titular de ciertos derechos y miembro pleno de la comunidad política se unen condiciones materiales que posibilitan el ejercicio efectivo de dicho estatus, aspecto éste al que se hace referencia cuando se reivindican los derechos sociales.

La reclamación, por tanto, de una ampliación de la noción de ciudadanía en esta dirección se sigue de la consideración de que el ejercicio de los derechos políticos depende de una serie de condiciones previas, que no son sólo económicas, pero están casi siempre ligadas a la renta percibida, y que *de hecho* implican la exclusión o inclusión de la ciudadanía. Esta evidencia de que existe un fuerte vínculo entre ciudadanía y condiciones materiales no es algo nuevo, y se ha manifestado en un debate secular sobre la relación entre el ideal (la noción normativa) de ciudadanía y la creación, adquisición y posesión de riquezas (Cfr. Oliver/Heater, 1944). Por consiguiente, el estatus de ciudadano está ligado, tanto en la tradición clásica como en la moderna, a dos requisitos: la posesión de ciertos bienes o patrimonio, y una cierta igualdad entre quienes participan en la vida pública (Cfr. Brillante, 1994).

Así, Aristóteles pensaba que un cierto nivel de prosperidad material era necesario para ser ciudadano –al menos, para serlo adecuadamente–, más aún teniendo en cuenta el proyecto colectivo que supone la polis: “Si la asociación política sólo estuviera formada en vista de la riqueza, la participación de los asociados en el Estado estaría en proporción directa de sus propiedades, y los partidarios de la oligarquía tendrían entonces plenísima razón (...). Pero la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud” (Aristóteles, 1941: III, 5).

Similares consideraciones pueden encontrarse en Kant, cuando afirma que “sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros (...), y en general cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia” (Kant, 1989: I, §46). Esta distinción entre ciudadanía activa y pasiva también está implícita en la Declaración Universal de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuando en el artículo 2 se dice que “la finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; y esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. El ejercicio de la ciudadanía, por tanto, tiene en la propiedad uno de sus rasgos básicos.

La crítica marxista, evidentemente, analiza el aspecto opuesto, y denuncia la hipocresía que supone que “el Estado suprime a su manera las diferencias de nacimiento, de estamento, de cultura, de profesión, declarando no políticas las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, profesión; cuando proclama, desconsiderando dichas diferencias, a cada miembro del pueblo partícipe en igual medida de la soberanía popular” (Marx, 1997: 24), de lo que se desprende que esa declaración de igualdad enmascara la desigualdad existente

entre los individuos y oculta la determinación de las relaciones políticas por la estructura social. En definitiva, el acceso o no a unas condiciones materiales de vida determina la exclusión real de los derechos, en clara alusión a una manifiesta relación entre economía (mercado) y política (ciudadanía).

Y será Marshall, en su famosa conferencia de 1949, quien ponga el dedo en la llaga al afirmar: “La ciudadanía es un *status* que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese *status* son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica” (1997: 313). A continuación, Marshall constata que, “por otra parte, la clase social es un sistema de desigualdad (que) al igual que la ciudadanía, puede basarse en un conjunto de ideales, creencias y valores”, de lo que concluye: “Es, por tanto, razonable pensar que la influencia de la ciudadanía en la clase social debe adoptar la forma de un conflicto entre principios opuestos” (1997: 313).

En esta conferencia Marshall subraya que la ciudadanía ha sido una institución que se ha desarrollado en Inglaterra al menos desde la última parte del siglo XVII, de donde resulta evidente que su incremento coincide con el surgimiento del capitalismo, al que califica “que es un sistema no de igualdad, sino de desigualdad” (1997: 313). Y llegado a este punto se hace la siguiente pregunta: “Hay algo aquí que necesita explicación. ¿Cómo es posible que esos dos principios opuestos pudieran crecer y florecer codo con codo en un mismo suelo? ¿Qué hizo posible que se reconciliaran mutuamente y que llegaran a ser, al menos por un tiempo, aliados en lugar de antagonistas? La cuestión es pertinente, pues es claro que en el siglo XX la ciudadanía y el sistema de clases del capitalismo han estado en guerra” (1997: 313).

Marshall equipara el desarrollo de la ciudadanía con la instalación progresiva de los derechos y la efectiva garantía de su disfrute, todo ello en el horizonte de ser miembro pleno de la sociedad. Y este proceso tiene sus etapas históricas: “no es extraño que la sociedad capitalista del siglo XIX tratase los derechos políticos como un subproducto de los derechos civiles” (1997: 308); “cuando asigné cada uno de los períodos de formación de los tres elementos de la ciudadanía a un siglo diferente –los derechos civiles al XVIII, los

políticos al XIX y los sociales al XX— ya dije que estos dos últimos se solapaban bastante” (1997: 308); “el siglo XIX fue en su mayor parte un período en el que se sentaron las bases de los derechos sociales, pero aún entonces se negaba expresamente o no se admitía definitivamente el principio de los derechos sociales como parte esencial del *status* de ciudadanía” (1997: 310), o “los derechos sociales se redujeron hasta casi desaparecer en el siglo XVIII y principios del XIX. Comenzaron a resurgir con el desarrollo de la educación elemental pública, pero hasta el siglo XX no llegarían a equipararse con los otros dos elementos de la ciudadanía” (1997: 312). Así, señalando estos hitos, y a través de ellos, Marshall interpreta la historia del Occidente moderno desde el punto de vista, no de las instituciones, sino del individuo y sus derechos.

La naturaleza de los derechos sociales y el Estado de Bienestar

La naturaleza de los derechos sociales es una cuestión altamente controvertida, y el dilema se plantea entre quienes los consideran derechos de igualdad y entre los que sostienen que estaríamos ante unos derechos de libertad con componente igualitario. La tesis de que estamos ante unos derechos de igualdad tendría su fundamento en que a través de los derechos sociales “pretenden garantizarse ciertas condiciones mínimas a la población mediante el cumplimiento del ordenamiento” (Cossío Díaz, 1989: 46). Para los defensores de la segunda opción, al contrario, todos los derechos son derechos de libertad, sean derechos que tengan un componente igualitario, sean económicos, sociales o culturales: el elemento inherente a todos los derechos es potenciar y reforzar la libertad para todos (*Cfr.* Peces-Barba, 1988: 213). Según este autor, “derechos fundamentales de cualquier tipo y realización integral de la libertad como libertad autonomía, como superación de los obstáculos que hacen posible el desarrollo en todas las facetas de la condición humana son lo mismo, en su horizonte todavía en parte utópico, pero no imposible en el desenvolvimiento histórico de la sociedad democrática” (Peces-Barba, 1988: 213).

Con todo, este último posicionamiento tiene su contestación en que la opción radical por la libertad sin su práctica moral puede provocar graves fracturas y desigualdades en la comunidad. Como afirma R. Alexy, “el conjunto de leyes de una sociedad, positivamente formuladas, no es todo el derecho de las personas, sino la concreción de la limitación de algunos derechos que los socios ponen en común; limitación que mutuamente respetarán para un mejor ejercicio de los propios derechos, en particular del uso moral de la libertad, la cual es el origen de todos los derechos de las personas” (2004: 21).

Marshall sostiene que “con el elemento social me refero a todo el espectro desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad al derecho a participar del patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares corrientes en la sociedad” (1997: 302-303). El objetivo está marcado y con la demanda de reconocimiento de los derechos sociales surge un conflicto entre la ciudadanía plena y el sistema de desigualdades en los que se basa el capitalismo, lo que Marshall, de una forma novedosa para ese momento, trata de romper entre el estatus del ciudadano y la posición en el sistema de clases, desvinculando de las vicisitudes del mercado, la universalidad y la eficacia de los derechos de ciudadanía. Porque, en definitiva, como dice Dahrendorf: “tolerar que una clase baja es económicamente factible y no representa costos políticos (...) delata una disposición a suspender los valores básicos de la ciudadanía (derechos de participación iguales para todos) para una categoría entera de personas, lo cual debilita las pretensiones universales intrínsecas de esos valores. (...) La mayoría pagará un alto precio por dar la espalda a aquellos que fracasan repetidamente, y el hecho de que este precio sea moral más que económico no debe engañar a nadie respecto de su importancia” (1997: 145).

Por tanto, para Marshall, la ciudadanía social “abarcaría tanto el derecho a un *modicum* de bienestar económico y seguridad, como a tomar parte en el conjunto de la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado, de acuerdo con los estándares prevalecientes en la sociedad” (Gordon, 2003: 9). Se aboga pues por realizar un esfuerzo para que todos los miembros de la sociedad cuenten con una situación material que les permita gozar y ejercitar su igualdad jurídica; y corresponde al Estado cumplir ese objetivo social.

En este sentido, Contreras Peláez sostiene que “allí donde no hay una intervención correctora de los poderes públicos, la libertad se convierte en coartada para la explotación de los débiles y la igualdad formal deviene cobertura ideológica de la desigualdad material. Los derechos sociales han sido introducidos precisamente para enmendar este despropósito; la política social del Estado debe ser, por tanto, un agente compensador-nivelador que contrarreste (en parte) la dinámica de desigualdad generada por la economía de mercado” (1994: 26).

Es precisamente en este contexto del «Estado como agente compensador-nivelador» donde se desarrolla la formulación del «Estado del Bienestar». Para esta propuesta de organización político-social, en aras de garantizar las capacidades acompañantes de una ciudadanía plena –entendida como igualdad de estatus o de dignidad social–, para la equiparación jurídica de los ciudadanos –al objeto de favorecer su plena autonomía– es necesaria una equiparación fáctica. Y todo ello exige el reconocimiento y establecimiento de derechos fundamentales de tipo social, que tienen que ser proporcionados por el Estado.

Y será justamente el ensayo de Marshall uno de los primeros exponentes teóricos del llamado Estado de Bienestar (o Estado social), que por aquellos años se iniciaba en Gran Bretaña. Por tanto, las compensaciones y prestaciones del «Estado social» establecen “la igualdad de oportunidades para poder hacer un uso de las facultades de acción jurídicamente garantizadas que quepa considerar igual” (Habermas, 1998: 499). Los derechos sociales, en suma, deben ser reconocidos como derechos esenciales, porque aseguran los requisitos mínimos de una vida digna y son presupuesto del ejercicio de los derechos fundamentales civiles y políticos.

Con todo, los críticos del Estado de Bienestar han puesto en tela de juicio, por sus consecuencias negativas, los llamados derechos sociales, (aunque, de hecho, estos derechos no gozan de reconocimiento y protección comparables a los civiles y políticos, incluso en las Constituciones de los Estados del Bienestar³). A ello se une, además, lo impreciso de su objeto (p. ej. ¿cómo se entiende el derecho

³ Ver p. ej. la Constitución española, donde el derecho al trabajo, a la vivienda, la salud, el medio ambiente, etc. se incluyen en el capítulo de “Principios rectores de la vida social y económica”, por lo que no pueden invocarse estrictamente como derechos subjetivos vinculantes para los poderes públicos.

al trabajo?: a un puesto de trabajo o a una prestación por desempleo (Cf. Alexy, 1997: 490-491).

Para la crítica que se hace desde los grupos neoconservadores y neoliberales los derechos sociales y las políticas del Estado del Bienestar son extraordinariamente costosas y se hacen en detrimento de otras posibles inversiones; pueden llegar a socavar los derechos de propiedad a través de los impuestos y la libertad de los ciudadanos para disponer de sus bienes, llegando a afectar a sus derechos fundamentales e invalidar sus derechos civiles; conducen a la dependencia y la pasividad (cultura de la dependencia), en vez de estimular la iniciativa y la responsabilidad de los individuos; y son conflictivos, ya que la escasez de recursos suscita conflictos y conduce a un cálculo utilitario de derechos, contradictoria con la idea de la garantía de universalidad de los derechos.

Asimismo, desde propuestas políticas más cercanas a la socialdemocracia («Tercera Vía», «Nuevo Centro») se han señalado las consecuencias negativas que las prácticas del Estado de Bienestar acarrearán para la ciudadanía. Así, se advierte de que las prestaciones sociales del Estado del Bienestar son peligrosamente compatibles con un paternalismo no democrático (de hecho, en los países del «socialismo real» hubo derechos sociales sin derechos civiles y políticos), y susceptibles de fomentar una degradación «clientelar» de la ciudadanía (voto de «clientes», condicionado a los servicios ofrecidos). En esta dirección Habermas ha observado los peligros de asumir irreflexivamente que la mera inclusividad de los derechos sociales conlleva *per se* un incremento de la autonomía efectiva en los ciudadanos, ya que tales derechos pueden también ser otorgados de modo paternalista: “Ciertamente, tanto las libertades subjetivas como tales [*sic*] derechos sociales pueden considerarse como base jurídica de esa autonomía social que es la que empieza haciendo efectiva la realización de los derechos políticos. Pero éstas son relaciones empíricas, no relaciones conceptualmente necesarias. Pues los derechos de libertad y los derechos sociales pueden asimismo significar la cuasi renuncia privatista a un papel de ciudadano, que se reduce entonces a relaciones de clientela con unas administraciones que otorgan sus prestaciones en términos paternalistas” (Habermas, 1998: 142-143). Desde esta perspectiva, el Estado del Bien-

estar habría favorecido más bien la heteronomía y la pasividad de los ciudadanos, e incluso puede afectar a la autonomía privada de éstos, en cuanto impone una «normalización» y un control tutelar preocupantes.

Por último voy a referirme al ensayo de Barbalet *Citizenship Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality* (1988)⁴, al que considero uno de los estudios críticos más sugerentes y destacados sobre la perspectiva marshalliana de los derechos sociales. En primer lugar, Barbalet advierte que los derechos de ciudadanía no son en sí mismos homogéneos, sino que, al contrario, tanto en su origen como a través de su desarrollo, se hallan en permanente tensión. Y esta mutua rivalidad es aún más ostensible entre los derechos civiles, cuyo ejercicio acentúa el poder político y económico de quien los disfruta, y los derechos sociales, simples derechos de consumo que no otorgan ningún tipo de poder a sus titulares. Por tanto, los denominados «derechos sociales», que son inherentes al «Estado de Bienestar», no poseen capacidad alguna de alterar las relaciones de poder en la esfera productiva, ya que sólo afectan a los mecanismos de la distribución de recursos, pero no tienen ninguna influencia sobre los aparatos de producción. Más aún, los derechos sociales sólo son beneficios proporcionados por el Estado, mientras que los derechos civiles y políticos, a diferencia de los anteriores, se sostienen y ejercen contra el Estado. Por tanto, desde este punto de vista, sería absolutamente razonable cuestionar la propuesta que incluye a los derechos sociales entre los derechos de ciudadanía. De hecho, la tesis de Barbalet lleva a considerarlos como *conditional opportunities*, esto es, meros instrumentos para el ejercicio efectivo de los derechos civiles y políticos.

Empero, sean los derechos sociales *derechos*, o sean *condiciones* necesarias para el ejercicio de los derechos civiles y políticos, parece evidente que para ser miembro pleno de una comunidad política al estatus formal del ciudadano han de unirse condiciones materiales que posibilitan el ejercicio efectivo de dicha condición, o, formulado de otro modo, que “la libertad *jurídica* para hacer u omitir algo

⁴ Las referencias a este ensayo están tomadas de D. Zolo (1994).

sin la libertad *fáctica* carece de todo valor” (Alexy, 1997: 486). Pero aceptar esto lleva a hacernos la siguiente pregunta: ¿qué recursos hay que poner a disposición de cada persona para que pueda asumir plenamente la condición de ciudadano?

Globalización y neoliberalismo

Con todo, en los últimos decenios se ha impuesto una nueva forma de organización territorial y política del sistema mundial, donde, con la expansión del sistema económico capitalista neoliberal, el Estado ha sido desplazado y ha perdido gran parte de su función reguladora. En efecto, con la globalización y el neoliberalismo se ha multiplicado el proceso de expansión de las empresas multinacionales y el aumento de su peso específico en la producción mundial, convirtiendo a estas nuevas entidades supranacionales en auténticos agentes político-sociales del nuevo orden mundial. Todo ello –unido al desarrollo espectacular de las comunicaciones y a la intensificación, preeminencia y supeditación a la innovación tecnológica– ha traído consigo un nuevo discurso hegemónico, acelerando la implantación social de los valores del individualismo. Esta nueva realidad ha acarreado una mayor desigualdad, cuya razón radica en el hecho de que la expansión del capitalismo se guía por la búsqueda de la máxima ganancia para las empresas, desatendiendo las cuestiones relacionadas con la distribución de la riqueza, o la de ofrecer empleo en mayor cantidad o calidad (*cfr.* Amin, 1999: 30).

Con el reclamo de promover la responsabilidad y la competitividad de los individuos y la iniciativa espontánea de la «sociedad civil», fruto del discurso de neoconservadores y liberales –con la aquiescencia de posiciones cercanas a la socialdemocracia y anteriormente señaladas– el Estado ha ido relegando y delegando sus responsabilidades como garante del interés colectivo. A medida que los servicios públicos como la salud, la educación, la vivienda, la energía eléctrica o el agua potable (referidos todos ellos a la categoría de bienes y prestaciones proporcionados por el Estado, a modo de derechos sociales que garanticen los requisitos mínimos de una vida digna y aseguren la satisfacción de las necesidades básicas) se han ido privatizando y entrando en la lógica del mercado, han perdido su

función originaria como componentes inalienables de los derechos ciudadanos, y se han convertido en meras mercancías de cambio entre proveedores privados y clientes que actúan en el mercado al margen de cualquier consideración social, y, además, al margen de cualquier responsabilidad gubernamental de atender las necesidades primordiales de la población.

El modelo de globalización que se está imponiendo no es precisamente el de globalizar la solidaridad o los derechos fundamentales (incluidos los derechos sociales), sino el de la globalización, que sigue la pauta neoliberal de desregularización del mercado y la búsqueda de la máxima riqueza. Además, este proyecto de globalización, a modo de «sentido común neoliberal», ha instaurado prejuicios y argumentos culturales y políticos que han arraigado fuertemente en los sectores hegemónicos de la sociedad, los cuales, una vez adquirida la convicción de que su propuesta era la única posible y viable, han difundido machaconamente esta certidumbre entre el resto de la sociedad mediante la siguiente máxima inapelable: todo lo relacionado con lo estatal es «malo e ineficiente», mientras que lo vinculado con el mercado es «bueno y eficiente».

Y con estas «evidencias» el trecho es muy corto para la consideración del modelo neoliberal como el único racional, instaurando a renglón seguido una ética que sentencie que las acciones humanas pueden y deben ser racionales en su principio, en su conducta y en su finalidad (*cfr.* Morín, 1984: 293).

Como consecuencia de todo eso, para los dueños del capital y los valedores del neoliberalismo, los países y los Estados son simplemente mercados, los ciudadanos consumidores y la globalización neoliberal la única vía posible de civilización. Por ello, ya es coherente volcarse en la eliminación de las barreras estatales y nacionales que impiden el libre flujo de las mercancías y capitales, y, siguiendo esta lógica, la protección de las personas frente a las incertidumbres económico-sociales y la garantía de los derechos básicos de los ciudadanos (que en algún momento fueron los pilares del Estado del Bienestar) han sido desplazados por un Estado mínimo, un «paraíso de las oportunidades individuales», donde los servicios públicos son vendidos como mercancías.

El desplazamiento del Estado y la absoluta imposición del mercado en la actividad económica han traído consigo formas crecientes de exclusión social y han elevado los niveles de desempleo y pobreza, además de agudizar el desequilibrio y la polarización entre los sectores más beneficiados y perjudicados en las distintas comunidades.

De este modo, en la medida en que el concepto moderno de ciudadanía hace referencia a la autonomía de los sujetos y a derechos basados en la igual dignidad, no se puede considerar a los individuos en abstracto, sino que hay que reconocerlos con diferencias sociales, por lo que las garantías sociales son imprescindibles para la realización de los valores de la ciudadanía. La ciudadanía no se puede ejercer sin dignidad, y la salvaguarda de este merecimiento está condicionada a unas condiciones mínimas que van más allá del mero reconocimiento formal de la igualdad jurídica. Hacer frente a este reto es apostar por un futuro más justo, y no hacerlo, al contrario, es permitir que la lógica de la desigualdad y la dictadura del mercado se imponga irremediabilmente. Es la hora del Estado democrático **C**

Referencias

- Alexy, R., 1997, *Teoría de los derechos fundamentales*. Trad. E. Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Alexy, R., 2004, *El concepto y la validez del derecho*. Trad. J. M. Seña. Barcelona: Gedisa.
- Amin, S., 1999, *El capitalismo en la era de la globalización*. Trad. R. Grasa. Barcelona: Paidós.
- Anchustegui Igartua, E., 2010, "Ciudadanía y derechos sociales", en: *Lan Harremanak. Revista de Relaciones Laborales*, n° 22, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 151-165.
- Anchustegui Igartua, E., 2012, "Republicanismo político y ciudadanía social", en: *ARAUCARIA. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Monográfico *Democracia, Ciudadanía y Mercado*, coordinado por Esteban Anchustegui Igartua, n° 27, junio 2012.
- Aristóteles, 1941, *La Política*. Versión de Patricio de Azcárate Corral. Buenos Aires: Espasa-Calpe, Colección Austral.
- Baccelli, L., 1994, "Cittadinanza e appartenenza", en: D. Zolo (ed.) *La cittadinanza: Appartenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza, pp. 129-165.
- Barbalet, J., 1988, *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baron, H., 1993, *En busca del humanismo cívico florentino*. Trad. M. A. Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beiner, R., 1997, "Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política", en: *Revista internacional de filosofía política*, n° 10, Madrid, pp. 5-22.
- Bellah, R., et al., 1985, *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press, en español, 1989, *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.
- Berlin, I., 2002, *Liberty* (edición revisada y ampliada de *Four Essays On Liberty*). Oxford University Press.
- Brillante, A., 1994, "Cittadinanza e democrazia", en: D. Zolo (ed.) *La cittadinanza: Appartenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza, pp. 203-221.
- Colom, F., 1994, "Dilemas de regulación social en las sociedades democráticas", en *Revista internacional de filosofía política*, n° 4, Madrid, pp. 41-60.
- Contreras Peláez, F. J., 1994, *Derechos Sociales: Teoría e Ideología*. Madrid: Tecnos.
- Cossío Díaz, J. R., 1989, *Estado social y derechos de prestación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Dahrendorf, R., 1997, "La naturaleza cambiante de la ciudadanía", en: *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, n° 3 (octubre), Barcelona, Paidós, pp. 139-149.
- De Jasay, A., 1993, *El Estado. La lógica del poder político*. Trad. Rafael Capaos Valderrama. Madrid: Alianza.
- De Lucas, J., 1989, "Sobre la justificación de la democracia representativa", en: *Doxa*. n°. 6, Alicante; Universidad de Alicante, pp. 187-199.
- Gargarella, R., 1999, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós.
- Gordon, S., 2003, "Ciudadanía y derechos ¿criterios redistributivos?", CEPAL-Serie Políticas Sociales n° 70, Santiago de Chile. Publicación de las Naciones Unidas. También en *Revista Mexicana de Sociología* (Vol. LXIII, No 3, julio-septiembre, 2001).
- Habermas, J., 1998, *Facticidad y validez*. Trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta.
- Habermas, J., 1998, "Soberanía popular como procedimiento", en J. Habermas. *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta, pp. 589-618.
- Habermas, J., 1999, "Tres modelos normativos de democracia", en: J. Habermas. *La Inclusión del Otro*. Trad. J. C. Velasco Arroyo. Barcelona: Paidós, pp. 231-246.
- Kant, I., 1989, *Metafísica de las costumbres*. Trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos.
- MacIntyre, A., 1995, "Is Patriotism a Virtue?", en: R. Beiner (ed.) *Theorizing Citizenship*. Albany (NY), State University of New York, pp. 209-228.
- Marshall, T. H. [1949], 1997, "Ciudadanía y clase social", en: REIS. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 79, Madrid, pp. 297-346.
- Martínez, J. L., 2007, "La Religión en una sociedad democrática, pluralista y multicultural: creyentes que son ciudadanos, ciudadanos que son creyentes", en G. Uribarri (ed.) *Contexto y nueva evangelización*, Salamanca: Universidad Pontificia Comillas, pp. 2023-278.
- Marx, K., 1997, *La cuestión judía*. Trad. A. Hermosa, Madrid: Santillana.
- Morín, E., 1984, *Ciencia con Consciencia*. Traducción de Ana Sánchez. Barcelona: Antrophos.
- Nicolet, C., 1982, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, París.
- Oliver, D. & Heater, D., 1994, *The foundations of citizenship*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.

- Ovejero, F., 1997, “Tres ciudadanos y el bienestar”, en: *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad*, n° 3 (octubre), Barcelona: Paidós, pp. 93-116.
- Peces-Barba. G., 1988, *Escritos sobre Derechos Fundamentales*, Madrid: Eudema.
- Pocock, J. G. A., 1975, *The machiavellian moment*. New Jersey: Princeton University Press, en español, *El momento maquiavélico*, Madrid: Tecnos, 2002.
- Schumpeter, J. A., 1984, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Trad. Atanasio Sánchez. Barcelona: Folio.
- Skinner, Q., 1998, *Maquiavelo*. Trad. M. Benavides. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q. – Bock, G. – Viroli, M., 1990, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, New York.
- Spitz, J. F., 1995, *La liberté politique*. París: PUF.
- Taylor Ch., 1990, “El atomismo”, en J. Betegón – J. R. de Páramo (coords.) *Derecho y moral, ensayos analíticos*. Barcelona: Ariel, pp. 107-124.
- Taylor, Ch., 1998, *Ética de la autenticidad*. Trad. P. Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós.
- Zolo, D., 1994 (ed.) *La cittadinanza: Appartenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza.



Miércoles, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

El giro político-cultural en los estudios del poder urbano*

Recibido: mayo 8 de 2012 | Aprobado: junio 1 de 2012

Santiago Leyva Botero**

sleyvabo@eafit.edu.co

Resumen Este artículo contribuye a que la literatura del análisis político urbano recupere sus fundamentos políticos y deje atrás su economicismo. Con este fin, establece un diálogo entre esta sub-disciplina de la Ciencia Política que estudia el “poder urbano”, y la Economía Política Cultural (EPC), una nueva corriente teórica que busca re-explorar las posibilidades de la economía política al tomar seriamente el giro cultural y lingüístico que se ha dado en las ciencias sociales en las últimas dos décadas. El aporte teórico entonces estará centrado en examinar cómo cambia el estudio del poder urbano al incluir los nuevos elementos teóricos de la EPC, especialmente aquellos basados en su re-interpretación de los trabajos de Antonio Gramsci, Michel Foucault y Chantal Mouffe, de los cuales adopta conceptos claves como la hegemonía, el antagonismo, los discursos, las tecnologías de poder y el proceso de co-evolución entre discursos e instituciones, el cual constituye el principal aporte de la EPC.

Palabras clave

Poder urbano, política urbana, giro cultural, instituciones, discurso.

The cultural-political turn in the studies of urban power

Abstract

This article aims to rescue the political foundations of urban political analysis, leaving behind its economicism. To this end, this paper establishes a dialogue between this sub-discipline of political science that studies “urban power” and Cultural Political Economy, a new theory that seeks to re-explore the possibilities of political economy after taking seriously the cultural and linguistic turns that have become widespread on the social sciences in the last two decades. The contribution is then centered in examining how the theoretical changes introduced by CPE, and particularly those that draw on the contributions of Antonio Gramsci, Michel Foucault and Chantal Mouffe, have an impact on the study of urban power, especially after adopting their concepts of hegemony, antagonism, discourse, power technologies and the process of co-evolution between discourses and institutions on which the EPC builds its main contribution.

Key words

Urban power, urban politics, cultural turn, institutions, discourse.

* Este artículo deriva de la investigación “Las transformaciones del Estado a nivel del gobierno local. Medellín 2000-2010” desarrollada y financiada en 2011 en el marco del grupo *Estudios sobre Política y Lenguaje* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Este continúa el trabajo iniciado entre 2004 y 2010 denominado “Towards a Cultural Political Economy (CPE) reading of Medellín’s governance: Rebuilding and rescaling economic hegemony at the urban level in an age of neoliberalism” desarrollada en el CEPERC (Cultural Political Economy Research Centre) de la Universidad de Lancaster en Inglaterra.

** Doctor en Administración Pública, Universidad de Lancaster, Inglaterra. Profesor y jefe del pregrado en Ciencias Políticas, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. Miembro del Grupo de Investigación *Estudios sobre Política y Lenguaje* (cat. A1-Colciencias).

El giro político-cultural en los estudios del poder urbano

El objetivo principal de este artículo es contribuir a que la literatura del análisis político urbano recupere sus fundamentos políticos y deje atrás su economicismo. Con este fin, el artículo busca establecer un diálogo entre la sub-disciplina de la Ciencia Política que estudia el “poder urbano” y una nueva corriente teórica que busca re-explorar las posibilidades de la economía política tomando seriamente las críticas realizadas a la misma por parte de autores situados dentro del giro cultural y lingüístico que se ha dado en las ciencias sociales. El aporte teórico entonces estará centrado en traer al campo del análisis del poder urbano los trabajos más amplios que viene desarrollando el grupo de Economía Política Cultural (EPC) en la Universidad de Lancaster en el Reino Unido, conformado entre otros, por los profesores Ngai Ling-Sum, Bob Jessop, Normam Fairclough, Ruth Wodak y Andrew Sayer.¹

En este sentido, este artículo se une a otros recientes que tienen el objetivo de incorporar los avances de la EPC en el análisis urbano (Cfr. Ribera-Fumaz, 2009). En términos generales, este trabajo apunta a avanzar el estado del arte de las teorías de la *política urbana*, considerando cómo la EPC, siendo una teoría de orden más general, puede ser adaptada al giro culturalista crítico que ha tomado la EPC de la mano de Antonio Gramsci y Michel Foucault. Se mostrará cómo la EPC permite re-politizar la discusión sobre el poder urbano, sin necesariamente volver a los estudios de comunidad (elitismo y pluralismo). Igualmente, como un aporte específico de este artículo al campo más general de la EPC se integrará el trabajo de Chantal Mouffe (2005) al marco teórico de la misma, para luego utilizar este desarrollo en el estudio del poder urbano.

Teorías fundacionales de la ciencia política urbana

Quizás la mejor forma de entender la implicación de lo que el giro cultural ha implicado para las teorías políticas urbanas es revisar

¹ Ver, por ejemplo, Fairclough, Jessop y Sayer 2001; Sayer 2001; Jessop 2003; Sum 2003; Jessop 2004; Jessop y Sum 2001; y Sum 2007.

lo que teorías previas, como el Elitismo, el Pluralismo, la Economía Política Urbana y la Teoría del Régimen, han sugerido sobre cómo opera el poder en la ciudad. Si comenzamos con el elitismo, aunque este se remonta en la teoría política a los trabajos de Pareto y Mosca de principios del siglo XX, para el caso del análisis político urbano, el trabajo insignia es el estudio clásico de la ciudad de Atlanta (*cfr.* Hunter, 1953). En este estudio se sugiere que las ciudades usualmente son gobernadas por un número pequeño de actores que podrían ser considerados como una élite del poder. En el estudio de Hunter, estos actores podían ser identificados por su reconocimiento mutuo (su reputación) y por su participación frecuente en comités, reuniones de clubes y juntas. Este método “reputacional”, con un claro sesgo positivista en sus fundamentos epistemológicos, llevó a que Hunter considerara posible identificar la composición exacta de la élite de Atlanta por medio del trabajo empírico, que según el autor estaba compuesta por:

... once... directores de compañías, siete banqueros y financieros, cinco abogados, cinco gerentes industriales, cuatro funcionarios del gobierno de alto rango, dos líderes sindicales y un dentista. Los otros cinco tenían suficiente riqueza privada como para poder sostener un liderazgo de tiempo completo de las organizaciones cívicas y sociales (Jones *et al.*, 2004: 109).

En contraste con los enfoques elitistas, la perspectiva pluralista sugería que investigar la reputación no era la mejor manera de encontrar quién gobernaba y, en cambio, insinuaba que en las sociedades modernas el “poder” no podía ser poseído por los individuos (ni acaparado por una supuesta élite del poder). En esta línea, Dahl (1961) resaltaba que la fragmentación del mundo moderno hacía imposible que emergiera una sola élite del poder, por lo que era importante reabrir la pregunta por *quién gobierna* la ciudad. Este nuevo esfuerzo desechaba la opción de encontrar una élite fija, entendiendo a la política en las sociedades urbanas modernas como una lucha de intereses encontrados en la que el “poder” no podía ser poseído por los individuos (ni acaparado por una supuesta élite). En su libro “¿Quién Gobierna?”, Dahl (1961) analizó áreas concretas

(redesarrollo urbano, la educación pública y las nominaciones políticas) con el fin de estudiar a través del análisis de las decisiones, quien tenía influencia concreta sobre los resultados. Los hallazgos de Dahl (1961: 163), al contrario de los de Hunter, mostraron que si bien existían individuos con más influencia, “la mayoría de los ciudadanos... poseían un grado moderado de influencia”. Así en análisis político del pluralismo, dejó de focalizarse en encontrar a las élites, priorizando la exploración de la interacción permanente entre partidos, grupos de interés y votantes, en medio de un Estado que aparecía como el facilitador neutral de las decisiones finales y de los procesos de negociación.

De esta manera, la literatura del poder urbano se caracterizó hasta los años setenta por ser una discusión entre elitistas y pluralistas dentro de lo que se llamó los estudios de comunidad. Así, Pluralistas y elitistas llevaron al análisis político urbano a un “estancamiento conceptual...” (Jones *et al.*, 2004:108), que se solucionó con la llegada de la crítica marxista de los años setenta. El tránsito de los análisis del poder urbano hacia la economía política del poder urbano adquiere una dinámica importante con el trabajo del sociólogo Manuel Castells. Castells (1974: 292) señala que los “estudios de comunidad norteamericanos” asumen una “autonomía” de las comunidades norteamericanas para tratar sus problemas, tratando “la gestión de los problemas urbanos como esencialmente determinada por la escena política local”, y entendiendo a la comunidad “como una especie de micro-sociedad” (Castells, 1974: 292). De esta asume la existencia de una comunidad urbana como una arena en la que se deciden todos los asuntos de la ciudad.

Así Castells (1974: 292) señala que “en la base del problema está el debate, ya clásico en todos los manuales escolares, entre las tesis de Hunter y de Dahl sobre la estructura del poder local”. El problema para Castells (1974: 293) es que ambas aproximaciones “conducen a la indeterminación social del juego político”, dándole a la “escena política” una independencia frente al contenido social. Esto implica que la política urbana se entiende como un “proceso político, que enfrenta a fuerzas sociales”, ignorando las “determinaciones de la estructura social” (Castells, 1974: 294). En este sentido,

la crítica de Castells implicaba que los estudios de poder urbano estaban sobre-politizados y que les hacía falta entender el contexto económico y social en el cual se encontraban situadas esas relaciones de poder.

En contraste con el giro marxista, se da también una ruptura importante con el surgimiento del trabajo de Paul Peterson llamado “*City limits*” (Peterson, 1981), en el cual el autor entiende la política urbana según sus postulados derivados de la teoría de la elección racional. Esto lo lleva a entenderla como una política limitada por la economía de mercado nacional y la competencia interlocal, lo cual obliga a los actores locales a tomar decisiones que maximicen su posición competitiva, sus empleos, y sus intereses económicos. En este sentido el giro de la elección racional lleva a que se entienda a los intereses urbanos como unitarios y subordinados a las decisiones que maximizan la eficiencia de las escogencias, “lo cual deja la mayoría del aspecto político por fuera de la política urbana” (Stone, 1987: 5).

En un punto medio de esta tensión se encuentra el trabajo de Molotch (1976) (ver también Logan y Molotch, 1987), que acepta tanto la importancia del conflicto de clase y la formación de facciones de intereses, como la importancia contextual que tienen los mercados como sistemas de coordinación dominantes en el capitalismo. Por esto, Logan y Molotch (1987) proponen que la formación de una coalición de intereses urbanos está muy ligada a la especulación en el mercado inmobiliario, de hecho Molotch (1976) consideraba que “la gente que participa con sus energías, y particularmente con sus fortunas, en los asuntos locales es la clase de personas que –con una gran desproporción con su peso en la población– tiene más que ganar...” con el crecimiento de la ciudad (Molotch, 1976: 314). En otras palabras para el autor el interés por la especulación inmobiliaria y por la valorización de la tierra urbana crea los elementos materiales para asegurar el surgimiento de una coalición compuesta de los propietarios e inversionistas, por instituciones financieras que los apoyan, por sus abogados, los titularizadores de propiedad, y los corredores de bienes raíces. Esta coalición también incluye a los periódicos locales, a las universidades y a todos aquellos interesados en la expansión de la ciudad.

De esta manera se observa como los debates de Economía Política Urbana invierten la discusión, pues esta pasa de centrarse en la comunidad a focalizarse en las causalidades de la economía política sobre la organización política. Siguiendo esta lógica, Molotch (1976: 310), propone que el objetivo básico de cualquier coalición política era asegurar el crecimiento urbano, asumiendo que este objetivo ayudaba a crear “un mosaico de intereses comunes basados en la especulación inmobiliaria que era capaz de desarrollar coaliciones” (Molotch, 1976: 310), argumentando así que: “... el deseo de crecimiento (urbano) otorga una motivación operativa clave para el consenso de los miembros de las élites locales políticamente movilizadas” (Molotch, 1976: 310). En este sentido la búsqueda por el crecimiento urbano promueve (o facilita) el surgimiento de una “*máquina del crecimiento urbano*”² (Molotch, 1976: 310).

Dentro de todas las corrientes existentes en la economía política urbana, la que ha venido a estabilizarse como la corriente dominante de la política urbana fue la llamada Teoría del Régimen Urbano (TRU) (Stone, 1987; 1989; 2005). Esta renovó los estudios políticos urbanos al sugerir que tanto el pluralismo como el elitismo se centraban infructuosamente en discutir la organización del poder “sobre” (el control de los recursos), cuando lo que realmente había que discutir era el poder “para” (la capacidad para movilizar recursos en coaliciones) (Stone, 1989; 2005). Así mismo, mientras que los pluralistas creían que los recursos económicos y políticos estaban fragmentados, los elitistas creían lo contrario. La TRU contradice a ambas posturas, mostrando que la importancia del análisis político urbano está en estudiar cómo a través de la construcción de coaliciones se rompe con la fragmentación, sin que por ello se unifiquen los recursos. Como señalaba Lindblom, el reto de la coalición es coordinar “la posición privilegiada del mundo de los negocios...con la igualdad en el derecho del voto de los ciudadanos” (Lindblom, 1977, citado en Stone, 1987: 15).

² Noción novedosa, que en inglés se usa como “*Growth Machines*”, y que adapta el concepto de “máquina política” (*Political Machines*) que en el análisis político norteamericano hace referencia al clientelismo político de antes de la Gran Depresión, al nuevo momento de la posguerra en el que el crecimiento (y no la escasez) se convierte en el factor clave a distribuir.

Así, la TRU buscaba mostrar que realmente el objeto de la política urbana era demostrar cómo era posible que se desarrollara un régimen político en medio de la relativa fragmentación de los recursos políticos y económicos que existían en las grandes ciudades contemporáneas. Según Stone (2005: 311), el pluralismo asumía –erróneamente– una “coalición (de poder) inevitablemente inestable” que permanecía competitiva, informal y abierta. Por esto, la TRU buscó remplazar este enfoque pluralista en el que los débiles pueden vencer a los fuertes, con una visión más estructurada de las relaciones políticas, sin llegar a hablar de un elitismo. Al respecto, Stone (2005: 311) sugiere que “la política es accesible principalmente a aquellos que pueden superar umbrales sustanciales para asegurar su participación”, evitando así la fluidez que Dahl le adscribe a New Haven en su libro clásico (*cfr.* Dahl, 1961). Esto ayudó a la TRU a pasar de la pregunta por quién gobierna, a una por cómo se produce socialmente la capacidad para gobernar (Stoker y Mossberger, 1994). Esto significa que la TRU asume que “no hay una estructura de comando omnicompreensiva que guíe y sincronice el comportamiento de todos” (Stone, 1989: 5). Así, se plantea entonces que la política urbana se construye por medio de mecanismos informales, tal y como sugería Stone (1989: 5):

... podemos pensar las ciudades como organizaciones que carecen de una estructura de comando unificadora. Existen sectores institucionales al interior de los cuales el poder de comando se evidencia bastante, pero los sectores son independientes unos de los otros... Estos modos informales de coordinar esfuerzos a través de las fronteras institucionales son lo que llamo “cooperación cívica” en un sistema de autoridad formal débil.

En resumen, la TRU acepta los condicionamientos de los mercados, los conflictos de clase e intereses y la competencia interlocal, como la estructura que deben interpretar los actores de la futura coalición, “aplicándolos a las condiciones locales, y actuando sobre ellos con las restricciones de los arreglos políticos que ellos producen y mantienen” (Stone, 1987:4). Todo lo anterior muestra que dentro de las teorías de Economía Política Urbana se evidencian variantes muy diferentes que van, desde aquella que ignora la polí-

tica local y que limita la explicación de la política al análisis de las elecciones racionales tomadas para maximizar la posición local en mercados nacionales e internacionales (*cfr.* Peterson, 1981); otra que al contrario prioriza el conflicto de clase y de intereses entre los miembros de la máquina de crecimiento y los residentes de los barrios (*cfr.* Molotch, 1976); y finalmente, una posición intermedia en el que se estudia la construcción de la coalición política local como producto de la necesidad para actuar en un contexto estructurante de mercado (*cfr.* Stone 1987, 1989, 2005). Esto presupone también una lógica donde el cambio social y político está basado en el primer caso en el mercado que privilegia la maximización individual y racional, en el segundo en una lectura determinista de la economía política que predetermina las posibilidades de conflicto y los intereses de los actores, y en el tercero en la formación de coaliciones a través de incentivos selectivos e institucionales a la cooperación. En cualquier caso, lo que predomina en todo el campo de la Economía Política Urbana es una clara minimización del rol de la política, reconociendo que esto ocurre en unas teorías más que en otras.

El giro político-cultural en las teorías existentes

Ahora que se han explicado las teorías políticas urbanas anteriores, es posible examinar cómo estas han incluido los aspectos político-culturales en su propia construcción. Esto proveerá la base sobre la cual se explicará más adelante el giro particular que se quiere dar en este artículo. En otras palabras, se buscará explorar cómo diferentes enfoques han entendido la influencia de elementos político-culturales, para así entender cómo se inserta el nuevo enfoque planteado en las teorías existentes, esto con el fin de desarrollar una “economía política cultural crítica de los procesos sociales” que acepta “la constitución cultural de la economía política” (Ribera-Fumaz, 2009: 457).

Un buen punto para empezar esta exploración de cómo se ha venido dando la inclusión de los aspectos discursivos e ideológicos es con la teoría de la “Máquina de Crecimiento”, dado que para Molotch (1976), el surgimiento de la “máquina” se explica por la existencia de un capitalismo urbano orientado al desarrollo urbanístico

que crea la oportunidad de incorporar un gran número de personas en los propósitos de la coalición. En este sentido resulta claro que la oportunidad la crea el desarrollo urbanístico como condición independiente, y que puede ser explotada de manera oportunista por algunos actores para formar una coalición política que haga compatible a los votos con los intereses económicos. Para Molotch (1976: 314) este poder de la coalición se amplía en la medida que exista en la ciudad un “... -sentimiento de nosotros- (o quizás mejor, -un sentimiento de nuestra-”. Así para construir este poder de la coalición, Molotch (1976: 315) señala que es clave la promoción en los diarios, las fiestas populares auspiciadas por la ciudad, el apoyo a los equipos y eventos deportivos, y muchos otros eventos que facilitan la creación de una “base ideológica para la promoción urbana y la aceptación del crecimiento” como su mantra. En otras palabras la coalición del crecimiento urbano se encarga de legitimar y promover la ideología del crecimiento como el sustrato ideológico que mantiene firme el poder de la coalición, construyendo un vínculo que es “socialmente organizado y sostenido, al menos parcialmente, por aquellos que obtienen un provecho del mismo” (Molotch, 1976: 315). En esta condición la ideología solo juega un papel servil a los actores poderosos, y por lo tanto el discurso y la cultura se entienden solo como herramientas disponibles en un mundo que es determinado por la economía.

Lo anterior se evidencia también en el trabajo de Stone (1989, 2005), que al adoptar un marco neo-institucionalista, solo puede explicar la conformación de una coalición política bajo el papel de los incentivos institucionales selectivos y los incentivos institucionales externos (el imperativo del mercado). De esta manera, la identidad de los actores y el antagonismo con sus enemigos queda por fuera de este marco que simplemente reconoce que “los sectores son independientes unos de los otros” (Stone, 1989: 5), logrando coordinar por medio de incentivos para maximizar su beneficio. Como señala Lauria (1999: 129) el uso de la teoría de la elección racional como base teórica para fundamentar su ontología ha implicado “el olvido de la hegemonía y el rol del discurso” en la construcción de los mismos regímenes. Así es difícil entender cuando se pasa de una simple coalición temporal de intereses racionales a un grupo más cohesio-

nado y que logra conformar una identidad común que se prolonga hasta incluir grupos subalternos y marginales. Este tipo de críticas llevaron a que el mismo Stone (2005: 315) en sus trabajos más recientes aceptara su problema:

... yo digo hoy que la Teoría del Régimen Urbano, por no prestar suficiente atención al papel de los grandes propósitos, infló el papel de los incentivos selectivos en la construcción y el mantenimiento de los acuerdos de gobierno. Al mirar hacia atrás en mi estudio de Atlanta, quiero decir que, sin negar que los incentivos selectivos a menudo desempeñan un papel importante en fortalecer y dar forma a los acuerdos políticos, no he logrado transmitir la importancia de los grandes propósitos (Stone, 2005: 315).

Esto denota claramente una intención por ir más allá de los simples micro-incentivos institucionales que están incorporados en los preceptos neo-institucionalistas (y micro económicos) con los que trabajaba Stone durante los noventa. Sin embargo, se puede señalar que esto solo se logra superar a través de un objeto abstracto, y completamente pre-teórico, que Stone llama “los grandes propósitos” (Stone, 2005). En este sentido, Stone hace un giro cultural que se podría considerar acrítico en la medida que simplemente reconoce que los *grandes propósitos* tienen un efecto importante sobre la configuración de los regímenes dado que estos pueden ayudar a posicionar en la agenda pública ciertos fines sobre otros propósitos alternativos. Sin embargo, resulta imposible incorporar seriamente el efecto causal de los grandes discursos, sin abandonar previamente el tipo de neo-institucionalismo que fundamenta su visión ontológica, pues esta última no ve más allá de la racionalidad maximizadora e individualista (incentivos selectivos) como centro de la explicación del cambio social.

Un claro ejemplo de este problema en la TRU se da en el trabajo de Stoker and Mossberger (2001), estos autores construyeron una tipología que modifica los regímenes de mantenimiento, desarrollo y progreso de Stone (1987, 1989), incluyendo también la posibilidad de que existan incentivos colectivos y simbólicos para explicar la conformación de una coalición, creando así las categorías más amplias de regímenes orgánicos, instrumentales y simbólicos. Las

dos primeras clasificaciones basadas en incentivos de tipo racional y selectivo, y solo los terceros (los simbólicos) como un tipo de régimen especial que incorporaría el elemento cultural:

... Los *regímenes simbólicos* son los “regímenes progresistas” de Stone que se presentan en las ciudades empeñadas en cambiar su imagen... En los regímenes simbólicos o regímenes orgánicos los incentivos selectivos son menos importantes. Estos regímenes son más débiles y puede ser de transición, especialmente en el caso de los regímenes de revitalización (Stoker y Mossberger, 2001: 826).

En este sentido, para Stoker y Mossberger (2001) la ideología, el discurso y los símbolos solo hacen parte de uno de los regímenes, y no de “la constitución cultural de la economía política” (Ribera-Fumaz, 2009: 457). Es claro que en las otras dos tipologías resulta más importante, desde la perspectiva de la TRU, la tradición que logra mantener las elites partiendo de la exclusión racial o de clase (orgánicos), o la capacidad para distribuir incentivos selectivos y conseguir resultados tangibles de la coalición (instrumentales). Así se asumen que estos dos mecanismos para preservar regímenes pueden ser independientes de los discursos que los constituyen, las ideologías que los cimentan y los simbolismos que los representan.

Se puede señalar que las teorías de la economía política urbana movieron su mirada lejos del comportamiento de los actores que había sido el foco de estudio en la teoría del comportamiento (clave en el pluralismo y en los debates de comunidad), a examinar el papel del contexto en explicar la política local. Se empezó a entender que el problema central de los estudios políticos urbanos era explorar el “papel de las instituciones y los ensambles institucionales colectivizados, sea para gobernar, incrustar o regular el comportamiento económico, el crecimiento urbano y la acumulación local y regional” (MacLeod y Goodwin, 1999: 705). Se produjeron entonces una lista interminable de tipos de régimen, de modalidades de coalición y de tipos de tensiones, etc., que llevaron a que los estudios de política urbana no pudieran realmente dar un instrumental claro de análisis para estudiar su objeto en otros contextos.

Por esto se debe recordar que las explicaciones institucionales están profundamente entrelazadas con sus contextos locales, lo cual produce un tipo de conocimientos sobre el poder urbano que es altamente situacional y que depende del contexto, además de estar siempre ligado a ensamblajes espaciales, culturales y sociales particulares y a los “compuesto(s) institucionales espaciotemporales” (MacLeod – Goodwin, 1999: 707). Esto significa que las explicaciones institucionales, primero, pueden conducir fácilmente a errores importantes cuando son llevadas de un contexto a otro (Wood, 2004); y segundo, que durante este proceso pueden ignorar las tendencias causales propias del caso que estudian (por ejemplo, la existencia de una comunidad empresarial fuerte, una economía criminal, o de un sector informal importante) (Cox, 1993). Entonces, el objetivo de este artículo es incorporar los avances desarrollados por el giro cultural señalando que es clave poder explicar la política urbana sin depender exclusivamente del papel que juegan los ensamblajes institucionales y los supuestos deterministas de la economía política tradicional. De esta manera el artículo supera los estudios de comunidad y los estudios de economía política urbana al proponer un modelo que, partiendo de las relaciones de poder, pueda observar la manera cómo se construye un orden local desde el papel fundacional del discurso.

Un nuevo marco político para hablar del poder urbano desde la hegemonía

Como ya fue anunciado en la introducción, el objetivo de este artículo es desarrollar un nuevo marco teórico para hablar del poder urbano que adapte las ideas más generales de la Teoría de la Economía Política Cultural (EPC) (Ver, por ejemplo, Fairclough, Jessop y Sayer 2001; Sayer 2001; Jessop 2003; Sum 2003; Jessop 2004), al campo específico del poder urbano. En este sentido, el primer paso que de la EPC para reconstruir la importancia de la política en el análisis del poder urbano debe ser el de dejar a atrás a las teorías de economía política urbana que se han reseñado en la parte anterior del artículo. Para esto la EPC retoma las reformulaciones que parten del pensamiento gramsciano sobre la economía política (cfr,

Jessop, 1997; MacLeod y Goodwin, 1999). Esta literatura, le da al estudio de la hegemonía el papel preponderante que otras teorías de la Economía Política Urbana dan a los incentivos institucionales selectivos, al mercado, o al conflicto entre actores fijos. Para ilustrar esto, Jessop (1997) –en una contribución importante en el libro *Reconstructing Urban Regime Theory* (Lauria 1997)– ligó la idea de los regímenes urbanos con el concepto de hegemonía al explicar que la sostenibilidad de los regímenes urbanos no solo dependen de la formación de coaliciones (y sus estrategias) e instituciones (y sus principios estructuradores), sino también del éxito de su visión hegemónica. Más aún, esto resalta que la construcción de liderazgo (o la capacidad de gobernar) es una actividad ético-política deliberada entre distintos grupos, la cual debe ser funcional y operacional en la construcción de un consentimiento de los grupos subalternos.

Al contrario, de las teorías urbanas anteriores la EPC prioriza la búsqueda de la hegemonía como una manera más refinada para explicar el cambio social, poniendo de antemano la construcción intencionada y conflictiva del poder urbano. Esto implica que, para ser hegemónico, el grupo líder necesita buscar el consentimiento activo de los grupos subalternos, proveyendo estrategias funcionales y sostenibles (Jessop, 1997). En efecto, mientras que el análisis neo-gramsciano observa el proceso político de construcción del régimen, la Teoría del Régimen solo es capaz de explicar el proceso de formación de coaliciones a través de los incentivos institucionales que “inducen a la cooperación”, esto es, los incentivos que permiten a las personas “ver las limitaciones de la no-cooperación mutua y a aprender las normas de cooperación” (Stone 1989: 8). En otras palabras, para la Teoría del Régimen la producción de la “capacidad de actuar” se explica por la cooperación institucionalmente inducida entre actores institucionales, lo cual crea una tautología que no puede explicar quién gobierna, pues el “poder” se convierte en una mera capacidad institucional.

Así, en la EPC se sugiere que la producción de identidades, valores y representaciones (imaginarios) del mundo resulta crítica a la hora de construir liderazgo en la sociedad. En términos de Mouffe (2005) este esfuerzo permitiría crear un “nosotros” que estaría construido gracias a la manera como se moldean e incluyen

las identidades subordinadas y como se regulan sus antagonismos. De esta manera, el *bloque de poder* también está conformado por actores subalternos a través de “un lazo fuerte de identificación con los significados y valores del grupo líder” (Jones, 2006: 58) y con las instituciones económicas y políticas útiles a ambos grupos (Jessop, 1997).

Lo anterior implica que la EPC en vez de tomar las instituciones como la explicación de un comportamiento institucionalmente inducido, adopta la búsqueda por la hegemonía como un concepto que le permite explorar la política en sentido amplio, esto es, como el intento por redefinir intereses y subjetividades, así como el proceso de transformar instituciones “en búsqueda de proyectos que se considera sirven” a sus intereses (Jessop, 1997: 52). Así, la hegemonía no se entiende como si estuviera basada en el poder de clase o como si emergiera de los intereses materiales de las élites, sino como una coalición que debe ser formada y mantenida, pero que también se debe adaptar y probar funcional a las condiciones materiales y humanas que debe gobernar y sobre los grupos subalternos. En este sentido el “nosotros” debe resultar funcional para los actores subordinados, insertándolos adecuadamente en el proceso económico y político.

Además, la EPC adaptada al campo de los estudios urbanos también debe analizar el proceso activo de formación y mantenimiento de coaliciones al explorar cómo los grupos subalternos son parcialmente cooptados y cómo otras voces son integradas, aunque nunca completamente “liquidadas” (Jones, 2006: 76). Entonces, como explica Jones (2006: 79), “la hegemonía es un proceso reflexivo en el que los valores del bloque de poder, los subalternos y las fuerzas contra-hegemónicas se encuentran en estado constante de negociación, compromiso y cambio”. En palabras del mismo Gramsci (2003: 161):

... el hecho de la hegemonía presupone tomar nota de los intereses y tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía va a ser ejercida y que se forme un cierto equilibrio de compromisos —en otras palabras, que el grupo líder debe hacer sacrificios de tipo económico-cooperativo.

De esta manera vemos cómo se rescata el ejercicio político para formar el “nosotros” sin dejar de resaltar que algunas voces “son (solo) audibles a través de su diálogo con las prácticas expresivas del grupo dominante” (Jones, 2006: 76). Mostrando que en el “nosotros” unos actores tienen más voz y peso que otros. Igualmente, es importante reconocer que la hegemonía nunca es completa. En efecto, Gramsci:

... reconoce varios grados y formas de mando político, no todos ellos complemente hegemónicas. Van desde la hegemonía inclusiva que asegura el consenso de la mayoría de las clases, pasando por formas de hegemonía más limitadas basadas en la incorporación selectiva de grupos subordinados (o por lo menos sus líderes) y concesiones materiales (económico-corporativas) limitadas y poco sistemáticas, hasta el recurso, en casos generales, a la coerción generalizada (Jessop, 1997: 57).

Adicionalmente, la EPC también sugiere que los elementos político-ideológicos existen en una relación de “reciprocidad necesaria” (Gramsci, 2003: 266) con órdenes institucionales existentes que producen unos ciertos tipos de Estado, modos de gobernanza y estrategias de acumulación. Como explica Jessop (2007), esto lleva a la co-evolución entre los elementos político-ideológicos y los institucionales en lo que Gramsci (2003) llama el “bloque histórico”, esto es:

... el ensamble de relaciones socio-culturales mutuamente implicadas, estructuralmente asociadas e históricamente co-evolutivas, cuya construcción depende tanto de las actividades de intelectuales orgánicos y proyectos colectivos, como de la co-adaptación gradual y emergente de instituciones y conductas (Jessop, 2007: 46-47).

El concepto de *bloque histórico* resulta útil para mostrar que los bloques de poder siempre están social y materialmente construidos, uniendo ideologías, discursos e instituciones. A su vez, esto lleva a esta lectura de la política urbana a buscar un vocabulario que vaya más allá de la hegemonía e introduzca conceptos tales como las estrategias de acumulación, las visiones hegemónicas y los proyectos de Estado (Jessop, 1990) que den cuenta de estrategias concretas

ideológicas y discursivas para transformar subconjuntos particulares de relaciones institucionales del bloque histórico, tanto en sus componentes ideológicos, como políticos. Como señala Jessop (1990), para que las visiones hegemónicas sean viables y duraderas, tienen que estar ligadas a: (i) una estrategia de acumulación que sea factible; (ii) un proyecto de Estado adecuado a esta estrategia y con la capacidad de movilizar todos los distintos aparatos estatales alrededor de la visión hegemónica; y (iii) una estrategia para dar respuesta a las reclamaciones populares, de tal manera que el nosotros se constituya en el cemento que une las relaciones sociales.

Chantal Mouffe y su retorno a la política

A continuación, se revisará brevemente cómo las ideas de Chantal Mouffe ayudan a expandir las ideas de Gramsci, ilustrando con mayor fuerza la manera como el análisis del poder urbano se debe distanciar de las aproximaciones existentes. Esto si bien no hace parte de la EPC, en las versiones trabajadas por los autores de la Universidad de Lancaster mencionados arriba, constituye un aporte de este artículo para avanzar en el desarrollo de la teoría más general de la EPC que puede ser aplicable a otros campos. En su libro “El Retorno de la Política”, Mouffe (2005) señala que su objetivo es rescatar de las manos de las concepciones liberales al análisis del poder. Según Mouffe (2005) estas corrientes, que recuerdan a las que han dominado el campo de estudios del poder urbano (Dahl, 1961; Peterson, 1981; Stone, 1989), se limitan a observar “un proceso racional de negociación entre individuos” bajo incentivos claros y “desprovistos de sus pasiones disruptivas y sus creencias” (Mouffe, 2005: 140). En este sentido la política se ve reducida a la búsqueda de intereses individuales en medio de una racionalidad maximizadora, lo cual niega según Mouffe la esencia antagonista de grupos sociales y culturales con pasiones e intereses muy diferentes.

En este sentido, Mouffe (2005) recuerda como en las aproximaciones liberales al trabajar desde “un marco individualista y racionalista” desconocen “la construcción de las identidades colectivas y la creación de un “nosotros” como algo opuesto a un ellos” (Mouffe, 2005: 141). De esta manera no se puede olvidar que “todo consenso,

está por necesidad, basado en actos de exclusión” (Mouffe, 2005: 141), pues como señala Mouffe (2005:141) siguiendo a Derrida, “no existe una identidad que se auto-referencie a sí misma y que no se construya como una diferencia” con algo externo, lo cual implica que el mantenimiento de esa identidad depende de mostrar también lo que se excluye.

En este punto conviene recordar que el análisis de la economía política del poder urbano tiende a encapsular los antagonismos en el marco de lo que Mouffe llama “el capitalismo democrático-liberal realmente existente” (Mouffe, 2005: 6). En este sentido estas teorías asumen una serie de posiciones subjetivas más o menos predefinidas como aquellos de los rentistas urbanos, los empresarios urbanos (el periódico local, los constructores, etc.), los pobladores de los barrios, y el ciudadano común. Así, se olvida que no todos los conflictos o antagonismos urbanos son capitalistas o incluso democrático-liberales.³

Este tipo de lectura ignora otras identidades y otros discursos que bien pueden hacer parte importante de los antagonismos locales.

Igualmente, en lecturas de economía política urbana que son más cercanas a la elección racional y al neo-institucionalismo como en el caso de las teorías de Peterson (1981) y de Stone (1989; 2005) existe una limitación importante para explicar la formación de un “ellos” y un “nosotros” por fuera de los incentivos individuales y racionales. Si bien como se señalaba arriba, Stone (2005) reconoce la existencia de unos “grandes propósitos” y unos “propósitos alternativos”, la coalición se termina construyendo más por una necesidad de coordinar las acciones individuales para alcanzar una capacidad colectiva para actuar. En otras palabras, dada la separación del Estado y el mercado de la que parte la TRU (Elkin, 1987), la explicación de la existencia de un régimen está en la necesidad de resolver los fallos de comando del Estado y de coordinación del mercado, y no en ningún antagonismo político. El régimen busca resolver a través de acuerdos informales y acciones individuales estos fallos para así lograr cierta acción conjunta.

³ Unos se adaptan bien a este marco, por ejemplo, aquel entre los rentistas urbanos y los pobladores de los barrios, los primeros centrados en el valor de intercambio y los segundos en el valor de uso, siguiendo la clásica premisa marxista retomada en el trabajo de Molotch (1976). Pero otros como pueden ser los conflictos étnicos, religiosos, culturales, etc., difícilmente se pueden reducir a esta interpretación político-económica.

En el trabajo de Stone (1989; 2005) su marco teórico le permite llegar hasta identificar la posible existencia de cuatro tipos de regímenes, todos ellos contruidos a partir de dinámicas de interacción definidas sobre incentivos selectivos y sin antagonismos externos: (i) *de mantenimiento*, enfocados a prestar servicios básicos y mantener impuestos bajos; (ii) *de desarrollo*, que buscan cambiar el uso de la tierra para promover el crecimiento; (iii) *progresista*, con bases en la clase media y cuyas metas son la preservación histórica y medioambiental y la vivienda digna; (iv) *los de expansión de oportunidades*, impulsados por los estratos bajos, que enfatizan en la inversión social y la igualdad de oportunidades (Stoker, 2006: 508-9). Sin embargo, resulta mucho más difícil justificar cómo es posible que un régimen de “expansión de oportunidades” se pueda constituir y estabilizar sin tener una ontología política que vaya más allá de los incentivos selectivos. En este sentido, estas categorías se presentan desprovistas de cualquier forma de antagonismo y como resultado de la mutua necesidad de interacción.

Así, siguiendo a Mouffe (2005) se hace posible entender que para el análisis del poder urbano es necesario trascender (sin olvidar) los análisis de economía política urbana. Esto puede ser especialmente cierto en Colombia, dado que en nuestro país nuestras ciudades se han constituido parcialmente a la espalda del mercado formal, y sus conflictos y antagonismos pasan por otros referentes e identidades. En este sentido, el análisis de Mouffe (2005) invita a ser cuidadoso y observar: (i) la constitución de identidades sobre las cuáles se organizan los antagonismos, (ii) el grado en que estos últimos se acogen a las reglas del juego democrático-liberal, y (iii), a no olvidar que en su grado más extremo estas reglas reflejan la existencia de “ejércitos enfrentados que deciden no matarse mutuamente” (Mouffe, 2005: 5). En otras palabras, la violencia política refleja que en el caso de nuestras ciudades las reglas no han sido necesariamente aceptadas y por lo tanto la manera de sostener ciertos regímenes puede estar directamente ligada a la coerción abierta y directa.

Foucault y el acercamiento a las técnicas de poder

Puede argumentarse que estos primeros acercamientos con la idea de los discursos y los incentivos simbólicos eran todavía pre-

teóricos en términos de la EPC porque eran más material-discursivos que discursivo-materiales (Sum, 2003). En otras palabras, destacaban las interacciones entre instituciones y discursos con énfasis en la “naturaleza selectiva del contexto estructural en el que los agentes existen y actúan” (Sum, 2003: 6) dándole así más peso a las instituciones y a los incentivos selectivos de estas. De esta manera, fueron capaces de ir más allá de las explicaciones teleológicas institucionales y explicar el poder urbano en términos de las interacciones entre poder e instituciones. Sin embargo, tuvieron menos éxito al explicar los efectos de los discursos y los imaginarios en la formación de las relaciones sociales de poder.

Pero la EPC pretende desarrollarse en una teoría que muestre como se da esa interacción entre el poder, el discurso y las instituciones, con el propósito de “alejarse de una versión fuertemente institucionalista” (Sum, 2003: 4). Para lograr esto, la EPC recurre al trabajo de Foucault porque este extendió el estudio de las relaciones de poder a una gama amplia de formas institucionales, no solo analizándolas como instituciones, sino como técnicas de poder. Como sugiere Dean (1994), el análisis de Foucault va más allá del análisis institucional, puesto que “una analítica del gobierno es un análisis materialista en tanto pone a estos regímenes y prácticas en el centro del análisis y buscar descubrir la lógica de dichas prácticas” (Dean, 1994: 30). Más aún, ubicar el estudio de estas tecnologías del poder en el centro de la investigación implica reconocer “las mismas técnicas de poder pueden ser puestas al servicio de más de un interés político o social” (Gordon, 1994: xiv). En este sentido, al utilizar a Foucault, la EPC puede ir más lejos del simple análisis de coaliciones, abriendo la caja de negra que tanto elitistas, pluralistas y la mismas TRU llamaba recursos y mostrando cómo estos son utilizados para construir poder.

Más aún, la lectura de Foucault resulta ser muy útil para expresar cómo la EPC se aleja de las lecturas institucionales de la política urbana al sugerir que “siempre es cuestión de analizar las instituciones desde la perspectiva del poder y no de analizar el poder desde la perspectiva de las instituciones” (Caputo y Yount, 1993: 4). En este sentido, Foucault entiende que el poder está por encima de las instituciones al situarlas como “macro-objetos (y) instrumentos gruesos

para el funcionamiento más fino y elemental del poder” (Caputo y Yount, 1993: 4) y al aceptar que el poder es “la película ineludible que cubre todas las interacciones humanas, sea dentro de las instituciones o no” (Caputo y Yount, 1993: 4). Esto indica que “El análisis del poder es siempre más minucioso que lo que sería cualquier análisis de clases, de estados o de instituciones” (Caputo y Yount, 1993: 4).

Efectivamente, como señaló Foucault (1994: 326), su objetivo al estudiar las instituciones sociales era “crear una historia de las distintas formas por las cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son hechos sujetos”. Como sugieren Caputo y Yount (1993: 4), al estudiar cómo las instituciones sociales hacían sujetos, Foucault también reconoce que la normalización producida por normas, conductas aceptadas, hábitos cristalizados y automatismos siempre está impregnada de las relaciones de poder establecidas entre “hombres y mujeres, viejos y jóvenes, expertos e inexpertos, bien nacidos y hambrientos, sin color y de color, Occidente y Oriente” (Caputo y Yount, 1993: 4).

Luego, introducir los conceptos de Foucault para complementar la EPC ayuda a identificar estas tecnologías sin dejar de lado la pregunta por cómo éstas son movilizadas, invertidas y colonizadas (Jessop, 2006). De esta forma, las tecnologías y el intento de estabilizar un orden institucional no se encuentran separados, sino que son mutuamente dependientes. Por esto se debe estudiar el proceso de la construcción de coaliciones, pero también el proceso de construcción de tecnologías de poder (recursos) que puedan ser movilizadas por los actores. Es más, como sugiere Foucault (2004), la construcción del poder es vista como un proceso de colonización y unión de más relaciones y tecnologías de poder (instituciones) en un mecanismo de poder más general. Es decir,

... ver cómo estos mecanismos de poder... han sido y son invertidos, colonizados, usados, conjugados, transformados, desplazados, extendidos y más por mecanismos cada vez más generales y formas de dominación global ... (Foucault, 2004: 30).

Entonces, de Foucault (2000; 2004; 2007) la EPC extrae elementos importantes sobre el proceso de colonización de tecnologías

de poder (instituciones) en diferentes campos sociales, separando a estos últimos de los proyectos de colonización de los mismos. Aquí el objetivo de la EPC es observar tanto las tecnologías particulares, como los intentos por crear proyectos de poder más generales. En este sentido, si el trabajo neo-gramsciano ayuda a observar la producción real de relaciones de poder como procesos deliberados y estratégicos, la interpretación de Foucault que hace la EPC sirve para explicar la forma en que estas relaciones de poder están construidas en términos operativos. De esta forma, parafraseando a Marsden (1999), podríamos sostener que Gramsci explica por qué la producción de poder es necesaria y Foucault por qué es posible.

En consecuencia, podemos extraer del trabajo de Gramsci la necesidad de producir un bloque de poder a través de la hegemonía, mientras que desde el trabajo de Foucault podemos entender el proceso de colonización de tecnologías de poder (e instituciones) en distintos campos sociales. Al beber de ambas fuentes, el objetivo de la EPC es observar los intentos por crear proyectos de poder más generales reconociendo que una analítica del poder puede combinarse con un análisis de la hegemonía. Así que en este sentido, la capacidad de hablar a nombre de la ciudad puede ser explicada al estudiar la producción activa de liderazgo moral y la colonización de tecnologías de poder.

La periodización de los procesos culturales políticos: otro punto clave de la EPC

Ubicar la preocupación por las relaciones de poder en el centro de la investigación exige rescatar la historicidad de las instituciones, ideas y prácticas del gobierno, explicando los orígenes de su poder, así como los discursos que las originaron. Por tanto, una EPC del poder urbano debe separar claramente la evolución de las instituciones como técnicas de poder, de la evolución de los proyectos hegemónicos (la construcción de coaliciones) que pretenden colonizarlas para ponerlas al servicio de un régimen específico. En este sentido la EPC valora la periodización del proceso de reestructuración urbana pues es sensible a las diferencias que emergen entre estos periodos en estos dos procesos separados. Como argumenta Jessop (2003:2):

La meta principal de la periodización es reinterpretar un “flujo” de tiempo histórico que de otra manera no estaría diferenciado, al clasificar eventos y/o procesos según sus afinidades internas y diferencias externas, para así identificar periodos sucesivos de relativa invariabilidad y las transiciones entre ellos.

Entonces, al estudiar la evolución del poder urbano en un período relativamente largo de tiempo (veinte o treinta años), la EPC logra observar la diferencia entre la evolución de micro-tecnologías del poder particulares, y de los proyectos de poder que las originaron o colonizaron. Es una “cuestión no de cavar hasta un estrato de continuidad enterrado, sino de identificar la transformación que hizo (...) posible esta transición” (Foucault, 1994: 226), tanto en términos institucionales, como de estrategias hegemónicas. Como explicaba Foucault (1980): “solo los contenidos históricos nos permiten redescubrir los efectos desgarradores de conflicto y lucha que el orden impuesto (...) está diseñado para cubrir” (Foucault, 1980: 82). En este sentido, historizar y problematizar estas iniciativas ayuda a (i) revelar las fuerzas “desnudas” que están haciendo la historia, y (ii) separar el estudio de las técnicas de poder del de las materializaciones concretas de las relaciones de poder. En últimas, como sugería Dean (1994), esto produce una comprensión materialista de las relaciones de poder que está basada en instituciones y proyectos hegemónicos concretos

Ahora, si bien ya está claro que el reto es formular una teoría que permita integrar el análisis institucional (técnicas de poder), con el análisis de los discursos que exponen directamente a los grupos de poder en sus estrategias hegemónicas, lo que aún falta por dilucidar es precisamente cuál puede ser la forma de esta teoría. Los intentos previos por realizar este ejercicio han sido muy limitados. En el caso de la Teoría del Régimen, como se mostró arriba, esta se ha limitado a formular la idea de regímenes orgánicos, instrumentales y simbólicos, los cuáles no constituyen en sí mismo una teoría, sino que simplemente presentan tres maneras más generales bajo las cuáles se puede organizar el poder local (Mossberger y Stoker, 2001) En el caso del análisis neo-gramsciano el ejercicio se ha limitado a reconocer “... varios grados y formas de mando político, no todos

ellos complemente hegemónicos” (Jessop, 1997: 57), sin poder reconocer más claramente el proceso de creación de la hegemonía.

En este sentido se requiere de una teoría más general que pueda efectivamente explicar la interacción de discursos e instituciones de manera que pueda servir de base teórica para explorar la construcción de un régimen (o bloque histórico urbano). La construcción de este tipo de teoría, más abstracta que la que actualmente existe, permitiría estudiar la agencia urbana sin que “la inevitable contextualidad e historicidad” (Ribera-Fumaz, 2009: 457) del conocimiento de las teorías del poder urbano terminen siendo un impedimento para el desarrollo de un conocimiento teórico generalizable.

El reto consiste en explicar cómo se pueden integrar la exploración bajo un mismo marco teórico de los diferentes momentos que existen en la interacción entre discursos e instituciones. Por ejemplo: (a) la explicación de estas interacciones en momentos de trámite en que tanto la coalición como sus recursos de poder individuales sobreviven con ajustes menores; (b) la explicación de las mismas en momentos de crisis mucho más estructural en el que tanto las coaliciones, como las mismas tecnologías de poder entran en crisis; y finalmente, (c) la explicación de la interacción entre discursos e instituciones en momentos en los que se construye una nueva coalición que sostiene las tecnologías de poder más o menos intactas, ya que estas aún son funcionales para crear cierto orden social.

Como se nota el reto es poder explicar, tanto momentos en los que la erosión institucional ha llevado a que se priorice la búsqueda de nuevas grandes visiones o discursos de transformación de la ciudad y el régimen, como momentos en los que el poder está altamente institucionalizado y propiamente existe una hegemonía o régimen en operación. La propuesta que desarrolla la EPC es que es posible integrar estos momentos en una sola “*economía política cultural crítica* de los procesos sociales”, por seguir el término de Ribera-Fumaz (2009: 457), que analiza el desarrollo del poder urbano a través de “tres etapas distintas en el desarrollo de las relaciones de poder” (Jessop, 2006: 5), estas son:

... *variación* en los objetos, sujetos, propósitos y tecnologías de poder; *selección* de algunas tecnologías y prácticas en vez de otras; y *retención*

de algunas de ellas mientras son integradas a estrategias (de poder) más amplias y más estables (Jessop 2006: 5; énfasis propio).

A su vez, este movimiento implica reconocer que un análisis institucional como los de la TRU (con los cambios ya mencionados) funciona mejor en lo que Sum (2003) considera *momentos de estabilidad*. Sum (2003) define a este momento como una situación estructurada en las relaciones sociales de la “hegemonía de la producción”, la cual representa “la dominación de un orden de producción o régimen al interior de la estructura global de la formación social y (...) los mecanismos que aseguran esta dominación” (Sum, 2003: 1). Estos momentos pueden analizarse entendiendo que existe una coherencia entre las relaciones de poder, las tecnologías de poder, una coalición de poder y todo un régimen urbano. Así, la EPC de un momento de estabilidad reconoce que los discursos se han incrustado en complejos institucionales denotando así la manera como estos han sido *retenidos* en el orden existente. A medida que los viejos discursos y problematizaciones son seleccionados y retenidos en las estructuras y prácticas sociales, estos establecen capas de realidad ontológicas que a su vez condicionan a los actores sociales (Archer, 1995; Sayer, 2000).

Así, los actores en estos períodos actuarán según las restricciones y posibilidades creadas por los “sedimentos” de la acción social pasada. Como dice Wodak (2001: 3) acerca del acoplamiento entre instituciones y discursos: “las estructuras de dominación está legitimadas por ideologías de grupos poderosos”. La institucionalización de las relaciones de poder también alcanza identidades, discursos y hábitos específicos que se estandarizan. Finalmente, estas prácticas e ideologías se filtran hasta el sector popular en momentos de estabilidad para constituir lo que Gramsci (2003) llama “el cemento” de la formación social. Así que este es un momento en el que la materialidad de un mundo “estructurado” se hace más relevante, como señala Sum (2003), y en el que la conjunción relativamente estructurada de selectividades estratégicas ayudaría no solo a privilegiar algunas estrategias por encima de otras, pero también a orientar a los actores en su conducta diaria.

Por el contrario, en los *momentos de crisis* es necesario prestarle mayor atención a la producción del discurso y, por lo tanto, adoptar un enfoque que sea más discursivo que material. Aquí, la EPC retoma el Análisis Crítico del Discurso (en adelante ACD; ver Fairclough, 2000, 2001, 2003; Wodak, 2001). La interacción de la EPC con la ACD busca evitar una relación funcionalista e inmediata entre el discurso y el cambio social que no pueda ver que “el discurso está estructurado por la dominación; que todo discurso está históricamente producido e interpretado...” (Wodak, 2001: 3). Esto, a su vez ayuda a la EPC a establecer una relación entre los bloques de poder y sus proyectos de estabilizar selectividades, capacidades estatales y formas de gobernanza particulares. En estos momentos análisis cercanos a la TRU y todas las otras aproximaciones existentes de la economía política urbana tienen más problemas para poder explicar las crisis estructurales.

En estos momentos, se le debe dar un mayor peso al campo “discursivo”, las dinámicas de la producción inter-subjetiva alrededor del “nosotros” y el “ellos”, teniendo en cuenta la respectiva *variación* de las problematizaciones, sin perder el rastro de sus orígenes sociales. En efecto, como explica Fairclough (2003: 22), es crucial entender que los discursos son “causados de un lado por estructuras sociales y prácticas sociales; (y) por el otro por agentes sociales...”. Así que en los períodos de crisis resulta más relevante explorar el papel de los actores sociales que buscan estabilizar nuevas identidades para formular un nuevo “nosotros”, con sus respectivas agendas y categorías sociales. Este proceso, que Sum (2003) llama producción de hegemonía, establece las condiciones para la institucionalización de ciertos modos de cálculos, capacidades, mecanismos, formas de compromiso, vinculaciones y formas de movilización que permiten a ciertos actores actuar juntos y poder realizar sus visiones.

Esto implica que en los periodos de crisis es posible ver: (a) diferentes visiones e identidades en competencia unas con otras pues no existe una coalición hegemónica; (b) una falta de identificación entre los actores líderes (un ellos y un nosotros difuso); (c) problemas de consenso entre los actores claves y sus fuerzas subalternas; y (d) desajustes generales entre los órdenes institucionales y los imaginarios emergentes de la acción social. Para ilustrar esto, es útil

recordar la forma en que Gramsci (2003: 210) estudió la destrucción de dichos vínculos en la Italia de la década de 1920 y sugirió que “cuando una crisis así ocurre, la situación inmediata se hace delicada y peligrosos porque el campo está abierto a soluciones violentas (y) a las actividades de fuerzas desconocidas...”. Esta crisis de las relaciones de poder refleja precisamente una crisis en la capacidad del bloque de liderazgo para orientar la acción social, exponiendo así tanto las fuerzas desnudas de la coerción directa a través de formas directas de violencia, y también el esfuerzo directo de los grupos de poder por reconstruir el orden social con sus propias visiones y su proyecto ético-político para construir un “nosotros” y excluir un “ellos”. Luego, en estos momentos de “cambio” se hace más fructífero analizar o bien las fuerzas vivas de coerción o la producción de “trabajo semiótico” (Fairclough, 2001: 124), ya que los discursos e imaginarios ayudarían a exponer los orígenes sociales y “visiones del mundo” específicos que en el futuro serían clave para entender lo que podría llegar a ser institucionalizado.

La EPC también explora un tercer momento que ayuda a ligar los dos anteriores (la *variación* en los momentos de crisis y la *retención* en los momentos de estabilidad): el momento de *selección* (ver Jessop 2004; 2006). Esta etapa comienza cuando un cierto discurso ha sido seleccionado y transformado en tecnologías de poder (o colonización de las mismas), instituciones, objetos de gobernanza, racionalidades políticas, modos de regulación y relaciones de poder generales (Jessop, 2004; Sum, 2003). Así, en este momento intermedio de la producción de hegemonía, los mecanismos emergentes de gobernanza, regulación y, en últimas, poder se hacen más importantes que el análisis de las variaciones en los discursos (Jessop, 2004; Sum 2003). En efecto, este momento no es solo crucial para reconocer la importancia de la agencia, sino también para estudiar la materialidad (y contextualidad) emergente. Luego, la EPC observa la co-evolución de procesos discursivos y extra-discursivos y alcanza un punto esencial en este paso intermedio. Esto sirve para explicar que si bien se prioriza en la EPC el concepto de hegemonía, no se está asumiendo que el poder urbano es solo “socialmente producido y sostenido”, sino que se acepta que también estructural-

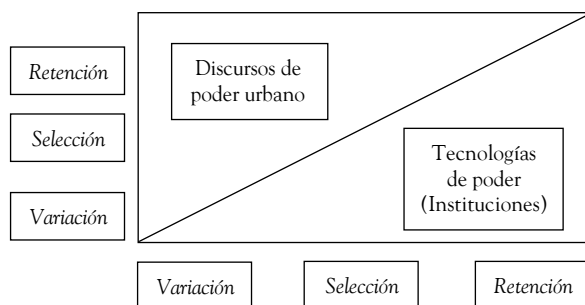
mente “determinado” por la manera como las tecnologías de poder se adecúan al contexto.

Ahora, este momento resulta clave para diferenciar a la EPC urbana de otras teorías, pues por ejemplo, para entender el cambios social la Teoría del Régimen solo aceptaría el papel de los incentivos institucionales y los incentivos selectivos (Stone, 1989) y las viejas teorías de los estudios de comunidad solo aceptarían el papel mismo de la agencia directa (su reputación o su participación). Al contrario, la EPC en esta lectura discursivo/materialista enfatiza el papel selectivo jugado por las estructuras e instituciones en la construcción intencional de la realidad y la manera como estas últimas son socialmente construidas. Entonces, en estos momentos, en vez de resaltar la variedad y la multiplicidad, es importante observar cómo esas estrategias y visiones dominantes están pasando por un proceso de *selección*, empiezan a su vez a ser selectivas sobre visiones alternativas que han sido parcialmente descartadas. Esto implica que ya existe propiamente un “ellos” y un “nosotros”, pero que además se han desarrollado tecnologías de poder que hagan sostenible esta forma de organización del poder. Sin embargo, las capacidades regulatorias de este orden en lo que respecta a las estructuras sociales, las contradicciones y las tendencias de crisis están siendo aún probadas. Este momento de *selección*, la coalición emergente pone a prueba sus discursos de poder, así como sus recursos de poder de los que ya dispone, estableciendo estrategias para colonizar nuevos recursos y buscando sostenerse, tanto de cara a los procesos electorales, como de cara a los retos económicos que implica sostener la acumulación capitalista. Si la coalición (el bloque de poder) no logra estabilizarse, sus estrategias y discursos no terminarán siendo más que «arbitrarios, racionalistas y “voluntaristas”» (Gramsci, 2003: 377). Así que en este momento de selección se prueba si los discursos de poder logran realmente ser retenidos tanto como coalición política urbana, como tecnologías de poder y formas de acumulación concreta.

Para ilustrar gráficamente cómo se puede investigar el surgimiento de la nueva etapa en la construcción del poder urbano a través del mecanismo evolutivo de surgimiento variación, selección y retención, se puede ver el siguiente gráfico que presenta una versión idealizada (y simplificada) del proceso. Pero antes de asumir esta

periodización en un sentido lineal, es clave recordar que, como se ha mencionado arriba, este proceso no debe ser visto como un “estrato de continuidad enterrado” (Foucault, 1994: 226), sino como una serie de capas, tendencias y lógicas, todas separadas, pero parcialmente unificadas entre sí a través de la emergencia de un “bloque histórico”.

Figura 1. Idealización de la construcción de coaliciones y poder en la EPC urbana.




Fuente: Leyva (2010)

La vida social siempre estará compuesta de algunas líneas de continuidad que resultan de lo que Foucault (2004: 30) llama los “mecanismos infinitesimales” del poder (técnicas y tácticas, así como otras tecnologías de intervención a escala menor). También comprende algunas rupturas e innovaciones que devienen del accionar de actores sociales limitados (parcial, pero nunca totalmente) por estructuras, prácticas sociales y discursos existentes (Sayer, 2000; Jessop, 1990). En resumidas cuentas, la EPC ayuda a explorar la evolución de la micro-física de las relaciones de poder, así como la creación de proyectos más globales que pueden colonizar y conferir una lógica global a esos mecanismos de poder en términos de hegemonía, aportando los elementos necesarios para enriquecer el análisis político de la misma.

Conclusión

Este artículo buscó contribuir a que el análisis político urbano recupere sus fundamentos políticos y deje atrás su economicismo.

Con este fin, estableció un diálogo entre esta sub-disciplina de la Ciencia Política que estudia el “poder urbano”, y las teorías políticas de Antonio Gramsci, Michel Foucault y Chantal Mouffe. Esta exploración se dio de la mano del camino ya abierto por la EPC como teoría más general que explora la interacción entre discursos e instituciones, y que aplicada al campo específico del poder urbano se podría explicar como una nueva corriente teórica que busca re-explorar las posibilidades de la economía política al tomar seriamente el giro cultural y lingüístico que se ha dado en las ciencias sociales en las últimas dos décadas. El aporte teórico entonces estuvo centrado en examinar cómo cambia el estudio del poder urbano al incluir conceptos claves como la hegemonía, el antagonismo, los discursos, las tecnologías de poder y el proceso de co-evolución entre discursos e instituciones, el cual constituye el principal aporte de la EPC.

En términos generales el artículo reconoce que con el giro que se dio en los años setenta de los estudios de comunidad hacia la economía política urbana, se buscaba evitar el error de entender a la comunidad “como una especie de micro-sociedad” (Castells, 1974: 292). Sin embargo, se cayó con el tiempo en el error de sobre institucionalizar la lectura, llegando a crear un campo de conocimiento en el que más que conflictos y comunidades abiertas, existían actores predeterminados y formas de organización fijas organizados en una tipología de regímenes pre-armados. Así el campo cayó en el error de no contar con una teoría política suficientemente abstracta como para que le permitiera observar las interacciones entre los agentes políticos y las estructuras institucionales de una manera más abierta. El propósito de este artículo fue precisamente desarrollar una adaptación de la *Economía Política Cultural* al campo más específico de los estudios del poder urbano, y con esto, ofrecer precisamente una teoría que sea capaz de integrar los momentos discursivos con los momentos institucionales en una sola metodología evolutiva 

Referencias

- Archer, M., 1995, *Realist social theory: the Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caputo, J. – Yount, M., 1993, “Institutions, normalization, and power”, en: J. Caputo – M. Yount (eds.) *Foucault and the critique of institutions*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Castells, M., 1974, *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Cox, K. R., 1993, “The local and the global in the new urban politics: a critical view”, en: *Environment and Planning D: Society and Space* (11). pp. 433-440.
- Cochrane, A., 1999, “Redefining urban politics for the twenty-first century”, en: Jonas, A. E. G. – Wilson, D. (eds.) *Urban Growth Machines: Critical Perspectives Two Decades Later*. Albany: State University of New York Press, pp. 109–124.
- Dahl, R., 1961, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press.
- Dean, M., 1994, *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*. London: Routledge.
- Elkin, S. L., 1987, *City and regime in the American republic*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Fairclough, N. – Jessop, B. – Sayer, A., 2001, *Critical Realism and Semiosis*. Disponible en: <http://www.cddc.vt.edu/host/lnc/lncarchive.html> (Consultado, junio de 2003).
- Fairclough, N., 2000, *New Labour, New Language?* London: Routledge.
- Fairclough, N., 2001, “Critical discourse analysis as a method in social scientific research”, en: R. Wodak – M. Meyer. (eds.) *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.
- Fairclough, N., 2003, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social research*. London: Routledge.
- Foucault, M., 1980, *Power/knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)*. Brighton, Sussex: Harvester Press.
- Foucault, M., 1994, *Power-essential works of Foucault 1954-1984*. London: Penguin.
- Foucault, M., 2000, *Defender la Sociedad, Curso del Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., 2004, *Society Must Be Defended.*, trad. David Macey. London: Penguin.

- Foucault, M., 2007, *Security, Territory, Population*. Lectures at the college de France: 1977-1978. London: Palgrave.
- Gramsci, A., 2003, *Selection from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Hunter, F., 1953, *Community power structure: A study of decision makers*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Jones, M.; Jones, R.; Woods, M., 2004, *An introduction to political geography: space, place and politics*. London: Routledge.
- Jessop, B., 1990, *State theory: Putting Capitalist States in their place*. Cambridge: Polity Press.
- Jessop, B., 1997, "Reconstructing Urban Regime Theory: Regulating Urban Politics in a Global Economy", en: Lauria, M., (ed.) *Reconstructing Regime Theory: Regulating Urban Politics in a Global Economy*. London: Sage.
- Jessop, B., 2003, *Cultural Political Economy, the Knowledge-Based Economy, and the State*. Available from <http://www.cddc.vt.edu/host/lnc/lncarchive.html> [Revisado en Julio de 2003].
- Jessop, B., 2004, "Critical Semiotic Analysis and Cultural Political Economy", en: *Critical Discourse studies*, vol. 1). no. 1). pp. 159-174.
- Jessop, B., 2006, *From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power, Political Geography*, Available from: doi:10.1016/j.polgeo. [Consultado el 8 de febrero de 2006].
- Jessop, B., 2007, *State Power: A Strategic-Relational Approach*. London: Polity.
- Jessop, B. – Sum, N.L., 2000, "An Entrepreneurial City in Action: Hong Kong's Emerging Strategies in and for (Inter)Urban Competition", en: *Urban Studies*, 37 (November), pp. 2287-2313.
- Jessop, B. – Sum, N. L., 2001, "The pre-and post-disciplinary perspectives of political economy", en: *New Political Economy*, Vol 6, No. 1, pp. 89–101.
- Jones, S., 2006, *Antonio Gramsci*. Routledge: London
- Lauria, M., 1997, (ed.) *Reconstructing Regime Theory: Regulating Urban Politics in a Global Economy*. London: Sage.
- Lindblom, C., 1977, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*. New York: Basic.
- Logan, J. R. – Molotch, H., 1987, *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*. Berkeley: University of California Press.

- Macleod, G. – Goodwin, M., 1999, “Space, scale and state strategy: rethinking urban and regional governance”, en: *Progress in Human Geography*, Vol. 23, No. 4, pp. 503-527.
- Marsden, R., 1999, *The nature of capital: Marx after Foucault*. London: Routledge.
- Molotch, H., 1976, “The City As a Growth Machine”, en: *American Journal of Sociology* 82). pp. 309-330.
- Mouffe, C., 2005, *The return of the political*. London: Verso.
- Peterson, P., 1981, *City Limits*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ribera-Fumaz, R., 2009, “From urban political economy to cultural political economy: rethinking culture and economy in and beyond the urban”, en: *Progress in Human Geography*, 33, pp. 447-465.
- Sayer, A., 2000, *Realism and Social Science*. London: Sage.
- Sayer, A., 2001, “For a Critical Cultural Political Economy”, en: *Antipode*, Vol. 33, No. 4, pp. 687-708.
- Stone, C., 1987, The study of the politics of urban development, en Clarence Stone y Heywood Sanders (Eds.) *The Politics of Urban development*. Lawrence: University Press of Kansas, pp. 3-22.
- Stone, C., 1989, *Regime Politics: Governing Atlanta (1946-1988)*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Stone, C., 2005, “Looking Back to Look Forward: Reflections on Urban Regime Analysis”, en: *Urban Affairs Review*, 40, pp. 309-341.
- Stoker, G., Mossberger, K., 1994, “Urban regime theory in comparative perspective”, en: *Environment and Planning C: Government and Policy*, Vol. 12, No. 2, pp. 195-212.
- Stoker, G. – Mossberger, K., 2001, “The evolution of urban regime theory: the challenge of Conceptualization”, en: *Urban Affairs Review*, Vol. 36, No. 6, pp. 810-835.
- Sum, N. L., 2003, *From ‘Integral State’ to ‘Integral World Order’: Towards a Neo-Gramscian Cultural International Political Economy*. Presentado en Conferencia de CPE, disponible en, www.internationalgramscisociety.org/communications/images_of_gramsci.html [consultado en 28 de julio (2006)].
- Sum, N. L., 2007, *Demologos Thematic Synthesis*. Paper 4: Culture, Discourse, Ideology and Hegemony. Documento interno no publicado. Department of Politics and International Relations, Lancaster University.
- Wodak, R., 2001, “What is CDA about?”, en: R. Wodak – M. Meyer (eds.) *Methods of critical discourse analysis*. London: Sage.

La aversión del bloque en el poder al contrato fiscal en Colombia.

Breve evidencia histórica*

Recibido: febrero 16 de 2012 | Aprobado: abril 21 de 2012

Mauricio Uribe López**

muribe@uniandes.edu.co

Resumen Este artículo presenta algunos de los principales ejemplos que caracterizan la histórica aversión del bloque en el poder a la construcción de la columna vertebral del Estado: un contrato fiscal sólido. Los esfuerzos de algunos gobiernos y de algunos funcionarios interesados en fortalecer la capacidad infraestructural del Estado se han tropezado regularmente con los intereses de unas fracciones de la élite que, adversas a la redistribución, han sido exitosas en bloquear el fortalecimiento fiscal del Estado. La persistencia de la larga guerra civil colombiana no es independiente de la falta de recursos necesarios para poner fin la guerra y financiar una paz sostenible.

Palabras clave

Contrato Fiscal, Estado, Misión Musgrave, Colombia, Civil War.

The Power Block Opposition to a Fiscal Contract in Colombia: A Brief Historic Evidence

Abstract The fiscal contract can be considered the backbone of every State. This article examines the historical aversion the *power bloc* has had to the fiscal contract in Colombia, and consequently to a strong enough Leviathan able to promote the economic redistribution. The efforts carried out by some governments and particularly by some governmental officials interested in strengthening the infrastructural capacity of the state, have failed to overcome the vested interests opposed to redistribution. Those interests have successfully prevented the fiscal contract. The protraction of the Colombian civil war has to do with the lack of resources needed to stop the war and finance a sustainable peace.

Key words

Fiscal contract, State, Musgrave Mission, Colombia, Civil War, Power Bloc.

* Este artículo presenta algunas de las conclusiones defendidas en la tesis doctoral en ciencia política "La Nación Veada: Estado, Desarrollo y Guerra Civil en Colombia", sustentada en la FLACSO sede académica de México D.F., el 25 de julio de 2011. La investigación fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México CONACYT.

** Doctor en Ciencia Política, FLACSO-Sede académica de México. Profesor del Cider, Universidad de los Andes, Bogotá-Colombia

Introducción

En marzo de 2012 Lars Christian Moller, economista senior del Banco Mundial señaló que si Colombia quiere reducir su elevado índice de desigualdad, debe llevar a cabo cambios estructurales en su sistema tributario.¹ No es una advertencia novedosa. La Misión de Economía y Humanismo dirigida por Louis Joseph Lebret, la cual entregó su informe en 1958 al Presidente Alberto Lleras Camargo (1958-1962), llamó la atención sobre el tema y en particular, sobre la relación entre desigualdad en la distribución del ingreso y la estrechez del mercado interno, obstáculo de primer orden para el desarrollo económico. En 1968 el Presidente Carlos Lleras Restrepo creó una comisión encargada de revisar el sistema tributario conocida como la Misión Musgrave. El mensaje de la Misión apuntaba hace más de cuarenta años en la misma dirección que la reciente advertencia de Moller.

Se trata de una vieja recomendación que los sectores más conservadores e influyentes del *bloque en el poder* (Poulantzas, 1968)² en Colombia han rechazado sistemáticamente. Ese rechazo expresa su aversión al proceso de construcción nacional y en particular, al fortalecimiento infraestructural del Estado (Mann, 2006). Es lo que el historiador Marco Palacios denomina el antiestatismo de las élites (Palacios, 2003). Dicho antiestatismo surge del arraigamiento en el “libreto cognitivo” de los sectores más conservadores e influyentes, de la idea de que un Leviatán débil no acarrea mayores riesgos de redistribución.

El artículo se divide en cinco partes incluyendo esta introducción. La segunda parte aborda el problema de la baja capacidad infraestructural del Estado para garantizar la provisión universal de los bienes públicos. La tercera sección presenta algunos síntomas de la debilidad del contrato fiscal en Colombia. La cuarta parte muestra

¹ “Colombia, séptimo en el mundo en desigualdad del ingreso” en *Portafolio*, marzo 22 de 2012. <http://www.portafolio.co/economia/colombia-septimo-el-mundo-desigualdad-ingreso>

² El poder –afirma Nicos Poulantzas (1968:124)- es “la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos”. Y agrega que la fragmentación de una clase social da lugar al bloque en el poder el cual, “constituye una unidad contradictoria de las clases o fracciones dominantes” (*Ibidem*, 338).

evidencia de la antipatía con la que varias fracciones al interior del bloque en el poder han visto las iniciativas orientadas a fortalecer la tributación. Por último, se presenta un breve comentario final.

1. Ley de Wagner y congestión patrimonialista de la oferta de bienes públicos y meritorios

La política de sustitución de importaciones y el proceso de urbanización de la segunda mitad del siglo XX en Colombia³ dieron comienzo a cierto “keynesianismo frágil” (González, 2008: 401) que impulsó el crecimiento del gasto público. En Colombia se ha cumplido la ley de Wagner.⁴ En 2001 el presupuesto general de la Nación como porcentaje del PIB llegó a 29,4% y en 2008 fue 26,2%. (Banco de la República, 2010: 38). El gasto público es mucho más alto que hace medio siglo pero también son mucho mayores las demandas de la población. El patrimonialismo y el clientelismo se consolidaron como las bases políticas del Estado. Ese particularismo está inscrito en las estructuras de poder hacendatario heredadas de la institución colonial de la encomienda (Guillén Martínez, 1973).⁵ El crecimiento de las capacidades infraestructurales del Estado ha sido limitado por el acceso fragmentado y segmentado a los bienes públicos y a la política social. El clientelismo, expresión de esa fragmentación, opera como un:

³ Al comenzar el Frente Nacional (1958), Colombia era un país de 14,4 millones de habitantes de los cuales 46% habitaba en las cabeceras municipales (DNP, 1998:254). En el censo de 2005 la cifra ascendió a 41,4 millones (el número exacto según el censo de 2005 es 41.468.384: <http://www.dane.gov.co/censo/files/cuadros%20censo%202005.xls>). De esos de esos 41 millones 76% habitaban en las cabeceras (aunque eso no es exacto puesto que difícilmente se puede calificar como población urbana a los habitantes de las cabeceras municipales que corresponden a pueblos pequeños). Entre 1950 y 2000 la esperanza de vida aumentó 19,7 años. En 1957 la tasa de mortalidad infantil era de 105,3 menores de un año por cada 1000 y el número de años promedio de estudio de la población era de 3,11; en 2000 la cifras para esos mismos indicadores eran de 27,2 y 7,3 respectivamente: <http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/EstudiosEconomicos/EstadisticashistoricasdeColombia/tabid/114/Default.aspx>

⁴ Atestiguando el proceso de ampliación de las tres funciones adicionales a las estrictamente coercitivas del Estado en Europa, identificadas por Tilly (1990), Adolf Wagner advirtió en 1892 la tendencia creciente en el tiempo del gasto público, *pari passu* con el crecimiento de la economía.

⁵ “La estructura ‘hacendataria’ de las lealtades políticas y la aparición de una actividad mercantil que necesitaba rápidamente utilizar su nueva energía para insertarla en las tradiciones formales de poder, originaron en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del XX una profunda y peculiar incongruencia. Por una parte resultaba indispensable para las ‘élites’ reforzar las pautas de subordinación adscripticia y hereditaria, como herramienta para conservar el poder por medio del sufragio electoral, del fraude o de la guerra civil. Por otra, esas mismas ‘élites’ desarrollaban crecientes necesidades económicas que las impulsaban a la centralización nacional del poder y a la alianza de los intereses de clase, por encima de las lealtades partidistas” (Guillén Martínez, 1973:382).

sistema de intercambios y lealtades políticas [que] expresa la penetración de relaciones sociales de orden tradicional, cara a cara, en los ámbitos estatales, cuyo carácter despersonalizado se ve menoscabado en su funcionamiento. Consiste así en la conversión de aparatos diseñados para ser vehículos de relaciones sociales racionales e instrumentales en herramientas de otras basadas en criterios asociados con las personas directamente involucradas. Las opciones de privilegiar así relaciones familiares, geográficas, étnicas, partidistas u otras formas de lealtades personales, emocionales y tradicionales se constituyen en criterios preferidos (Camacho, 2001: 22, 23).

En esas circunstancias, los bienes públicos y meritorios quedaron sometidos a congestión por la manera segmentada en que fueron convertidos en instrumentos de cooptación de algunos sectores medios.⁶ La pobreza de la población urbana que no fue incorporada a la dinámica económica por un modelo de sustitución de importaciones⁷ incapaz de generalizar la relación salarial y el consumo masivo (Misas, 2002) y la pobreza de la población rural, no han sido resueltas por la política social. En cambio, ha sido “administrada” por los intermediarios políticos tradicionales (Palacios, 1999; Kalmanovitz, 1988; Garay, 2003). En lugar de una ruptura populista, el clientelismo -al igual que la colonización- fue la estrategia usada por el bloque en poder como una válvula para la administración de las tensiones sociales y para la cooptación de líderes inicialmente partidarios de la redistribución.

Definimos populismo como el intento de redistribuir riqueza y poder con los instrumentos del manejo macroeconómico... El argumento que quiero plantear es que el desarrollo político en Colombia ha conducido a una cierta forma sofisticada de clientelismo en lugar del populismo... En conclusión, la presencia de partidos políticos bien establecidos, la

⁶ Esas capas medias constituyeron desde temprano en los sesenta, “un grupo sociológica y geográficamente segmentado, pero compacto y coherente cuando se trata de defender la estabilidad social, política y de precios. Equilibran los mapas electorales, repelen los extremos ideológicos, en particular el izquierdista” (Palacios, 2003:250). En buena medida, esas capas medias prósperas adhirieron a la “mentalidad excluyente, de *neopartheid*, que encuentra su razón de ser en la exclusión y segregación implícitas en el modelo de economía política” (Palacios, 1999:74).

⁷ “Desde mediados de la década de 1960 el desarrollo industrial enfrentó tres tipos de problemas: primero, fue evidente que las nuevas industrias (metalurgia, papel, productos químicos y plásticos, o equipos de transporte y productos eléctricos) no podían expandirse ni aumentar la productividad sin un creciente componente de maquinaria y tecnología importadas. Segundo, se clausuró el largo capítulo de la industrialización intensiva en mano de obra. Tercero, dado el bajo poder de compra de la mayoría de la población, el mercado de la industria era muy reducido” (Palacios, 2003: 242,243).

naturaleza clientelista de la política, la concentración del poder político en el nivel local, y la existencia de una prensa libre son factores que contribuyen a explicar la ausencia de la macroeconomía populista en Colombia. Esto sugiere como hipótesis optimista que con la consolidación de la democracia en la región, la plaga de la macroeconomía populista desaparecerá (Urrutia, 1991: 375, 376, 386).

Miguel Urrutia toma los defectos por virtudes. Debido a la congestión en la provisión de bienes públicos y meritorios a la que ha conducido el clientelismo y el patrimonialismo, hay una demanda insatisfecha de poblaciones en la periferia que ha constituido una oportunidad para los competidores armados del Estado. En esas demandas insatisfechas los actores armados encontraron una oportunidad de perdurar, incluso como proveedores de protección⁸.

Nuestro Estado además de fragmentado, es un Estado con muy poca presencia y un precario control del territorio particularmente en zonas rurales. La reacción de las comunidades con el proceso de desmovilización de las AUC fue solicitarnos presencia como gobierno departamental. Lo que inquietaba a la gente es quién iba a asumir el control de esos territorios, quién iba a asumir el ejercicio de la autoridad, de la justicia, etc. La gente con razón, temía que una vez salieran las AUC de esos territorios, la guerrilla llegaría inmediatamente. Nosotros nos comprometimos a asumir la presencia institucional en esos territorios pero desafortunadamente, por cuenta de la política nacional, esa presencia se redujo sólo a la de la fuerza pública, que es necesaria. Pero el problema es que ahí la presencia del Estado escasamente se redujo a eso. Con una salvedad inmensa. Antioquia tiene 125 municipios, 290 corregimientos y cerca de cuatro mil veredas. Cuando nosotros llegamos al gobierno departamental en el año 2004, sólo había presencia de la fuerza pública en 5 corregimientos de esos 290. ¡5 de 290! Hicimos un gran esfuerzo y terminamos 2007 con presencia en cincuenta corregimientos. Eso explica fenómenos como el cultivo de la coca y que la gente busque resolver problemas a través de los grupos ilegales.⁹

⁸ No hay que perder de vista que: "La palabra 'protección' –advierte Tilly (1985:170)- tiene dos matices que contrastan: el primero es reconfortante, el segundo es amenazador. Con un matiz, 'protección' evoca imágenes de refugio frente al peligro brindado por algún amigo, una amplia política de aseguramiento o un techo fuerte. Con el otro, evoca el chantaje en el cual hombres fuertes a nivel local obligan a los comerciantes a pagarles tributo con el propósito de evitar daños –daños que el mismo hombre fuerte amenaza causar-".

⁹ Entrevista a Jorge Mejía Martínez. Secretario de Gobierno de Antioquia (2004-2007). Medellín, 10 de junio de 2010.

2. Tributación en Colombia: un ejemplo de la tragedia de los bienes comunes

En 1982, el Frente Gremial, organización que en esa época agrupaba entre otros a la ANDI, la Federación Nacional de Comerciantes, Fenalco, la Federación Colombiana de Industrias Metalúrgicas, Fedemetal y a la Cámara Colombiana de la Construcción, Camacol, denunció que la libre empresa y las instituciones estaban amenazadas nada más y nada menos que por un Estado enorme que “propicia el crecimiento de la inmoralidad y de la corrupción dentro de la administración pública”. En palabras de Centeno (2002), planteaban la ilusoria imagen de un voraz Leviatán. Esa denuncia estuvo acompañada de la exigencia, a ese mismo Estado, de “formas racionales de protección al aparato productivo nacional frente a la competencia foránea”.¹⁰

Al repasar las ilustraciones sobre la debilidad del poder infraestructural del Estado colombiano, las denuncias sobre el gigantismo estatal adquieren un tono surrealista. Pero sirven para poner en evidencia que, como en el caso del dilema del polizón, cada fracción de la élite espera obtener beneficios del Estado sin participar en su financiación. A pesar del incremento en los ingresos tributarios en Colombia en los últimos años (Gráfico 1), hay una brecha importante entre el monto de la recaudación y los gastos del Estado. En 2008 los ingresos tributarios correspondían al 13,4% y el gasto público al 18,5% del PIB respectivamente.¹¹

La fragmentación de la sociedad y del bloque social dominante ha impulsado la lógica de la tragedia de los bienes comunes. Además, sin ser un país petrolero, los ingresos fiscales por esta actividad son significativos. Según cálculos de la economista Alicia Puyana (2011), los aportes totales de ECOPETROL (impuestos y transferencias) pasaron de representar 12,3% de los ingresos totales de la Nación en 1984 a 25,4% en 2009. Los pagos de ECOPETROL sólo

¹⁰ “La Libre Empresa y las Instituciones Están Amenazadas”, *El Espectador*, viernes 23 de abril de 1982 páginas 1-A y 7-A.

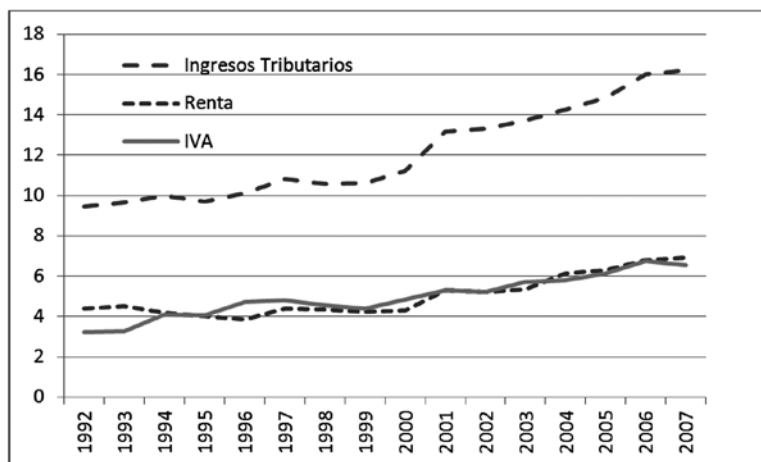
¹¹ Las cifras corresponden al Gobierno Central y son tomadas de CEPALSTAT de la CEPAL: <http://websie.eclac.cl/infest/ajax/cepalstat.asp?carpeta=estadisticas>

por concepto de impuesto de renta representaron 13,5% del total de este impuesto en 2009.¹²

Una estimación de lo que los países de América Latina estarían dejando de recaudar, después de controlar por nivel de ingreso per cápita, muestra que Colombia es el que mayor déficit de recaudación tiene en la región después de Argentina y Guatemala. Argentina deja de recaudar el equivalente al 12,3% del PIB, Guatemala 9,4% y Colombia 8,8% (Perry, et.al., 2006: 88,86).

Gráfico 1

Ingresos Tributarios, Impuesto a la Renta e IVA como Porcentajes del PIB Gobierno Nacional Central 1992-2007



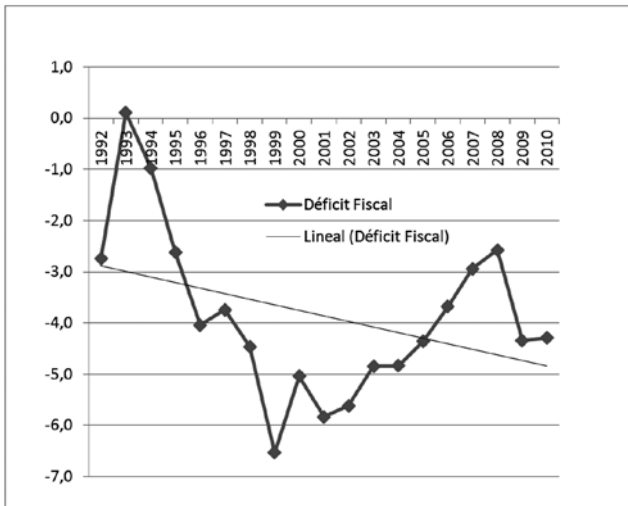
Fuente: Elaboración propia con base en estadísticas de la Revista del Banco de la República http://www.banrep.gov.co/publicaciones/pub_revis_es.htm

En 1991 fue adoptada una Constitución que impulsó el crecimiento del gasto público sin respaldarlo en un aumento proporcional en los ingresos tributarios. Eso se tradujo en un creciente déficit fiscal (gráfico 2), financiado con endeudamiento. El saldo

¹² Cálculos propios con base en información de ECOPEPETROL: http://www.ecopetrol.com.co/especiales/Reporte%20de%20sostenibilidad%202011/tributos_nacionales_01.html, y con base en estadísticas de la Revista de la República: http://www.banrep.gov.co/publicaciones/pub_revis_es.htm

de la deuda pública aumentó dramáticamente entre 1996 y 2003 (cuadro 1).¹³

Gráfico 2
Déficit/Superávit Fiscal Porcentajes del PIB
Gobierno Nacional Central 1992-2010



Fuente: Elaboración propia con base en estadísticas de la Revista del Banco de la República http://www.banrep.gov.co/publicaciones/pub_revis_es.htm

Esa situación afectó la estructura del presupuesto: Una parte significativa del gasto público se destina al pago del servicio de la deuda¹⁴ y no, a la provisión de bienes públicos.¹⁵ El manejo fiscal reduce la capacidad infraestructural del Estado en la medida en que una

¹³ La deuda pública neta de activos financieros alcanzó su nivel más alto en 2002 (48,3% del PIB). A partir de 2003 empezó a descender, en parte por una mejora en el balance del sector primario y en parte por la revaluación del peso. En 2005 alcanzó 34,1% del PIB (Ministerio de Hacienda y Crédito Público, 2006:52).

¹⁴ En el caso de la deuda interna se destaca el hecho de que la Constitución de 1991 eliminó la posibilidad de usar la emisión monetaria para financiar el presupuesto. El gobierno optó, no sólo por el endeudamiento externo, sino por colocar títulos de resorería TES, a tasas de interés de mercado. El resultado es que una creciente proporción del presupuesto se destina al pago de los rendimientos de los acreedores de esos títulos (Giraldo, 2006:143).

¹⁵ Ver el análisis sobre la distribución por finalidades del gasto del sector público entre 1997 y 2004 que hace González (2006). González muestra que la estructura del presupuesto no refleja una decisión colectiva de tomarse en serio la construcción del bienestar social. Tampoco refleja la decisión de tomarse en serio la guerra.

porción importante de la tributación se destina al pago de rentas a los tenedores de bonos del Estado (Giraldo, 2006).

Cuadro 1. Saldo de la Deuda Pública Total del Sector Público no Financiero 1996-2003

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003
Deuda Externa								
Millones de US\$	11.669	12.668	15.106	15.970	16.830	19.179	19.904	21.445
% del PIB	11,6%	13,5%	16,6%	19,7%	21,5%	23,4%	28,0%	26,3%
Deuda Interna								
Millones de US\$	9.589	11.124	10.650	12.017	14.274	16.939	17.819	19.525
% del PIB	9,6%	11,8%	11,7%	14,9%	18,2%	20,7%	25,1%	24,0%
Deuda Total								
Millones de US\$	21.258	23.792	25.756	27.987	31.104	36.118	37.723	40.970
% del PIB	21,2%	25,3%	28,3%	34,6%	39,6%	44,0%	53,1%	50,3%

Fuente: DNP, Estadísticas Históricas de Colombia. <http://www.dnp.gov.co/PortalWeb/EstudiosEconomicos/EstadisticashistoricasdeColombia>

Al interior del bloque en el poder (Poulantzas, 1968), la capacidad de resistir la financiación de los bienes públicos es diferenciada. Las élites rurales (tanto las tradicionales como las emergentes) no sólo han mantenido casi inquebrantable su capacidad de veto sobre la tributación rural, sino que han gozado de generosas exenciones. Es el caso de la agricultura de plantación. En efecto, la ley 939 de 2004 considera exenta la “renta líquida generada por el aprovechamiento de nuevos cultivos de tardío rendimiento” (artículo 1). Y dispone que esa exención “será para la palma de aceite, cacao, cítricos y demás frutales por un término de diez años contados a partir del inicio de la producción” (artículo 2). Esta es apenas una muestra reciente de la larga serie de victorias a favor del statu quo obtenida por las élites que se examina brevemente, a continuación.

3. El veto histórico al contrato fiscal

Antes del largo episodio de guerra civil que inició en 1964¹⁶, las diversas configuraciones del bloque en el poder ya habían logrado vetar el contrato fiscal. La guerra no incentivó un contrato fiscal (anexo: tabla 1). Aunque las fracciones rurales del bloque en el poder han ejercido el mayor poder de veto sobre el contrato fiscal, históricamente el bloque social dominante en su conjunto, ha coincidido en el desentendimiento sistemático de la financiación de los bienes públicos.

A diferencia de otras experiencias autoritarias de corte populista que en América Latina resquebrajaron el poder de las élites tradicionales, en Colombia durante la dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957),¹⁷ el Estado no logró reducir el poder de veto de las élites rurales sobre el contrato fiscal. El siguiente es el telegrama enviado en septiembre de 1953 por el secretario de la Federación Antioqueña de Ganaderos (en ese entonces FEDEGAN), al Presidente Rojas:

Excelentísimo teniente general Gustavo Rojas Pinilla, presidente de la República. Federación Antioqueña de Ganaderos, cuya fundación auspició actual ministro guerra, fines primordiales colaborar ejército pacificación zonas violencia robustecimiento economía nacional no ha intervenido discusión reforma tributaria, sincero deseo evitar obstáculos magna empresa restauración adelanta gobierno. Esperamos profunda confianza acuerdo reiteradas promesas defensa incremento ganadería. Su Excelencia impida reforma traiga nuevos tributos industria pecuaria esencialmente creadora riqueza y necesitada urgentemente ayuda financiación protección amplísima Estado. Con altísima consideración. Federación Antioqueña de Ganaderos, José Luis Upegui, secretario.¹⁸

Poco antes del “golpe de opinión” que llevó a Rojas a la Presidencia, Héctor Julio Becerra, jefe de rentas e impuestos nacionales,

¹⁶ De acuerdo con la base de datos del Centro de Estudios para las Guerras Civiles del Instituto Internacional de Investigación sobre Paz de Oslo PRIO (por sus iniciales en inglés) y el *Uppsala Conflict Data Program* UCDDP del Departamento de Paz e Investigación de Conflictos de la Universidad de Uppsala, el episodio continuo de la guerra colombiana había alcanzado en 2008, 45 años de duración.

¹⁷ En realidad, la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla puede ser calificada como un falso populismo. La dictadura realizó algunas obras de infraestructura e intentó promover la política social, pero no llevó a cabo transformaciones sustantivas ni en lo social ni en lo económico (González, 2008: 394).

¹⁸ Texto publicado por *El Tiempo*, 8 de septiembre de 1953, página 11.

le comunicaba al presidente de la Asociación Colombiana de Ganaderos que los contribuyentes con propiedades en regiones “gravemente afectadas por situaciones de orden público”, no estaban obligados a relacionar en su declaración de renta y patrimonio aquellos bienes cuya existencia al 31 de diciembre de 1952 se ignoraba. Tampoco tenían que suministrar especificaciones sobre patrimonios cuya situación en la misma fecha se desconocía. También le informaba que de acuerdo con el artículo 8 del decreto legislativo 270 del 6 de febrero de 1953, la exención del impuesto complementario sobre el patrimonio beneficiaba a quienes tuvieran bienes en las regiones mencionadas, siempre que las oficinas de hacienda pudieran verificar, o los contribuyentes demostrar, que habían estado en “absoluta imposibilidad física, no atribuible a incapacidad de los interesados, para explotarlos económicamente y hacerles producir renta”.¹⁹ Durante su gobierno Rojas Pinilla hizo poco para modificar esos privilegios.

En 1959, a dos años de la caída del gobierno del General Rojas Pinilla era evidente que éste había atendido la solicitud del gremio ganadero. En un debate entre Oscar González Mesa, jefe de rentas e impuestos nacionales de la administración Alberto Lleras Camargo (1958-1962) y el Director Ejecutivo de la Confederación Colombiana de Ganaderos, el primero denunciaba que existían numerosas normas legales que favorecían “al ganadero en general”. Esas normas ubicaban especialmente a los dueños de los predios rurales dedicados a la cría, “en un plano de excepción respecto de los demás contribuyentes”.²⁰ ¿Cómo no pensar que ese tipo de disposiciones alentaron la acumulación originaria permanente que ha incentivado la guerra en el país?²¹

En 1960, Oscar González Mesa, Jefe de Rentas e Impuestos nacionales, denunciaba la plétora de exenciones tributarias en los siguientes términos:

¹⁹ “Normas para Declarar la Renta en Zonas Afectadas por Orden Público”, *El Tiempo*, 26 de febrero de 1953, páginas 1 y 21.

²⁰ “Impuesto Territorial Único Sugiere el Gremio Ganadero”, *El Tiempo*, 24 de octubre de 1959, páginas 1 y 19.

²¹ “Esa relación entre violencia y modelo de desarrollo se ve más clara si usted mira que la violencia es un instrumento de acumulación originaria del capital. Y las zonas de colonización son eso”. Entrevista al sociólogo y escritor Alfredo Molano Bravo. Bogotá, 18 de agosto de 2010.

[P]ienso que si una empresa incipiente no logra liquidar utilidades o las liquida apenas de ínfima cuantía, lógicamente nada o poco debe tributar por concepto de impuesto sobre la renta. Y si a su favor se decreta una exención, el beneficio es ninguno o insignificante... Pero si al contrario, la empresa exencionada del impuesto viene produciendo jugosas utilidades, la exoneración carece de objeto y de justicia. Equivaldría a administrar medicinas a quien disfruta de cabal salud.²²

Denunciaba González que de dos millones de personas económicamente activas y obligadas a declarar en 1959, se habían presentado sólo 950 mil declaraciones, de las cuales, apenas 350 mil mostraron renta gravable. El resto de declarantes resultó exento. Y señalaba además que:

En el campo de las actividades agropecuarias la tributación es ínfima, no sólo por el fenómeno de la evasión que no vacilo en calificar de escandalosa, sino también por la benignidad de la ley que permite deducir cuantiosas inversiones como si fueran expensas necesarias; que no grava la valorización de los semovientes y que, además, exime de la sobretasa patrimonial a todo género de ganados, creándose con ello una situación de privilegio que sirve de desmoralizante término de comparación a los demás contribuyentes para sentirse sobrecargados de tributos sin estarlo.²³

Los dueños de la tierra no sólo aportaban una tributación exigua sino que también eran grandes beneficiarios del crédito preferencial del Estado, al cual accedían de manera muy fácil.²⁴ El “continuismo colombiano” al que se refiere el historiador Marco Palacios (1999:74) no es una fórmula retórica: Casi cincuenta años después, un Ministro de Agricultura defendió el argumento de subsidiar a la gente adinerada para reducir la desigualdad en el campo.²⁵

²² “Medidas para Evitar Evasión al Impuesto sobre la Renta”, *El Tiempo*, 25 de enero de 1960, pág.7

²³ *Ibidem*.

²⁴ Advertía González Mesa: “La Caja de Crédito agrario tiene concedidos 275 mil préstamos por valor de 781 mil millones a la industria agropecuaria. Tengo el propósito de sugerir a las instituciones oficiales, semificiales y particulares de crédito la conveniencia de que para la fijación de cupos y estudio de solicitudes se tome como base la solvencia que se deduzca de las declaraciones de renta, y no de balances muchas veces confeccionados ad hoc” (*Ibidem*).

²⁵ Las declaraciones del Ministro son citadas por Otero y Barrera (2009). El audio está disponible en el archivo digital de la Revista Semana <http://www.semana.com/multimedia-politica/subsidios-gente-adinerada-ayudan-reducir-desigualdad-arias/2507.aspx>.

El gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) planteó, como lo había hecho en el pasado López Pumarejo- una agenda de fortalecimiento de la capacidad infraestructural del Estado. Sin embargo, el poder de veto de las élites se activó para bloquear dos elementos centrales de esa agenda: la reforma tributaria y la reforma agraria. En el contexto clientelista del Frente Nacional era difícil que las reformas contaran con un masivo apoyo popular.

El Estado era por principio el lugar del compromiso. Quiriendo dotar a ese mismo Estado de un mayor poder, mostrando él mismo su autoridad y a veces su autoritarismo, el presidente Lleras limitó el margen de compromiso político posible. No es de excluir que en estas condiciones el Estado se haya hecho más vulnerable a los ataques, más sensible a las crisis (Pécaut, 2006: 69)

El 4 de abril de 1968 el Presidente Lleras expidió el decreto 472 mediante el cual creó una comisión técnica encargada de “revisar el sistema tributario de la nación, los departamentos y municipios con el objeto de adaptarlo a las necesidades del desarrollo económico y social del país”. El presidente de la comisión, formada por académicos colombianos y extranjeros, era el Profesor Richard A. Musgrave.²⁶ El informe de once capítulos entregado al gobierno incluyó obviamente un diagnóstico general sobre la estructura tributaria, los principales impuestos, las finanzas intergubernamentales, y un conjunto de recomendaciones.

La comisión señalaba que la relación entre recaudación tributaria y producto nacional bruto en Colombia (11,7% en 1968) era baja en el contexto de América Latina, aunque con una destacada participación de los impuestos directos, considerando los estándares latinoamericanos (Musgrave, 1969: 54, 57). Sin embargo, el principal aspecto que sobreviviría de la reforma tributaria de 1974 –que incorporó algunas de las recomendaciones del informe Musgrave que terminaron siendo revocadas durante la administración de Julio César Turbay Ayala (1978-1982)- fue precisamente el cambio en la estructura tributaria a favor de los impuestos indirectos: “Los

²⁶ Como oficial de enlace entre la Comisión y el Ministerio de Hacienda estuvo Miguel Urrutia Montoya quien se encargó luego de la traducción del informe.

impuestos directos que en 1974 participaban con el 60,5% en el recaudo, pasan a 45,7% en 1981; en 1980 los impuestos a la producción superaban los ingresos por impuestos directos” (Arévalo y Rodríguez, 2001: 339, 340).

Al evaluar la distribución de la carga tributaria, la comisión consideró que el sistema tributario colombiano contribuía poco a la redistribución del ingreso, lo cual no resultaba apropiado para un país muy desigual, aún más que otros de América Latina (Musgrave, 1969: 62). El informe se mostraba preocupado por la existencia de “grupos que pueden ejercer una presión de tipo político y de este modo lograr reducir al mínimo el impuesto que les corresponde pagar, valiéndose de tratos preferenciales de distinto tipo”. Recomendaba entonces: “la eliminación de exenciones tributarias que no tengan una base firme en la política económica, y que más que un incentivo real constituyan fuentes de inequidad (Ibídem: 68,69).

Al igual que lo había hecho el Jefe de Rentas e Impuestos Nacionales en 1959, Oscar González Mesa, la Comisión también propuso “un impuesto sobre la renta presuntiva para las fincas de mayor valor” (Ibídem: 117). A juicio de la comisión, los recaudos provenientes del sector agropecuario eran supremamente bajo. El informe reconocía que los ingresos medios sectoriales eran inferiores a los de otras ramas de actividad, pero argumentaba que “la distribución del ingreso en la agricultura aparentemente es aún más desigual que en la economía en su conjunto, de manera que una mayor fracción del ingreso debería pagar el impuesto” (Ibídem: 116). Los ganaderos también deberían estar –señalaba el informe- “sujetos al mismo impuesto de la renta presunta” (Ibídem: 119)

Las reacciones de las élites en contra del informe no se hicieron esperar, ni en los gremios (anexo: tabla 1) ni en el Congreso.²⁷ Los dirigentes gremiales, al igual que en la declaración sobre el gigantismo estatal de 1982, se oponían –escribe Daniel Pécaut- a todo lo que a juicio de ellos iba en contra de la “iniciativa privada”. La administración Lleras debió acudir al endeudamiento externo para financiar parte de la inversión. “En septiembre de 1969 el gobierno prácticamente tuvo que renunciar a lograr la aprobación de un pro-

²⁷ “Poco Ambiente a Más Impuestos”, *El Tiempo*, 7 de agosto de 1969.

yecto de nuevos impuestos, pese a que eran más moderados que los recomendados por la comisión Musgrave” (Pécaut, 2006: 76).

Aunque en líneas generales las recomendaciones de la comisión Musgrave podían considerarse archivadas, algunas, como ya se mencionó, fueron incorporadas a la reforma tributaria de 1974 del gobierno de Alfonso López Michelsen (1974-1978). Esas medidas fueron revocadas por la ley 20 de 1979. La reforma de 1974 había fijado la renta presuntiva sobre la tierra a una tasa de 8%. La Sociedad de Agricultores de Colombia SAC se declaró en rebeldía (Arévalo y Rodríguez, 2001:339). La estrategia de las élites frente a la reforma fue usar sus recursos para incrementar la evasión y la elusión tributarias, tal y como lo denunció en 1976 Guillermo Perry Rubio, uno de los gestores de la reforma:

...muchos asesores tributarios ocupan un lugar prominente y crucial en la cadena de evasión de las altas rentas...yo tengo la convicción de que la corrupción administrativa está íntimamente ligada con la disposición a evadir impuestos y por consiguiente a comprar funcionarios por parte de las clases de altos ingresos.²⁸


La situación ha sido persistente: En 2006 el Ministro de Hacienda afirmó que la tasa de evasión en el impuesto de renta alcanzaba 35%. En el IVA era de 22% y señaló que la evasión de ambos impuestos correspondía a 5,3% del PIB (Carrasquilla, 2006).

Comentario final

Este breve recorrido por la ruta de fracasos de algunos de los intentos llevados a cabo para construir un contrato fiscal, es suficiente para ilustrar el antiestatismo de la mayor parte del bloque en el poder. La fracción de ese bloque (también heterogénea a su interior) cuyos intereses están vinculados a la gran propiedad rural, ha sido la que mayor poder de veto ha ejercido sobre el fortalecimiento fiscal del Estado (Uribe López, 2009). La debilidad infraestructural del Estado colombiano es el resultado concreto de: i) la aversión de la

²⁸ “Evasión Tributaria”, *El Tiempo*, 29 de noviembre de 1976, página 10.

mayor parte del bloque en el poder al contrato fiscal y ii) las derrotas de aquellas fracciones de la élite que intentaron robustecer al Estado para que éste liderara las tareas de ampliación del mercado, redistribución y construcción nacional.

Al contrario de la experiencia europea de formación del Estado, en Colombia las élites rurales han defendido con éxito un esquema de “sobrerrepresentación sin tributación” (Kalmanovitz y López, 2006:347). El veto a la construcción del Estado preserva el statu quo. Pero la estabilidad no es la característica definitiva de ese equilibrio ya que en él, “predominan los factores que consolidan el atraso económico de amplias regiones, pero que al mismo tiempo las hacen vulnerables al ataque de la insurgencia y de las fuerzas irregulares que los mismos propietarios organizan y financian directamente para contrarrestarla” (Ibídem: 348). En otras palabras, la persistencia de la guerra civil colombiana es quizá el más importante síntoma del cuadro clínico asociado a la mayor debilidad colombiana: la endeblez de su contrato fiscal, columna vertebral del Leviatán 

Anexo

**Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa**

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
23 de junio de 1952	Listo el decreto sobre exenciones de los impuestos	El Ministro de Hacienda Antonio Álvarez Restrepo ofreció atender la solicitud de la industria textil para rebajar los impuestos sobre sus exportaciones
9 de febrero de 1952	Con Mayor Plazo se Rebajó la Cuota para el Pago de Todos los Impuestos	El Decreto 260: "una libertad más que se otorga a los contribuyentes" Los ministros Álvarez Restrepo de Hacienda y Carlos Villaveces de Fomento, son llamados "el binomio de las libertades"
10 de febrero de 1952	Deducción de Impuestos para el Fomento de Exportaciones	La ANDI presenta a la consideración del gobierno un proyecto de estatuto legal en el que se propone que se reconozca a los manufactureros que realicen exportaciones una deducción de los impuestos directos, proporcional al valor que ellas representen en relación con las ventas totales de manufacturas
28 de febrero de 1952	90% de Agricultores y Ganaderos no Paga Impuestos, Dice el Ministro	El ministro sostiene que esos sectores de la producción son los menos afectados por el sistema tributario colombiano, que en ningún caso puede compararse a cualquiera de los tres grandes países latinoamericanos como Brasil, México o Argentina, y que si bien es cierto que las grandes empresas e industrias pagan aparentemente altos impuestos, éstos corresponden al movimiento normal de sus actividades.
21 de Enero de 1953	No Habrá Impuestos sobre Dividendos de Industrias	En los círculos industriales se rumoró sobre el posible aumento de los impuestos, inclusive sobre los dividendos de las empresas, gravamen que se aplicaría a los obtenidos en el pasado año de 1952. Ello ha motivado la inmediata movilización de las directivas de la ANDI en la capital que, según se sabe, en repetidas visitas a los ministerios de hacienda y fomento reiteraron su inquietud sobre el particular". Las barreras arancelarias favorecen aún más a la industria.

**Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa (continuación)**

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
21 de Enero de 1953	No Habrá Impuestos sobre Dividendos de Industrias	En los círculos industriales se rumoró sobre el posible aumento de los impuestos, inclusive sobre los dividendos de las empresas, gravamen que se aplicaría a los obtenidos en el pasado año de 1952. Ello ha motivado la inmediata movilización de las directivas de la ANDI en la capital que, según se sabe, en repetidas visitas a los ministerios de hacienda y fomento reiteraron su inquietud sobre el particular". Las barreras arancelarias favorecen aún más a la industria.
8 de septiembre de 1953	Hoy Continuará el Estudio del Plan Tributario en el Gabinete"	"Porque una política fiscal excesiva, impuesta para ampliar los programas públicos, puede dar por resultado el que los costos de producción suban a un límite en que los industriales se vean incapacitados para conceder a los comerciantes un margen de beneficio apreciable en la distribución de los productos nacionales": Raimundo Emiliani Vélez, industrial barranquillero.
26 de octubre de 1959	Generosa Exención de Impuestos Solicita la Sociedad de Agricultores	Una generosa exención de impuestos complementada con eficaces medidas de protección arancelaria, de garantía de precios y organización del mercadeo agrícola pide la Sociedad de Agricultores de Colombia.
24 de noviembre de 1959	Tres Ministros Concurren Hoy al Congreso de los Gremios Rurales"	"No se Modifica la Tributación para los Agricultores" dice Ministro de Hacienda.
25 de noviembre de 1959	El Impuesto Territorial Rechazado por el Congreso de los Gremios Rurales	Pedro Bernal, vocero de los gremios argumentó que la propuesta de impuestos era una injusticia ya que no toma en cuenta lo azarosa que es la actividad agrícola, sujeta a la incertidumbre del régimen de lluvias. El proyecto se aplazó.
25 de noviembre de 1959	Sin Impuestos Nuevos será Financiado el Presupuesto	

**Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa (continuación)**

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
2 de noviembre de 1960	Propiedades por 1.400 millones no pagan impuesto	El Alcalde del Distrito Especial Doctor Juan Pablo Llinás, anunció durante su discurso de instalación del Cabildo, que en Bogotá existen propiedades por valor superior a los mil cuatrocientos millones de pesos que no pagan impuesto predial y que el gobierno local hacer esfuerzos por modificar esa situación que no es compatible con la penuria fiscal de la capital del país.
3 de noviembre de 1963	Exención Tributaria para las Industrias Solicita CAMACOL	
3 de septiembre de 1965	Sólo 33% de Contribuyentes Paga Impuestos	Un millón trescientas mil personas eluden en Colombia el pago de impuestos. Secretario General del Ministerio de Hacienda, Antonio Espinosa García.
4 de septiembre de 1965	Los Gremios contra el Impuesto del 20%”	Sobre impuesto de renta: Gremios dicen que contribuirá al desempleo. Ignacio Betancur, Presidente de la Andi.
12 de septiembre de 1965	Mejía Apoya Gravamen a la Ganadería	José Mejía Salazar: Ministro de Agricultura.
25 de octubre de 1965	Descartado el 6% para Ganadería”	
10 de noviembre de 1965	Hoy Condecora la SAC a Jorge Mejía Salazar	
30 de noviembre de 1966	Alarmante Evasión en Impuesto de Renta	Denuncia el jefe de impuestos Rafael Isaza González a la Cámara: De 2.290 millones en que se calculó el producido del impuesto de renta para ese año, sólo será posible recaudar 1.900.
5 de octubre de 1967	Denuncias sobre Fraudes al Fisco Hizo Anoche el Presidente Lleras	Enérgica defensa del decreto legislativo 1366. Dos etapas para la reforma tributaria: una de emergencia para mejorar rentas y otra de revisión de todo el sistema tributario. El presidente advierte a evasores que si quieren un debate público sobre el alcance de las medidas se hará en el Congreso y en las plazas públicas y con nombres propios.

**Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa (continuación)**

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
5 de julio de 1969	Críticas a Informe Musgrave	“El informe rendido por la Misión Musgrave es inadaptable a las condiciones actuales del país, además de que sólo se reduce a recomendar un aumento general e indiscriminado de impuestos”. XXV Congreso Nacional de Fenalco.
2 de septiembre de 1972	Respaldo Total a Reforma Fiscal en las Sociedades	Elevación de la base que permite el beneficio de exenciones por dividendos. Aumento del valor de las exenciones. Eliminación del impuesto al exceso de utilidades. Proyecto presentado por Ministro de Hacienda Rodrigo Llorente. Jaime Michelsen Uribe, presidente del Banco de Colombia y del Grupo Grancolombiano afirmó que “el proyecto puede constituir un vigoroso aliciente para la formación de ahorro y su canalización hacia el desarrollo industrial”. Luis Prieto Ocampo, presidente de la ANDI: “Creo que este es uno de lo mejores proyectos del gobierno”.
5 de septiembre de 1972	Andi Presenta Plan de Reforma Fiscal	Aunque celebró la apertura hacia el alivio fiscal, Prieto Ocampo declaró “saludamos complacidos la iniciativa del Gobierno, pero la consideramos insuficiente, seguiremos insistiendo ante el Congreso Nacional para buscar nuevos incentivos y alivios”. 1 Propone que se considere como renta exenta hasta el 20% de las utilidades líquidas de una compañía que invierta en activos fijos cada año.
5 de septiembre de 1972	Acopi rechaza reforma fiscal en Sociedades	Rechaza que el estímulo se conceda exclusivamente a las sociedades anónimas.
19 de noviembre de 1975	Sí Habrá Rebaja de Impuestos	Ministro Rodrigo Botero: alivio fiscal. Autorización a los ganaderos para que paguen la tercera parte del impuesto a la renta con nuevas acciones de la clase A emitidas por ellas a nombre del gobierno. El ministro de Hacienda explicó que el proyecto de alivio fiscal significa menores ingresos tributarios para 1975, por 1495 millones de pesos; para 1976, 2700 millones de pesos, y para 1977, 4.000 millones de pesos”.

**Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa (continuación)**

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
El Tiempo 14 de Noviembre de 1976	Denuncian Millonaria Evasión Tributaria	Enrique Low Murtra Exdirector de Impuestos: "Es injusto que pague menos el que más puede reclamar".
29 de noviembre de 1976	Evasión tributaria	Denuncia del Ex director de impuestos, Guillermo Perry.
26 de diciembre de 1982	Preparan Severo Estatuto contra Evasión Fiscal	
31 de diciembre de 1982	Guerra a Evasión Tributaria	Decreto 3065 Amnistía cambiaria para dólares ocultos
22 de octubre de 1986	Gran Debate por la Reforma Tributaria	El exministro de Hacienda Joaquín Vallejo Arbeláez dijo que el proyecto "está inspirado en la reciente reforma tributaria del presidente Ronald Reagan de los Estados Unidos, que logró darle un vigoroso impulso a la economía de esa nación"
4 de diciembre de 1986	Aguda Polémica en Torno de la Reforma Tributaria"	"Criterios Liberales sobre la Reforma Tributaria" Críticas de Hernando Agudelo Villa: "La reforma se inspira fundamentalmente en la última ley tributaria norteamericana. Aunque va más allá en el propósito de reducir tarifas, exenciones y deducciones. No es Neutra ni redistributiva... Además se orienta a recortar las posibilidades de intervención del Estado a someter a tributación excesiva a las empresas públicas... no tiene en cuenta la magnitud del déficit fiscal que confronta el Estado... El faltante del presupuesto para 1987 es de 250 mil millones de pesos, aproximadamente; y el gobierno propone para financiarlo nuevos cupos de endeudamiento interno y externo, cuando lo aconsejable sería mejorar los ingresos del Estado... No es cierto que la carga tributaria en Colombia sea excesiva; y hay mucho por hacer para menorar los ingresos del Estado

Tabla 1. Aversión a la Tributación (1952-1992):
Algunas Notas de Prensa (continuación)

Fecha	Titular	Extracto de la nota o información básica
19 de noviembre de 1992	Me Sostengo en que Hay Evasión de Impuestos	Ministro de Hacienda Rudolf Hommes estimó en 71 mil millones lo que ha dejado de percibir el fisco por los esguinces de los contribuyentes. Debate con Bavaria.

Fuente: Elaboración propia con base en diario *El Tiempo*.

Referencias

Bibliográficas

Arévalo, Decsi – Rodríguez, Óscar, 2001, *Gremios, Reformas Tributarias y Administración de Impuestos en Colombia*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Camacho, Álvaro, 2001, “Democracia, Exclusión Social y Construcción de lo Público en Colombia”, en: *Nueva Sociedad* 171, enero-febrero, pp. 18-33.

Centeno, Miguel Ángel, 2002, *Blood and Debt. War and the Nation-State in Latin America*, The Pennsylvania State University Press.

Garay, Luis Jorge, 2003, “En Torno a la Economía Política de la Exclusión Social en Colombia”, en: *Revista de Economía Institucional*, Vol. 5, No. 8, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, primer semestre, pp. 15-31.

Giraldo Giraldo, César, 2006, “Economía Pública y Manejo Fiscal”, en: M. E. Cárdenas y R. Bonilla (eds.), *Políticas Públicas para Colombia*, Bogotá: Cerec, Fescol, pp. 137-160.

González, Jorge Iván, 2006, “Ni Economía de Guerra ni Economía de Bienestar”, en: C. Borrero – N. Paredes (eds.), *Deshacer el Embrujo: Alternativas a las Políticas del Gobierno de Álvaro Uribe Vélez*, Bogotá: Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, pp. 33-38.

González, Jorge Iván, 2008, “La Revolución Liberal ni Siquiera Ha Llegado a Colombia”, en: J. F. Ocampo (ed.), *Historia de las Ideas Políticas en Colombia*, Bogotá, Universidad Javeriana, Taurus, pp. 377-377-406.

Guillén Martínez, Fernando, 1973, *El Poder Político en Colombia*, Bogotá: Booket [2008].

Kalmanovitz, Salomón, 1988, “Economía de la Violencia”, en: *Revista Foro* No. 6, junio, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, pp. 13-24.

Kalmanovitz, Salomón – López Enciso, Enrique, 2006, *La Agricultura Colombiana en el Siglo XX*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, Banco de la República.

Mann, Michael, 2006, “El Poder Autónomo del Estado: Sus Orígenes, Mecanismos y Resultados”, en: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, No. 5, noviembre, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 1-43.

Misas Arango, Gabriel, 2002, *La Ruptura de los Noventa: Del Gradualismo al Colapso*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Otero, Silvia – Barrera, Víctor, 2009, “Agroingreso Seguro. Una Nueva Versión del Conflicto entre el Hacha y el Papel Sellado”, en: *Cien Días vistos por CINEP* No. 68, <http://www.cinep.org.co/node/786>

- Palacios, Marco, 1999, “Agenda para la Democracia y Negociación con las Guerrillas”, en: F. Leal Buitrago (ed.) *Los Laberintos de la Guerra*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, Universidad de los Andes, pp. 59-107.
- Palacios, Marco, 2003, *Entre la Legitimidad y la Violencia. Colombia 1875-1994*. 2da. ed., Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Pécaut, Daniel, 2006, *Crónica de Cuatro Décadas de Política Colombiana*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Perry, Guillermo – Arias, Omar – López, J. Humberto, et al., 2006, *Reducción de la Pobreza y Crecimiento: Círculos Virtuosos y Círculos Viciosos*, Bogotá: Banco Mundial, Mayol Ediciones, trad. R. Suárez.
- Poulantzas, Nicos, 1968, *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, México D.F.: Siglo XXI Editores, trad. F.M. Torner, [1970].
- Puyana, Alicia, 2011, “La Economía Política del Petróleo. Consideraciones a los Sesenta Años de la Creación de Ecopetrol”, mimeo.
- Tilly, Charles, 1985, “War Making and State Making as Organized Crime”, en: Evans, P. Rueschemeyer, D. –Skocpol, T., *Bringing the State Back in*, Cambridge University Press, pp. 169-191.
- Tilly, Charles, 1990, *Coercion, Capital, and European States AD 990-1992*, Blackwell Publishing [1992]
- Uribe López, Mauricio, 2009, “El Veto de las Élites Rurales a la Redistribución de la Tierra en Colombia”, en: *Economía Institucional*, Vol. 11, No. 21, segundo semestre de 2009, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 93-106.
- Urrutia, Miguel, 1991, “On the Absence of Economic Populism in Colombia”, en: Dornbusch, R. –Edwards, S. *The Macroeconomics of Populism in Latin America*, The Chicago University Press, pp. 369-391

Fuentes documentales

- Banco de la República, 2010, *Regla Fiscal para Colombia*, 7 de julio de 2010, http://www.banrep.gov.co/documentos/publicaciones/otros/regla_fiscal_2010.pdf
- Departamento Nacional de Planeación DNP, 1998, *Estadísticas Históricas de Colombia*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Carrasquilla, Alberto, 2006, “Proyecto de Ley por Medio del Cual se sustituye el Estatuto Tributario de los Impuestos Administrados por la Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales. Exposición de Motivos”, <http://actualicese.com/editorial/recopilaciones/ReformaTributaria/2006/Presen-tacion21-07-2006/EXPOMOTIVOS-FINAL.pdf>

Ley 939 de 2004 “Por medio de la cual se subsanan los vicios de procedimiento en que incurrió el trámite de la ley 818 de 2003 y se estimula la producción y comercialización de biocombustibles de origen vegetal o animal para uso en motores diesel y se dictan otras disposiciones” Diario Oficial No. 45.778 de 31 de diciembre de 2004.

Ministerio de Hacienda y Crédito Público, 2006, Marco Fiscal de Mediano Plazo, <http://www.minhacienda.gov.co/portal/page/portal/MinHacienda/haciendapublica/politicafiscal/informacionfiscal/marcofiscalmedianoplazo/MFMP%202006.pdf>

Musgrave, Richard, 1969, *Propuesta de una Reforma Fiscal para Colombia. Informe Final y Documentos de Trabajo de la Comisión de Reforma Tributaria*, Tomo I, Ediciones del Banco de la República, trad. M. Urrutia, 1974.

Fuentes hemerográficas

Diario *El Tiempo*, hemeroteca del Banco de la República y archivos microfilmados de la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá.

Diario *El Espectador*, archivos microfilmados de la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá.

Diario *Portafolio*, archivo digital <http://www.portafolio.co/>

Revista Semana, archivo digital <http://www.semana.com/>

Entrevistas

Alfredo Molano Bravo. Sociólogo y escritor, Bogotá, 18 de agosto de 2010

Jorge Mejía Martínez. Secretario de Gobierno de Antioquia (2004-2007), Medellín, 10 de junio de 2010

Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court (1918-1929)*

Recibido: marzo 12 de 2012 | Aprobado: mayo 30 de 2012

Sara Lagi**

saralagi@hotmail.com

Resumen Este artículo examina las contribuciones de Hans Kelsen al establecimiento del primer Tribunal Constitucional en Austria, analizando las diferencias centrales entre el modelo kelseniano de tribunal constitucional y el modelo de su maestro alemán, el jurista Georg Jellinek, al tiempo en el que se enfoca en el trasfondo histórico-político específico de Austria que ejerció un influjo en la configuración e incluso en el colapso del Tribunal Constitucional. De manera distinta a la mayoría de trabajos dedicados a esta cuestión, este artículo le presta particular atención a la dimensión histórico-política tras los esfuerzos de Kelsen para crear un sistema serio de defensa jurídica de la Constitución Austríaca. En este sentido, el modelo kelseniano de tribunal constitucional se analiza en referencia al problema de proteger a la joven democracia austríaca, que surgió de las cenizas del Imperio Habsburgo, en contra de sus numerosos oponentes. Este problema se ubica en el centro de los trabajos de Kelsen sobre la democracia publicados en la década de 1920.

Palabras clave

Kelsen, Tribunal Constitucional, Austria, historia política, democracia.

Abstract

This article intends to examine Hans Kelsen's contribution to the establishing of the first Austrian Constitutional court, analyzing the key differences between Kelsen's model of Constitutional court and that of his German mentor, the Jurist Georg Jellinek, while focusing on the concrete Austrian historical-political background which had an impact on the shaping and even on the collapse of the Constitutional Court. Unlike most of the works dedicated to such topic, this article pays a great attention to the historical-political dimension behind Kelsen's efforts to create a serious system of juridical defense of the Austrian constitution. In this sense, Kelsen's Constitutional Court is analyzed in reference to the problem of protecting the young Austrian democracy - emerged from the ashes of the Habsburg Empire - against its numerous opponents. A problem which is at the core of Kelsen's works on democracy published in the 20s.

Key words

Kelsen, Constitutional Court, Austria, political history, democracy.

* This article would have never been written if I hadn't had the luck and opportunity to know Professor Mario Alberto Montoya Brand. His interest and researches on Kelsen's juridical and political thought have meant to me a new stimulus to re study and re consider Hans Kelsen's early studies on the Austrian Constitutional Court. This article came from my Ph.D. investigation and exposes some of the key conclusions of it.

** Ph.D., History of European Political Thought, Perugia University. In 2008 she published a monographic study on Hans Kelsen's political thought, *Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920). Le origini di Essenza e valore della democrazia* (translated into Spanish in 2007). At present she works as Lecturer on Political Science and History for two American Colleges in Florence (Middlebury College and Florence University of the Arts), while collaborating with the Chair of History of Political Thought, University of Florence.

“Any minority – of class, religious or national – whose interests are in any way protected by the Constitution has an eminent interest in the constitutionality of the laws.”

H. Kelsen

1. The Constitutional Court in Austria: the antecedents

The figure and personage of Hans Kelsen evokes even today, more than 40 years after his death, the *Reine Rechtslehre*, the separation of law from history, philosophy, and politics –initiated, in terms of methodology, with *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*– the critique on the sociology of law, the State as a pure normative legal order, and *Verfassungsgerichtsbarkeit*, i.e., constitutional jurisdiction.

It is precisely on this last aspect of Kelsen’s rich corpus of research that I would like to focus, in particular, on the jurist’s contribution to the creation of the Constitutional Court of Austria’s First Republic and, subsequently, to analyze the development of this institution until its considerable neutralization by conservative forces in 1929. It is not my intention to elaborate on the connections between the Court and Kelsen’s Pure Theory of Law, a subject already extensively investigated, but to illustrate the historical and political dynamics, often quite complex and conflicting, that concretely influenced the creation and, subsequently, the crisis of the first Constitutional Court of Austria which Kelsen himself had to address and mediate (Bongiovanni, 1998; Costa, Zolo, 2002; Vinx, 2007).

My present objective is to (re)read Kelsen’s contribution to the *Verfassungsgerichtsbarkeit* within the very real and pressing historical and political context the jurist and professor of law found himself operating during the period from the close of the Great War until 1929 (year in which the first Austrian democratic Constitution came to be amended in an excessively conservative mode). To fully understand this context necessitates consideration of a factor of utmost relevance: the Kelsian model of *Verfassungsgerichtsbarkeit* was to become integrated, although with elements of undeniable origi-

nality, into a legal-political tradition dating well back embodied by the Imperial Court (*Reichsgerichtshof*) of the Hapsburg era, and by prominent thinkers and political figures who had examined at great length the legitimacy and necessity of introducing effective monitoring of citizens' rights through a judicial type organ. From among these, I would note, in particular, two personalities who, for various reasons and on different occasions, can be traced to Kelsen: his ex "mentor" in Heidelberg, Georg Jellinek, and his friend, leader of the Austrian Social Democratic Party, Karl Renner.

The Imperial Court, previously mentioned, was officially introduced in 1867 on the occasion of the *Ausgleich* which had transformed the Austrian Empire into the Austro-Hungarian constitutional Dual Monarchy (Walter, 1971: 734-735).¹ The new governmental body exercised three main duties: *Spezialverwaltungsgerichtshof*, to protect the "political rights" of citizens, although its decisions were not "cassatory"; *Kausalgerichtshof*, to resolve potential conflicts between the Laender and the Center, which did not infringe on the competence of ordinary jurisdiction; and, finally, *Kompetenzgerichtshof*, to supervise the boundaries between administrative and judicial authorities, as well as between regional and state administrative authorities (Brauneder, 1992: 738-739).

Karl Renner was well aware of the tradition and experience embodied within the *Reichsgerichtshof* when, in his famous speech of 30 October 1918 before the Austrian Provisional National Assembly (the governmental organ that had emerged after the collapse of the Empire), he declared:

Currently we do not have the possibility of creating a State tribunal with all the guarantees of nonpartisanship and judicial objectivity. We have temporarily entrusted with this function a commission of this Assembly composed of 20 members. [...] Subsequently, in a not too distant future, we will revisit this point and instead of a State tribunal we will have a constitutional court (*Verfassungsgerichtshof*) which will occupy itself not only with the protection of citizens, but also with State provisions, the freedom to vote, and our public law (Stenographische Protokolle, 1918-1919: 33).

¹ The idea of an imperial court was already clearly present in the March Constitution "granted" by Emperor Frances Joseph at the end of the revolutionary movements of '48-'49.

The social democratic Chancellor sought essentially to transform the old Imperial Court into a true constitutional court (*Verfassungsgerichtsbarkeit*). Renner had already addressed this subject in one of his most important texts, *Das Selbstbestimmungsrechts der Nationen* (1917) (*The Right of Self-determination of Nations*) in which he envisaged the democratic and federal transformation of the old empire, identifying in *Bundesverfassungsgericht* (the federal constitutional court) the necessary mechanism for protecting citizens' rights, verifying the "constitutionality" of the laws and decrees emanating from member states, or *Laender*, and safeguarding the equilibrium between these and the Center.²

Renner remained faithful to the idea of a constitutional court even in 1918, although, according to his essay of the preceding year, he favored a more unitarian solution for the new Austria, with the declared aim of opposing the rival Christian Social Party, a staunch advocate for federalism (Ermacora, 1976: 48).³

The term constitutional court was certainly not original to Renner. Rather, it derived from a work by the renowned jurist, Georg Jellinek, who in 1885 published a brief essay eloquently titled *Verfassungsgerichtshof für Österreich* (*A Constitutional Court for Austria*) in which he called for a *Verfassungsgerichtshof* (constitutional court) to enforce the division of competences between the Center and the *Laender* (regions) in the western half of the Empire (Cisleithania) –which he judged to be utterly insufficient and unclear– and, primarily, to defend the Constitution from potential excesses and transgressions committed by the parties or parliamentary organ (Jellinek, 1885: 8 ss).⁴ In this sense, the constitutional court exemplified Jellinek's critical and mistrustful position towards the legislative organ, a position that accordingly characterized his work. Jellinek

² The federal constitutional court envisaged by Renner would have examined at the request of the federal government or parliament the constitutionality of a law emanating, for example, from a member state, without, however, the individual member states having the power to advance a similar request regarding a law or act of central government or parliament (Renner, 1917: pp. 292-293).

³ I would like to underscore the fact that after the First World War the Christian Social Party were particularly prominent in the *Länder*, that is, where the push for a federal solution was strong, whilst the Social Democratic Party, whose "stronghold" resided in "Rote Wien", the capital of the former emperor, were in favor, in principle, of a unitary and centralized state.

⁴ Similar consideration was expressed years before by the jurist and exponent of the Hungarian liberal movement, Count Joseph von Eötvös, who in 1854 proposed introducing a Superior Court to prevent the parliament from violating the Constitution. (Stourzh, 1989: 216-237).

proposed a complete transformation of *Reichsgerichtshof* into *Verfassungsgerichtshof* because only in this way would the Habsburg monarchy become a solid “Constitutional State” (Jellinek, 1885: 6).

It would seem that, through Jellinek, Renner had realized essentially two important tenants: first, the idea that “where there was the need for resolution, this could happen only through a court ruling”; second, the conviction that federal states, by their very configuration, needed a constitutional court that could resolve potential disputes between the center and the periphery.

From words to action was but a brief step, for between November and December of 1918 the State Chancellery set out to “ferry” the Imperial Court into the new democratic Austria, transforming it into a true and proper constitutional court. Protagonist and witness of this significant event was Hans Kelsen who in December of 1918 composed a thought-provoking memorandum on *Entwurf eines Gesetzes ueber die Errichtung eines Verfassungsgerichtshofes (Design for the Activation of a Constitutional Court)* in which, exactly as Renner had done, he called for the Court to provide for “electoral legitimation” and the protection of the Constitution. Jellinek himself, as we have seen, had underscored the same issue, but, in my opinion, there is an appreciable difference between the student and the teacher: in Jellinek’s case the defense of the constitutional court was, in function, clearly anti-parliamentary and from the perspective of a legal theory that recognized the ownership of sovereign power as belonging to the State alone (Fioravanti, 1976; 1999; 2001; 2002).

In Kelsen’s case there was no anti-parliamentary bias. This difference is due to several factors, from the changing historical and political context to the particular formulation of some of the major themes of public law that the young Kelsen had already expressed in his *Habilitationsschrift* of 1911 and *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre (Main Problems in the Theory of Public Law)* where, in open debate with his mentor Jellinek, he defined parliament as an “organ of the people” rather than an “organ of the State”, criticizing two of the cornerstones of Jellinek’s *juristische Lehre*, that is, the idea that the State was the judicial agent and sole “producer of the law”, a function that, in his monograph of 1911, Kelsen attributed to the

parliament (Kelsen, 1911).

We shall soon see how the *memorandum* of 1918 served only as a first step towards a far more extensive and concrete contribution Kelsen dedicated to the development of constitutional justice in the Austrian First Republic.

2. The Creation of the Constitutional Court in Austria: history, politics, law

The mechanism of *Verfassungsgerichtsbarkeit* formulated by Kelsen is far from being *sic et simpliciter* the product of abstract scientific speculation. In many ways, this mechanism was the *response* to specific stimuli and specific historical and political issues among which one of the most compelling regarded the institutional form the new Austria would assume: *Would it be better to transform the country into a unitary and centralized State or a federal republic? Would it be better to opt for a federation or a confederation?* A question anything but rhetorical or “academic” in an Austria fresh out of the first world conflict: the fall of the Empire had immediately led to an open “confrontation/clash” between the new central institutions, namely, the National Assembly, and the Laender. Subject of the “dispute” was the future institutional design of the country. The first law (here, I would translate as “act”) issued by the Constitutional Provisional National Assembly (established in 1918), sanctioned the transition from a monarchy to a democratic republic founded on the primacy of legislative power, a principle ardently supported by the Social Democrats who, within the two-year period of 1918-1919 represented one of the major political forces in Austria (Stenographische Protokolle, 1918-1919: 32-33).⁵

If the Socialists were favorable to a unitary design, the Christian Socialists, the main conservative party, pressed for a federation, interpreting, thus, the reasoning of the Laender. It was immediately clear to all that the unitary and centralized option was not feasible,

⁵ From the social democratic perspective, the primacy of the legislative organ, not only represented a way to underscore the radical political changes occurring in Austria after the end of the Monarchy but also the true and proper guarantee of popular sovereignty, for which the Socialists had relentlessly fought.

for which the *political* problem that arose for the Provisional National Assembly and the political parties that took part in it was to determine *how much liberty* to grant to the Laender and *which competences* (Stenographische Protokolle, 1918-1919).

The SPÖ (Austrian Social Democracy) understood the first constitutional law as an integral part of a broader political design that envisaged a clear and precise subordination of regions to the Center. From this perspective, one could interpret the law of 14 November 1918 as the “assumption of State authority in the Laender” which recognized the autonomous administration of the regions and municipalities but reaffirmed the existence of a State in which the regions, in fact, held a subordinate position in respect to the Center. This latter aspect was explained in the principle of “*Bundesrecht bricht Landesrecht*” (the law created by the Center prevails over that of the regions), according to which the laws approved by regional assemblies could only be enacted if ratified by the State Council (Stenographische Protokolle, 1918-1919: 65 ss.).

The Constitutional Court was officially introduced on 25 January 1919: it would arbitrate conflicts of competence, potential disputes between central institutions and the Laender—as Kelsen himself advocated in his *memorandum*—and the violation of political rights (Schmitz, 2003: 245-246). Within a few months decisive steps had been taken for the future of the country, but relations between the Center and Laender had to be better defined. This consisted, essentially, of determining *what type of federal State to create*, in other words, of *writing* a constitution.

It was Karl Renner, in his position as Chancellor, who entrusted Kelsen in the spring of 1919 with the task of drafting several constitutional blueprints.⁶ The first, the so-called K-I, was certainly the most *laenderfreundlich* (favorable to the Laender). It was inspired by the Swiss Constitution of 1874, providing for a *federal* solution as well as the equalization of the Federal and Laender Chambers and the considerable independence of the regional legislation from that

⁶ More precisely, it was at the end of October 1918 that Kelsen was invited by Renner to participate, as a jurist and legal technician, in the drafting of the Constitution. (Losano, 2008: 108).

of the Bund (Schmitz, 1981: 114; Schmitz, 1991: 49-59).

Renner clearly disapproved of the *laenderfreundlich* aspect of the K-I, so Kelsen elaborated two additional plans that reflected a major influence on the part of the Social Democratic Party leader. In the K-II the Austro-German State was defined as “a democratic republic, founded on popular sovereignty” and the relationship between the Center and the Laender came to be modified in favor of the former (Schmitz, 1981: 114). Kelsen realized that the endgame would have obtained a federal solution but considered equally important specifying what he intended by federal State and, particularly, the connection between constitutional jurisdiction and a federal system. A contribution of chief importance in this vein was *Die Stellung der Laender in der kuenftigen Deutschoesterreich* (*The Position of the Laender in Contemporary German Austria*), a brief essay published the day after the law of 14 March 1919 on the “assumption of sovereignty in the Laender” (Kelsen, 1919: 8).

Kelsen clearly envisaged that the new Austria would be transformed into a federal State, but this did not necessarily entail the idea of Austria being a “(con)federation of the Laender” –as was, on the contrary, sustained by the Laender– because, according to Kelsen and, likewise, to the Social Democrats and Renner himself, *sovereignty was not granted by the Laender to the National Assembly, but by the National Assembly to the Laender*:

The concept of a free and contractualistic union of the Laender with German Austria as a federation of states (confederation) and the concept of an Austro-German State existing in a unitary constitution are irreconcilable. (Kelsen, 1919: 9).

The Austrian State had been achieved following the assumption of full sovereignty on the part of the National Assembly and not on the basis of a contract with the Laender. Shifting from theoretical sphere to practical application, Kelsen observed that the new Constituent Assembly would opt for the federalist solution, but precisely in this eventuality it would become vital to neutralize the centrifugal tendencies of the Laender and to maintain equilibrium between them and the Center, setting in motion a “*Bundesverfassungsgerichtshof*”. The latter could appeal to the Bund, the federal govern-

ment, against unconstitutional laws of the Laender, in defense of the Constitution (Kelsen, 1919: 11). Kelsen's position reflected in part the law of 14 March 1919, which introduced preventative control by the federal government over laws produced by the Laender when there was suspicion of unconstitutionality (Ermacora, 1989: 32-33).

Months later, Kelsen challenged the contractualistic claims of the Laender in his article published in 1920 for "Neue Freie Presse", *Der Vorentwurf der oesterreichischen Verfassung (Preliminary Design of the Austrian Constitution)*. The Austrian Federal State was not born after the Laender had ceded their native sovereignty to the new central institutions, rather, on the basis of the concrete necessity to preserve the unity of the State from the destructive potential of the Laender:

If the Swiss ascribe so great an importance to their individuality, they did so for good reason, because before the cantons there was no State and since that very State was born following a progressive sharing of common existence. For us the State is everything, it is a unity (Kelsen, 1920: 317).

After the collapse of the old empire, a State was created, based, for a series of reasons, on a specific federal organization. In Austria the whole preceded the parts and, on this very basis, the jurist rebuffed the equitative partition of the Federal and Laender chambers, for which, in the case of conflicts between regions and central institutions, he proposed a constitutional court to which the federal government could appeal exclusively (Kelsen, 1920: 321).

In his 1920 article Kelsen expressed a position that, on a political level, was closely analogous to the social democratic position and, at the same time, reasserted his faith in constitutional jurisdiction as a necessary tool for balancing the relations between the Center and the regions within the Federal State, averring an idea long ago expressed by his former mentor of Heidelberg, Jellinek (Pergola, 1981: VII). In the aforementioned articles, Kelsen thus entered into a rather broad political debate directly regarding the relationship between the Center and the Laender in the future Federal State around which a series of important political and public

initiatives was conducted, for example, the interdepartmental talks held in the Chancellery (of which Kelsen himself took part). The issue reemerged, central to both Renner and Kelsen, of absorbing and neutralizing the centrifugal forces of the Laender in the future Federal State. With this perspective, during the interdepartmental session of 11 October 1919, Renner reiterated several times the importance of preventing the laws created by the Laender from having predominance over those of the Bund (Ermacora, 1981: 73).

This position was in open contrast to that expressed by numerous Laender, particularly the Land Tyrol, a position which, in a constitutional draft written by the jurist Stephan Falser and sent to Renner in September of 1919, called for, analogous to the Swiss Constitution of 1874, the equal relegation of federal legislation to a federal assembly and a regional chamber and the creation of a constitutional court to which the *Landtag* (State Diet), i.e., regional parliaments, could appeal against a federal law deemed unconstitutional (Schmitz, 1981: 62).

From this perspective, in the summer of 1920, the writing of the Constitution passed definitively into the hands of three great parties (Social Democratic, Christian Socialist, and Nationalist), whose constitutional drafts were sent to the Subcommittee on Constitutional Affairs (Schmitz, 1991: 96-97).

All three spoke of a federal republic, two chambers, one federal and the other regional, and a constitutional court to which, on the specific request of the Tyrol, the Laender could appeal. In the draft of the Social Democrats, a preference accorded to the Bund, however, was evident (Ermacora, 1967: 158-159).⁷

It was the Subcommittee on Constitutional Affairs that was commissioned with writing the text of the Constitution which, generally speaking, resulted in a sort of compromise among the three great Austrian parties. During the subcommittee session, Kelsen himself played a key role: maintaining a position similar to that

⁷ As testimony to this, in the social democratic draft, presented by Robert Dannenberg, distinguished member of the party, the Federal Chamber (Bundestag) was defined as "the highest legislative organ", while in the Länder Chamber (*Bunderat*) was entitled to a "right of veto" that the Federal Chamber could easily override by voting a second time for a law proposed and potentially thwarted by the other Chamber. *Ibid.*

of the Social Democrats, Kelsen defended the primacy of legislative power and the legality of the administration; moreover, the division of the Constitution into chapters was duly influenced by him. In regard to the Constitutional Court, with the contribution of his student, Adolf Merkl, Kelsen introduced the so-called *ex officio* procedure which envisaged the possibility of the self-activation of the Constitutional Tribunal regarding laws or regulations that constituted the premises of its rulings. In other words, the principle of the Constitutional Court was to be realized as “objective defender of the Constitution”, a principle to which Kelsen would remain ardently faithful in the years to come (Bongiovanni, 1998: 190).

3. Kelsen and constitutional justice (1920-1929)

The promulgation of the Austrian Constitution in October of 1920 did not exhaust Kelsen’s dedication to, and interest in, the Court and its functions. Moreover, in 1920, he was appointed judge of the Constitutional Court, in place of his mentor, Edmund Bernzlik, who had died shortly before.⁸

It was specifically in 1920 that the Austrian jurist published one of his fundamental works, *Das Problem der Souveranität (The Problem of Sovereignty)*, in which he defined the State as a legal order and sovereignty, a “quality” of this order. Three years later he returned to occupy himself with the Constitutional Court in *Verfassungs- und Verwaltungsgerichtsbarkeit im Dienste des Bundesstaates, nach der neuen österreichischen Bundesverfassung vom 1 Oktober 1920 (Constitutional and Administrative Justice in the Service of the Federal State)*.

For Kelsen, constitutional and administrative jurisdiction represented two of the more important institutions introduced into the new Austria, their being essential to preserving the equilibrium between the federation and the regions, between the Center and the *Laender*, and, therefore, to maintaining the intrinsic unity of the State. Kelsen departed from historical data to develop a broader and more substantial reflection on the meaning and value of constitutional and administrative jurisdiction.

⁸ Kelsen remained judge of the Constitutional Court until 1929. (Losano, 2008: 110-111).

Kelsen noted that the Federal Constitution was rapidly enacted by the Constituent National Assembly⁹ in order to prevent the Laender from taking advantage of a drawn-out decision-making process to “realize the Constitution by agreement” and thus transform Austria into a confederation. Analogous to what has previously been stated, in *Der Vorentwurf der oesterreichischen Verfassung* (1920), Kelsen interpreted the Federal Constitution as “the law of a unitary State transformed into a federal State” (Kelsen, 1920: 11).

To Kelsen, characteristic of both jurisdictions was a substantial “reciprocity”:

By this route the control the constitutional court and the administrative court exercise in regard to the Laender loses its semblance of unilaterality; so much so that the Constitution observes in this regard a certain reciprocity recognizing for the control over the Laender, the initiative of the Federation, and for the control over the Federation, the initiative of the Laender. (Kelsen, 1920: 11).

The reciprocity of which Kelsen was speaking and which –as we have previously sought to demonstrate– was painstaking established after a long and acrimonious confrontation between the representatives of the central institutions and the Laender, was the essential indicator of a balance having been achieved between “federal law” and “regional law”:

The solution that the Austrian Constitution offered to the conflict between federal and Laender law appears thus to also be in accordance with the principles of the Federal State. Not federation law such that prevails over the law of the Land but constitutional law prevails over that which is unconstitutional, that it would consist of the law of the Federation and of the Land. (Kelsen, 1920: 22).

For Kelsen, such a “balance” was, so to speak, the natural corollary of what could be termed the primacy of the Constitution, or, better, constitutional law:

⁹ The Constituent National Assembly was succeeded by the Provisional National Assembly.

In calling for the examination and nullification for the unconstitutionality of a law, the federal government and the governments of the Laender are not required to demonstrate that the contested law had transgressed against a particular interest of theirs. That which the Federation and the Laender—by means of a reciprocal control—assert is the interest in the constitutionality of the law. (Kelsen, 1920: 23).

If constitutional and administrative jurisdiction was to ensure the “constitutionality of the law”, *what was the significance of the Constitution?* Kelsen responded to this question in one of his most elegant and famous essays, *Constitutional Justice*. (Kelsen, 1928: 150). I would like to reflect particularly on the *political* significance of his response which, in my opinion, aids in a better understanding of the stance the jurist maintained, specifically at the close of the 1920s, towards the slow and unrelenting decline of democratic institutions in Austria:

Notwithstanding the multiple transformations undertaken, the notion of constitution has retained a permanent core: the idea of a supreme principle that determines the whole State order. Whatever the means by which it comes to be defined, the constitution is ever the foundation of the State, [...] the essence of the established community by this order. [...] What is intended in the first place and in each case by constitution [...] is a principle in which the balance of political forces is legally exerted in a given moment. (Kelsen, 1928: 152).

The constitution was thus the supreme foundation of the State, product, in a tangible historic process, of a *compromise* between diverse forces and political groups with their diverse ideas, interests and perspectives.¹⁰ Precisely:

It is the indispensable basis of the legal norms that regulate the reciprocal conduct of the members of the State collectivity and, therefore, as well, those legal norms that determine the organs necessary for applying and imposing them, and the mode in which such organs must proceed, definitively, the fundamental structure of the State order. (Kelsen, 1928: 153).

¹⁰ It should be highlighted that the idea of equilibrium between the various political forces represents one of the principle themes of Kelsen's first works dedicated to democratic theory; specifically, I am referring to the first and second editions of *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1920; 1929).

Nevertheless, Kelsen recognized that the constitution not only envisioned norms that “regulate the formation of the laws” but also “their content”; parliament, in fact, was obligated to respect and give due and careful consideration to these very principles in its legislative work.

The Constitution is, then, not only a procedural rule but also a substantive rule; therefore, a law may be unconstitutional either because of a procedural irregularity related to its creation or because of content contrary to the principles or directives formulated by the constituent, when it exceeds the preset limits (Kelsen, 1928: 154).

Whether in the “formal” or “material” sense of the term, the Constitution was the supreme “foundation of the State”, and, specifically because of this, it was absolutely necessary to “ensure” to it “the greatest stability”, (Kelsen, 1928: 153) which, in the opinion of the jurist, could not be guaranteed by a parliament that believed itself “the liberal creator of law and not the organ which applies it” (Kelsen, 1928: 171):

It is therefore not possible to rely on the parliament itself to realize subordination to the constitution. The task of nullifying its unconstitutional acts must be entrusted to a separate organ, independent of it and of any State authority, i.e., a constitutional jurisdiction or tribunal (Kelsen, 1928: 171-172).

To those who saw in the constitutional court a serious and dangerous restriction on the sovereignty of the legislative organ, Kelsen responded that legislation itself was “subordinate to the constitution” (Kelsen, 1928: 172). During the process of creating the Constitution (1918-1920), Kelsen supported Austria’s legal-centric paradigm, so ardently advocated by the SPÖ and by Renner, but, in regard to the protection of the Constitution, he saw in the excessive power of Parliament, as well as of the Executive, a potential threat to the protection of the Constitution (Pergola, 1981: X).¹¹

¹¹ One recalls in this regard the *quarrel* between Kelsen and Carl Schmitt on *The Guardian of the Constitution*, in which Kelsen, in debate with Schmitt, argued against the idea of entrusting the protection of the Constitution to the president of the Republic, or to a person who was not a judge.

On the other hand, Kelsen attributed to constitutional jurisdiction the rather *political* merit of preserving the principle of “division of power”, since, by such means, it was possible to avoid the “concentration of excessive power in the hands of a single organ”, for example, the parliament or the president of the Republic which, as the jurist was quick to explain, would be “detrimental to democracy” (Kelsen, 1928: 174).

The rest of the essay was dedicated to the juridical-technical aspects of constitutional justice and constitutionality control. Kelsen examined the subject, its criteria, the procedure for the control of constitutionality, to conclude with a dense final chapter on the “legal and political meaning of constitutional justice” which, to me, renders a particularly interesting historical-political perspective, when related –as I will do shortly– to the particular Austrian political reality of that period (Kelsen, 1928: 160-198).

On a *juridical* level, Kelsen observed that “a constitution that is missing the guarantee of nullification of unconstitutional acts is not, in a theoretical sense, completely binding” (Kelsen, 1928: 199). In my opinion, however, the matter becomes still more interesting when Kelsen turned his attention to the *political* implication of constitutional justice. In short, constitutional justice should ensure that the laws enacted by the parliament were “constitutional” and that, specifically in performing this important function, it allowed for a concrete protection of the minority against movements of liberticide on the part of the majority present (Kelsen, 1928: 201-202):

The domain of the latter is tolerable only if it is regulated. The specific constitutional form, which ordinarily consists in the fact that the revision of the constitution requires a reinforced majority, signifies that some fundamental issues can be resolved only with the agreement of the minority; the simple majority, at least on some matters, does not have the right to impose its will on the minority, in the sphere of guaranteed constitutional rights. Any minority – of class, religious or national – whose interests are in any way protected by the constitution has an eminent interest in the constitutionality of the laws. (Kelsen, 1928: 202).

Constitutional justice, in its most *political* sense, seemed to Kelsen a tool of effective guardianship of the minorities and, in final

analysis, of the very democracy which had to be founded on a dialectical and peaceful relationship between majority and minority (Kelsen, 1928: 203). In this way, Kelsen did nothing but confirm what had already been asserted, eight years prior in *On the Essence and Value of Democracy*, namely, that a political order was genuinely democratic on the condition of true protection of the minority: constitutional justice had to be considered from this perspective. In political terms, the Constitutional Court acquired its full and complete meaning specifically within the federal states, since it was established to guarantee the lasting equilibrium between the Center and the regions:

It is no exaggeration to affirm that the political idea of the Federal State is fully realized only with the institution of a constitutional tribunal. [...] The essence of the Federal State [...] resides in the allocation of functions whether legislative or executive between the central competent organs for the State—or its territory—in its entirety and a plurality of local organs, whose competence is limited by the State, to a part of its territory (Kelsen, 1928: 204-205).

In this passage Kelsen was clearly referring to what he had stated in his 1918-1919 papers with the scope of, once again, highlighting the inescapable bond between federation and constitutional court, whose role, therefore, was that of “an objective and, so to speak, arbitral organ” capable of mediating and resolving the “conflicts of interest characteristic of the Federal State” (Metall, 1969: 45-48).

The efficient solution to such a potentially disruptive “conflict” came to be secured, among other things, by the authority accorded not only to the Central State but also to the member states to appeal to the Constitutional Court. Kelsen thus reaffirmed the *reciprocity* of constitutional justice, which he had already addressed in *Verfassungs und Verwaltungsgerichtsbarkeit* (1920), and that had been *historically and politically* affirmed in the new Austrian Republic at the close of the constitution-writing process, after extensive and drawn-out negotiations between the central institutions, in particular, the Social Democrats, and the Laender, often supported by the Christian Socialists.

In the two essays previously cited, the Constitutional Court came thus to represent the guarantor of State unity and indispensable mechanism for better safeguarding the Austrian democratic system.

The essay on *Constitutional Justice* was published, poignantly, in 1928, when, by this point in time, the political equilibrium of the country was veering ever more in favor of conservative forces, the Christian Socialists and the Nationalists (Metall, 1969: 45-48).

Already in 1927, the Christian Socialists, bolstered by ecclesiastical support, launched a vast anti-socialist offensive, with the scope of modifying the 1920 Constitution towards an ever more conservative model, shifting the “barycenter” of power from Parliament to Government. One of the principle obstacles to overcome in order to realize such an ambitious design was certainly the Constitutional Court which had to be reorganized and subdued to the interests of the Christian Socialists (Metall, 1969: 47-50).

Specifically, the close of the 1920s witnessed the creation of an open clash between the Court and the Christian Socialists regarding marriage law. The latter –in line with the religious principles of a profoundly Catholic country like Austria– resolved that marriage (Catholic) was an indissoluble bond, but, at the same time, the administration could grant so-called “dispensations” with which the spouses of Catholic faith, who were effectively living separately, could marry again (Losano, 2008: 113-115) The (political) problem emerged from the fact that the dispensations granted by the administrative organs often came to be declared “invalid” by the Austrian courts, for which, as Kelsen noted in an autobiographical work, “it was difficult to rouse the State authority in a more disruptive manner” (Losano, 2008: 116).

With the passage of time, the issue, by turns and contours having become ever more paradoxical and farcical, arrived at the Constitutional Court which from the mid-1920s had begun to set itself in opposition to the ordinary courts “for their incompetence in declaring the administrative acts illegitimate” (Losano, 2008: 119). The action of the Court, according to Kelsen, was substantially aimed at maintaining a clear “delimitation of competences” between courts and administrative organs.

Attentive observer of his time and of the speed with which the Austrian political scenario was changing, Kelsen published, in 1929, two short papers on designs for constitutional reform. As a jurist, he enumerated, point by point, *The Fundamental Lines of Constitutional Reform* that, in a word, consisted of three fundamental requirements: 1) *the creation of a third chamber, for professional, i.e., corporate representation*; 2) *the convocation of the National Council, i.e., the central Parliament, for “two ordinary sessions”, for which the Parliament would no longer be understood as “permanent organ”*; 3) *the Federal President, to whom was consigned the power to “dissolve the National Council”, would have the power to enact “regulations (ordinances) and regulations of necessity”* (Kelsen, 1929: 60-61).

According to Kelsen, at the heart of these *lines of reform*, here briefly summarized, was an underlying rather precise political design, i.e., the “struggle against parliamentarism”. To better explain the meaning of “struggle” and therefore to better understand the “occasion and feasibility of such designs”, in his article on *The Push for Reform*, Kelsen posed a comparison between Austria’s first democratic Constitution and the plans presented by the conservatives, shifting his reflections from a legal-theoretical plane to a more strictly political one—although, all transpired under the “guise” of a discourse which he wanted be (or, rather, which he claimed to be) non-evaluative, equable, and strictly scientific.

Kelsen referred to the definition of the constitution as “expression of the political forces of a particular people”, calling to mind that the Austrian Constitution was the product of a great political compromise between the two majority parties, the Christian Social Party and the Social Democratic Party: the former had prevented the new Constitution, in a manner analogous to that of the far more advanced and progressive Weimar, from affirming a clear separation between the religious and political spheres; the latter had prevented the new State from reorganizing itself into a large confederation of *Laender* (Kelsen, 1929: 49-51). Another key feature of the first democratic Constitution was parliamentarism, that is, the creation of a republic based on “parliamentary government”. In this, Kelsen observed a dangerous internal contradiction emerge which he considered one of the principle reasons for the profound crisis that be-

fell Austria: the most powerful party in the central Parliament (*Nationalrat*), the SPÖ, remained in continuous opposition from 1920, while the CSÖ had progressively consolidated its control over the Executive (Kelsen, 1929: 51-53).¹²

A situation thus emerged, somewhat paradoxical and potentially dangerous, in which the Socialists “exercised a decisive influence on the formation of the will of the State in the legislative office”, while the conservatives controlled the reigns of the judiciary and administrative systems (Kelsen, 1929: 53).

The result of the political development of the Federal Constitution of 1920 is a strong imbalance of power between the power of the opposition [the Social Democrats] within the Legislative branch and its lack of power within the Executive branch. From a sociological point of view, the sense of present constitutional crisis resides in the attempt of bourgeois groups to convey their position of power within the Legislative branch at the level achieved within the Executive, and to restrict or even eliminate the parliamentary system (Kelsen, 1929: 54).

Kelsen was cognizant of a “shift of power” which was, in fact, changing the face of Austria:

If the call to amend the Constitution grows to such a point that it cannot further be deferred, it is certainly a sign that there was a shift of power which endeavors to express itself at the constitutional level. Such a shift of power is clearly the more deep-rooted reason for the Austrian political crisis (Kelsen, 1929: 49).

In the two brief papers of 1929, legal-technical considerations intertwined with those more strictly political. Kelsen endeavored to present the characteristics which he retained were the more significant reasons for the Austrian crisis, and to present them in the most detached manner possible, in essence constructing a discourse that, in its intentions, was to be *descriptive*. With the approval of the

¹² It is interesting to observe how in the short paper of '29, thinking back to the constituent period, Kelsen sustained that in reality the Christian Socialists had willingly accepted the parliamentary government. From an analysis of the *Stenographische protokolle der provisorischen Nationalversammlung* and of the *Konstituierenden Nationalversammlung* (1918-1920) one derives a very different impression. In this regard I would refer to chapter III *La nascita della Repubblica democratica austro-tedesca: ottobre 1918-marzo 1919* In: (Lagi, 2008)

constitutional reform of 1929 the democratic and legal-centered Republic, born from the ashes of the Austro-Hungarian Empire, became a semi-fascist regime of which Dolfuss and Schischnigg were its most famous exponents (Pergola, 1981: XI).

One of the most disruptive effects of the constitutional reform was the dissolution of the old Constitutional Court and the creation of a new one, acquiescent to the interests of the Christian Socialists, whose members were no longer elected for life by Parliament, but nominated by the government. It was a change made possible only by the support of the Socialists themselves who had given their consent in exchange for the presence of two Social Democratic judges out of fourteen, a choice that Kelsen himself would not hesitate to describe in one of his autobiographical papers of 1947 as stupid and dangerous:

I said openly to Seitz [referring to Karl Seitz, socialist mayor of Vienna] that I thought that the abolition of an independent Constitutional Court by the government was a particularly unfortunate step, because at that time the fascist inclinations of the Christian Socialists were already particularly evident[...] however the Social Democratic Party retained that it had to accept the constitutional reform proposed by the government in order to save the autonomy of Vienna, which the government was threatening to restrict if the party did not accept the reform (Losano, 2008: 121).

It was in that same fateful year of 1929 that Kelsen published the extended second edition of *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (*On the Essence and Value of Democracy*) in which he analyzed what he retained to be the specific characteristics of modern democracy, of a system that seemed to be inexorably falling apart in Austria and, in great part, Europe, and in which he endeavored, ultimately, to identify that *highest value*, or better, *those highest values*, that, by his judgment, rendered modern democracy the best possible political form. With his characteristic equable and clear language, Kelsen passed from a *descriptive* plane to a *prescriptive* one, so to speak, siding openly with *liberal, pluralistic, and parliamentary democracy*, defending it within that “core” of *tolerance, dialogue, selection from below of the popular ruling class, and liberty*, which, in his judgment,

was, at its very root, what distinguished it from its antithesis, autocracy (Kelsen, 1929).

In this regard, *The Essence and Value of Democracy* clearly expressed the political *ideality* behind Kelsen's defense of the Constitutional Court, which the jurist would revisit several years later in a debate with Carl Schmitt, a *democratic and liberal* ideality that constitutional justice, in Kelsen's judgment, could effectively guarantee and safeguard. ■

Bibliography

- Bongiovanni, Giorgio, 1998, *Reine Rechtslehre e dottrina giuridica dello Stato*, Milano: Giuffrè.
- Brauneder, Wilhelm, 1992, *Österreichische Verfassungsgeschichte. Einführung in Entwicklung und Struktur*, Vienna: Manzsche Verlag.
- Costa, Zolo, 2002, *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli.
- Ermacora, Felix, 1976, *Österreichisches Föderalismus vom patrimonialen zum kooperativen Bundesstaat*, Vienna: Braumueller.
- Fioravanti, Maurizio, 1978, *Giuristi e costituzione politica dell'800 tedesco*, Milano: Giuffrè.
- Fioravanti, Maurizio, 1999, *Costituzione*, Bologna: Il Mulino.
- Fioravanti, Maurizio, 2001, *La scienza del diritto pubblico. Dottrine dello Stato e della costituzione tra Ottocento e Novecento*, vol I, Milano: Giuffrè
- Fioravanti, Maurizio, 2002, *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari: Laterza.
- Jellinek, Georg, 1885, *Ein Verfassungsgerichtshof für Österreich*, Vienna: Alfred Holder.
- Kelsen, Hans, 1920 (Februar 11, 12, 14), "Der Vorentwurf der österreichischen Verfassung", in: *Neue Freie Presse*, Vienna.
- Kelsen, Hans, 1981, *La giurisdizione costituzionale e amministrativa al servizio dello Stato federale, secondo la nuova costituzione austriaca del 1 Ottobre 1920*, Milano: Giuffrè [trad. it. de Kelsen, Hans, 1923-1924, *Verfassungs und Verwaltungsgerichtsbarkeit im Dienste des Bundesstaates, nach der neuen österreichischen Bundesverfassungsreform vom 1 Oktober 1920*, in: *Zeitschrift für schweiz. Recht*, XLII].
- Kelsen, Hans, 1981, *La giustizia costituzionale*, Milano: Giuffrè [trad. it de Kelsen, Hans, 1928, *La garantie jurisdictionelle de la Constitution*, in: *Revue de droit publique et science politique*, XXXV, Paris].
- Kelsen, Hans, 1981, *La spinta per la riforma costituzionale*, Milano: Giuffrè [trad. it de Kelsen, Hans, 1929, Oktober 6, "Der Drang zur Verfassungsreform", in: *Neue Freie Presse*, Vienna].
- Kelsen, Hans, 1981, *Le linee fondamentali della riforma costituzionale*, Milano: Giuffrè [trad. it de Kelsen, Hans, 1929, Oktober 20, *Die Grundzuege der Verfassungsreform* In: "Neue Freie Presse", Vienna].
- Kelsen, Hans, 1947, "Autobiografia", in: Mario G. Losano (ed.), *Hans Kelsen, Scritti autobiografici*, Reggio Emilia: DIABASIS.

Kelsen, Hans, 1981, "Die Verfassungsentwürfe Hans Kelsens", in: Gerhard Schmitz, *Die Vorentwürfe Hans Kelsens für die österreichische Bundesverfassung*, Vienna: Hans Kelsen Institut.

Kelsen, Hans, 1989, "Die Stellung der Länder in der künftigen Verfassung Deutschösterreich 1919", in: Ermacora, Friederich, *Die Entstehung der Bundesverfassung 1920. Dokumente der Staatskanzlei über allgemeine Fragen der Verfassungsreform*, Band 9/III, Vienna: Braumueller.

Kelsen, Hans, 1997, *Problemi fondamentali della dottrina pura del diritto pubblico*, Napoli: ESI [trad. de Kelsen, Hans, 1911, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre der Rechtssätze*, Tübingia: J. B. Mohr].

Lagi, Sara, 2008, *Il pensiero politico di Hans Kelsen, 1911-1920). Le origini di Essenza e valore della democrazia*, Genova: Name.

La Pergola, Antonio, 1981, "Premessa", in: Kelsen, Hans. *La giustizia costituzionale*, Milano: Giuffrè.

Metall, Rudolf A., 1969, *Hans Kelsen. Leben und Werk*, Vienna: F. Deuticke.

Renner, Karl, 1917, *Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen*, Leipzig-Vienna: J. Deuticke.

Schmitz, Gerhard, 1981, *Die Vorentwürfe Hans Kelsens für die österreichische Bundesverfassung*, Vienna: Hans Kelsen Institut.

Schmitz, Gerhard, 1991, *Kar Renners Briefe aus St. Germain und ihre rechtspolitischen Folgen*, Vienna: Manzsche Verlag.

Schmitz, Gerhard, 2003, "The Constitutional Court of the Republic of Austria 1918-1929", in: *Ratio Juris*, 2, pp. 240-256.

Stenographische Protokolle der Österreichischen provisorischen nationalen Versammlung 1918-1919 (microfisches).

Vinx, Lars, 2007, *Hans Kelsen's Pure Theory of Law: Legality and Legitimacy*, Oxford: Oxford University Press.



Reseñas





Jueves, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

CONDE, Francisco Javier. *El hombre, animal político*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2012

Jesús Adolfo Guillamón Ayala

Magnífico libro ha tenido a bien reeditar la editorial madrileña Encuentro, situándolo como el primer volumen de la colección Mínima Política. En él, además de realizar algunas correcciones y estructurar la obra de forma más manejable para el lector, se ha encargado del estudio preliminar el profesor Jerónimo Molina, como ya hiciera con otras obras del mismo autor, *Teoría y sistema de las formas políticas* e *Introducción al Derecho político actual*, hace unos pocos años. En esta introducción, se nos ofrece un recorrido biográfico, intelectual y político por Francisco Javier Conde, sencillo, directo y profundo. Propio de quien tiene un riguroso conocimiento del autor y de su obra. Con su lectura conseguiremos enmarcar correctamente este libro en la trayectoria vital e intelectual de Conde, entre la actitud intelectual del realismo político, el fracaso en la vida de actividad política (¡cuántos sabios no habrán ido a Siracusa!) y el olvido arrastrado hasta casi nuestros días. Y digo casi, porque, según lo que hemos dicho, no son pocos los que honran a Conde y su trabajo intelectual, de gran mérito. No en vano señala el profesor Molina que este libro es un pequeño clásico contemporáneo.

Conde, que en el prefacio explicita su gratitud intelectual a Xavier Zubiri, advierte que el libro no es tal, que se trata de una adición de fragmentos donde podremos encontrar temas sugestivos, pero que no están más que esbozados y que a continuación trataremos de exponer de la mejor forma posible.

Libro reducido por su tamaño, pero enorme por su alcance, valentía y profundidad, Conde llega hasta la grieta abierta por los griegos en la roca para descubrir una gruta, adentrarse en ella, palpando por el acontecer humano, y para poner luz en la cueva hasta ahora ignota.

A esto nos referimos. Entiende Conde que hasta ahora, empezando por los griegos con Aristóteles a la cabeza, el intelecto humano se ha posicionado frente a lo político tratándolo como un hecho, un *factum*. Así, su estudio ha de revelarnos de qué se trata eso de la política. Como alguien que observa una imagen que no adivina a reconocer, los griegos recortaron de la realidad todo aquello que tenía que ver con la política, le dieron forma y pudieron decirnos “esto es”.

También Conde hizo algo parecido – no sólo eso, pero también eso – en su libro *Teoría y sistema de las formas políticas* (Comares, Granada 2006). En él, su autor, impregnado de zubirismo, recorre el continuo realizar político del hombre, describiendo sus formas y mecanismos de funcionamiento. Pues bien, todo lo dicho en Ciencia Política hasta *El hombre, animal político*, acerca de la naturaleza política del hombre es que “es”. Incluso Conde, había asumido siempre el ser político del hombre como un hecho. Es decir, sí, es cierto, el hombre es un animal que siempre hace política. Más, si queremos dar respuesta a la pregunta de si el hombre es un animal político o no, debemos dar un paso más allá y preguntarnos: ¿Por qué?

Sin reservas, Conde alaba, parte del paso helénico de gigantes que dio la humanidad al intentar descubrir lo que las cosas son en sí, llegando a la respuesta de que la naturaleza de las cosas es su fin. De forma abreviada, para los griegos, las cosas no son lo que nosotros vemos (potencia) sino su perfección (acto). Todo objeto tiene un fin, una potencia que perfeccionar. En el ámbito político a la griega, la comunidad de hombres tenía una potencia política, cuya naturaleza era llegar a ser comunidad política, perfecta, y que ellos identificaban con la *pólis* gobernada por el *nómos*, que el *lógos* ha hecho emerger. Pero para Conde esto no es suficiente. Por un lado, los griegos obviaron una parte inmensa de la realidad formada por experiencias de convivencia social más básicas, más radicales; pero, sobre todo, siguen sin dar respuesta al por qué. De acuerdo, el hombre es un animal político; pero, ¿por qué es inexorablemente político?

Para empezar, la actividad humana no se construye sobre la razón pura. La realidad se presenta al hombre como un todo problemático,

como algo susceptible de mejora. Así, el hombre idea proyectos que puedan ayudar a la realización de esta. Estos proyectos se configuran desde la experiencia de mejora propia, desde la búsqueda de la perfección, desde la eternamente inacabada búsqueda de la felicidad. Por tanto, el hombre no es una razón aislada, sino, en categoría de Zubiri, inteligencia sentiente y volente. Que se enfrenta con la realidad como un todo superable en el que está inmerso, confeccionando, seleccionando y poniendo su voluntad en la realización de unos proyectos y no otros. Con cada proyecto, el hombre transforma su realidad y a sí mismo, descubriendo nuevos problemas que resolver, nuevos espacios que explorar, configurando un maratón eterno de proyectos que a tientas, con gran esfuerzo, va desarrollando el hombre, y del que se destila una idea de perfección del hombre y de la convivencia. Es decir, un orden político. Es el orden político, por tanto, una realidad variable, plural, desarrollable. Por ello, nunca podremos obtener ni una sola idea política de la descripción de la convivencia como realidad estática, sino de la perfección de esa convivencia, en función de la perfección humana.

Una vez que ya tenemos al hombre, inteligencia sentiente, que va llevando a cabo los proyectos posibles dentro de su realidad social de convivencia, para que pueda realizar esta labor e ir definiendo poco a poco el orden político, sólo necesita ya una cosa más: tiene que poder. Necesita poder. Pero no como una posesión material que utiliza a su antojo, sino como la fuerza con que una posibilidad mueve al hombre. Al hombre individual. El hombre no actúa en el vacío, lo hace desde un cuerpo social que delimita las posibilidades sociales. Es un hombre que con su apoyo o su resistencia configura un orden político mayoritario. Un hombre modalizado por la hábitud continúa de reciprocidad, que actúa socialmente. Pero que, como “sujeto inmediato del hacer político”, es hombre individual.

El hombre como inteligencia sentiente y voluntad tendente, que elige entre el manojito de posibilidades sociales y que dispone de fuerza para la realización de un orden político determinado, también exige que el poder sea legítimo y sus acciones justificadas. Y esta justificación es de orden moral: las acciones y el poder políticos están justificados en cuanto que sean buenos. Es decir, el orden político

sólo está justificado si perfecciona el bien común, si perfecciona el bien del hombre, su felicidad. Así, finalmente, afirma Conde: “El hombre es un animal político porque es un animal moral”. “He ahí como el hombre es de facto un animal político [lo político como factum], tiene que serlo [por su naturaleza, fin o télos], puede serlo [se mueve en las posibilidades sociales existentes, dejándose impregnar por la fuerza para llevarlas a cabo] y debe serlo [ya que, como animal moral legitima la perfección del bien común y la felicidad]” **C**



Viernes, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

Fredy Serna, al trasluz

Ana María Cano Posada*

acanospos@eafit.edu.co

Primero fue él quien descubrió que la ladera oriental, frente a su casa, oficiaba de telón. Fue así como la encontramos allí pintada por la mano de Fredy Serna, con esa verticalidad en la que sus calles pendían hacia abajo y las casas y terrazas se aferraban formando casi una cuadrícula. Sus obras desde el comienzo dejaban traslucir unas pinceladas que develaban un paisaje inédito, magnífico, que ameritaban tener un impresionista propio.

No sería un lugar común decir que el más impactante paisaje en esta ciudad de composición imposible está precisamente en el norte y que Fredy Serna despertó el interés de mirarlo desde su Barrio Castilla, desde cuando en 1994, con un premio en el Salón Rabinovich, quedó marcado como el pintor que tenía otra mirada sobre la ciudad. Precisamente sobre esa Medellín que comenzaba a estar en duelo con sus laderas porque allí se enmarcaban con facilidad muchos de sus problemas sociales. Pero este paisajista, como le corresponde al artista, guardaba la calma y miraba con lentitud hacia al frente para ver esa imagen que el terror no permitía reconocer: la belleza conmovedora de aquella *taza* que forman los cerros tutelares de Pan de Azúcar, El Picacho y Quitasol.

Serna buscó en la amplia extensión de los lienzos que la niebla, la luz, las líneas, las evanescencias, los brillos y las sombras expresaran con clara potencia la capacidad de transformación constante que tiene nuestro paisaje urbano. Y a él le debe Medellín, pues, este remirar, este leer las laderas, que nos hizo descubrir aquella ciudad norte que habíamos dejado olvidada.

* Jefe, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín-Colombia.

Pero si bien hizo otras incursiones antes en la oscuridad, esta vez, en una serie reciente, el paisaje nocturno hace a Fredy Serna derivar hacia nuevas paletas, lo lleva a nuevas técnicas, a nuevos trazos, y ahora su mirada incesante lo impulsa a emprender esta serie que se llama como los días de la semana.

El ejercicio es elemental, como necesita realizarlo un artista: sea un bodegón o un desnudo, un motivo escueto al que se le pueda mirar de muchas-muchas maneras para extraerle la esencia que esconde. Esto le pasó a él con el paisaje del occidente que se ha trepado por las montañas medellinenses, cuyas calles ya no tienen la geometría precisa de aquellas primeras que pintó en la ladera nororiental: de aquellas que eran verticales, cruzadas por casas que encuadraba en la línea horizontal. Ahora con estas líneas se trazan unas diagonales fuertes que dejan respirar sólo muy arriba, con un verde que tiende a desaparecer, que se asfixia.

Pero el asunto en esta serie de los días de la semana no es la forma del paisaje, inmutable siempre desde el mismo ángulo, sino el clima en él, dado por el color y por la presencia de las nubes blancas y apacibles o su disolución en la bruma temible y rojiza que se cierne sobre el *domingo*, por ejemplo.

El desafío del *miércoles* es plasmar el minuto de transición en el que la luz y la sombra se disputan las últimas líneas y despunta el artificio de unos pocos bombillos.


El *martes* tiene el efecto residual del sol con el rojizo sobre las nubes que deja ver las sombras grises de un primer plano en masas aéreas invertidas, a las que no alcanza el sol a iluminar, que son plomo puro: en el cuadro las calles tienen un resplandor que anuncian su trazos.

En el *sábado* ha logrado entrar el anochecer sobre una atmósfera sutil todavía de luz natural a la que ya salpican los postes de la luz. Tal vez no imaginó ninguno de los impresionistas, los decimonónicos que abrieron la compuerta de la luz sobre el paisaje, no presagiaron esto que podía conseguirse mirando el alumbrado eléctrico con reflejos y aureolas.

El *lunes* tiene el desafío de la tormenta, la carga de grises que el cielo impone sobre aquella montaña que es siempre la misma, vista desde el mismo punto, amenazada.

El *jueves* alcanza esa atmósfera radiante de los *cumulus* cuando están cargados de algodón y de brillo: son pura luz que refleja sobre el verde y las calles. Es aquí donde el que el horizonte tiene el contorno preciso.

El *sábado* tiene la trama del alumbrado que propone al paisaje otro clima: le suma a la ambigüedad del cielo la inquietud que titila.

Es pues una composición puesta al trasluz de la dificultad para el pintor: transmitir cuánto puede variar un mismo paisaje con una luz determinada que se apodera de él. Las técnicas usadas, del óleo al vinilo pasando por todas las que ha ensayado, le sirven a Fredy Serna para definir la textura y los colores de la paleta en los que se extiende el espacio en toda su gama de horas y de efectos de aire y luz. Sigue pues Fredy Serna en el descubrimiento de esas laderas y contornos que podemos atribuirle como paisajista: un impresionista constante 



La historia de Co-herencia





Sábado, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna

La historia de Co-herencia
INDICE DE ARTICULOS
(Números 1 a 16)

Volumen 1, Número 1 (Julio – Diciembre) 2004

Algunos aspectos intelectuales de la paleoetnología de Leroi-Gourhan <i>Luis Alfonso Paláu Castaño</i>	6-29
Aproximación al concepto “Analogía” en la obra de Gilbert Simondon <i>Jorge William Montoya Santamaría</i>	31-50
El desasosiego de Fernando Pessoa, o la experiencia poética sin límite <i>María Cecilia Salas Guerra</i>	52-69
Dos concursos literarios <i>Álvaro Pineda Botero</i>	71-85
Los héroes urbanos: imaginarios culturales y consumo en Medellín <i>Patricia Cardona Zuluaga</i>	87-104
El lenguaje de la violencia. La prensa escrita, los partidos y la iglesia. Medellín, 1950 <i>Cruz Helena Espinal Pérez</i>	106-124
Las élites intelectuales en Euroamérica. Imaginarios identitarios, hombres de letras, de artes y de ciencias en Medellín y Antioquia, 1830-1920 <i>Juan Camilo Escobar Villegas</i>	126-149

Débora Arango, Dos miradas

El abandono de lo bello o la desrealización icónica en

Débora Arango

Manuel Bernardo Rojas López 151-153

Débora Arango: vida y pasión por el arte

Marta Elena Bravo de Hermelin 154-156

Volumen 2, Número 2 (Enero – Junio) 2005

Parménides: fragmento 1

Saúl Horacio Echavarría Yepes 9-36

Lenguajes políticos y construcción de identidades

Francisco Colom González 39-54

Lectura de una simulación, historia poética de un extravío

Juan Camilo Suárez Roldán 57-69

La crítica de la crítica y la movilidad de sus funciones

Efrén Alexander Giraldo 73-87

El crimen del arte

Olga del Pilar López 91-111

Los oficios del comunicador

Jesús Martín Barbero 115-143

Barcas y dibujos de José Antonio Suárez

Imelda Ramírez González 147-149

RESEÑAS

Las metáforas de una guerra perpetua

Boris Salazar 157-160

Volumen 2, Número 3 (Julio – Diciembre) 2005

La pobreza y las violaciones a los derechos humanos
Regine Kreide 9-42

La infraestructura moral del mercado y la democracia.
Reflexiones a partir de la teoría de Adam Smith
Enrique Serrano Gómez 45-71

Cicerón y Agustín: contrafiguras para pensar la política
Miguel Ángel Rossi 75-88

DOSSIER

El escudo de Perseo.
La guerra y la paz en una versión de Bobbio
Jorge Giraldo Ramírez 93-110

Democracia y derechos humanos en la teoría política
de Norberto Bobbio
Antonio Carlos Barboza Vergara 113-128

¿Es posible democratizar el liberalismo? Notas en torno a
los conceptos “libertad” e “igualdad” en la obra de Bobbio
Liliana María López Lopera 131-147

Theatrum Monstruosum.
El lenguaje de lo difuso en el saber clínico colombiano
de finales del siglo XIX y comienzos del XX
Hilderman Cardona Rodas 151-174

NOTAS

La literatura como fuente de perplejidad.
La contribución del relato en la problemática del sí mismo
en el concepto “Refiguración” de Paul Ricoeur
Claudia María Maya Franco 179-190

RESEÑAS

La artista

Uno (a) en la multiplicidad de ecos y presencias

Imelda Ramírez González

195-196

Libros

201-218

“Bogotá en la obra de José Antonio Osorio Lizarazo”,
de Edison Neira Palacio

Claudia Patricia Acevedo

“Puntos de referencia”, de Pierre Boulez

Gustavo Yepes Londoño

“Ernesto”, de Humberto Saba

Juan Camilo Escobar Villegas

“Cuatro naufragos de la palabra”,

de Augusto Escobar Mesa

Adriana María Upegui Velásquez

“Los paisajes que han tejido nuestra historia”,

de Jaime Andrés Peralta

Carlos Mario Correa Soto

Volumen 3, Número 4 (Enero – Junio) 2006

Discurso argumentativo y auditorio

Julder Alexander Gómez Posada

9-33

Modelos de democracia liberal representativa:
limitaciones y promesas incumplidas

Andrés Hernández Quiñones

35-75

Otras “luces” sobre la temprana historia política
de Colombia, 1780-1850: Gaetano Filangieri y

“La ruta de Nápoles a las Indias Occidentales” Juan Camilo Escobar Villegas <i>Adolfo León Maya Salazar</i>	79-111
Una historia del cuerpo en la ciudad de Medellín. 1950 <i>Cruz Elena Espinal Pérez</i>	115-135
Extranjero, raza y simulación en el pensamiento de José Ingenieros <i>Graciela Ferrás</i>	139-163
La forma del rayo. La poética de Nietzsche en “Así habló Zaratustra” <i>Carlos Vásquez Tamayo</i>	167-186
Ficción y televisión. Los sujetos culturales en los talk show <i>Alba Clemencia Ardila Jaramillo</i>	189-209

NOTAS

Eduardo Carranza y la situación de su poema “Romanza del día no deseado” <i>Erika Lisset Atehortúa Baena</i>	215-231
--	---------

RESEÑAS

Obra plástica

Memorias comunes de mares ideales Sobre la muestra de pinturas de Germán Londoño <i>Oscar Jairo Gonzáles Hernández</i>	237-241
--	---------

Libros

Glosas imprudentes a un texto paradigmático. Comentarios al texto de Iván Orozco <i>Jorge Giraldo Ramírez</i>	247-270
---	---------

Comentarios al texto de Iván Orozco Abad <i>María Teresa Uribe</i>	
---	--

Resurrecciones prosaicas de la ciudad letrada
Álvaro Casas Orrego

Cabriolas de un solitario
Ernesto Ochoa Moreno

Volumen 3, Número 5 (Julio – Diciembre) 2006

Estambul/México <i>Serge Gruzinski</i>	11-18
Scientia sexualis: los goces prohibidos de la carne María Fernanda Vásquez Valencia <i>Hilderman Cardona Rodas</i>	21-38
La ciudad y las narrativas de las drogas <i>Olga del Pilar López Betancur</i>	41-58
Cómo leer poesía <i>Jaime Jaramillo Escobar</i>	61-69
Novela negra, modernismo y revolución en “Sombra de la sombra”, de Paco Ignacio Taibo II <i>Luis Carlos Cano Velásquez</i>	73-88
Ni ínsula ni península: la imposibilidad de una tradición cultural ibérica en la definición de la identidad cubana, en “Querido Primer Novio”, de Zoé Valdés <i>Mónica Ayala-Martínez</i>	91-102
Trastorno de la escritura, imposibilidad de la obra <i>María Cecilia Salas Guerra</i>	105-119
Acerca de la libertad artística y la emancipación estética en la composición musical de hoy <i>Gustavo Yepes Londoño</i>	123-132

Las Diosas y el Viajero. Una lectura del proemio del poema
de Parménides desde las formas de Necesidad y Legalidad
Saúl Horacio Echavarría Yepes 137-162

El poder en las interacciones comunicativas
de las organizaciones
Sonia Inés López Franco 165-189

NOTAS

De la filosofía a la política. Un esbozo del
itinerario intelectual de Hannah Arendt
Sandra Paola Macías Álvarez 193-199

Hannah Arendt. El Juicio y la acción
Claudia Patricia Fonnegra Osorio 203-219

RESEÑA

Lógicas no clásicas. Principios y fundamentos.
Manuel Sierra Aristizábal 225-226

Volumen 4, Número 6 (Enero – Junio) 2007

Sobre Religión
Ernst Tugendhat 11-22

Las “expresiones” en el conocimiento
lógico y argumentativo
Julder Gómez Posada 23-41

La ciudad maldita de Zaratustra o
el Apocalipsis de la Modernidad
Manuel Bernardo Rojas López 43-63

El realismo político de Gonzalo Fernández de la Mora
Jerónimo Molina Cano 67-86

La nación de papel: textos escolares, política y educación en el marco de la reforma educativa de 1870 <i>Alba Patricia Cardona Zuluaga</i>	87-113
Despliegue del pensamiento americano (esquema para estudiar su desarrollo) <i>Alberto Buela</i>	115-129
Comentarios a la función de control de garantías. A propósito de la ley 906 de 2004 o “Sistema procesal penal acusatorio” <i>John Edison Zuluaga Taborda</i>	133-165
El intervencionismo altruista a la luz de la política económica keynesiana. Una aproximación al caso colombiano desde el mercado laboral <i>Adolfo Eslava Gómez</i>	167-181
“Cuestión de hábitos”, de R.H. Moreno-Durán. Confirmación de una poética <i>Teobaldo Noriega</i>	185-200
La novia oscura. Una cita en la Catunga <i>Luis Carlos Villegas Rodríguez</i>	201-227
RESEÑAS	
Obra plástica	
Desde la tramoya del Teatro Leve. La obra de Humberto Pérez. <i>Saúl Álvarez Lara</i>	233-235
Libros	
“El pórtico de Jenófanes”, de Mauricio Vélez <i>Juan Carlos López Díez</i>	241-260
“Cuerpo civil, controles y regulaciones. Medellín, 1950”, de Cruz Elena Espinal y María Ramírez Brouchold <i>Elsa Blair Trujillo</i>	

Simondon o el restablecimiento de la dignidad perdida
Luis Carlos Villegas Rodríguez

“Emanuel Levinás. La vida y la huella”, de Salomon Malka
Mateo Navia Hoyos

Volumen 4, Número 7 (Julio – Diciembre) 2007

Dejarse Hablar. Reflexiones sobre la escucha
Mauricio Vélez Upegui 11-36

Aporías de las memorias literarias: el caso de
“Negra Espalda del Tiempo”, de Javier Marías
Jacques Joset 37-52

DOSSIER

Presentación 57-64

Lo privado y lo público.
Construcción histórica de una dicotomía
Roger Chartier 65-81

El pasado en el presente.
Literatura, memoria e historia
Roger Chartier 83-102

Lectores y lecturas populares.
Entre imposición y apropiación
Roger Chartier 103-117

¿La muerte del libro?
Orden del discurso y orden de los libros
Roger Chartier 119-129

El análisis de la organización del discurso literario en español.
Una propuesta desde la Lingüística Sistémico Funcional
Ann Montemayor-Borsinger 133-153

La eficacia del discurso figurativo.
La parábola de García Márquez en un libro de ciencia
Clarena Muñoz Dagua 155-183

Los textos como acciones de lenguaje,
un giro epistemológico en la didáctica de la lengua
Dora Riestra 185-199

RESEÑAS

Obras plástica

Interferencias
Iván Sylva 205-206

Libros 211-226

“Las ataduras de la libertad. Autoridad, igualdad y derechos”,
de Liliana López Lopera
Alejandra Ríos Ramírez

Para una arqueología de lo íntimo
John Arango Flores

El pórtico de Jenófanes o el pensamiento meditativo
Luis Carlos Villegas Rodríguez

Volumen 5, Número 8 (Enero – Junio) 2008

Del “viejo” Cepalismo a la crítica de la globalización
Cambio y continuidad en el debate sobre las estrategias
de desarrollo en América Latina
Klaus Bodemer 9-34

DOSSIER

Rawls, la validación de la guerra justa
Jorge Giraldo Ramírez 39-64

¿Kant o Schmitt?
Perspectivas filosófico-políticas del conflicto armado
Iván Garzón Vallejo 65-82

Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil
colombiana de 1859-1862
María Teresa Uribe de Hincapié
Liliana María López Lopera 83-114

Ideologías políticas tras la máscara literaria
María Yanet Gómez Sosa 117-148

Legislar y codificar en Nueva Granada
Historia de una cultura política mundializada en el siglo XIX
Juan Camilo Escobar Villegas
Adolfo León Maya Salazar 149-181

Hostis y hospitalidad
Filosofía, mito y nación en el pensamiento de Leopoldo
Lugones,
en el periodo del Centenario en la Argentina
Graciela Ferrás 183-208

NOTAS

Derecho natural: fuente de legitimidad del poder
del Estado en la perspectiva hobbesiana
Alejandra Ríos Ramírez 213-226

La relación entre el derecho a la protesta y las
teorías deliberativas de la democracia,
en la obra de R. Gargarella
Leonardo García Jaramillo 227-256

RESEÑAS

Obra plástica

Inventario o evocación
Andrea Ramírez Tapias 61-262

“El populismo atrapado, la memoria y el miedo:
el caso de las elecciones de 1970”, de César Ayala Diago
Álvaro Tirado Mejía

Volumen 5, Número 9 (Julio – Diciembre) 2008

Figuras de la hospitalidad y la hostilidad.

Parásitos, anfitriones y simbioses

Luis Alfonso Paláu Castaño

9-41

DOSSIER

Túvole que pasar lo que pasole.

Textualidad y autoría en *Pasión de historia* de

Ana Lydia Vega

Luis Carlos Cano

47-62

Imágenes de ciudad.

Cartagena de Indias y La Habana en “El amor en los tiempos
del cólera” y “La novela de mi vida”

Manuel Martínez

63-79

El ideario revolucionario

Un intersticio entre el siglo de las luces y el claro-oscuro
de la revolución

Pedro Antonio Agudelo Rendón

81-94

Lo indígena en la obra de Juan Rulfo

Vicisitudes de una “mente antropológica”

Juan Carlos Orrego Arismendi

95-110

El delito de acceso carnal homosexual en Colombia.

Entre la homofobia de la medicina psiquiátrica y
el orden patriarcal legal

Walter Alonso Bustamante Tejada

113-141

Fronteras difusas.
Apuntes sobre el surgimiento de la jurisdicción especial indígena
en Colombia y sus relaciones con el derecho estatal
Gloria Patricia Lopera Mesa
Esteban Hoyos Ceballos 143-168

Crisis y evolución actual de la epistemología
Juan Carlos Moreno Ortiz 169-190

La paz imposible.
San Agustín como antecedente del Realismo Político
Saúl Horacio Echavarría Yepes 191-205

RESEÑAS

Obra plástica

Los rostros de la guerra. Las “Piedades” de Beatriz González
Imelda Ramírez 211-212

Libros 217-251

“Carl Schmitt: derecho, política y grandes espacios”,
de Jorge Giraldo Ramírez y Jerónimo Molina (eds.)
Iván Orozco Abad

“Carl Schmitt: derecho, política y grandes espacios”,
de Jorge Giraldo Ramírez y Jerónimo Molina (eds.)
Liliana María López Lopera

“La guerra por las soberanías. Memorias y relatos en la
guerra civil de 1859-1862”, de María Teresa Uribe de Hincapié y
Liliana María López Lopera
Patricia Cardona

“Las mudanzas de la identidad. Narrativa y medios de
comunicación”,
de Clemencia Ardila
Luis Carlos Villegas Rodríguez

Volumen 6, Número 10 (Enero – Junio) 2009

El dibujo y las estrategias de la representación científica
Antonio E. de Pedro Robles 11-28

DOSSIER

Cincuenta años después de Hiroshima
John Rawls 33-42

La desobediencia civil revisitada.
Problematicidad, situación y límites de su concepto
Oscar Mejía Quintana 43-78

Acerca de la hermenéutica en la Grecia antigua
Mauricio Vélez Upegui 79-96

Del comprender en la elocución retórica
Julder Gómez 97-112

Peso de la existencia y dificultad hermenéutica
en la génesis del pensamiento de Heidegger
Germán Darío Vélez López 113-124

Las formas de canonización de la novela colombiana
en las historias literarias (1908 - 2006)
Gustavo Adolfo Bedoya Sánchez 127-141

Las mujeres en “El último encuentro”
Judith Nieto 143-163

Giuseppe Verdi, una visión teatral de la voz
en la ópera Macbeth
Lavinia Sorge Radovani
Walter Sorge Zizich 165-187

Problemas en el léxico musical especializado:
equívocos, multívocos y contradicciones
Gustavo Yepes 189-205

Educación y pobreza:
la hipótesis del capital individual y el capital social
Alejandro H. del Valle 207-237

RESEÑAS

Bibliográfica

“*El pensamiento político de Hans Kelsen (1911 – 1920).
Los orígenes de ‘De la esencia y valor de la democracia’*”,
de Sara Lagi
Mario Montoya Brand 243-248

Artística

Ethel Gilmour y su cielo azul
Imelda Ramírez 249-251

Volumen 6, Número 11 (Julio – Diciembre) 2009

La paz en la teoría de la justicia de Kant
Ottfried Höffe 13-28

Hannah Arendt: conciencia moral y banalidad
de la condición humana
John Fredy Lenis 29-38

Emmanuel Levinas: entre la cautividad y la filosofía
Mateo Navia Hoyos 39-51

El joven Rafael Gutiérrez Girardot. Apuntes para
una biografía intelectual: el descubrimiento de
Jorge Luis Borges y su estimulante influencia
Carlos Rivas 53-65

DOSSIER

Carmen Bernand: “Historias conectadas / Historias en las
márgenes” 71-72

El Inca platónico y el africano ilustrado Garcilaso de la Vega, Ouladah Equiano y la Tierra Prometida	73-86
Músicas mestizas, músicas populares, músicas latinas: gestación colonial, identidades republicanas y globalización	87-106
La marginación de Hispanoamérica por la Historia universal europea (siglos XVIII-XIX)	107-122
Crónicas sobre la construcción de la ciudad <i>Juan Luis Piñón</i>	125-147
Historias mínimas del anónimo transeúnte <i>Gabriel Mario Vélez</i>	149-164
En la confusión del tiempo. Representación del inmigrante español en la novela <i>Exilio</i> de Sara García Iglesias (1957) <i>Mariana Libertad Suárez</i>	167-182
Afiliación intelectual y prácticas comunicativas La guerra y el tiempo en <i>Semejante a la noche</i> , de Alejo Carpentier <i>Claudia Patricia Fonnegra</i>	183-206
El ethos de la imaginación como ética de la motivación: una mirada desde la idea de Responsabilidad Social Universitaria <i>Mónica Marcela Jaramillo R.</i>	209-232
Afiliación intelectual y prácticas comunicativas de los ingresantes a la universidad <i>Miriam Casco</i>	233-260
RESEÑAS Bibliográficas	265-286

Progresar y civilizar. Imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1850,
de Juan Camilo Escobar
Patricia Cardona
Nicolás Ceballos Bedoya

Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature. XI – XVIII,
de Roger Chartier
Renán Silva

Cara a Cara. El poder en las interacciones comunicativas,
de Sonia López Franco
Patricia Cardona

Artística

Lectura celebrativa de tres imágenes

Juan Camilo Suárez R. 289-297

Volumen 7, Número 12 (Enero – Junio) 2010

John Rawls: una biografía

Thomas Pogge 13-42

Modelos alternativos de democracia deliberativa.

Una aproximación al estado del arte

Oscar Mejía Quintana 43-79

DOSSIER

“Hermenéutica y narración”

Ricoeur y el concepto de texto

Mauricio Vélez Upegui 85-116

El concepto de texto en Paul Ricoeur
y su relación con la lírica breve contemporánea

Juan Camilo Suárez R. 117-130

Del mundo del texto al mundo del lector (Ricoeur y Cortázar) <i>Clemencia Ardila J.</i>	131-159
Nación y narración: la escritura de la historia en la segunda mitad del siglo XIX colombiano <i>Patricia Cardona</i>	161-179
Heidegger y San Agustín: tres consideraciones fenomenológico-hermenéuticas sobre la antinomia del olvido <i>Germán Darío Vélez López</i>	181-198
Derecho y narración: el carácter triplemente mimético de la juridicidad <i>Juan Pablo Posada Garcés</i>	199-210
Germán Espinosa y la lección del maestro <i>Juan Manuel Cuartas R.</i>	215-228
De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico <i>Raúl Gómez Marín</i>	229-255
RESEÑAS Bibliográficas	261-280
<i>La nada luminosa. Fernando Pessoa un poeta de la naturaleza</i> , de Carlos Vásquez Tamayo <i>Mateo Navia Hoyos</i>	
<i>Guerra civil posmoderna</i> , de Jorge Giraldo Ramírez <i>Enrique Serrano Gómez</i>	
<i>Derecho, saber e identidad indígena</i> , de Libardo Ariza <i>Gloria Patricia Lopera Mesa</i>	

Artística

Arquitecturas leves

Fredy Alzate

283-288

Volumen 7, Número 13 (Julio – Diciembre) 2010

El filósofo como intelectual público

Alberto Buela

13-18

La acumulación social de la violencia en Río de Janeiro
y en Brasil: algunas reflexiones

Michel Misse

19-40

¿Pueden los hechos históricos resistirse a la mendacidad?

Sobre la matanza de las bananeras

Ángela Uribe Botero

43-67

¿Desde qué presupuestos se estudia la violencia en Colombia?

Entre las convicciones y la realidad cotidiana de su elección

Juana Ramírez Castro

69-93

DOSSIER

“Justicia y política”

El contrato social liberal: John Locke

Francisco Cortés Rodas

99-132

Visión de la naturaleza humana desde
el realismo político

Luis R. Oro Tapia

133-150

El liberalismo es uno y tres. Hayek, Bobbio y Berlin

Liliana María López Lopera

151-179

La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia <i>Delfín Ignacio Grueso</i>	181-211
Justicia global, derechos sociales y pluralismo <i>Mauricio Andrés Gallo Callejas</i>	213-244
<i>La idea de la justicia</i> al servicio del desarrollo en Amartya Sen <i>Adolfo Eslava Gómez</i>	245-260
Justicia básica procedimental: herramienta de transición hacia sociedades mínimamente decentes <i>Alejandra Ríos Ramírez</i>	261-282
RESEÑAS	
Bibliográficas	287-301
<i>Sobre política. (Artículos y fragmentos escogidos),</i> de Jorge Giraldo Ramírez (selección) <i>Rubén Sierra Mejía</i>	
<i>Comisiones de la verdad: Guatemala, El Salvador y Sudáfrica,</i> <i>perspectivas para Colombia,</i> de Marcela Ceballos <i>Jefferson Jaramillo</i>	
Artística	
Fotoserigrafías. De la serie Muros – Fachadas – Forjas – Rejas (1996 – 1997) <i>Tulio Restrepo Echeverri</i>	305-307

Volumen 8, Número 14 (Enero – Junio) 2011

El mal y el problema de la justicia en el mito de Prometeo de Hesíodo <i>Antonio Hermosa Andújar</i>	13-42
--	-------

Perseverancia del derecho natural en Cayetano Betancur <i>Leonardo Tovar González</i>	45-62
A Democracia Deliberativa como Guia para a Tomada de Decisões Legítimas <i>Miguel Gualano de Godoy</i>	63-91
Derechos fundamentales y justicia distributiva <i>Enrique Serrano</i>	93-112
State tolerance is an offence, not a virtue <i>René González de la Vega</i>	113-130
La hermenéutica de la historia y la importancia de explicar la historia mundial desde México <i>Clara Ramírez</i>	133-159
De la historia oficial a la historia individual: Testimonio y metatestimonio en <i>A veinte años, Luz</i> [1998] de Elsa Osorio <i>María Eugenia Osorio Soto</i>	161-181
Museo del Caribe en Barranquilla: la identidad regional en el espacio del simulacro <i>Pamela Flores</i> <i>Livingston Crawford</i>	183-205
Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio <i>Beatriz Nates Cruz</i>	209-229
Un contexto para la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en Colombia: de las herencias euro-céntricas a los modelos para la acción <i>Daniel Hermelin</i>	231-260

RESEÑAS

Bibliográfica

- De Westfalia a Cosmópolis*, de Francisco Cortés
y Felipe Piedrahita
Andrés Saldarriaga Madrigal 265-269

Artística

- Construcciones oscuras. La obra de Pablo Mora Ortega
Lucrecia Piedrahita Orrego 273-286

Volumen 8, Número 15 (Julio – Diciembre) 2011

DOSSIER

- La hermenéutica como ciencia rigurosa
según Emilio Betti (1890-1968)
Jean Grondin 15-44
- La filosofía como ciencia falible
Thomas Nenon 5-67
- La fenomenología y el ideal de la ciencia
(En el centenario del artículo: “La filosofía,
ciencia rigurosa”)
Germán Vargas Guillén 69-87
- Sobre el principio de investigación de la
Filosofía como ciencia estricta de Husserl
Julio Cesar Vargas 89-111
- Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa.
Análisis desde el contexto nihilista del fin de
la modernidad
Pedro Juan Aristizábal 113-128

En el nombre de Edmund Husserl: el caso Gadamer, o la escalera al vacío <i>Juan Manuel Cuartas Restrepo</i>	129-144
Sobre la comprensión <i>Mauricio Vélez</i>	145-144
El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty <i>Cruz Elena Espinal</i>	187-217
Hermenéutica: una vía para la comprensión del poema <i>Juan Camilo Suárez</i>	219-236
<i>Elogio de la madrastra</i> de Mario Vargas Llosa, obra de arte total, límites y vecindades <i>Efrén Giraldo</i>	239-268
Cotidianidades transmitidas en el ciberespacio El fenómeno del <i>Lifecasting</i> <i>Mauricio Vázquez</i> <i>Diego Fernando Montoya</i>	269-294
RESEÑAS	
Bibliográfica	
<i>Literatura y anarquismo en Manuel González Prada,</i> de Juan Guillermo Gómez García. Gustavo A. Bedoya S.	299-304
Artística	
Jorge Julián Aristizábal: el dibujo explica la vida <i>Maria del Rosario Escobar</i>	307-308

Volumen 9, Número 16 (Enero – Junio) 2012

- De la viga en el ojo propio.
Sobre el autoanálisis como fundamento de las ciencias sociales
-Homenaje a Pierre Bourdieu en los diez años de su muerte-
Renán Silva 13-35
- Casi una premisa
Norberto Bobbio 39-51
- Qué democracia(s)
Oscar Pérez de la Fuente 53-79
- Deliberación democrática y razones religiosas:
objeciones y desafíos
Iván Garzón Vallejo 81-117
- La rectificación de la injusticia en Nozick: debates e implicaciones
para los reclamos territoriales indígenas
Alejandra M. Salinas 119-144
- La aplicación restringida de Rawls en la ética de la empresa:
una concepción política de la teoría de los *stakeholders*
y de la moralidad de los mercados
Marc A. Cohen 145-184
- Ciudadanía e integración: los derechos sociales
y la responsabilidad del estado ante la globalización
Esteban Anchustegui Igartua 185-211
- El giro político-cultural en los estudios del poder urbano
Santiago Leyva Botero 215-246
- La aversión del bloque en el poder al contrato fiscal en Colombia.
Breve evidencia histórica
Mauricio Uribe López 247-271

Hans Kelsen and the Austrian Constitutional Court
(1918-1929)
Sara Lagi 273-295

RESEÑAS

Bibliográfica

El hombre: animal político, de Francisco Javier Conde
Jesús Adolfo Guillamón Ayala 301-304

Artística

Fredy Serna, al trasluz
Ana María Cano Posada 307-309



Domingo, 2006. Acrílico sobre lienzo. 12 x 18 pulgadas. Fredy Serna



Líneas de formación e investigación:

- › Línea de estudios filosóficos
- › Línea de estudios históricos
- › Línea de estudios políticos
- › Línea de estudios sociales de las organizaciones

Mayores informes:

Tel: 57-4-2619500, ext. 9789 / 9506

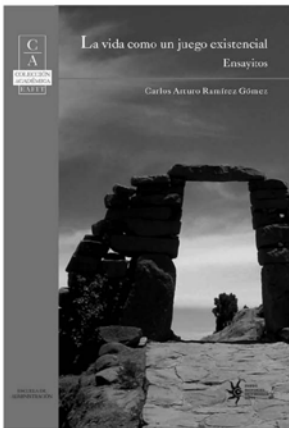
E-mail:
doctoradoenhumanidades@eafit.edu.co
npramire@eafit.edu.co

www.eafit.edu.co/posgrados



*Breves tratados de lógica y argumentación.
Un enfoque integrado para humanistas*
Raúl Antonio Gómez Marín

Este texto está estructurado según tres ejes temáticos. En el primero trata la lógica clásica; en el segundo trata el análisis lógico de los argumentos, y en el tercero aparecen algunos breves tratados sobre ciertas cuestiones lógico-filosóficas.



La vida como un juego existencial. Ensayitos
Carlos Arturo Ramírez Gómez

El autor recrea la actitud del jugador existencial: una alegre, sencilla y sabia manera de vivir; que despreocupado e inaprensivo, pero interesado y curioso, toma sus elecciones como apuestas, con valentía para enfrentar el destino y con responsabilidad para asumir sus actos. Su escritura invita al lector a descubrir diversos sentidos y conceptos en diferentes ensayitos y a explorar otros autores.

AL LECTOR

Si está interesado en uno de estos libros, puede adquirirlo con el compromiso de elaborar para la revista una reseña académica.

Contáctenos en el e-mail: co-herencia@eafit.edu.co

(Están disponibles dos ejemplares por título para reseñistas)

Revista42

de Estudios Sociales

Bogotá - Colombia

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes / Fundación Social

abril 2012

<http://res.uniandes.edu.co>

ISSN 0123-885X



SUSCRIPCIONES:

Revista de Estudios Sociales
Calle 19 A No 1-37,
Bloque C, Primer piso
Bogotá, Colombia
Tel. (571) 3 32 45 05
Fax (571) 3 32 45 08
res@uniandes.edu.co

Temas Varios

Presentación

Vanessa Gómez – Universidad de los Andes, Colombia.

Palabras a Álvaro Camacho

• Hugo Fazio – Universidad de los Andes, Colombia.

Dossier

Autonomía, solidaridad y reconocimiento intersubjetivo.

Claves éticas para políticas sociales contemporáneas

• Liliana Pérez – Universidad de Cartagena, Colombia.

Condición postmoderna y esbozo de una nueva pedagogía emancipatoria.

Un pensamiento diferente para el siglo XXI

• Antonio Bernal – Universidad de Sevilla, España.

Aproximaciones a los conflictos sociales y propuestas sostenibles de urbanismo y ordenación del territorio en México

• Diego Sánchez – Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

Acción colectiva, autogestión y economía social. El caso de las empresas recuperadas en Argentina

• Alejandro Pizzi – Universidad de Buenos Aires, Argentina.

• Ignasi Brunet – Universidad Rovira i Virgili, España.

La diáspora china: un acercamiento a la migración china en Colombia

• Friederike Fleischer – Universidad de los Andes, Colombia.

La cooperación europea en materia de inmigración: el caso de España y la comunidad latinoamericana

• Beatriz Hernández – Universidad Diego Portales, Chile

• Pierre Lebret – Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL), Chile.

Masculinidades en Cuba: legitimación de una dimensión de los estudios de género

• Denise Quaresma da Silva – Universidade Feevale, Brasil

• Oscar Ulloa – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, Brasil.

Usos y abusos del sistema penal. Su uso como forma de emancipación femenina:

un estudio de caso del delito de trata de personas en Colombia

• Gloria Abadía – Universidad de los Andes, Colombia.

Discordia, reforma constitucional y Excepción de Inconstitucionalidad

• María José Maya – Universidad de los Andes, Colombia.

El Behemoth colombiano: teoría del Estado, violencia y paz

• Jorge Andrés Hernández – Universidad de Antioquia, Colombia.

Independencias no simultáneas, memorias coloniales encontradas: la crítica literaria

['...] de patria dudosa [...]'] de Rafael María Merchán (1844-1905)

• Kevin Sedeño – Fundación Universitaria del Área Andina, Colombia.

Documentos

Síntesis de los informes *Mujeres y guerra. Víctimas y resistentes en el Caribe colombiano*

y *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano*

• Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), Colombia.

Palabras de María Emma Wills

• María Emma Wills – Universidad de los Andes, Colombia

Informe del conflicto en el Magdalena: los subregistros y la impunidad

• Luz Marina Cantillo – Asociación de Mujeres del Magdalena (ADEMAG), Colombia.

Lecturas

Pachón, Damián. 2011. *Estudios sobre el pensamiento colombiano*

• Juan Camilo Betancur – Universidad Nacional de Colombia.

Fiorucci, Flavia. 2011. *Intelectuales y peronismo (1945-1955)*

• Mariana Annechini – Universidad Nacional de la Pampa, Argentina.

estudios políticos

N.º 39, Medellín, julio-diciembre de 2011

ISSN 0121-5167



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
1803

Presentación

Sección temática: partidos políticos y elecciones
Mecanismos en la transformación política en Cali: fragmentación partidista, electorado cambiante y responsabilidad política (1988-2007)
Mechanisms in the Political Transformation of Cali: Party Fragmentation, Changing Electorate and Political Accountability (1988-2007)
María Teresa Pinto Ocampo

Las lógicas de la competencia electoral en escenarios locales. Medellín, 1988-2007
The Logic of Electoral Competition in Local Scenarios: Medellín, 1988-2007
Juan Carlos Arenas Gómez, John Fredy Bedoya Marulanda

Hacia una caracterización del lugar y el perfil del elector colombiano
Toward a Characterization of the Position and the Profile of the Colombian Elector
Victor Arteaga Villa

Exclusión social en Medellín: sus dimensiones objetivas y subjetivas
Social Exclusion in Medellín: Their Objective and Subjective Dimensions
Luz Stella Álvarez Castaño, Jorge Arturo Bernal Medina, Diana Sepúlveda-Herrera

Entre la planeación urbana, la apropiación del espacio y la participación ciudadana. Los Pactos Ciudadanos y el Parque Biblioteca España de Santo Domingo Savio
In the midst of Urban Planning, Space Appropriation and Citizen Participation. Citizen Pacts and Santo Domingo Savio's Library Park España
María Eugenia González Vélez, Catalina Carrizosa Isaza

Guerra contra las drogas, populismo punitivo y criminalización de la dosis personal
War Against Drugs, Punitive Populism and Criminalization of Personal Dose
Hernando León Londoño Berrío, Adrián Restrepo Parra

La Guerra Asimétrica. Una lectura crítica de la transformación de las doctrinas militares
Asymmetric War. A Critical Reading of the Transformation of Western Military Doctrines
Raúl Zelik

Pasos metodológicos para el análisis cuantitativo y cartográfico del conflicto armado en Colombia. Un estudio de caso
Methodological Steps for Quantitative and Cartographic Analysis of the Armed Conflict in Colombia. A Case Study
Nicolás Espinosa, Daniel Valderrama

Expertos y comisiones de estudio sobre la violencia en Colombia
Experts and Commissions Study on Violence in Colombia
Jefferson Jaramillo Marín

Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia

39

Correspondencia, canje y suscripciones: Apartado Aéreo 1226. Medellín, Colombia. Teléfono: 219 56 90
Fax: 219 59 60. revisaepoliticos@udea.edu.co. revisaepoliticos@gmail.com. <http://iep/revista/index>

EMPRESAS POLÍTICAS

Año XI. Número 16-17. 1er semestre / 2º semestre de 2011

Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia
&
CEU Ediciones

Dirigida por Jerónimo Molina

EN CIFRA

ARTÍCULOS

- *Valentín Andrés Álvarez y la economía política del franquismo.* Miguel Anxo Bastos Boubeta.
- *Neoliberales, ordoliberales y franquismo.* Hayek, Röpke y Eucken en la España de la postguerra. Jerónimo Molina
- *La institución, entre la Ciencia política y el Derecho,* Teodoro Katte. Klitsche de La Grange.

NOTAS

- *Los errores del cambio: la visión crítica del postfranquismo en Gonzalo Fernández de la Mora.* Álvaro Rodríguez Núñez.
- *Los motivos para la interposición del recurso de contrafuero contra la Ley para la Reforma política de 1976.* Jaime Montero y García de Valdivia.
- *Liberalismo árquico.* Carlo Gambescia.
- *Francisco Ayala ante el exilio y la transición.* Luis Bueno Ochoa.
- *Los caudillos y la constitución.* Alberto González Arzac.
- *Francisco Félix Montiel, el último krausista español.* J. M.
- *Una expresión viva de la intelectualidad española: la Revista de Estudios Políticos (1941-1977).* Andrés Felipe Tobón Villada.

SAAVEDRIANA

- *La correspondencia entre Felipe IV y la Madre Ágreda: lectura e interpretación a la luz de las Empresas políticas de Saavedra.* José Javier Azanza López.
- *Quintín Aldea Vaquero y Saavedra Fajardo.* J. M.

HISPANOAMERICANA

- *Escorzo político de Mario Góngora.* José Díaz Nieva.
- *Las nociones de cultura y civilización en Spengler.* Mario Góngora.
- *El Estado nacional chileno en el siglo XIX.* Mario Góngora.

BIBLIOTECA POLÍTICA, JURÍDICA Y ECONÓMICA

DIEZ LIBROS

TÁBULA GRATULATORIA

Guía para autores

La revista *Co-herencia* del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT está orientada a la publicación de artículos inéditos que correspondan a las categorías señaladas por Colciencias para las revistas científicas: resultados o avances de investigación, utilizando generalmente una estructura de cuatro apartes: introducción, metodología, resultados y conclusiones (*Artículo de investigación científica*); ensayos académicos en los que se presentan resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales (*Artículo de reflexión derivado de investigación*); y estudios en los cuales se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones, sobre un campo científico en particular, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo; presentan una revisión bibliográfica de, por lo menos, 50 referencias (*Artículo de revisión*). También se incluyen *traducciones y reseñas bibliográficas*.

Un criterio de selección, adicional a la correspondencia con la anterior tipología, es que el artículo pertenezca a alguna de las áreas de importancia en el dominio temático de la Revista, en particular, los estudios literarios, políticos, históricos, filosóficos y culturales. Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión y selección en dos etapas: *interno* por parte de algún miembro del Comité Editorial que evaluará la originalidad y pertinencia del artículo, y posteriormente, *externo* a cargo de un árbitro quien conceptuará sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual. Dentro de los dos meses siguientes al envío del texto, el autor será notificado del resultado de los procesos de evaluación.

Requisitos formales

- Además de tratarse de artículos inéditos, el autor se compromete a no presentarlo simultáneamente para su examen por parte de otra revista, nacional o extranjera.
- Los textos deben contener puntuación, acentuación y ortografía acordes con las normas de la lengua en que está escrito el artículo y el buen uso. Correcciones estilísticas y de forma podrán ser sugeridas.
- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto, deberán aparecer en cursiva.
- Los proponentes pueden ser docentes o estudiantes de postgrado de instituciones locales, nacionales o extranjeras, así como académicos e investigadores independientes.
- Además del idioma español, se recibirán textos en portugués, inglés, italiano y francés.
- La extensión estimada es:
 - **Artículos de investigación y revisión:** entre 5.000 y 10.000 palabras
 - **Estudio de caso:** entre 2.500 y 3.000 palabras
 - **Reseñas:** entre 500 y 1.000 palabras

Estructura (en este orden)

- Título del texto que oriente con claridad el tema tratado y en nota a pie de página con un asterisco agregar su procedencia (si se trata de investigación, colocar toda la información disponible: grupo, categoría, proyecto, miembros, año de duración, entidad que respalda y/o financian).
- Fecha de envío.
- Nombre y apellidos del autor(es), y en nota a pie de página con dos asteriscos colocar el último título académico y la institución otorgante; el cargo y la afiliación institucional del autor(es).
- Dirección de correo electrónico.
- Resumen analítico, palabras clave, título en inglés, Abstract y Key Words.
- Los epígrafes no deben ir en la primera página sino en la segunda, antes o después de la Introducción.

Citas y referencias

- La Revista sigue para tales efectos la forma establecida por la Asociación Norteamericana de Psicología (APA, por sus siglas en inglés).
- Las citas y referencias deben incluirse al interior del texto conforme al siguiente formato. (Primer apellido del autor, año de la publicación, dos puntos y número de página). Ejemplo: (García, 1997: 45).
- Al final del artículo debe aparecer la Bibliografía completa en la cual se relacionen por autor, alfabéticamente y sin enumeración ni viñetas, todos los textos citados o referenciados.

- Las notas al pie de página sólo serán para aclaraciones o comentarios adicionales. No incluyen referencias bibliográficas, salvo cuando se trate de ampliaciones a las citadas.
- Cuando se trata de llamado a confrontación con otro texto, aparecerá entre paréntesis: *Cfr.*, apellido del autor y año de publicación.
- Si se consultó más de un trabajo del mismo autor, deben ordenarse según la fecha empezando por la más antigua.
- Cuando las citas superen los tres renglones de extensión, deberán ubicarse en párrafo aparte y un centímetro hacia la derecha de la margen general.

Bibliografía

Libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma) y año de la publicación (entre paréntesis). Título y subtítulo del libro (en cursiva y sólo mayúsculas iniciales para cada uno). Ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Capítulo de libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título del capítulo entre comillas seguido de la referencia "En:", editor académico o compilador de la obra y título de la misma, que deberá aparecer en cursiva; ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". En: Jorge Giraldo – Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: Universidad EAFIT, Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

Publicación seriada (revista o periódico)

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (sólo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación, con el mes y día en caso de diario o semanario. Título del artículo entre comillas y título de la revista o periódico en cursiva (Número o volumen), la inscripción "En:",

el nombre de la fuente principal, Volumen (Vol.), número correspondiente a la edición (No.), ciudad de publicación e institución de la revista, finalizando con las páginas.

Ejemplo de Revista: Uribe de Hincapié, María Teresa & López Lopera, Liliana María (2008) "Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil colombiana de 1859 a 1862". En: *Co-herencia*, Vol. 5, No. 8 (enero – junio), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Ejemplo de periódico: Arango, Rodolfo (2009, abril 15) "Exclusión e inclusión". En: *El Espectador*, Bogotá.

Publicaciones en internet

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación entre paréntesis. Título del artículo entre comillas. «En:» (mayúscula inicial y dos puntos), dirección URL ("*Uniform Resource Locator*") y fecha de consulta entre paréntesis (mes, año).

Ejemplo: Bobbio, Norberto (1994) "Razones de la filosofía política". En: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visitado el 7 de febrero de 2008).

De la Presentación

- Los textos se deberán entregar en formato electrónico, utilizando el programa *Word*.
- Las fotografías, imágenes, mapas e ilustraciones se adjuntan en formato digital a 300 dpi, mínimo. Su ubicación debe aparecer señalada en el texto, con la información correspondiente.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar la forma de "Insertar tabla", de *Word*).
- Las imágenes, fotografías, ilustraciones, cuadros, gráficos y demás deberán parecer con sus respectivos *Pie de imagen*, en los que se referencia el número de la serie, el nombre de la pieza (en cursiva), autoría, procedencia, técnica, fecha de elaboración y demás informaciones que correspondan.
- El texto deberá estar ajustado a la presente *Guía para autores*. Sólo cuando el artículo sea entregado con base en estas directrices, ingresará en el proceso de evaluación.
- El Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, apoyado por la Bi-

biblioteca “Luis Echavarría Villegas”, costea la edición, publicación y distribución de la Revista. Los autores, inmediatamente acceden a la publicación de su ensayo, ceden los

derechos patrimoniales de autor y reiteran que se trata de un ensayo inédito. Cualquier cuestión contraria deberá ser expresamente manifestada a la Directora o al Editor.

Guidelines for authors

Coherencia journal (Humanities Department, EAFIT University) is geared towards the publication of un-published articles within the categories indicated by Colciencias for scientific journals: the results of research or advancement in research, generally employing a four section structure: introduction, methodology, results and conclusions (*Scientific research article*); academic essays in which the results of research regarding a specific subject are presented from an analytical, interpretive or critical perspective, by recurring to original sources (*Reflection article derived from research*); and studies in which research results within a particular scientific field are analyzed, systematized and integrated, to evidence advancement and development tendencies; these exhibit a bibliographic review of at least 50 references (*Review Article*). *Translations* and *bibliographic reviews* are also included.

In addition to correspondence with the preceding typology, another selection criteria is that the article belong to one of the subject areas of importance of the Journal, in particular, literature, philosophy, history, politics and communication studies. Each one of the articles received is subjected to a two-step revision and selection process: *internal* by one of the members of the Editorial Board who will evaluate the originality and pertinence of the article. Subsequently an anonymous referee will consider the scientific worth, structure, basis, use of sources, and conceptual rigor of the potential article. Within the two months following the submittal of the text, the author will be notified of the evaluation process results.

Formal requirements

- Besides assuring it is an un-published article, the author will abstain from presenting the article for review concurrently to various journals whether national or international.
- Texts must include: the punctuation, accentuation and grammar in accordance with the rules of grammar and good use of the language in which the article is written. Corrections in style and form may be suggested.
- All the terms and expressions not in the language in which the text is written, must be italicized.
- The proponents may be professors or graduate students of local institutions, national and international, as well as academics and independent researchers.
- Other than Spanish, texts will be received in Portuguese, English, Italian and French.
- Estimated length is:
 - **Research and review articles:** between 5,000 and 10,000 words
 - **Case study:** between 2,500 and 3,000 words
 - **Reviews:** between 500 and 1,000 words

Regarding the structure

- A title which clearly states the subject matter.
- Information about the author: (nationality, field of study, recent publications, institutional affiliations and e-mail address).
- An abstract and keywords written in the language of the article and in English, their length respectively, 100 to 150 words and 5 to 7 words.
- The title of the article in the other language.
- Indicate the origin of the text (if a research text, the project it is ascribed to and the group of which it is part, as well as the Institution supporting it).

Citations and references

- For such effects the Journal adheres to the format established by the American Psychology Association (APA).
- Citations and references must be included in the text according to the following format. (Author's last name, year of publication, colon, and page number). Example: (Garcia, 1997: 45).
- A complete Bibliography must appear at the end of the article, all the cited or referenced texts must be listed alphabetically by author without numbers or vignettes.
- Footnotes will only be used for explanations or additional comments. They should not include bibliographical references, except when expanding on those cited.
- When confronting another text, the following will appear in parenthesis: *Cfr*, the author's last name and year of publication.
- If more than one work by a particular author was consulted, the works must be organized by date beginning with the earliest.
- If length citations exceed three lines, they must be placed in a separate paragraph and a centimeter to the right of the general margin.

Bibliography

Book

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma) and year of publication (in parenthesis). Book title and subtitle (in italics and only the first letter in upper case respectively). City of publication and publishing house name separated by a colon.

Example: Sánchez, Gonzalo (1991) *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Book chapter

Author's last and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication (in parenthesis), chapter title in quotation marks followed by the reference "In:", academic publisher or series editor and title of the same, which must appear in italics; city of publication and name of publishing house, separated by a colon.

Example: Ariza, Carolina (2008) "La teoría constitucional de la federación, de Carl Schmitt". In: Jorge Giraldo - Jerónimo Molina (Eds.) *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios*. Medellín: EAFIT University, Organization of Political Studies of the Murcia Region.

Serial publications (magazine or newspaper)

Author's last name and first name, or first letter of name (only the first letter in upper case, separated by a comma), year of publication, include month and day if a journal or weekly publishing. Article title in quotation marks and journal or newspaper title in italics (Issue or volume), the inscription "In:", name of the principal source, Volume (Vol.), edition number (No.), city of publication and institution of the journal, ending with the page numbers.

Journal example: Uribe de Hincapié, María Teresa - López Lopera, Liliana María (2008). "Discourse on forgiveness and punishment during the Colombian Civil War from 1859 to 1862". In: *Coherencia*, Vol. 5, No. 8 (January - June), Medellín, Universidad EAFIT, pp. 83-114.

Newspaper example: Arango, Rodolfo (2009, April 15). "Exclusión e inclusión". In: *El Espectador*, Bogotá.

Internet publications

Author's last and first name (first letters in upper case, separated by a comma), year of publication in parenthesis. Title of the article in quotation marks. «En:» (first letter in upper case and colon), URL address ("*Uniform Resource Locator*") and date of enquiry in parenthesis (month, year). Example: Bobbio, Norberto (1994) "Causes for political philosophy". In: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visited February 7, 2008).

Regarding the presentation

- Texts must be submitted in electronic format, using the program *Word*.
- Photographs, images, maps and illustrations should be attached in digital format at a minimum 300 dpi. Their location should be described in the text, along with the pertinent information.
- Graphics, tables and other similar elements must be tab-delimited (do not use *Word's* "Insert Table").
- Images, photographs, illustrations, tables, graphics and alike must have a corresponding *Image footer* referencing the series number, name of the work (in italics), author, origin, technique, date of creation and other pertaining information.
- The text must adhere to this *Author's Guide*. Only if presented following these guidelines, the text will enter to the evaluation process.
- The Humanities Department at EAFIT University, with the support of the "Luis Echevarría Villegas" Library, finances the editing, publication and distribution of each issue. The authors instantaneously assent to the publication of their essays, relinquish the author's proprietary rights and assert that the work is un-published. The Director or Editor must be expressly informed of any situation divergent with the preceding.

Esta revista se terminó de imprimir
en la Editorial Artes y Letras S.A.S.
en el mes de junio de 2012

e-mail: artesyletras@une.net.co
PBX: 372 77 16 • FAX: 374 81 94