



Democracia, Estado e ideología

Guillermo Duque
(Editor)



Democracia, Estado e ideología
Apuestas políticas más allá del desierto
de las utopías

Democracy, State and Ideology
Political Stakes beyond the Desert of Utopias

Resumen

Este libro tiene por objeto presentar algunas de las propuestas teóricas que se posicionan en los círculos académicos iberoamericanos como alternativas filosóficas a la ideología demoliberal. En él encontramos ensayos en los que los autores toman posición a favor y en contra de diversas comprensiones de la política en el siglo XXI. Se presentan, desde textos que constituyen una apología al individualismo y a la apatía política como opción ideológica, hasta ensayos que argumentan a favor de una nueva praxis fundada en la radicalización de la participación democrática o en la realización de actos políticos violentamente revolucionarios. Se explica la importancia de nuevas tendencias en la llamada era pospolítica: la democracia radical, el neo-republicanismo, el socialismo liberal, el individualismo posesivo, el posmarxismo, el nuevo posestructuralismo (lectura foucaultiana), el psicoanálisis social y la teología política. De esta manera, se hace una actualización de los clásicos problemas de filosofía política, a partir de un recorrido por los nuevos paradigmas en la filosofía y teoría política contemporánea.

Palabras clave: democracia, Estado, ideología, política, utopía.

Abstract

This book aims to present some of the theoretical proposals that have positioned in Ibero-American academia as philosophical alternatives to the liberal democracy ideology. In it, we find a variety of essays where authors take a stand for or against various understandings of politics in the 21st century. It includes from texts that constitute a defense of individualism and political apathy as an ideological choice to essays supporting a new praxis founded in the radicalization of democratic participation or the performance of violently revolutionary political acts. The importance of new trends in the so-called post-political era is explained: radical democracy, neo-republicanism, liberal socialism, possessive individualism, post-Marxism, new post-structuralism (Foucauldian reading), social psychoanalysis, and political theology. Thus, the classic problems of political philosophy are updated based on an overview of the new paradigms in contemporary philosophy and political theory.

Keywords: democracy, state, ideology, politics, utopia.

¿Cómo citar este libro? / How to cite this book ?

Duque Silva, G. A. (Ed.). (2016). *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

Editor

Licenciado en Historia de la Universidad del Valle. Especialista en Gerencia de Instituciones Educativas de la Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia. Master en Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo de Investigación Praxis Política de la misma institución. Ha sido becario Colciencias en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo de Investigación *humanitas iuris* de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia. Director de investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Autor de artículos como “Rueda suelta entre los nazis: la aversión teórica de Carl Schmitt frente al nazismo”, “¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt”, entre otros, y capítulos como “Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo” en *Utopía 500 años*. Correo electrónico: coinderucc@hotmail.com

Editor

Guillermo Andres Duque Silva. Major in history from the Universidad del Valle. Specialist in Educational Institution Management from the Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia. Master's in Philosophy from the Universidad del Valle. Member of the research group *Praxis Política* at the same institution. He has been a Colciencias research scholar in the Department of Philosophy at the Universidad del Valle. Member of the research group *humanitas iuris* of the School of Law at the Universidad Cooperativa de Colombia. Head of research at the Universidad Cooperativa de Colombia, Cali. Author of articles such as “Rueda suelta entre los nazis: la aversión teórica de Carl Schmitt frente al nazismo”, “¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt”, among others, and chapters such as “Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo” in *Utopía 500 años*. E-mail: coinderucc@hotmail.com

Democracia, Estado e ideología
Apuestas políticas más allá del desierto
de las utopías

Democracy, State and Ideology
Political Stakes beyond the Desert of Utopias

Guillermo Andrés Duque Silva
(Editor)



Universidad Cooperativa
de Colombia



EDICIONES
Universidad Cooperativa
de Colombia

Democracia, estado e ideología : apuestas políticas más allá del desierto de las utopías / Guillermo Andrés Duque Silva y otros ; prologuista Enrique San Miguel Pérez. -- Bogotá : Fondo Editorial Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016

198 páginas ; 24 cm. -- (Investigación en derecho)

Incluye índice analítico.

ISBN 978-958-760-069-8

1. Ciencia política - Colombia 2. Ideología 3. Estado 4. Democracia I. Duque Silva, Guillermo Andrés, autor II. San Miguel Pérez, Enrique, prologuista III. Serie.

320.5 cd 21 ed.

A1560617

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías

© Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá, noviembre de 2016

© Guillermo Andrés Duque Silva, Hiram Hernández Castro, Javier Cadavid Ramírez, Nicolás Panotto, Karen Saavedra Escobar, Jainer Enrique García, Héctor Reynaldo Chávez M., Carlos Alfonso Calle Madrid

ISBN (impreso): 978-958-760-069-8

DOI: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Colección Investigación en Derecho

ISSN: 2539-1879

Proceso de arbitraje doble ciego:

Recepción: junio de 2015

Evaluación propuesta de obra: septiembre de 2015

Evaluación de contenidos: noviembre de 2015

Correcciones de autor: febrero de 2016

Aprobación: abril de 2016

Fondo Editorial

Director Nacional Editorial, Manfred Acero Gómez

Coordinadora Editorial, Ruth Elena Cuasialpud Canchala

Producción editorial de libros, Camilo Andrés Cuéllar Mejía

Producción editorial de revistas, Daniel Urquijo Molina

Proceso editorial

Corrección de estilo, Melisa Restrepo Molina

Lectura de pruebas, Hernando Sierra

Traducción al inglés, Nathalie Barrientos

Elaboración de índice analítico, Sebastián Montero

Diseño y diagramación, Mauricio Salamanca

Diseño de portada, Jenny Moreno

Impresión, Xpress Estudio Gráfico y Digital

Impreso en Bogotá, Colombia. Depósito legal según el Decreto 460 de 1995.

El Fondo Editorial de la Universidad Cooperativa de Colombia se adhiere a la filosofía del acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Contenido

Págs.

Prólogo

De Moro a Moro. Palabras previas a una reflexión compartida sobre Estado, democracia e ideología..... IX
Enrique San Miguel Pérez

Introducción XIII



Parte 1. La democracia: desafíos al discurso demoliberal



Part 1. Democracy: Challenges to the Liberal Democracy Discourse

1 Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad..... 3
Republicanism: A Journey to the Seed of Freedom
Hiram Hernández Castro

2 Legitimidad en la toma de decisiones públicas dentro de dos modelos contemporáneos de democracia: la democracia liberal representativa y la democracia deliberativa..... 29
Legitimacy in Public Decision-Making in Two Contemporary Models of Democracy: Representative Liberal Democracy and Deliberative Democracy
Javier Cadavid Ramírez

3 De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau.....43
Of Hegemonies, Cultures, Subjects, and Political Practices: A Critical Anthropological Rereading of Ernesto Laclau
Nicolás Panotto



Parte 2. El Estado: Entre la ausencia y la omnipresencia



Part 2. State: Between Absence and Omnipresence

4 La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna 69
Validity of Locke's Liberalism: Ethical Realization and Modern Rationality
Karen Saavedra Escobar

5	Una aproximación al socialismo liberal solidario 97 An Approach to Solidarity Liberal Socialism <i>Jainer Enrique García Gómez</i>
----------	--

6	Fisuras en el autoritarismo liberal: el sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos 113 Fissures in Liberal Authoritarianism: Sacrifice of the Liberal Basis as a New Social Pact in Contemporary States <i>Guillermo Andrés Duque Silva</i>
----------	--



Parte 3. La ideología: libertad, verdad y acto político **Part 3. Ideology: Freedom, Truth, and Political Act**



7	¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad 131 The Last Foucault?: From Practices of Freedom to the Search for New Forms of Subjectivity <i>Héctor Reynaldo Chávez Muriel</i>
----------	--

8	Slavoj Žižek y el acto político..... 157 Slavoj Žižek and the Political Act <i>Carlos Alfonso Calle Madrid y Guillermo Andrés Duque Silva</i>
----------	---

Índice analítico	173
-------------------------------	-----

Prólogo

De Moro a Moro. Palabras previas a una reflexión compartida sobre Estado, democracia e ideología

Otto von Bismarck, canciller de Prusia y después del Segundo Imperio Alemán, cuenta en sus memorias que, tras abandonar las tareas de gobierno, y retirado en sus posesiones de Pomerania, tierra lacustre, puesta en cultivo por hugonotes acogidos en el siglo XVII por el elector de Brandemburgo, salió a cazar una madrugada en compañía de su edecán, un joven oficial recién llegado de Berlín. Desconociendo el terreno, el petimetre berlinés se internó en un pantano en el que, rápidamente, comenzó a hundirse. Presa de la histeria, y ajeno a la solicitud de serenidad del anciano canciller, el proceso se aceleró. Bismarck, demasiado mayor para intentar sacarle del pantano por sus propios medios, sólo encontró una solución: cargó su escopeta, le apuntó, y le dijo: “o sale, o disparo”. Bismarck termina el relato del suceso con un lacónico: “y salió”.

La efusión emocional del inexperto oficial resultaba incomprensible para Bismarck. Pero el anciano fue capaz de empujar al joven a la adopción de una respuesta eficaz frente a un problema vital. Eso decía el rótulo con el que Harry S. Truman acompañó su instalación en el Despacho Oval: “aquí se toma la decisión”. El legado del anciano Occidente, de la razón frente a la histeria, y de la solución frente a la inmadurez autocomplaciente, emerge en el pensamiento que encierra *Democracia, Estado e Ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las Utopías*, el libro que ha coordinado el brillante profesor Guillermo Andrés Duque Silva para el Fondo Editorial de la Universidad Cooperativa de Colombia, y que se sustenta en algunos de los conceptos inherentes al Estado de Derecho para integrar reflexiones de alcance politológico que pretenden ofrecer al discurso democrático nuevos contextos de validación, explorando las aportaciones de algunas de las más relevantes presencias intelectuales de las pasadas y presente décadas.

De acuerdo con la pluralidad de opciones que semejante planteamiento de la obra ofrece, en todo caso un planteamiento académico y universitario, la lectura se hace apasionante, por no decir militante. Personalmente, sigo encontrando mucho más original a Foucault que a Laclau, y soy incapaz de establecer distinciones en la evolución del pensamiento del filósofo del Poitou. Pero el mérito indiscutible de este libro excelente es, precisamente, interpelar al lector, obligarle a posicionarse, invitarle a regresar a las propias raíces de su compromiso democrático.

Que el servidor público tenía la obligación de regresar de manera regular a la génesis de su vocación era según Moro (Aldo) una obligación moral que convergía con la primera misión de la política: ayudar al ser humano a despertar a la belleza de la vida. Que, sin embargo, la reificación de la existencia limitaba la oportunidad de su pleno disfrute, tal y como lo concebían los utopianos, lo sostenía Moro (Tomás) para reivindicar la modernidad renacentista y el triunfo de la razón. Tras leer esta obra coordinada por Guillermo Duque, tengo la convicción de que cuanto discurre realmente entre el primer Moro y el último Moro, es decir, entre la publicación de *Utopía* en 1516 y el nacimiento de Aldo en 1916, no alberga tan sólo la génesis de todo aquello que, como le decía Hamlet a Horacio de cuanto habitaba entre el cielo y la tierra, “ni tu filosofía alcanza a explicar”, sino una nueva oportunidad para la aventura humana como experiencia de plenitud política.

En algún instante el proyecto utopiano se descolgó de esa experiencia de plenitud. Para Michel Foucault, la ruptura se había producido mucho antes, cuando los mitos griegos demostraron que la sabiduría no era compatible con el ejercicio del poder. Que sólo quien ignoraba su destino se aventuraba a tomar decisiones, y que quien podía imaginarlo se guardaba mucho de hacerlo. Un dilema que, en el siglo XX, hace imposible, para Sartre, la ética, y no digamos la ética del servidor público. Porque si la ética representa el umbral existencial en el que un ser humano se hace responsable de los actos que protagoniza en libertad, el no conocimiento de sus consecuencias falsea desde el principio la ecuación: no es libre quien no es capaz de conocer por anticipado.

Por eso el poder trata siempre de someter a la creación y al intelecto. Hermann Broch se ocupó extensamente de esa pretensión en *La muerte de Virgilio*. Y por eso, frente al dulce naufragar romántico de Leopardi, frente al placentero horizonte que se dibuja para quien intercambia su independencia por la feliz esclavitud del intelectual orgánico, el pensador debe emprender un camino de libertad que parte, en primer lugar, de la afirmación de su propia identidad mortal. Por eso, también, el primer hombre es Ulises, que pudo abrazar la inmortalidad que le ofreció Calypso

y, sin embargo, optó por sentir el peso de sus huesos y de sus tejidos, y la fatiga del existir. Un peso y una fatiga que tienen la maravillosa virtud de recordarnos que estamos vivos. Albert Camus decía que el ser humano únicamente lo era en forma plena en la rebeldía. *El hombre rebelde* piensa. Pero, sobre todo, el rebelde existe.

Los autores que comparten *Democracia, Estado e Ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* pertenecen a la estirpe de los hombres que piensan, de los creadores que, como el Virgilio de Broch, se resisten a pasar a la historia como bardos del poder. El mérito de este libro reside en su capacidad para ofrecer una panorámica integral, rigurosa y didáctica al mismo tiempo, plural en las ópticas de sus autores y en sus personales, a veces personalísimas conclusiones, del debate en el pensamiento que acompaña a la gestación de una nueva etapa de la historia. Que el mundo cambió se hace evidente, entre otros motivos, por la irrupción de nuevas corrientes de razonamiento libre. Quizá no tanto nuevas por sus planteamientos, o por su reflexión desde el análisis, como por abordar las cosas de una manera, como diría el Ulises de Tennyson, “más nueva”, dinámica, instalada en el cambio que, según John Kennedy, “es la esencia de la vida”. Igual que la ciencia del cambio es la historia. Pero me temo que estoy a punto de abrir un nuevo debate. Y eso hace imprescindible adentrarse en la lectura del que nos proponen los autores de este magnífico esfuerzo liderado por Guillermo Duque.

Comillas, Cantabria, España, 30 de agosto de 2016

Enrique San Miguel Pérez
Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones
Universidad Rey Juan Carlos, España

Introducción

Los primeros años del siglo **xxi** se han caracterizado por el surgimiento de nuevas apuestas políticas, nuevas miradas que interpretan de manera desafiante los paradigmas modernos de la democracia, el Estado y la ideología. El posicionamiento de pensadores como Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Alain Badiou, Chantal Mouffe, Judith Butler, entre otros, ha sido un ejemplo de ello. Estos filósofos pretenden construir nuevos horizontes para la reflexión política, a veces retomando los restos del naufragio del mundo bipolar, otras veces echándolos por tierra y proponiendo nuevas conceptualizaciones, con nuevas herramientas. Este libro presenta varias de esas alternativas, a la manera de un “crisol de utopías” que nos ubica frente a las opciones políticas que son objeto de discusión en las comunidades académicas iberoamericanas.

El libro surge del análisis realizado por investigadores de la filosofía política en cuatro países de Iberoamérica: Colombia, España, Argentina y Cuba, en torno a los elementos que pueden configurar nuevos paradigmas de democracia, de Estado y de ideología. En él encontramos una diversidad de ensayos en los que los autores toman posición a favor y en contra de diversas comprensiones de la política en el siglo **xxi**. Hallaremos, desde textos que constituyen una apología al individualismo y a la apatía política como opción ideológica, hasta ensayos que argumentan a favor de una nueva praxis fundada en la radicalización de la participación democrática o en la realización de actos políticos violentamente revolucionarios. Ese es el objeto y mayor atributo de este estudio: ofrece una diversidad de interpretaciones de la política contemporánea, con una ebullición ideológica como acompañante para cada texto como telón de fondo en cada análisis.

La obra se divide en tres partes. La primera parte corresponde a comprensiones distintas de democracia, la segunda a tres interpretaciones del rol del Estado y su relación con el individuo, y la tercera al significado de la ideología y la praxis en las sociedades liberales actuales.

Los tres elementos escogidos para estructurar el libro son los aspectos centrales de toda teoría política moderna. Partimos de la idea según la cual no es posible

plantear apuestas académicas críticas desde la filosofía y la teoría política, sin al menos acercarnos a una definición concreta de la democracia, el Estado y la ideología. Estos son los ejes que favorecen el encuentro de ocho pensadores con propuestas académicas e ideológicas distintas.

En la primera parte del libro se encuentran tres paradigmas de democracia disímiles y, en cierto modo, complementarios. De una comprensión de la democracia en el seno del republicanismo pasamos a una defensa de la democracia deliberativa de corte habermarsiano, para darle la palabra finalmente a la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Aunque cada uno de los ensayos de esta primera parte se ubican en perspectivas distintas, a los tres los une cierta secuencia lógica y la evolución del paradigma del autogobierno colectivo como centro de la praxis. Adicionalmente, concuerdan en tomar distancia con respecto a la idea moderna de democracia liberal para apuntar a una utopía que podemos llamar, genéricamente, republicana.

El primer capítulo del libro y de esta parte del estudio corresponde a la descripción crítica que el profesor cubano Hiram Hernández realiza sobre la historia milenaria del ideario republicano. Se plantea que el republicanismo ha argumentado tanto posiciones oligárquicas como democráticas, por lo que resulta necesario “volver a la semilla” de esta tradición para distinguir qué ha entendido históricamente el republicanismo por ciudadanos, participación y democracia, pero, sobre todo, qué ha entendido por libertad. Acceder a estas preguntas nos conduce a abordar una cuestión contemporánea con una importancia medular: ¿Cómo podemos ser libres? Según Hiram Hernández, podemos ser libres, realmente, en el ejercicio de una democracia bajo la forma de república, ya que esta se sustenta en una concepción de libertad que logra afirmarse como real, universal y liberadora, contrario a lo que sucede con la concepción de libertad liberal y la concepción de libertad socialista.

De este viaje a los orígenes de la democracia republicana, pasamos a una defensa de la forma específicamente deliberativa del ideal republicano. En el segundo capítulo se plantea una comparación de dos modelos de democracia, tomando como eje el problema de la legitimidad de las decisiones que se gestan en la esfera pública contemporánea. En su ensayo, Javier Cadavid se propone indagar en el sistema democrático liberal y su deficiente capacidad para responder por las demandas de participación política que exige hoy en día la ciudadanía. Trata de demostrar que la democracia, en su forma clásica, ha agotado sus elementos básicos y necesita con urgencia rehabilitarse en la redefinición del papel del ciudadano en la vida

pública, a través de un modelo que legitime el ejercicio del poder político. Dicho modelo, para Cadavid, es la democracia deliberativa, la cual se presenta como una alternativa viable que permite a los ciudadanos, en términos ideales, actuar permanentemente en la esfera pública para deliberar sobre los mejores argumentos y tomar las decisiones públicas adecuadas, es decir, realizar una política deliberativa.

La primera parte del libro finaliza con una semblanza del pensamiento del extinto filósofo Ernesto Laclau. La presentación de este teórico latinoamericano ofrece una comprensión renovada de la idea del autogobierno colectivo, desde un “marxismo crítico consigo mismo”, que introduce variables del psicoanálisis social a una nueva dialéctica para fortalecer la actualización del pensamiento de izquierda, principalmente latinoamericano. Se explica el modo en el que se debe radicalizar la democracia desde una nueva estrategia socialista fundada en Laclau. Lo característico del ensayo es el abordaje que desde una antropología política se realiza para las principales creaciones de Ernesto Laclau: la lucha contra-hegemónica y la democracia radical, pues se logra concretar el lenguaje abstracto que caracteriza al autor argentino, con ejemplos y tipificaciones del sujeto político, con un pragmatismo esclarecedor.

Aunque se mantiene cierta distancia con las estrategias argumentativas de Laclau, se resaltan las estrategias contra-hegemónicas de izquierda como una alternativa ideológica apropiada para las exigencias del siglo XXI.

La segunda parte de este libro toma como eje las conceptualizaciones que ubican al Estado como centro del análisis. En este caso, el Estado es protagonista por su ausencia en un extremo, y por su soberanía absoluta y autoritaria en el otro extremo. Así, la parte del libro titulada “El Estado: entre la ausencia y la omnipresencia” se divide en tres apartados. En el primer capítulo se realiza una presentación de la vigencia del liberalismo de Jhon Locke y su pertinencia para comprender los bajos niveles de interés y participación política que se viven en las sociedades contemporáneas. Para Karen Saavedra, los ideales políticos de la modernidad se fundamentan en la visión del yo o del individuo que promovió John Locke, por lo que la vigencia del pensamiento y los valores que encierra el egoísmo auto-interesado del filósofo inglés explican el porqué de la apatía política, del instrumentalismo mercantil, y la simplificación de las relaciones humanas en la contemporaneidad. Un Estado reducido por la dictadura del egoísmo individualista deja ver que la apatía política no es una patología social, sino una opción de realización ética y una alternativa ideológica que, si bien es objeto natural de críticas, resulta acorde con los fundamentos modernos.

El segundo capítulo de esta segunda parte presenta la escuela del socialismo liberal inaugurada por Gregorio Peces-Barba. La tensión entre libertad e igualdad se resuelve, desde esta ideología, con un Estado a la vanguardia de las demandas sociales. El socialismo liberal busca, por medio de la sociedad, garantizar el fin último de los derechos humanos: la libertad de los individuos. Según Jainer García, en sus intentos teóricos, el liberalismo y el socialismo han fallado al no disponer de una acción real que rijan en las personas para contribuir a los intereses colectivos y desde estos, a sus deseos particulares. Se rastrea entonces el origen y se expone el fundamento del socialismo liberal, abogando por una visión de “Estado interesado” que orienta las relaciones sociales humanas para permitir a los individuos acceder a la libertad por medio de la sociedad.

El tercer y último capítulo de esta parte del libro presenta un análisis sobre el accionar de los Estados en su versión autoritaria, paradójicamente, por vía de la exacerbación de las libertades individuales. El primer texto plantea un análisis del sacrificio del fundamento liberal, como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos. Este ensayo plantea una serie de argumentos que sostienen la idea de que el sacrificio de algunos de los fundamentos clásicos liberales puede entenderse hoy como el principal vínculo entre el ciudadano y el soberano, lo que significa un relevo de la clásica noción del pacto social.

Se analiza la imposibilidad que tienen los actuales Estados de reducir los conflictos políticos a puntos de inflexión para la reorganización de sus aparatos jurídicos y las implicaciones que trae la “generalización del Estado de excepción”, en la relación entre Estado y ciudadano. En un ejercicio argumentativo próximo a la teología política como metodología filosófica, del modo en que lo propone Paul Kahn y altamente influenciado por Slavoj Žižek, Guillermo Duque expone que el Estado liberal, en el rol de soberano absoluto, hoy es consciente de su propia finitud, lo que lo conduce a develar el rostro de un soberano autoritario que decide a través de él, en la exigencia de sacrificio. No se habla en ese caso de una élite secreta que orienta “mafiosamente” las acciones de los hombres, ni del sacrificio de ciudadanos, sino del sacrificio de la ciudadanía liberal, como *ethos* del mundo occidental.

En el capítulo “Fisuras en el autoritarismo liberal: El sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos”, se plantea que el aparente triunfo del liberalismo en la posguerra fría ha conducido a los Estados que se fundamentan en esta ideología, a contradicciones frente a sus propios principios, lo que produce, como consecuencia inevitable, el surgimiento de gobiernos

autoritarios ocultos bajo el discurso demoliberal. Finalmente, Duque considera que la vuelta al argumento autoreferenciado y autovalidado del despotismo, lejos de ser solo un mal de la contemporaneidad, debe verse como un mal necesario para la redefinición de una ciudadanía activa políticamente.

El capítulo siguiente, escrito por Héctor Chávez, sitúa el problema de la ideología en la relación entre el sujeto y la libertad. El documento resulta de una inmersión profunda en el pensamiento de Michel Foucault, reinterpretando las tesis de la década del 80 y poniendo a prueba una hipótesis original: el gobierno de sí se constituye, en últimas, como una práctica de libertad.

Para ello, se apela a una estrategia explicativa consistente en escoger tres prácticas de sí para fundamentarse: la lectura, la escritura y la parresía. En cada caso, el autor hace notar la necesidad de hablar de nuevas formas de subjetividad como una manera de evitar la primacía del sujeto. Dicho de otro modo, resalta cómo estas prácticas de sí llevan a nuevas formas de subjetividad. Esta labor conduce a cuestionar lo que se ha conocido como "El último Foucault" y al mismo tiempo, tomar distancia frente a la lectura cercenante de la semblanza Foucault, muy difundida en tiempos contemporáneos. Se explica la *práctica libertad* en el sentido de una transformación posible sobre sí mismo, hecho que califica como eminentemente político.

El capítulo de cierre de este libro nos plantea una visión distinta de la ideología, relacionada con la contingencia e imprevisibilidad del acto político. El pensador central de este último capítulo no podría ser otro que el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Se presenta *grosso modo* el pensamiento de Slavoj Žižek en torno a la visión de paralaje, la ideología y el acto político. Carlos Calle Madrid y Guillermo Duque explican lo que sería el verdadero acto revolucionario en Žižek y la ruptura que este plantea con los grandes relatos deterministas del materialismo histórico. La ideología, en ese contexto, es uno de los extremos del antagonismo que permite el surgimiento de una subjetividad revolucionaria, capaz de transformar radicalmente el capitalismo. Dicha subjetividad rechaza los discursos redentores y automatizantes de la revolución para exaltar el acto político imprevisible y contingente, más allá del fracaso, más allá de la misma ideología.

Oriana Fallaci¹ explicaba a mediados de los setenta que el mundo parecía un desierto "donde cada planta es un espejismo y cada ráfaga de viento una ilusión",

1 Fallaci, O. (2011) *Un Hombre*. España: Editorial Backlist. P. 490.

hablaba del desierto de las utopías, un lugar donde olvidamos “preguntarnos quiénes éramos y dónde queríamos ir”. Este libro pretende aportar vida al desierto de las utopías, por eso, más que conclusiones, plantea invitaciones. Es un intento por clarificar algunas de las reflexiones que se perfilan como nuevos paradigmas políticos e ideológicos en la filosofía contemporánea. El libro que tiene en sus manos, bien puede contribuir a la formación de nuevos espejismos o suponer la germinación de la vida en el gran desierto de ideas de la posguerra fría. ¿De cuál de estas opciones se trata? Esa es una pregunta que le corresponde definir al lector.

Parte 1

La democracia: desafíos al discurso demoliberal

Part 1

Democracy:
Challenges to the Liberal Democracy
Discourse

1 Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad

Republicanism: A Journey to the Seed of Freedom

Hiram Hernández Castro

Resumen

Este capítulo se propone demostrar la validez del ordenamiento e ideología republicanos. Justifica la pertinencia de esa matriz ideológica al considerarla una alternativa viable para conciliar, en nuestros tiempos, los principios de libertad y justicia, más allá del socialismo y del liberalismo individualista. Se reconstruye genealógicamente el concepto de democracia republicana, a través de un análisis de la historia de las ideas políticas que asume una posición crítica respecto al discurso histórico anglosajón. De esta manera, se hace un importante aporte al redescubrimiento del republicanismo, en cuanto se reclama que la democracia no es una exclusividad del liberalismo y se aboga por el rescate de la república democrática deliberativa. Como conclusión, el documento explica que el discurso legitimador del liberalismo académico ha pretendido despojar a los regímenes democráticos modernos de sus orígenes republicanos, razón por la cual es necesario repensar la democracia y la deliberación, y volver a la semilla libertaria.

Palabras clave: justicia, liberalismo, libertad, republicanismo, socialismo.

Abstract

This chapter intends to prove the validity of republican order and ideology. It justifies the relevance of that ideological matrix by considering it a viable alternative to reconcile, in our times, the principles of freedom and justice, beyond socialism and individualist liberalism. The concept of republican democracy is genealogically reconstructed through an analysis of the history of political ideas that takes a critical position on the Anglo-Saxon historical discourse. Thus, an important contribution is made to the rediscovery of republicanism, as it is claimed that democracy is not exclusive of liberalism and the recovery of a deliberative democratic republic is advocated. In conclusion, the document explains that the legitimizing discourse of academic liberalism has sought to strip modern democratic regimes of their republican origins; therefore, it is necessary to rethink democracy and deliberation, and return to the libertarian seed.

Keywords: justice, liberalism, freedom, republicanism, socialism.



Perfil del autor / Author's profile

Hiram Hernández Castro

PhD. (c) en Ciencias Sociales de *FLACSO*, Ecuador. Profesor de la Universidad de la Habana. Autor de artículos de análisis político cubano como: "Neoconservadurismo, poder y cultura política", "Repensar la URSS: revolución o modelo", "Gramsci en el centro de la cultura cubana" y "Una cultura de la política revolucionaria". Ha sido coordinador de la *Revista Temas*, en La Habana, Cuba. Correo electrónico: temas@icaic.cu

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Hernández Castro, H. (2016). Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 3-27). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Hernández Castro, Hiram. "Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Hernández Castro, Hiram. "Republicanismo: un viaje a la semilla de la libertad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 3-27. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

Desterrado por defender los principios proclamados en Guáimaro, José Martí presenció la caída de la Primera República Española, se consternó ante la *oligarquización* de las repúblicas hispanoamericanas y la plutocracia de los Estados Unidos. Al desembarcar el 11 de abril de 1895, lo guiaba el designio de la independencia y un nuevo proyecto de república. Martí confió en que priorizar la democracia conduciría a los cubanos a encarnar la virtud cívica en las instituciones emergentes de la libertad. Su muerte prematura, sin legar un programa político sistemático, no impidió que su doctrina se ciñera al cuerpo simbólico de la nación. La veneración de los cubanos por su ideario dispone una tradición, pero a la vez, establece el campo de lucha por la descodificación ideológica de su obra.

Si Martí no fue un liberal ni un socialista, ¿en qué tradición se inserta su ideario político? El investigador Ibrahim Hidalgo (2003) afirma que actualmente es posible referirnos a la validez de las ideas de Martí sobre el ordenamiento republicano de las naciones, no porque se propusiera elaborar un modelo o patrón, sino porque con su obra escrita se propuso que los cubanos conocieran y compartieran la nueva concepción.

Situar a Martí en la tradición republicana democrática, lejos de una obviedad, precisa de una relectura de la historia de las ideas políticas. Un proyecto que relaciona la obra martiana, y de gran parte de los asideros de nuestra tradición política, con el actual debate suscitado por el republicanismo. Es en esa disposición, movidos por la valoración crítica de los discursos contemporáneos, que los cubanos nos insertaremos en la apropiación y creación de un saber político actuante en nuestra vida social.

No fue hasta la segunda mitad del siglo xx que la historiografía anglosajona reivindicó las influencias republicanas que dieron substrato intelectual a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. El análisis desmitificó el concepto de la ejemplar revolución liberal y acuñó la etiqueta de *republicanismo* para analizar el sustrato ideológico de los discursos fundadores. En ellos se aludía al compromiso patriótico con una vida cívica activa, la implementación de espacios deliberativos parlamentarios y la pequeña propiedad agraria como base de una ciudadanía propietaria. La relación específica de estos contenidos no encontraba soporte en el liberalismo individualista que posteriormente se impuso en los fundamentos hegemónicos de aquella nación.

Con la intervención de filósofos, constitucionalistas y politólogos, el término *republicanismo* se extendió a una academia antes abstraída en la sofisticación de su metalenguaje. Desafiando la clausura de sentido se volvió a preguntar: ¿qué es la política? ¿Cómo podemos ser libres? Al decir de Hannah Arendt, cuando resucitan preguntas tan elementales se debe a que ya no satisfacen las respuestas dadas por la tradición. En este caso, se busca en lo silenciado de las ideas políticas, nuevas respuestas ante el acumulado histórico de injusticias y la configuración de formas de dominación, explotación y discriminación cada vez más brutales.

En su historia milenaria el ideario republicano argumentó tanto posiciones oligárquicas como democráticas. Lo cual envuelve al republicanismo en un antagonismo de posiciones políticas, con expresión en autores y escuelas teóricas que comparten un marco similar de categorías y aluden a inquietudes comunes, pero sus prioridades e integración con otras tradiciones generan el debate entre las distintas versiones republicanas.

Las herencias políticas no se conservan en las páginas ignoradas o malinterpretadas de sabios y filósofos, sino que se entrecruzan y desordenan en la medida en que son recreadas por sujetos políticos concretos de acuerdo con los intereses y conflictos que enfrentan, lo que hace necesario distinguir, desentrañar y procurarnos mapas conceptuales posibles. Por ello, si queremos presentar esta tradición, debemos analizar qué ha entendido históricamente el republicanismo por ciudadanos, participación y democracia, pero sobre todo, qué ha entendido por libertad. Es lo que motiva a este texto a emprender un viaje a la semilla de ese ideal político.

La república de los antiguos

“Las que ahora llamamos repúblicas, los de antes las llamaban democracias”, escribe Aristóteles (1988, iv, 13, 11 p. 259), lo que nos recuerda que ambos términos tienen origen en el Mediterráneo antiguo. No se trata de trasladar directamente determinada experiencia histórica a una realidad distinta. Además de esclavista, la estructura social mercantil y política de la península Ática era más sencilla y transparente que la actual; lo que no significa ignorar su reflexión filosófica y los núcleos conceptuales y normativos originados en aquella vida política activa. La imposibilidad de traducir ese universo de sentido a una racionalidad contemporánea constituye uno de los mitos que es preciso subvertir.

En Grecia solo podía vivir en libertad la comunidad que detuviera por la fuerza el saqueo de sus enemigos. Construir murallas y armar soldados respondía a la amenaza externa, dando paso a una más difícil de solventar. Si la razón de vivir en comunidad (*koinonía politique*) era liberarse de la esclavitud, no tenía sentido quedar sometido al jefe militar que surgiera dentro de los muros. En el proceso de luchas internas y aprendizajes interculturales, los griegos evidenciaron que si los ciudadanos libres no querían someterse a la voluntad de un tirano, las decisiones debían adoptarse por métodos pacíficos; dándose así igual oportunidad de influir en los asuntos de la *politeia*. Los problemas de la convivencia debían ser resueltos en la plaza pública (*agora*), donde la actividad política de los varones adultos no se circunscribía a la intervención directa en la deliberación y aprobación de las leyes, comprendía además, la toma de decisiones en los tribunales de justicia y la aceptación de cargos públicos. El estar de acuerdo en estos puntos, lejos de cerrar el conflicto, situaba las prerrogativas y límites de la clase que accediera al poder.

Demokratia significaba para los griegos predominio de los pobres libres (*demos*). En Atenas la democracia no fue una utopía. Su institucionalización determinó, a mediados del siglo V a.n.e., el máximo esplendor de aquella polis. El régimen plebeyo incentivó una participación responsable y no escatimó en mecanismos jurídicos de frenos y contrapesos, pero no era un régimen orientado a contener a las mayorías, sino a la oligarquía plutocrática. Las reformas de Solón, Clístenes, Efilates y Pericles prohibieron la esclavización por deudas, legislaron la redistribución de la tierra y remuneraron los cargos públicos electos (*misthos*). El objetivo de estas leyes era procurar las bases materiales para que “la pobreza no tuviese como efecto que un hombre, siendo capaz de rendir servicio a la polis, se vea impedido a hacerlo por su oscura condición” (Tucidides, 2007, II, p. 37).

En este escenario la especulación cosmológica propia de la filosofía griega experimentó un “giro copernicano”. La reflexión sobre el carácter e interacción social de los ciudadanos en el ágora se convirtió en el centro de interés de los sofistas. Sus reflexiones nos llegan en obras como las *Antilogías* de Protágoras y los diálogos de Platón. Los sofistas, hoy conocidos por la leyenda que los acusa de mercenarios de la verdad, conformaron un grupo de maestros filósofos extranjeros (*metecos*) que vivían en Atenas sin condición ciudadana. Sin embargo, se erigieron en defensores de la *demokratia* como régimen del que debían sentir orgullo los atenienses.

No voy a detenerme a analizar con detenimiento juicios como: “el hombre es la medida de todas las cosas”, “acerca de cualquier asunto hay dos discursos que se oponen entre sí” y “hacer más fuerte el discurso más débil” (*parresía*), con

los cuales los sofistas argumentaban que cualquier hombre podía alcanzar una opinión correcta (*doxa*) en el espacio deliberativo. Criterio que sería refutado por las conocidas metáforas platónicas del mito de la caverna y el filósofo rey. Huelga decir que el debate entre los sofistas y Platón se materializaba en encarnizadas luchas partidistas al interior de la polis.

Platón provenía de una familia aristocrática y repudiaba la democracia plebeya. Su teoría de la ideas pretende descalificar la voz de los que viven de oficios manuales sin el ocio necesario para el desarrollo de la *episteme* de lo justo y el *ethos* de la virtud (*areté*). *La República* preconiza el tutelaje de una tecnocracia moral y proyecta la ciudad ideal gobernada por los que realmente saben lo que es bueno para los demás. Sus discípulos en la Academia fueron testigos de sus críticas y de la crisis de la democracia tras ser Atenas derrotada en la Guerra del Peloponeso.

No debe sorprender que Aristóteles, preceptor de Alejandro Magno y principal discípulo de Platón, pusiera reparos a la presencia de artesanos y jornaleros en la deliberación y las magistraturas. Si su maestro se enfrascó en indagar las características de la “ciudad ideal”, él se preguntó qué es, de hecho, una comunidad política, y qué significa ser un ciudadano. Los estudiosos de su obra destacan la mesura de sus críticas y su astucia para articular evidencias empíricas con su posición antidemocrática. En los párrafos siguientes trataré de resumir algunos de los puntos que justifican la atención que se le dispensa en el actual debate republicano.

Para el autor de la *Política* ser un ciudadano, más allá de nacer en una comunidad, significa participar en las funciones judiciales y en el gobierno colectivo. Lo que mantiene unida a una ciudad, más allá del acuerdo de sus habitantes a no hacerse daño, es su disposición a buscar mediante razonamientos (*logos*), mejores maneras de estar juntos. La amistad entre los conciudadanos (*philia*), el respeto a la ley (*nomoi*) y la recíproca consideración de sus derechos constituyen las virtudes que fortalecen la *politeia*. El buen ciudadano, apunta, está dispuesto a renunciar a sus intereses previos para articularse a un ágora que modula una justicia común como parte de un ordenamiento compartido. Donde los más, cada uno de los cuales es un hombre incapaz, pueden ser de hecho “más fuertes, más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los menos” (Aristóteles, 1988, III, 13, 4, p. 189).

El autor de *Ética a Nicómaco* preserva las tradiciones isocrática, isonómica e isegóricas¹ atenienses y concibe la vida democrática como un continuo aprendizaje

1 *Isonomía* designaba en Atenas la igualdad de derechos políticos y jurídicos entre los ciudadanos. *Isegoría* definía el derecho de los ciudadanos a formar parte de las reuniones de

de autodomio ciudadano. No obstante, “como el fin de la política no es el conocimiento sino la acción”, su obra se erige en un redomado desacuerdo con la democracia plebeya. De la que teme, en primer lugar, su tendencia a extender la ciudadanía más allá de los límites saludables. Aristóteles (1988) deja claro que no es lo mismo administrar una casa que gobernar una ciudad, pero “ya que la ciudad se compone de casas y en ella viven elementos diferentes” (pp. 44-45), será necesario precisar quiénes deben gobernar. Como la subsistencia de una ciudad, apunta el filósofo, depende de la posibilidad de decidir sobre el bien común mediante el *logos*, debe razonarse que el niño es gobernado por el entendimiento del padre, la mujer carece de autodomio y al esclavo lo define pensar y actuar como un instrumento de su dueño. Solo el ejercicio de un *logos* emancipado, diría Aristóteles, posibilita la realización de la virtud cívica que caracteriza al ciudadano de una república libre. Ergo, participar en el debate sobre los destinos que afectan a la ciudad debe circunscribirse a los padres de familias.

Pero las objeciones del Estagirita con respecto a la democracia plebeya alcanzan su ápice cuando sin reservas afirma: “la explicación de que haya varios regímenes políticos es que hay varias partes en toda ciudad, estas son los que tienen mucho y los que no tienen nada” (Rivero, 2005, p. 10). Resulta imposible, afirma, que los ciudadanos sean a la vez pobres (*áporoi*) y ricos (*eúporoi*), y dado que la política es el gobierno de los hombres libres, este se ejerce siempre por uno de estos grupos en detrimento del otro. Una evidencia que lo coloca ante la alternativa de dos regímenes posibles: oligarquía o democracia. El primero es el mal gobierno de la aristocracia y el segundo el mal gobierno de los pobres.

El malestar de la democracia plebeya, dice Aristóteles, no reside en la proporción circunstancial entre mayoría y minoría, sino porque en ella gobiernan los pobres (*thetes*). Estos son: los que viven de sus manos, los carentes de recursos propios, los proclives a la corrupción ya que “participan de la esclavitud, pues el obrero manual tiene una especie de esclavitud limitada” (1986, p. 38). El filósofo censura el poder del *demos* pues su esclavitud limitada los hace débiles ante el

la asamblea y, por consiguiente, hablar y votar en materias que concernían a la polis. Este término capturaba el elemento de participación deliberativa en la democracia ateniense. Con el término *isocracia* los atenienses significaban una forma de gobierno en el cual todos los ciudadanos, hombres, adultos y libres, poseían poderes políticos equivalentes. Lo que a su vez significaba la exclusión de mujeres, esclavos y extranjeros. El término *isomoiría*, por su parte, refiere la división igual de la tierra y puede ser identificado como la demanda del elemento más radical, plebeyo, de la población de Atenas (Resnick, 1996, pp. 170-184).

chantaje y los coloca a merced de los demagogos (*protestates tou demos*), a los que define como aduladores que incitan a la multitud a irrespetar la universalidad de la ley. La demagogia gobierna, dice, donde se impone su voluntad particular, prevalecen los decretos y la ley pierde su soberanía. Esta desviación, concluye, merece el calificativo de tiranía y jamás el de república: “porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república”.

Con todo, el Estagirita era también un *realpolitiker* consciente de que un régimen estrictamente oligárquico significaba un gran peligro para la estabilidad de la polis, pues “las masas se sublevaron por la desigualdad de las propiedades” (Aristóteles, 1988, II, 7, 10, p. 113). A la sazón, como alternativa a la democracia plebeya, propone un gobierno mixto, de clase media campesina, asentado en leyes prohibitivas de la acumulación excesiva de terrenos y riquezas. Una ley que instituya que “los ciudadanos tengan una hacienda mediana y suficiente” e impida que un poder privado dispute a la *politeia* su derecho a definir el bien público.

Aristóteles, dos milenios antes de Marx, entendió la sociedad atravesada por desigualdades que hoy llamaríamos de clase, definió el trabajo asalariado como esclavitud a tiempo parcial y reconoció a la república su derecho a intervenir en la estructura de la propiedad. Este antiguo pensador, como recordaba Marx en los *Grundrisse*, no pensó la propiedad en términos de más o menos eficiencia, sino sobre cuál modo de propiedad crea mejores ciudadanos.

La república de los modernos

El legado de Aristóteles perduró en el constitucionalismo romano con el intento de equilibrar los intereses de los pocos y los muchos en una república mixta, mediante una pléyade de instrumentos como el senado, el sistema de cónsules y el tribuno de la plebe. La *res publica* se comprende como resistencia frente al monarca que ordena la ciudad como si de su casa se tratara. Entre los siglos XVII-XVIII, frente a la crisis del Estado absolutista, el paradigma jurídico romano renace para oponerse al gobierno de uno solo y denunciar la corrupción política que, en ausencia de controles y contenciones, podía socavar al más grande de los imperios. Contra las ideas republicanas se alza Thomas Hobbes:

Entonces tienen que castigar a la mayoría de los que se han educado en las universidades [...] y es allí donde se han surtido de argumentos en favor de la libertad extraídos

de las obras de Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca y de las historias de Roma y Grecia, para sus disputas contra el necesario poder de sus soberanos. Por tanto, desespere de que pueda existir paz duradera entre nosotros mientras las universidades no se sometan y dirijan sus estudios a asentar eso, es decir, enseñar obediencia absoluta a las leyes del rey y a los edictos públicos dados por él bajo el Gran Sello de Inglaterra (1992, p. 74).

Los republicanos ingleses escudriñaban en los clásicos los argumentos para impugnar el poder que pretende explicarse por sí mismo, valoraban las leyes en tanto los hacía libres para hacer política, identificaban la libertad con la posibilidad de intervenir y recrear lo que a todos afecta. Fueron, en síntesis, los demandantes de procedimientos concretos para controlar a los magistrados. La Guerra Civil alentó su ala radical. Los niveladores propugnaron que desde su nacimiento todos los hombres deberían estar igualmente vinculados con la propiedad, la libertad y la independencia.

Define a los modernos republicanos su afán por evitar la tiranía y fomentar la virtud cívica. Si la república refiere a la cosa de todos, cada uno debe gobernar y ser gobernado por los demás; los procedimientos para ejercer esta máxima varían en dependencia de la radicalidad del republicanismo, pero desde la antigüedad clásica se consideraba que una república debía reducir los plazos entre las convocatorias a elecciones y rotar obligatoriamente los cargos públicos y la rebeldía legítima contra los gobernantes desobedientes. Contra la arbitrariedad absolutista el republicanismo identificó la libertad con la ley, esto es, la potestad de la ciudadanía para crear sus propias leyes invocando conceptos como “la libertad común”, “el gobierno libre” y el “derecho de soberanía”. Los republicanos enaltecieron la capacidad del derecho para encarnar en leyes la libertad.

Sin embargo, para una interpretación extendida, fue el liberalismo el lugar ideológico que enfrentó a las monarquías europeas y dispuso el sustrato intelectual de los procesos revolucionarios de finales del siglo XVIII. Todo esto antes de que el término “liberal” apareciera en una lengua conocida con anterioridad a las Cortes de Cádiz (1812). Reconocer el programa republicano pasa por comprender que solo a finales del siglo XIX el liberalismo se instituyó como una doctrina capaz de reinterpretar la historia de las ideas políticas precedentes de acuerdo con su propia lógica e interés. Un ejemplo es presentar a John Locke como padre del liberalismo político, pues sería más cabal relacionarlo con el republicanismo aristotélico y los jurisconsultos romanos.

De las *Instituciones del Emperador Justiniano* los republicanos modernos apprehendieron la distinción entre los dueños de su propia persona (*sui iuris*) y los sujetos al dominio de otro (*alieni iuris*). Para comprender el ejercicio de la ciudadanía resultaba esencial la distinción entre los poseedores de los medios garantes de la propia subsistencia (*liberi*) y los que para vivir deben venderse a sí mismos como instrumentos de trabajo (*servi*). Los romanos habían apodado a estos últimos como “proletarios” (los que poseían hijos como único bien). En la república romana la *virtú* (alusión a la virilidad masculina) apuntaba a la capacidad económica de pertrecharse de armadura para asistir al ejército y, saqueo mediante, contribuir al poder del Imperio.

El principio republicano según el cual los que no dispusieran de un mínimo de propiedad no eran libres ni virtuosos, explica por qué James Harrington propone, en *Oceana*, la redistribución de la propiedad agraria como mejor situación para salvaguardar las instituciones nacionales de las potencias extranjeras. Solo aquellos que “vivan de lo suyo” pueden ostentar virtud, comprometerse en los asuntos públicos y estar en disposición de defender su república. Análoga a esta concepción debemos situar la frecuentada cita en la que Kant (1994) distingue entre ciudadanos activos y pasivos:

El mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano, el sirviente (pero no el que está al servicio del Estado), el menor de edad, todas las mujeres y, en general, cualquiera que no pueda conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de los otros carece de personalidad civil. El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar con ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil (p. 354).

El filósofo de Königsberg asumió la propiedad como una condición para actuar con autonomía en la esfera pública, pues es libre quien debe su existencia a sí mismo. Por negación, aquellos que dependan de la voluntad de un patrón para garantizarse lo que necesitan para vivir no son libres ni ciudadanos. La cita subraya que el espacio donde se intercambian beneficios privados y el lugar donde los ciudadanos deben encontrarse en condiciones de igualdad y libertad, se determinan de

tal manera que aquellos que dependan de otros para vivir, actuarán como siervos de su patrón y nunca como ciudadanos autónomos. Kant, como republicano, no pretendió escindir el espacio público del privado, la libertad de la propiedad, la ciudadanía de la independencia.

La *aporofobia*² define al republicanismo oligárquico y enuncia que si todos los ciudadanos alcanzaran plenos e iguales derechos, la mayoría se apoderaría de la propiedad de los menos (los ricos). Deducción antidemocrática para sugerir que el despotismo de los pobres libres sería jurídicamente más difícil de embridar que el despotismo monárquico. El sufragio censitario, basado en la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, deviene en la trinchera política del republicanismo oligárquico.

Contra esta institución se alzó, el 5 de diciembre de 1790 en la Asamblea Nacional, la voz del diputado Maximilien Robespierre para expresar que todos los ciudadanos adultos, no solo los capaces de pagar un censo, debían poder inscribirse en la Guardia Nacional. En este discurso se pronunció por primera vez, la divisa distintiva del ala republicana democrática de la Revolución: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. Para el republicanismo jacobino era cuestión esencial que el “populacho” se organizara para defender el espacio público en aquel cuerpo armado que juraba lealtad a la Constitución y no a la persona del rey. Se trababa de universalizar el derecho a defender la república artillando las bases materiales de la libertad.

Las ideas de la libertad

El liberalismo proclamó su identidad distinguiendo su idea de libertad de la tradición republicana. En 1819 en el Ateneo de París, Benjamin Constant dictó una conferencia donde inscribía que los modernos debían tener una idea de libertad muy distinta a la ostentada por los antiguos. Estos últimos llamaban libertad a compartir el poder de una voluntad pública entre todos los ciudadanos. Los modernos, en cambio, debían identificar la libertad con la voluntad individual y los disfrutes privados.

2 Se utiliza el vocablo en referencia a las palabras griegas *áporos* (pobre, escaso de recursos) y *fobia* (temor) (Cortina, 2005).

El liberalismo decimonónico, siguiendo a Benjamin Constant (1979), dispuso que:

La independencia individual es la primera necesidad de los modernos, por lo tanto no hay que exigir nunca su sacrificio para establecer la libertad política [pues] ninguna de las numerosas y muy alabadas instituciones que perjudicaban la libertad individual en las antiguas repúblicas, resulta admisible en los tiempos modernos (p. 268).

El conferencista argumentaba que las dimensiones del Estado-nación y el fin del ocio de los ciudadanos a causa de la abolición de la esclavitud, hacían imposible y no deseable asistir a la plaza pública a deliberar sobre aspectos relativos al derecho de soberanía. Se es libre, apunta Constant, si en nombre de la sociedad se exige lo estrictamente necesario para obtener lo que se desea mediante el comercio. La libertad de los modernos es la protección ante la violencia, el derecho a expresar la opinión, disponer de la propiedad e ir y venir sin rendir cuentas.

A esta doctrina le interesó deshacerse del ciudadano hacedor de política para universalizar un concepto de libertad sustentado en no ser interferido en la esfera privada, pues ser libre significa estar eximido de compromisos que reclamen sacrificios en nombre de terceros. Isaiah Berlin (1988), ya avanzado el siglo xx, define este concepto como libertad negativa: A es libre si puede hacer x sin que B se lo impida, coarte e interfiera.

La idea se expresa como sigue: “no necesito ser libre para hacer política, sino para establecer la medida en que debo ser gobernado por ella”, lo que fundamenta una concepción restringida de república como opuesta a la tiranía, por peligrosa para la esfera de lo privado. La república liberal no alude a la construcción colectiva y deliberativa del orden, sino a garantizar un marco jurídico apropiado para desarrollar los intereses privados y un sistema representativo que deje tiempo libre para gozar de los beneficios del comercio.

Se resguarda el valor de la autonomía en el sentido en que cada individuo es responsable de su propia suerte en la esfera privada. El mercado se define como el espacio donde se despliega el talento de los individuos que voluntariamente firman contratos por libre consentimiento. El discurso liberal desliga formalmente la libertad del derecho a la propiedad, pues todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley, puedan o no vivir de lo suyo. Las asimetrías de poder y desigualdades en los espacios donde se reproduce la vida son percibidas como no políticas

y, hasta determinado límite, se consideran justas o incitantes para el desarrollo individual y social.

La esfera política, retomando a Constant (1979), se fundamenta en 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 [...] es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno [...] a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración.

Para el liberalismo doctrinario, el gobierno limitado y el pluralismo político permitirían a los diversos individuos y sus asociaciones la representación en el Estado. Se trata de impedir la concentración del poder a partir del equilibrio entre los múltiples intereses electoralmente representados. Si algún interés particular, grupo social o ideología, consiguiese predominio, el derecho a no ser interferido protegería al individuo del sufragio de la mayoría de turno.

Con todo, las teorías académicas liberales recorren por entero el arco ideológico y se sitúan de manera diversa ante contenidos políticos esenciales como la igualdad, la democracia y la justicia. Más provechoso que buscar un común denominador sería asumir una perspectiva que nos permita reconocer sus límites gnoseológicos donde sea que los hubiere. Preguntar, por ejemplo, si la esfera privada y la pública se contraponen; si los derechos ciudadanos se universalizan al margen de los recursos que el individuo dispone para vivir; si la libertad se vacía de contenido y define por abstracción del ciudadano corpóreo; si es legalmente posible que el mercado decida sobre la vida o la muerte de los seres humanos.

El liberalismo opone la libertad a la interferencia y el republicanism a la esclavitud y la dependencia. La tradición socialista heredó este segundo concepto de libertad. En su *Manifiesto de los plebeyos*, Babeuf (1999) apuntaba: “todo lo que un miembro del cuerpo social tiene por debajo de lo suficiente a sus necesidades de toda especie y de cada día, es el resultado de una expropiación de su propiedad” (pp. 59-60). Marx (1971), por su parte apuntaba,

El hombre que no posea otra propiedad que su propia fuerza de trabajo, en cualesquiera situaciones sociales y culturales, tiene que ser el esclavo de los otros hombres, de los que se han hecho con la propiedad de las condiciones objetivas del trabajo.

Solo puede trabajar con el permiso de estos, es decir: solo puede vivir con su permiso (p. 13)
(itálicas añadidas por el autor).

Herederero de la tradición republicana, el ideal socialista reconoció en la esfera privada la génesis de la política, pues en el trabajo el hombre se reproduce a sí mismo y a la totalidad de sus relaciones. El origen de la alienación social, por tanto, debe buscarse en la estructura de la propiedad. Allí se configuran las instituciones políticas que legitiman el control de la actividad humana inscrita en los contratos “privados”. Esto quiere decir que las interferencias dominadoras provienen de la vida social atravesadas por el *dominium* privado y acorazadas de *imperium* público.

El movimiento obrero socialista denunció que la libertad proclamada por el liberalismo equivalía a subordinar la racionalidad política al modo de producción del capital y a legalizar la esclavitud asalariada. Proyectar la imagen del trabajador como un esclavo respondía a la tradición de juzgar el contrato *liberi-servi* como una relación antiética a la libertad y la igualdad, lo que situaba la lucha política en el terreno de la concreción de los plenos derechos ciudadanos por razón de la independencia socioeconómica y la democratización de la propiedad.

Sin embargo, el socialismo hegemónico del siglo xx, desde su centro en Moscú, reprodujo una visión dualista análoga a la liberal, en la que por una parte se desarrolla la economía (ámbito de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas) y por la otra, la política (la lucha de clases y las instituciones jurídico-culturales). La economía sería la base, no en el sentido de reproducción y autogestión de la vida social, sino como plataforma de progreso dirigida por el monopolio estatal. La libertad política y la democracia, en tanto epifenómenos del desarrollo económico, se situaban en la distancia de la transición comunista. La socialización consistía, mientras tanto, en la estatización de todos los ámbitos del poder y la existencia social.

El movimiento de liberación del llamado Tercer mundo, a partir de la segunda mitad del siglo xx, insiste en que las naciones no son libres si mantienen lazos de dependencia económica, en los que los contratos entre naciones desiguales reproducen la dominación. No obstante, las repúblicas “periféricas” mantuvieron un “patrón colonial de poder” en la conformación de una ciudadanía legal, civil y política para sujetos socialmente desiguales. Ampliar los horizontes de sentido, más allá del control nacional-estatal de los recursos de la producción, depende en este siglo de la descolonización de la democracia.

En resumen, a través de la historia los seres humanos hemos visto truncada nuestra libertad, individual y colectiva, por obra del despotismo de los gobernantes, la amenaza del hambre y la *afraternidad* de las relaciones. La desmemoria histórica y el positivismo nos niegan aprehender la libertad política desde su raíz en las condiciones de existencia social. En este punto la cuestión sería: ¿qué concepto de libertad política debería tener presente una teoría republicana de la democracia?

La libertad republicana

El tema de la libertad política como no-dominación constituye el punto de partida del proyecto normativo republicano promovido por Philip Pettit. La literatura resalta su texto *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (1999) como el hito popularizador del “neorepublicanismo”.

La obra de Pettit traza normativamente la producción de una institucionalidad democrática a partir de un ideal de libertad inspirado en la tradición republicana. Según su autor, el lenguaje político republicano trasciende su origen histórico y encausa sus argumentos a la universalización de la libertad como no dominación. La tradición republicana se actualiza –apunta– cuando se opone a la dominación que sufre la mujer maltratada, la que padece el empleado que por miedo a perder su trabajo no se atreve a quejarse ante su jefe y la que soporta el ciudadano abrumado por el funcionario arbitrario. La concepción de la libertad como no-dominación exige que nadie sea capaz de interferir arbitrariamente, esto es, según le plazca, en las elecciones de una persona libre.

Una de las partes de una relación ejerce un poder dominador sobre la otra en la medida en que su interferencia sea arbitraria. En las sociedades contemporáneas, continúa Pettit, los ciudadanos se encuentran por lo general al arbitrio de la voluntad de otros. La libertad, en sentido republicano, requiere que los sujetos susceptibles de ser afectados arbitrariamente no sean políticamente libres. Cuando los ciudadanos son dependientes viven sujetos a la incertidumbre, temen y precisan adular a aquellos frente a los cuales se subordinan. El liberalismo, al restringir la idea de libertad a la no interferencia, no provee de respuestas para que se pueda interferir en la vida de los sujetos real o potencialmente vulnerables. Ser republicánamente libres consiste en pertenecer a una comunidad donde todos y cada uno de los ciudadanos están protegidos de interferencias arbitrarias.

Para la teoría normativa neorrepblicana, un orden político no puede ser considerado justo si en las relaciones privadas y públicas persiste la posibilidad de un ejercicio arbitrario del poder. De manera que existe libertad si y solo si A es inmune a la interferencia arbitraria de B. No se trata solo de ausencia *actual* de arbitrariedad, sino de la mera posibilidad *potencial* de ejercerla. Por cuanto A no es libre cuando da su consentimiento por carecer de otras alternativas, o cuando B se abstiene de ejercer su poder por razones ajenas a la situación de A. Un esclavo, apunta Pettit (1999), no es libre porque su amo tiene la capacidad de interferirlo según le plazca aunque circunstancialmente no lo haga. No es libre un obrero que puede ser despedido cuando le plazca a su patrón, ni aún en el momento en que conserva su empleo. No es libre el empleado que acepta un contrato de trabajo mal pagado por carecer de otras alternativas. No es libre la mujer que puede ser golpeada o violada por su esposo por no existir un diseño social que garantice su “emancipación de tal subordinación, de tal dependencia”.

Lo que viene a recordar a las instituciones públicas que su razón de ser no es otra que suprimir las asimetrías de poder arbitrario provenientes de la vida social. Para ello, la república debe implementar mecanismos de interferencia para que los sujetos potencialmente vulnerables queden libres de dominación. El ideal de libertad republicana rechaza la indiferencia liberal frente al *dominium* en los ámbitos familiares, laborales y culturales, y reconoce que la república puede y debe interferir, sin arbitrariedad, la vida social de los individuos para *desformalizar* su disposición de libertad, igualdad y autonomía política. Según Pettit, si tomamos en serio la idea de libertad como no-dominación, podríamos inspirar constituciones que prohíban la arbitrariedad en todos los ámbitos de la vida social. Más adelante volveremos sobre los corolarios y límites de este autor.

Ahora, más allá de Pettit, el republicanismo democrático afirma la libertad como no dominación y ausencia de dependencia. La universalización de la libertad exige reconocer que la enajenación de la propiedad obliga a los individuos a recurrir “a pedir permiso para vivir” a los que poseen o controlan los medios de producción. La democratización de un ordenamiento republicano demanda mecanismos políticos e institucionales que permitan la extensión social de la independencia material como derechos sobre la propiedad. Significa que un ciudadano es libre si y solo si no está sujeto a redes de dependencia material con respecto a otro particular. Solo la libertad democrática supera el concepto abstracto de libertad.

La libertad republicana está ligada al autogobierno y a la preocupación por el bien público. No se opone al valor central de la autonomía individual, sino que

la instituye como autogestión y autogobierno. La posibilidad de gobernarse a sí mismo implica: “la libertad de participar en las decisiones sociales que afectan la propia vida” (Ovejero, 2008, p. 144). Ser parte de la elaboración de la ley no significa que se instituyan directamente los deseos personales, depende de que los intereses propios encuentren acuerdo con los sociales, apelando a la racionalidad de los intereses *universalizables*, un ideal que contiene el derecho de cada persona a escoger por sí misma su itinerario vital, siempre que no coarte a la república su derecho a determinar lo que es de pública utilidad común.

La república jurídica necesita concretarse en la virtud cívica. Para ello la república de las leyes deberá garantizar la independencia material y activar la participación decisoria sobre todos los espacios de la vida social. La libertad como no dependencia es incompatible con el monopolio de la propiedad, en cambio, constituye una robusta fuente de argumentos para el despliegue de diversas formas de propiedad y sus múltiples combinaciones (cooperativas, privadas, públicas, comunales, estatales) siempre que sean republicanamente controladas y subordinadas a la democracia.

La cuestión de la dominación política no atañe solo a la esfera de las relaciones verticales entre el Estado y el cuerpo de ciudadanos, sino a la esfera privada en la que se originan las relaciones asimétricas de poder. Las personas son libres solo cuando consiguen, bajo la ley, gozar de una vida sin interferencias arbitrarias. Un individuo es libre si nadie puede interferir arbitrariamente en su ámbito de existencia social autónoma; y una república es libre si retiene el derecho de impedir que determinados individuos, a razón de su poder (económico, político, simbólico), nieguen al conjunto de la ciudadanía su derecho a definir el bien público.

Solo un régimen en el que las leyes imposibiliten el ejercicio de poder arbitrario sobre el más vulnerable de sus ciudadanos puede pretenderse democrático. Se trata de instituir la independencia socioeconómica como única forma de no abstraer al ciudadano del sujeto corpóreo (literalmente sujetado a la vida) y por consiguiente, la constitución de un Estado vinculado a las exigencias de la libertad y la democracia republicanas.

La democracia republicana

Tras la derrota del fascismo ningún régimen político occidental se atreve a denostar abiertamente la democracia. Casi sin excepción, la reconocen como la organización

política que salvaguarda la soberanía, reconoce las buenas leyes y acierta en las decisiones más justas. Desde ese “consenso”, los regímenes políticos argumentan razones para ser certificados como democráticos.

Sorprende que el liberalismo doctrinario haya logrado “entendérselas” con la democracia, por no decir identificársele en el sentido común. Hasta finales del siglo XIX el liberalismo se reconoció antitético a la democracia, un ideal que evocaba la Atenas de Pericles y la participación política de los antiguos. Pero las luchas obreras, la emergencia de los partidos socialistas, la proliferación de las asociaciones civiles, el sufragio universal, la declaración de los derechos humanos y la política de masas determinaron la intervención de los ciudadanos en la vida política. Cuando la política dejó de ser una actividad reservada para salones y parlamentos, el liberalismo se vio obligado a crear su versión de democracia. De tal suerte, el debate académico ya no se explicita como democracia vs. oligarquía, sino qué democracia para cuál libertad.

La democracia, en el plano de legitimación, vendría a proporcionar un mecanismo útil tanto para elegir a los representantes deseados como para limitar su autoridad. La democracia representativa se define como un procedimiento para la elección de líderes, partidos y parlamentos que compiten y negocian poder. Solo insta al público dar su voto a una opción dentro de la oferta de programas y candidatos dispensados. Los representantes toman decisiones mediante procesos de negociación y después son confirmados o castigados por la opinión pública. En otras palabras, un sistema en el que las elites administran el poder y los ciudadanos se limitan a distinguirlos con su apoyo o disgusto. No obstante, se aspira a que la relación de deberes y derechos entre la ciudadanía y el gobierno sea justa en referencia a una tabla de derechos universales. Luego, al Estado le corresponde asegurar la defensa exterior y propiciar un marco jurídico para que los individuos intercambien libremente trabajo y bienes. Todo lo que es posible argumentar a razón de restarle importancia o ignorar los supuestos despóticos del mercado.

En la democracia liberal, los gobernantes no son mandatarios que obedecen a la ciudadanía, sino que toman sus propias decisiones sobre las prioridades que hay que atender y cómo hacerlo. Por ello, a cualquier persona debería parecerle injustificado acudir a un término histórico como “democracia” para definir un instrumento de selección de liderazgo de acuerdo con el mercado. En su conocida obra, *La democracia y sus críticos*, R. Dahl (1989) reconoce que el procedimiento no cumple las aspiraciones democráticas del imaginario ciudadano y afirma la sucedánea ‘poliarquía’. Para el autor la poliarquía existe allí donde se articulan siete

instituciones básicas: funcionarios electos; elecciones libres e imparciales; sufragio inclusivo; derecho a ocupar cargos públicos; libertad de expresión; variedad de fuentes de información y autonomía asociativa. Así quedan expresados los requisitos formales para que el ciudadano en un sistema de “democracia imperfecta” seleccione a los políticos profesionales.

Vale decir que las antes comentadas normativas de autogobierno y deliberación ciudadana no cuentan aquí con especial reconocimiento y su plasmación política recibe estímulos negativos. El discurso legitimador liberal va por otro lugar. Se le adjudica realismo antropológico, pues no necesita de individuos especialmente dispuestos a participar en política. Se le reconoce eficiencia porque sirve para identificar a los interesados en gobernar y seleccionar a los más capaces o deseados. Se le describe como pluralista, ya que entiende a la sociedad como un sistema de intereses múltiples en constante negociación. Se le decreta neutral porque no precisa proclamar un bien común más allá del consentimiento sobre las reglas del juego democrático. En lo que sigue intentaremos analizar estos puntos.

La cuestión de la neutralidad del Estado y el rechazo al “perfeccionismo moral”, deviene una de las más frecuentes críticas contra el republicanismo. Con ello se expone un tema profusamente desarrollado en las teorías liberales, a saber, el Estado no debe erigirse en tutor moral de sus ciudadanos o jerarquizar una determinada doctrina comprensiva del bien, sino que les toca a los individuos elegir su propio modelo de virtud y vida buena siempre que respeten la legalidad.

Ahora bien, se podría argumentar que un Estado está muy lejos de ser neutral cuando desmantela arbitrariamente los mecanismos de redistribución de las riquezas y no interfiere ante los términos de un contrato laboral desventajoso. Lo que estaría en cuestión es si ponderar la política desde una acción transformadora, apelando a la justicia, la virtud y la razón, significa renunciar a la neutralidad y vincular a la ciudadanía con una doctrina comprensiva del bien.

La tradición republicana, apunta Habermas (1992), concibe la política como un elemento constitutivo del proceso social en su conjunto y del que depende la formación del ciudadano. La ciudadanía se entiende desde los derechos positivos de participación y comunidad política y se ejerce desde el autogobierno colectivo. Se espera, por tanto, que sea la solidaridad el principio de integración que contribuya al desarrollo social y político. J. Rawls (1995), por su parte, define el republicanismo como una tradición comprometida con la participación política de un cuerpo ciudadano vigoroso e informado. Para los republicanos, afirma este

autor, “la salud de las libertades democráticas exige la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos” (p. 206).

Las definiciones reseñadas caracterizan al ideal republicano a partir de virtudes políticas como la autorrealización, la solidaridad, la ilustración y el compromiso común. Estos autores ven un ideal que se afirma en la posibilidad de un ciudadano tan identificado y preocupado por la suerte de sus iguales como por la propia. Lo cierto es que la democracia republicana se asienta en la autonomía ciudadana y la solidaridad como principios de autogobierno. Lo difícil sería absolver al republicanismo democrático de promulgar una concepción sustantiva sobre lo que el control público debe hacer para evitar el despotismo de la propiedad.

De cara a la incapacidad liberal para imaginar la política como algo más que el pluralismo de intereses de grupos, el ideal republicano contiene la perspectiva de que la virtud patriótica se exprese como preocupación, participación y esfuerzo por dar lugar a leyes que eviten que los intrigantes y mercaderes gobiernen conforme a sus propios deseos. De ahí el interés de reiterar, reteniendo la tradición republicana, que no es libre ni virtuoso aquel que no vive de lo suyo. Ahora, se trata de establecer el control democrático sobre todas las fases del proceso económico en su conjunto. Socializar la propiedad significa control y deliberación ciudadana sobre los medios y sentidos de la producción. Los medios: deberán evitar que salgan de la ciudadanía las riquezas que a ella pertenecen. El objetivo: garantizar a todos y cada uno de los ciudadanos, bienes vitales como la libertad, la igualdad y la independencia. Socializar la propiedad es organizarse en una economía democrática para la vida³.

Lo apuntado puede levantar una sospecha: los republicanos democráticos se muestran enemigos de la libertad de mercado, pero optimistas ante la interferencia pública sobre los beneficios del comercio. La historia evidencia que se pueden articular los rasgos del liberalismo y el autoritarismo en sociedades en las que se limita la toma de decisiones colectiva y se impone la visión “perfeccionista” de los administradores del poder. Para la tradición republicana, el supuesto de corrupción autoritaria se presenta como una de las principales amenazas para la libertad. Se

3 Lo que incluye la democratización de las relaciones de reproducción que como el trabajo doméstico y el cuidado y la educación de los hijos constituyen las condiciones de posibilidad para la producción. Una economía para la vida se refiere a que el objetivo de la producción no es el lucro (*crematística*) sino gestionar los bienes necesarios para abastecer a la comunidad y satisfacer necesidades humanas (*oikonomía*) (Hinkelammert y Henry, 2005).

requiere que los mandatarios obedezcan, pero no a partir de heroicas campañas de higienización moral, sino con diáfanos y transparentes procedimientos de control sobre el ejercicio del poder en todos los ámbitos de la vida social. El ideal de libertad como no dominación exige impedir la mera posibilidad del ejercicio discrecional y arbitrario del poder.

Conclusión

En una democracia representativa los ciudadanos eligen representantes, en una democracia participativa deciden, además, sobre las leyes. De acuerdo con el republicanismo democrático, solo la participación ciudadana en la determinación de sus condiciones de vida puede generar sentimientos de pertenencia y reconocimiento de justicia a una comunidad política. No obstante, las teorías republicanas difieren de sus concepciones. Puede pensarse, por ejemplo, en una versión neorepublicana que enfatiza en los canales de disputa, control y vigilancia ciudadana de la constitucionalidad y un republicanismo democrático en el que la deliberación articula y organiza el autogobierno ciudadano como elaboración de la política.

La legitimidad de una decisión, de acuerdo con Pettit (1999), deriva de su posibilidad de ser contestada por las personas según los diversos intereses e interpretaciones del bien público. Una república democrática, argumenta, necesita que el ciudadano disponga de voz para discrepar las decisiones y garantías de modo que sus razones reciban repuestas adecuadas. Las máximas republicanas: “el imperio de la ley y no de los hombres” y “la obediencia del mandatario a la voluntad del mandante”, intentan cobijarse aquí en rutinarios canales de *disputabilidad*. El filósofo identifica su visión “deliberativo-disputatoria” con el derecho a resistir el poder, pues, como diría a principios del siglo XVIII John Trenchard (Trenchard y Gordon, 1995, p. 46) “solo los controles a que se somete a los magistrados hacen a las naciones libres; y solo la carencia de ellos las hace esclavas”. Un foro deliberativo en el que los ciudadanos puedan protestar cualquier decisión pública, sea legislativa, administrativa o judicial. Si no se comprende lo grave de la hegemonía liberal, pareciera paradójico que el neorepublicanismo se confine a establecer controles deliberativos sobre el *imperium* y descuide los supuestos del *dominium*. ¿Acaso deliberar vale para librarnos de la dominación y la dependencia?

En principio, la política deliberativa es extraña a la concepción liberal en tanto involucra a todos los ciudadanos y no solo a sus representantes en el proceso de

toma de decisión. De un liberal (a secas) debemos esperar que prefiera el modelo de mercado, tanto para seleccionar sus políticos como para agregar sus intereses particulares. Sin embargo, a partir de la última década del pasado siglo, la crisis de la democracia representativa y el avivar republicano suscitaron el “giro deliberativo de la democracia”. La “democracia deliberativa” ha venido a ocupar un extenso territorio de la literatura y el debate político académico (Cortina, 2001, pp. 13-55).

La teoría liberal de la democracia planta sus expectativas de integración social y legitimación en un modelo democrático deliberativo, un procedimiento ora presentado como condición de posibilidad para la coexistencia plural de intereses, ora referido a la obtención de consensos de opinión economizando los desacuerdos morales. De esta manera, una institución tradicionalmente republicana, desde los tiempos de Pericles, aparece ahora en el discurso legitimador del liberalismo académico como soporte o instrumento de la teoría de la representación política. Una vez más lo que está en riesgo es dejarse saquear los sentidos de las palabras.

Una democracia republicana deberá ser deliberativa si quiere ser justa. El valor se origina en el principio de que la verdad no se negocia, debemos buscarla atendiendo a razones que involucran la secularización, la autonomía, la transparencia y la virtud ciudadana. La deliberación instituye un foro para la toma de decisiones basadas en una discusión pública entre ciudadanos libres e iguales. No se sitúa en un determinado lugar o institución específica, el monte *Pnyx* o el parlamento, es un ideal de organización para tomar decisiones políticas en todos los ámbitos de la vida social en los que se dirime un bien público. Se delibera si los argumentos expuestos invocan a un bien público basados en criterios de universalidad. Se puede demostrar que mediante la deliberación se obtienen mejores decisiones que si se apela al autoritarismo, la tradición u otras heteronomías; y que una decisión deliberada hace uso del talento colectivo y compromete a los deliberantes a una mejor ejecución y evaluación de los resultados. Todo lo que viene a decir que si se quiere en serio que el *demos* se autogobierne, no se puede prescindir de un proceso democrático para la toma de decisiones (Ovejero, 2008).

Deliberar tendrá un signo democrático en la medida en que los deliberantes alcancen a decidir sobre las normas que los afectan y se hagan oír y respetar en los espacios nacionales e internacionales de toma de decisiones. Interesan, sobre todo, las condiciones materiales y políticas que garantizan que las razones vertidas en foros privilegiados de poder (económico, político simbólico) accedan al espacio público en reciprocidad a las convenidas en los foros subalternos. Una deliberación es democrática si consigue hacer más fuerte el discurso de los más débiles,

lo que es posible si vale para instituir las condiciones de posibilidad en que los ciudadanos, sin ser amedrentados por la porra y el hambre, logran organizarse autónomamente para vincular sus razones a la república.

Una democracia deberá ser deliberativa si quiere ser virtuosa. En todos los espacios del debate social es posible, antes de votar una decisión, cribar los argumentos a la luz de universalizar la libertad, es decir, si lo decidido nos libra de la indignidad de la esclavitud y la dependencia. La deliberación será republicana si posibilita a una comunidad política aclararse colectivamente lo que quiere llegar a ser y decidir sobre las leyes para hacerlo. En cualquier caso, si el ideal deliberativo aspira a ser algo más que una bella idea en la cabeza de algunos intelectuales y académicos, los ciudadanos deberán tener evidencias de que deliberar vale para someter a príncipes y mercaderes a la democracia. La legitimidad de la deliberación republicana pertenece al ejercicio democrático de la soberanía, esto es, constituir la ley, la política y la propiedad como praxis ciudadana de su libertad.

De tal suerte, el principio que articula democracia y deliberación es el autogobierno ciudadano. Dependerá del movimiento democrático constituir esa república de las buenas leyes y las justas razones. Una república que afirme, para todos los ámbitos de la vida social, el derecho inalienable de todos y cada uno de los ciudadanos a vivir en libertad y dignidad. Para hacer de ello la ley primera debemos trabajar, anotó Martí (1891), no para sueños.

Referencias

- Acanda, J., y Espeja, J. (2006). *La preocupación ética*. La Habana: Aula Fray Bartolomé de las Casas.
- Álvarez, J. (2009, julio-diciembre). Aristóteles: perì demokratías. La cuestión de la democracia. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 69-101.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Babeuf, F. (1999). El manifiesto de los plebeyos. *Realitat*, 59-60.
- Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins on the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bertomeu, M. J. (2010). *Las raíces republicanas del mundo moderno*. Barcelona: Montesinos.
- Berlín, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Casassas, D. (2008). *La ciudad en llamas: la vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*. Barcelona: Montesinos.

- Castoriadis, C. (2004). *Sobre el político de Platón*. Madrid: Trotta.
- Constant, B. (1979). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Editorial Nacional.
- Cortina, A. (2001). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, 13-55.
- Cortina, A. (2005). *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dahl, R. A. (1989). *La poliarquía*. Buenos Aires: Tecnos.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Domènech, A. (2009, enero). Democracia burguesa: notas sobre la génesis del oxímoron y la Necesidad de un regalo. *Viento Sur*, 100, 95-100.
- Gargarella, R. (2008). El republicanismo y la filosofía política contemporánea. En Atilio A. Borón (Comp.), *Teoría y Filosofía Política* (pp. 45-74). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guanche, J.C. (2001). El santo derecho a la herejía. Una propuesta política de Raúl Roa. *Temas*, 66
- Habermas, J. (1992). Tres modelos de democracia sobre el concepto de una política deliberativa. *Debats*, 39, 18-21.
- Harrington, J. (1946). *Obras completas*. Madrid: Ed.
- Hidalgo, I. (2003). Democracia y participación popular en la república martiana. *Temas*, 32, 110-117.
- Hinkelammert, F. J., y Henry, M. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth o el parlamento largo*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1994). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Martí, J. (1891, noviembre 26). Con todos y para el bien de todos. Discurso distribuido en hojas sueltas luego de ser transcrito por Francisco María Gonzáles. Disponible en http://www.damisela.com/literatura/pais/cuba/autores/marti/discursos/1891_11_26.htm
- Marx, C. (1971). Crítica del programa de Gotha. En Marx, C., y Engels, F. *Obras escogidas*, t. 3. Moscú: Editorial Progreso.
- Mundó, J. (2006). Locke y Aristóteles. En M.J. Bertomell y E. Di Castro, *Vigencia del republicanismo* (pp. 103-116). México D.F.: UNAM.
- Ovejero, F. (2008). *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Editorial Katz.
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pockock, A. (1975). *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.

- Quijano, A. (2005). Colonialidad, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 216-267). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Madrid: El Viejo Topo.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Resnick, P. (1996). Isenomía, Isegoría, Isomoiría y democracia a escala global. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 13, 170-184.
- Rivero, Á. (2005). Republicanismo y neo-republicanismo. *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, 5-17.
- Silveira, P. (2000). *Política & tiempo: hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Buenos Aires: Taurus.
- Trenchard J. y Gordon, T. (1995). "The encroaching Nature of Power, ever to be watched and checked". En R. Hamowy (Ed.), *Cato's Letters, or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects. Four volumes in Two* (p. 46). Indianapolis: Liberty Fund.
- Tucídides. (2007). *El discurso fúnebre de Pericles*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Wood, G. S. (1969). *The Creation on the American Republic*. North Carolina: University of North Carolina Press.

Legitimidad en la toma de decisiones públicas dentro de dos modelos contemporáneos de democracia: la democracia liberal representativa y la democracia deliberativa

Legitimacy in Public Decision-Making in Two Contemporary Models of Democracy: Representative Liberal Democracy and Deliberative Democracy

Javier Cadavid Ramírez

Resumen

El propósito de este capítulo es demostrar que la democracia deliberativa es una reacción a la crisis de legitimidad de la democracia liberal, en términos históricos, y en el ámbito académico, representa una salida teórica a las propuestas económicas y elitistas que homogenizaron durante el siglo xx las ideas e interpretaciones de la democracia. El estudio se realiza a través de la discusión de un marco teórico en tres niveles: la construcción teórico-conceptual de la democracia en Occidente, la génesis histórica de la democracia en sus versiones representativa y deliberativa y, finalmente, la discusión en torno a la participación ciudadana en la realización de la democracia como proceso. En este documento se genera una notable contribución a la desmitificación de la democracia liberal, se plantea una poderosa crítica al modelo representativo y se defiende una postura que resignifica el concepto de participación política. Como conclusión, el capítulo permite comprender que la participación de la ciudadanía en el ejercicio de toma de decisiones es un indicador de la madurez de los sistemas democráticos, en cuanto la democracia participativa-deliberativa es el paradigma de realización del gobierno popular en los regímenes contemporáneos.

Palabras clave: democracia deliberativa, democracia representativa, liberalismo, participación política.

Abstract

The purpose of this chapter is to show that deliberative democracy, in historical terms, is a reaction to the crisis of liberal democracy legitimacy and, in academia, represents a theoretical solution to economic and elitist proposals that homogenized ideas and interpretations of democracy during the 20th century. The study is conducted through the discussion of a theoretical framework on three levels: the theoretical-conceptual construction of democracy in the West, the historical genesis of democracy in its representative and deliberative versions and, finally, the debate around citizen participation in the realization of democracy as a process. This document makes a significant contribution to the demystification of liberal democracy, introduces a powerful critique of the representative model, and defends a position that redefines the concept of political participation. In conclusion, the chapter allows to understand that the participation of citizens in decision-making is an indicator of the maturity of democratic systems, since participatory-deliberative democracy is the paradigm of achievement of popular government in contemporary regimes.

Keywords: deliberative democracy, representative democracy, liberalism, political participation.

Perfil del autor / Author's profile

Javier Cadavid Ramírez

Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Administrador Público de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle y estudiante de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Granada, España. Profesor de la Universidad del Valle y la Escuela Superior de Administración Pública. Autor de *El aborto, una discusión impostergable para nuestra sociedad* y del capítulo “El estado actual del debate entre liberales y multi culturalistas” en *Filosofía política: Reflexiones y balances*. Correo electrónico: jacara72@gmail.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Cadavid Ramírez, J. (2016). Legitimidad en la toma de decisiones públicas dentro de dos modelos contemporáneos de democracia: la democracia liberal representativa y la democracia deliberativa. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 29-41). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Cadavid Ramírez, Javier. Legitimidad en la toma de decisiones públicas dentro de dos modelos contemporáneos de democracia: la democracia liberal representativa y la democracia deliberativa. En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Cadavid Ramírez, Javier. “Legitimidad en la toma de decisiones públicas dentro de dos modelos contemporáneos de democracia: la democracia liberal representativa y la democracia deliberativa”. En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 29-41. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

El modelo de la democracia liberal se ha establecido de forma indiscutible en la mayoría de los países occidentales. Una muestra de ello es la fuerza que el sistema democrático ganó después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente en Europa en los años setenta, en Latinoamérica en los años ochenta, en Europa del este a finales de siglo xx y hoy vemos con asombro las manifestaciones populares en los países árabes pidiendo mayor libertad e igualdad para sus vidas. Pese a este avance del modelo democrático en las latitudes políticas del mundo, es inevitable reflexionar sobre el desencanto que ha producido el mismo modelo, debido a que no ha sido capaz de responder efectivamente a cuestionamientos como el siguiente. La concepción de democracia que se ha impuesto y que es fruto del modelo liberal representativo, asume a la sociedad como el conjunto de grupos que se agregan en torno a intereses particulares y en la cual la representación política —que se realiza a través de procedimientos formales y de manera periódica— filtra los intereses sociales y simplifica el mecanismo de toma de decisiones, dado que se ha entendido bajo este sistema que los profesionales de la política y los tecnócratas están preparados para ocuparse de los temas fundamentales de la vida en común, haciendo más eficiente el procedimiento de decisión. Sin embargo, de esa forma convierte la participación política de los ciudadanos en un asunto electoral de incidencia indirecta, en donde el poder político real se concreta en las elecciones. De esa forma el poder ciudadano queda diluido en un asunto de procedimiento sin la oportunidad de incidir posteriormente en los asuntos públicos.

Los defensores del modelo representativo argumentan que la participación política no queda reducida al conteo de votos, sino que están dadas las condiciones para que la ciudadanía ejerza un control permanente de la gestión pública de los mandatarios, es decir que la ciudadanía tiene el derecho a exigir de sus representantes la rendición de cuentas y es obligación de estos presentarlas. Sin embargo, la cooptación de los intereses sociales por parte de los partidos políticos y el direccionamiento que estos hacen de la agenda política, desestimula la participación ciudadana en el control y seguimiento de la gestión. Los partidos políticos y sus voceros legislativos establecen los temas a tratar en la agenda política y son ellos los que deciden sobre la misma. Eso determina que el marco institucional sobre el que se soporta la participación en el control público no parte de la decisión ciudadana sino de sus representantes.

La pretendida exigencia de cuentas en el hacer público, presupone canales efectivos de comunicación que le permita a los gobernados construir una opinión pública razonable, deliberativa, que los lleve a la elaboración de un juicio respecto a las acciones u omisiones de los gobernantes. Pero el juicio político en una sociedad masa, como la que tienen las democracias contemporáneas, está supeditado a que los *mass media* reelaboren la información pública, la manipulen, cambien así los marcos de referencia interpretativo y permitan que sus intereses interfieran directamente con la formación de la opinión de los diferentes públicos de la sociedad. De ahí que el ciudadano, al entrar a participar en la deliberación pública, esté condicionado por una opinión ajena e influyente. Esta es una razón más para pensar en la debilidad, en términos prácticos, de la participación ciudadana en el ejercicio y control del poder público, y uno de los cuestionamientos que se le hace al modelo de la democracia representativa.

Si las anteriores condiciones configuran un deficiente juicio político de los asociados, también por las mismas razones se puede explicar la ascendente desilusión que el sistema democrático produce cada vez que los ciudadanos lo ponen en práctica, de ahí su alarmante distanciamiento en el ejercicio político y de la cosa pública, de acuerdo con la concepción republicana. El modelo liberal explica y avala esta falta de interés público, en la medida en que los individuos se asocian porque ven que a través de la sociedad es más fácil alcanzar los intereses personales, es decir, la sociedad se constituye en un medio para fines privados. Pero para que todos participen de ciertos beneficios sociales y sientan que sus intereses se encuentran representados en las mismas condiciones que los de los demás, necesitan de un orden político que garantice dichos presupuestos. El ejercicio político queda supeditado al interés individual de cada uno de los que participan de la sociedad y se constituye en el instrumento que aliviana el conflicto de intereses.

Bajo esta visión, la democracia es el procedimiento adecuado para que todos los intereses disputen la posibilidad de ser elegidos en elecciones equitativas e imparciales, y el ganador se convierta mayoritariamente en la decisión general. Por esta razón, no es importante que los individuos participen en el ejercicio público, puesto que un mínimo de sus intereses se encuentran incluidos en el supuesto interés general. Sin embargo, pensar que es imparcial el procedimiento, cuando los agentes han determinado previamente sus preferencias, es pensar como el que juega la lotería, no sabe cuántos participantes están jugando, ni cuáles son sus decisiones numéricas, pero aspiran todos a ganar. De esta forma la democracia representativa elude el juego de la argumentación pública, niega la capacidad de

los ciudadanos para llegar razonablemente a acuerdos públicos que beneficien al todo común y cierra la posibilidad de resolver los conflictos de intereses de los distintos grupos sociales por medio del consenso social.

En términos generales, se puede entender la crisis de representación política de la democracia liberal por su insuficiente capacidad para responder a las demandas de participación política que exige hoy en día la ciudadanía. O también podemos decir que la apatía por la democracia es otra forma de entender que la democracia en su forma clásica, ha agotado sus elementos básicos y que necesita con urgencia rehabilitar normativamente el papel del ciudadano en la vida pública a través de un modelo que legitime el ejercicio del poder político, entendido como la actividad permanente de deliberación de los asociados en la esfera pública, es decir, una política deliberativa.

Conceptualización básica de la democracia representativa y la participación política

Para abordar el concepto de la democracia se deben recorrer dos caminos. El primero tiene que ver con un rastreo de las múltiples definiciones teórico-conceptuales que se han elaborado, pero que están, y este es el segundo camino, amarradas a una génesis histórica de las sociedades que han utilizado alguno de estos modelos. Comencemos por la palabra *democracia*. Etimológicamente la palabra proviene de dos sustantivos griegos principales, *demos* que significa “pueblo” y *kratein* que significa “gobernar” o “dominar”, es decir, es el gobierno o dominio que proviene del pueblo o que se ejerce por medio del pueblo, para el pueblo y justificado en los intereses del pueblo. Sin embargo, existen dos grandes modelos que han marcado la existencia de la democracia en la historia, la democracia de los antiguos griegos, que hoy se asimila a la democracia directa; y la democracia moderna, que tiene su origen histórico en las revoluciones liberales o burguesas y se ha denominado democracia representativa. Para el caso que nos ocupa, dejaremos de lado la historia y las consecuencias reales de la democracia antigua y nos centraremos en definir la segunda, pues en ella se sustentará el propósito del proyecto.

Por democracia representativa entendemos el ejercicio del poder público a través de representantes elegidos por medio de procedimientos legalmente constituidos y aceptados por el pueblo, y que tienen la obligación de tomar o no tomar decisiones fundamentales de la vida de sus representados, actúan fiduciariamente

respecto al poder que se les ha encomendado. Debido a la complejidad de las sociedades contemporáneas, la democracia representativa ha nutrido su acervo teórico y de manera complementaria, con diversas tipologías, entre ellas la de la democracia participativa, en la que los ciudadanos, además de participar en las elecciones de sus representantes, pueden en momentos específicos, decidir sobre asuntos concretos de la vida pública. La Constitución Política de Colombia es un buen ejemplo de ello porque no pierde los principios de la representatividad del poder, pero amplifica los espacios políticos en los que el ciudadano puede intervenir. Es decir, este tipo mixto de democracia tiene la pretensión de integrar al ciudadano con la vida pública y de legitimar el ejercicio del poder público en organizaciones más reducidas de la sociedad.

Dentro del modelo de la democracia representativa podemos encontrar algunas variantes que se han configurado como alternativas no excluyentes del modelo original. Encontramos por eso a la democracia mínima o democracia elitista competitiva. Su mayor exponente es el economista alemán Joseph Shumpeter (1983), quien plantea que la democracia es asimilable al juego del mercado, puesto que en una contienda política, los ciudadanos son consumidores de propuestas y de intereses, mientras que las elites políticas y los grupos de poder son los vendedores de esos intereses. Este tipo de democracia se caracteriza porque el poder es ejercido por una minoría de elite, la cual ha alcanzado el poder por medio de la competición con otros grupos de elite que también aspiran a ganar en las urnas el apoyo mayoritario de una determinada sociedad masa. De acuerdo con esta clase de democracia representativa, es el procedimiento el que garantiza que se escojan a las mejores elites políticas y los abusos se controlan por medio del voto. Este tipo de democracia reduce la participación política y la decisión ciudadana a un simple procedimiento electoral en el que se disputan la prevalencia o no de los intereses privados y ubica a las elites políticas como los más importantes protagonistas de la vida en el *demos*.

También encontramos el tipo de democracia pluralista que percibe la política como una competencia entre distintos grupos sociales, los cuales luchan por imponer sus objetivos particulares como objetivos colectivos. Para ello se sirven de las distintas asociaciones para influir y hacer un puente entre los individuos y el poder general de la sociedad. Bajo esta lógica, existe una sociedad plural que se divide en infinidad de grupos, los cuales negocian entre sí para sacar el mayor provecho. Esta concepción de la democracia desvirtúa el sentido del bien común

y anula la posibilidad de que exista una ciudadanía que piense en términos de comunidad de comunidades y despliegue un sentido cívico de la política.

Ninguno de los dos tipos anteriormente presentados de democracia representativa se pregunta por el papel de la ciudadanía en el ejercicio de toma de decisiones. Tan solo en el contexto geopolítico de la Guerra Fría, a finales de los años sesenta y principios de los setenta, en la academia se empieza a utilizar recurrentemente el término *participación* (Pateman, 1970), como un rejuvenecido impulso de la tradición republicana por poner a circular las ideas de ciudadanía, bien común, esfera pública, lo público, los públicos, opinión pública, razón pública, entre otros, y tratar de superar la concepción instrumentalizada de la democracia, propia de las anteriores concepciones. Bajo esta nueva idea se asume al ciudadano como el actor principal de la democracia, dado que en él recae el ejercicio político de la vida colectiva.

Pero, ¿qué entendemos por participación dentro del ejercicio político? De la misma manera en que el concepto de democracia se ha adecuado a las transformaciones político-sociales, el concepto de la participación ha tenido variables en la construcción del tipo de democracia participativa. Etimológicamente participar se puede entender como la acción (*praxis*) por medio del discurso (*lexis*) de quien o quienes se encuentran tomando parte de algo, como por ejemplo, decisiones políticas. También podemos entender la participación como la decisión autónoma que toman los ciudadanos de manera individual y/o colectiva de influir de manera directa o indirecta en la toma de decisiones públicas que los atañe.

La participación política se puede clasificar de acuerdo con la finalidad que persigue, la participación en términos instrumentales y la participación en términos normativos (Schultze, 2005). Se entiende la participación instrumentalmente cuando se ubica como una herramienta o mecanismo de elección entre varias propuestas en contienda y que necesitan del ciudadano para que incline la balanza a favor de una de ellas. Desde esta óptica de la participación, el ciudadano es un espectador que espera propósitos diseñados por otros agentes políticos (partidos políticos, élites, grupos de interés, representantes, gobernantes) y es llamado a participar en la elección de preferencias cuando a los agentes políticos se les han agotado los recursos para ponerse de acuerdo. La Constitución Política de Colombia, en su artículo 103, plantea una serie de mecanismos de participación ciudadana que se pueden entender bajo la idea de la instrumentalización política del ciudadano, puesto que en su desarrollo legal a través de la Ley 134/94, se impone

una serie de requisitos laberínticos que hacen de la participación un aliado de la simple representación política.

La participación normativa es aquella en la que la ciudadanía asume su poder constituyente y define los intereses y los temas de la agenda pública para ser debatidos y transformados en decisiones colectivas. Cada participante se auto-realiza en conjunto con los demás en el proceso de deliberación democrática, en distintos ámbitos de la vida doméstica y comunitaria, como la familia, la comuna, el espacio laboral, los espacios de formación, entre otros; y en espacios más complejos como las instituciones públicas, las municipalidades, las regiones y el Estado-nación.

Democracia deliberativa y toma de decisiones públicas

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que la participación normativa es una condición necesaria del modelo de la democracia deliberativa que será abordado de la siguiente forma: en primer lugar se tratará de explicar el significado de la palabra *deliberación*, y en segundo lugar, se rastrearán sucintamente las diversas interpretaciones que existen sobre este modelo de democracia.

La deliberación es la reflexión que se hace sobre un asunto determinado, antes de tomar una decisión. Si transformamos la palabra *deliberación* en verbo tendremos *deliberar*, que proviene del latín *deliberare*; pero si auscultamos con mayor delicadeza, encontraremos que en ella se esconde el sustantivo *libra*, que se puede entender como balanza o peso. Es decir que el término se puede interpretar como el camino racional que deben recorrer uno o varios agentes para tomar una decisión respecto a una situación, un interés o una opción. Deliberar *per se* es una acción que se puede entender desde dos ópticas: cuando se delibera públicamente se moviliza a los agentes políticos a la acción y cuando se toman decisiones, es porque han optado por un determinado rumbo. Bajo esas premisas, la deliberación incide en la decisión y tiene por objeto cambiar, modificar o reforzar las preferencias de los agentes deliberantes (Przeworski, 2000).

La deliberación es la esencia del razonamiento individual y colectivo al momento de tomar una decisión, es el proceso por medio del cual se decantan las decisiones de acción y les permite a los colectivos sopesar las posibilidades, compararlas de acuerdo con las ventajas y desventajas que conlleva inclinarse a favor de una o de otra alternativa. La deliberación, en términos descriptivos, es la comunicación-acción que realizan los agentes de diálogo, de tal forma que cada

uno puede hablar y ser escuchado consecutivamente antes de tomar una decisión en consenso (Elster, 2000). Recuperar la dimensión razonable de los ciudadanos libres que actúan concertadamente con otros considerados como sus iguales, en un espacio público, es lo que se denomina “el giro deliberativo” de la democracia.

Como se ha visto, el surgimiento del modelo de la democracia deliberativa es una reacción a la crisis de legitimidad de la democracia liberal, y en términos académicos, como una salida teórica a las propuestas económicas y elitistas que homogenizaron durante gran parte del siglo xx, las ideas e interpretaciones de la democracia. Pero quien introdujo por primera vez el debate académico sobre la dimensión de la democracia deliberativa fue Joseph Bessete en 1980. Sin embargo, Avritzer (2001) nos dice que el nacimiento de este modelo se debe buscar en las diversas respuestas que se dieron a la hegemónica concepción de la democracia elitista competitiva, después de la posguerra. Mientras que Elster (2001) señala que el surgimiento de la democracia deliberativa se debe entender como una renovación, más que como una innovación y por tanto nos debemos remitir a las fuentes históricas, empezando por la antigua Grecia, en donde se originó precisamente la democracia. Pero si nos circunscribimos al siglo xx, académicos e intelectuales norteamericanos como Joshua Cohen y James Bohman, y europeos como Jürgen Habermas y Hannah Arendt, se pueden identificar como los promotores de esta discusión, que han contribuido arduamente en la elaboración de este modelo de democracia.

Debido a que la democracia deliberativa ha sido uno de los temas que más ha llamado la atención en la teoría política y social contemporáneas, se han escrito infinidad de interpretaciones sobre ella, por tanto no es fácil dar una definición general de la misma, sino aproximaciones y reglas generales que contiene. Por ejemplo, Elster (2001) en un esfuerzo de sintetizar el innumerable contenido conceptual de esta democracia, nos dice que,

La toma colectiva de decisiones con la participación de todos los que han de ser afectados por la decisión o por sus representantes: esta es la parte democrática [...] y la toma de decisiones por medio de argumentos ofrecidos por y para los participantes que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad: esta es la parte deliberativa (p. 21).

A su vez Joshua Cohen (2000), haciendo énfasis en el aspecto de la legitimidad democrática de este modelo, la define como,

El otorgamiento de la autoridad para ejercer el poder del Estado debe emerger de las decisiones colectivas de los miembros de una sociedad gobernada por tal poder [...] esa legitimidad emerge de las discusiones y de las decisiones de los miembros de la sociedad (p. 24).

Mientras que Przeworski (2001) entiende el ejercicio deliberativo como “una forma de debate cuyo objeto es cambiar las preferencias que permiten a la gente decidir cómo actuar [...] una decisión que compromete a una comunidad” (p. 183). Por su lado, Feres (2000) comprende que “el proceso de decisión del gobierno tiene que sustentarse en la deliberación de los individuos racionales en foros amplios de debate y negociación” (p. 63).

Estos y otros autores han contribuido, desde diferentes enfoques teóricos, a articularla con sus propios referentes. Por ejemplo Iris Young (2000), desde la teoría crítica del feminismo, Nino (1997) y Bohman (1996), desde la teoría y filosofía del derecho, Mendelberg (2003) desde la psicología social, Fishkin (1995) y Dryzek (2000) desde la ciencia política, solo por mencionar algunos. Pero las contribuciones hechas a este modelo por Jürgen Habermas son el referente ineludible de todo intelectual que desee abordar el tema.

Conclusión

Las distintas versiones del modelo de democracia deliberativa confluyen en los preceptos de Habermas y en su teoría de la *acción comunicativa*, pero aplicado a la práctica política democrática, creando un sentido revolucionario y transformador dentro de los Estados democráticos, pues se persigue que las instituciones públicas actúen de acuerdo con la racionalidad deliberativa de la ciudadanía que impone los mejores criterios para el ejercicio público.

El programa de investigación que emprende Habermas, para dar cuenta de su concepción de democracia, comienza con el cuestionamiento a la idea weberiana de legitimidad, en la que se plantea que los regímenes políticos tienen la intención genuina de despertar y fomentar la fe en su legitimidad. Sin embargo, Habermas rechaza de plano este enunciado debido a su falta de fuerza racional y cree que la legitimidad de cualquier régimen político se debe alcanzar a partir del consenso construido por los ciudadanos en la esfera pública, quienes debaten activamente y llegan a decidir procedimentalmente, cuáles son los mejores argumentos posibles

en determinados casos. Es decir que la legitimidad solo es dada en un consenso racional de argumentos.

La democracia deliberativa solo es posible si se sustenta en el debate y en el actuar comunicativo de los ciudadanos, quienes tienen como propósito llegar a un consenso racional. Pese a que el modelo deliberativo de Habermas se separa del modelo liberal y del republicano de democracia, toma a su vez elementos de cada una de estas nociones y las integra en el concepto de procedimiento ideal de deliberación y en el de toma de decisiones para conciliar precisamente la tensión existente entre facticidad y validez.

La democracia deliberativa es la apuesta por consolidar una ciudadanía que se auto-legisla mediante procedimientos de deliberación justa, ya que el procedimiento debe garantizar la inclusión de todos los ciudadanos por igual, de tal suerte que la formación de la opinión y la voluntad construida democráticamente, garantiza la posibilidad de llegar a un acuerdo normativo racional entre sujetos extraños que ven que sus “libertades subjetivas de acción de derecho privado se corresponden con la autonomía pública del ciudadano” (Mejía y Jiménez, 2005, p. 20).

Referencias

- Avritzer, L. (2001). Democracia deliberativa. La recuperación del concepto de deliberación pública en la teoría democrática contemporánea. *Metapolítica*, 5(18), 50-65.
- Bohman, J. (1996). *Public Deliberation, Pluralism. Complexity and Democracy*. Londres: Cambridge MIT Press.
- Cohen, J. (2000). Procedimiento y sustancia en la democracia deliberativa. *Metapolítica*, 4(14), 24- 47.
- Dahl, R. (1990). *Prefacio a la democracia económica*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Dryzek, J. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Duverger, M. (1975). *Las dos caras de Occidente*. Barcelona: Ariel.
- Elster, J. (2000). *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2001). Introducción. En J. Elster (Comp.), *La democracia deliberativa* (pp. 13-33). Barcelona: Gedisa.
- Feres, C. (2000). El concepto de democracia deliberativa. *Metapolítica*, 4(14), 24-47.

- Fishkin, J. (1995). *The voice of the people: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili S.A.
- Habermas, J. (1989a). La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público. En M. Herrera (Coord.), *Moralidad, ética y política* (pp.). México: Alianza.
- Habermas, J. (1989b). *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Planeta- Agostini.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de una teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Held, D. (1993). *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza.
- Macpherson, C. (1981). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza.
- Mejía, O. y Jiménez, C. (2005). Nuevas teorías de la democracia. De la democracia formal a la democracia deliberativa. *Colombia internacional*, (62), 12-31.
- Mendelberg. (2003).
- Nino, C. (1997). *Introducción al análisis del derecho*. Barcelona: Ariel.
- Offe, C. y Schmitter, P. (1995). Las paradojas y los dilemas de la democracia liberal. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 5-30.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perone, J. (1993). *Entre el liberalismo y la socialdemocracia. Popper y la sociedad abierta*. Barcelona: Anthropos.
- Popper, K. (1989). *La lógica de la investigación científica*. Buenos Aires: Rei.
- Przeworski, A. (2000). *Democracy and Economic Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Przeworski, A. (2001). Deliberación y dominación ideológica. En A. Przeworski (Comp.), *La democracia deliberativa* (pp. 183-206). Barcelona: Gedisa.
- Schultze, R. (2005). *Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden, Begriffe*. München: Verlag CH Beck.
- Schumpeter, J. (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Orbis.
- Vergara, J. (1990a). Acción comunicativa y democracia en Habermas. *Cuadernos del Cendes* (13/14),.
- Vergara, J. (1990). Modelos elitistas de democracia. *Diánoia*.

- Vergara, J. (2005). La concepción de la democracia deliberativa de Habermas. *Quórum Académico*, 2(2), 72-88.
- Weber, M. (1922). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. M. (2000). Activist Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory*, 29(5), 670-690.

3 De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau*

Of Hegemonies, Cultures, Subjects, and Political Practices: A Critical Anthropological Rereading of Ernesto Laclau

Nicolás Panotto

Resumen

Este capítulo hace un análisis crítico de las principales propuestas de Ernesto Laclau, quien perteneció a la generación contemporánea de filósofos posestructuralistas y posmarxistas, y desarrolló una filosofía política nutrida por los marcos teórico-políticos franceses, el psicoanálisis y la teoría del discurso. Se analiza especialmente la idea de constitución discursiva de lo social, la emergencia de sujetos políticos y el análisis de las operaciones hegemónicas propuestas por Laclau, estableciendo una relación con trabajos de antropología política. El propósito principal de este abordaje es responder al común cuestionamiento hacia dichas corrientes sobre la abstracción de sus ejes analíticos y la carencia de mediaciones más concretas para el estudio de fenómenos sociales. En este caso, intentaremos, por un lado, identificar posibles marcos interpretativos a partir de la relación entre la teoría laclausiana y la antropología política y, por otro, criticar y profundizar distintos conceptos laclausianos desde la relación entre dinámicas culturales y políticas. Este ejercicio nos ayudará a desarrollar algunas categorías que permitan llevar a cabo un análisis de tipo antropológico a partir de un marco político posestructuralista, como también realizar una relectura crítica de este último a partir de dichos ejes analíticos, nutridos principalmente del trabajo etnográfico.

Palabras clave: cultura, discurso, identidades, Ernesto Laclau, hegemonía, política, sujeto.

Abstract

This chapter contains a critical analysis of the main proposals of Ernesto Laclau, who belonged to the contemporary generation of post-structuralist and post-Marxist philosophers that developed a political philosophy nurtured by French theoretical-political frameworks, psychoanalysis, and discourse theory. The idea of discursive constitution of the social, the emergence of political subjects, and the hegemonic operations proposed by Laclau are discussed, establishing a relationship with political anthropology works. The main purpose of this approach is to answer the common question asked to these currents on the abstraction of their analytical lines and the lack of more concrete mediations for the study of social phenomena. In this case, we will try, on the one hand, to identify potential interpretive frameworks based on the relationship between Laclausian theory and political anthropology and, on the other, to criticize and delve into different Laclausian concepts from the relationship between cultural and political dynamics. This analysis will help us to develop some categories that allow to conduct an anthropological analysis based on a post-structuralist political framework, as well as to do a critical rereading of the latter from such analytical lines, fed mainly by ethnographic works.

Keywords: culture, discourse, identities, Ernesto Laclau, hegemony, politics, subject.

* Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en la siguiente referencia: Panotto, N. (2015, julio-diciembre). Mediaciones analíticas en el trabajo de Ernesto Laclau: una relectura crítica desde la antropología política. *Revista Pléyade*, (16), 235-259.



Perfil del autor / Author's profile

Nicolás Panotto

Becario CONICET, Argentina. Master en Antropología Social y Política y doctorando en Ciencias Sociales de FLACSO, Argentina. Autor de "Teología y espacio público" (GEMRIP, 2015) y "Religión, política y poscolonialidad en América Latina". Correo electrónico: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Panotto, N. (2016). De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 43-66). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Panotto, Nicolás. "De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Panotto, Nicolás. "De hegemonías, culturas, sujetos y prácticas políticas: una relectura antropológica crítica de Ernesto Laclau". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 43-66. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

La teoría política ha tenido importantes virajes en las últimas décadas, acordes a las transformaciones de los contextos locales y globales del momento. Sin duda, los procesos gestados en tiempos de posguerra han sido los más significativos. La expansión de las dinámicas globalizadoras ha llevado a la superación de las fronteras tradicionales de la política, especialmente el sentido de nación. Los procesos de descolonización en la década de 1980 pusieron sobre la mesa las tensiones existentes entre las diversidades culturales y las demarcaciones imperiales, impresas en los Estados. El fuerte asentamiento y crecimiento de las lógicas neoliberales a partir de los años 80 socavó los procesos políticos ortodoxos, tras el paso firme del mercado y su presencia invisible. La pluralización de lo público, la emergencia de nuevos sujetos sociales, la complejidad de la construcción de los procesos políticos, la heterogeneidad de las particularidades en contraposición a la burocracia administrativa de las instituciones políticas, entre otros, son algunas de las temáticas más importantes que han suscitado estos procesos dentro de la teoría política.

Podemos enmarcar el lugar de la antropología en este escenario desde una doble vía. Por una parte y de manera evidente, ha sido influenciada por estas corrientes filosóficas, desde diversos diálogos interdisciplinarios y resignificaciones teóricas. Pero por otra parte, la antropología es una de las disciplinas dentro de las ciencias sociales que más ha aportado al desarrollo de estas nuevas corrientes por su particularidad epistemológica. La centralidad en el análisis de los complejos procesos locales, el estudio de las particularidades culturales y el cuestionamiento minucioso a los abordajes sociológicos universalistas, entre otros aspectos que podríamos mencionar, han provisto importantes insumos para el desarrollo de las teorías políticas contemporáneas (Ortner, 1984).

Ernesto Laclau es uno de los teóricos más nombrados en la actualidad, vinculados a estos nuevos abordajes teóricos. De origen argentino, durante los años 60 perteneció al Partido Socialista de la Izquierda Nacional. En 1970 empezó a desempeñarse como profesor en la Universidad de Essex –promovido por el gran historiador Eric Hobsbawm–, donde residió hasta su jubilación. En 1976 publicó una de sus principales obras, *Política e ideología en la teoría marxista*, en la que comienza a esbozar algunas de sus ideas sobre el populismo. Su obra más importante la publica nueve años más tarde junto a Chantal Mouffe, que se titula *Hegemonía y estrategia socialista*. Esta es reconocida como la obra fundante del posmarxismo. Los

trabajos posteriores se encargan de profundizar los postulados más importantes de dicho libro, así como diálogos y discusiones con diversos teóricos al respecto.

En este ensayo pretendemos analizar someramente algunas de las principales propuestas de Laclau, pero partiendo de una de las críticas más importantes a su obra: su carencia empírica. En este sentido muchos/as –incluso sus más acérrimos seguidores– afirman que el abordaje de Laclau muestra una sutura epistemológica admirable, pero dista de concretizaciones y ejemplos específicos, que permitan, no solo un mejor afianzamiento teórico de su propuesta, sino también abrir puertas para una profundización crítica de sus postulados. En este sentido y en sintonía con lo afirmado anteriormente, utilizaremos algunos ejemplos de abordajes antropológicos para entablar un diálogo que permita analizar críticamente la propuesta teórica de Laclau. Lo haremos desde tres elementos que interesan tanto a este filósofo como a la antropología política contemporánea: el concepto de hegemonía, las prácticas discursivas/simbólicas y el lugar de los sujetos.

Hegemonía, sujetos y discurso en Ernesto Laclau

En la obra considerada fundante teórica del llamado posmarxismo o marxismo posestructuralista, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) mencionan tres elementos centrales de esta propuesta: “la crítica al esencialismo filosófico, el nuevo papel asignado al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales y la deconstrucción de la categoría de ‘sujeto’ en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 21). Estos autores parten del principio deconstruccionista de la disolución de todo presupuesto metafísico del ser y del enclave relacional de toda identidad colectiva, lo que implica que las definiciones identitarias son de carácter discursivo. Más aún, la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo es una construcción también discursiva. Este es el terreno primario de la constitución de la objetividad social como tal. El discurso es un complejo de elementos en el que las relaciones juegan un rol central. Dichos elementos no son preexistentes al discurso sino que se constituyen a través de él. Por tal razón, *relación* y *objetividad* son sinónimas. Esto nos lleva a que lo discursivo sobrepase lo puramente lingüístico, inscribiéndose en prácticas materiales concretas (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 144-145).

Profundizando en una descripción de los fenómenos sociales, Laclau sostiene que la idea de un núcleo social completamente *suturado*¹, con reglas de funcionamiento inherentes a sí misma y con individuos determinados por sus mecanismos, queda disuelta tras la complejidad con la que se presenta lo social. Comprender dichas dinámicas conlleva apartarse del sentido de totalidad y de enfoques esencialistas de las relaciones sociales. Es así que podemos encontrar teorías que subsumen la socialización y sus efectos bajo una lógica específica, como puede ser la economía u otro mecanismo de determinación social. Esta crítica también se vincula con el cuestionamiento a los universalismos, determinismos y esencialismos hechos por las teorías posmodernas, deconstruccionistas y posestructuralistas con respecto a la constitución del escenario social y los intersticios ideológicos, identitarios y políticos.

El lugar del discurso en la constitución de lo social subraya que este representa una configuración significativa, incluyendo lo lingüístico y extralingüístico (lo óntico y ontológico). Es inclusive, el discurso el que determina la posición del sujeto, o sea, su rol como agente social. El discurso es una práctica unida a cualquier acción extralingüística, ya que es el discurso el que la significa (de aquí el rechazo a la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas). Esta perspectiva parte de la teoría foucaultiana denominada *regularidad en la dispersión*: lo discursivo no representa un principio subyacente exterior a sí mismo sino más bien constituye una configuración que, dependiendo el contexto, puede “significar” una totalidad.

Este abordaje implica una comprensión especial de la vinculación entre lo universal y lo particular, en cuya interacción se construyen *puntos nodales*², como nominación de tal universalidad. Ella se presenta siempre fragmentada, vacía. Aquí el concepto de *significantes vacíos*: estos no son “significantes sin significados”, sino

-
- 1 El concepto de *sutura* proviene del psicoanálisis, especialmente de la lectura que hace Jaques-Alain Miller de la teoría lacaniana: “Es usado para designar la producción del sujeto sobre la base de la cadena de su discurso; es decir, de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 77).
 - 2 Esta noción, que posee reminiscencias foucaultianas, es propuesta por Laclau y Mouffe para designar aquellas segmentaciones discursivas que cobran mayor preponderancia frente a otros discursos dentro del juego de equivalencias. “El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial lo denominaremos *puntos nodales*” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 152).

el punto de irrepresentabilidad que se encuentra dentro del significado. Aquí, dos elementos centrales. Primero, la articulación entre particularidad y universalidad no solo se da en las palabras y las imágenes, sino también en lo institucional. Tanto en Hegel como en Marx (específicamente en su trabajo sobre la relación entre Estado y sociedad), la particularidad y la universalidad se excluyen. Desde este abordaje, se retoma el desarrollo de Gramsci con respecto a la *plebs* (la particularidad), que constituye hegemonícamente un *populus* (universalidad abstracta). El *populus* solo puede estar encarnado en la *plebs*. Segundo, existe una articulación entre particularidad, universalidad y nominación. La homogeneidad de un espacio social lo constituye su marco simbólico. La movilidad de una institución a otra no se da por una lógica entre ellas sino que las diferencias refieren a una interconexión simbólica: “El lenguaje como sistema de diferencias es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica” (Laclau, 2005a, p. 139).

Demos un ejemplo. Las demandas insatisfechas que surgen de las relaciones sociales son un tipo de heterogeneidad constituyente del contexto. El vínculo equivalencial y débil inicial se debe a que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema institucional. En este sentido, es el *nombre* el que permite la unidad del conjunto equivalencial. Se produce así una *operación tensional*: por una parte, el nombre se transforma –en tanto significante de lo heterogéneo– en una posible atracción para cualquier demanda insatisfecha; y por otro –en tanto significante vacío– es incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. Por tal razón, las identidades son sitios de tensión entre dos movimientos opuestos: la representación y el vacío.

Para Laclau (1996), lo universal y lo particular poseen una relación estrecha y dinámica. Ellas no son nociones opuestas sino *posiciones* diferenciadas. Pero lo primero no se inscribe como un objeto o “cosa” objetivada positivamente que subsume a la segunda. Por el contrario, lo universal es parte de lo identitario en la medida en que está penetrado por una falta constitutiva. Por ello, lo universal actúa como una simbolización de dicha plenitud, desde donde lo particular emerge como movimiento contradictorio de identidad diferencial, aunque no deja de inscribirse desde lo universal en un marco no-diferencial. De aquí, Laclau concluye:

Lo universal [...] es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad y que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular (Laclau, 1996, pp. 67-68).

Laclau cuestiona el abandono de lo universal absoluto por la universalidad de las particularidades:

Si estos agregados [instituciones, agentes, formas de organización] son considerados –a diferencia de la totalidad– objetos legítimos de la teorización social, ¿debemos concluir que las relaciones entre los elementos internos componentes de cada uno de ellos son esenciales y necesarias? Si la respuesta es sí, está claro que hemos pasado de un esencialismo de la totalidad a un esencialismo de los elementos (Laclau y Mouffe, 1987, p. 141).

Tanto la totalización homogeneizante como el aislamiento de las particularidades son esencialistas, ya que mantienen fijo el status de la definición de lo ontológico (sea una, sean muchas). Por ello, lo universal no es algo dado sino más bien el marco indecible que determina todas las particularidades como manifestaciones hegemónicas del ser.

Comprender lo universal como la plenitud inalcanzable no implica resignación o fatalismo. Significa, políticamente hablando, concentrar los esfuerzos históricos y proyectarlos a una apertura inherente, tanto del contexto en donde se inscribe como también del esfuerzo mismo. De aquí la distinción que Laclau recuerda constantemente sobre la diferenciación entre lo *óntico*, lo que se manifiesta en la realidad material, y lo *ontológico*, como nominación que permite la subversión de lo dado: Esto “significará que siempre habrá una brecha entre el contenido que en algún punto encarna la aspiración de la plenitud de la sociedad y la plenitud como tal, la cual no tiene contenido propio” (Laclau, 2000b, p. 198).

Para definir al sujeto, Laclau parte de dos puntos centrales, a saber, el reconocimiento de la opacidad de lo social y el carácter precario de las identidades. Uno de sus principales aportes, volviendo a lo abordado anteriormente, es el análisis de la articulación entre lo universal (como horizonte político) y las particularidades (como sujetos emergentes en dicho horizonte). Al inscribirse en un contexto discursivo dinámico, las identidades se caracterizan por ser relacionales, lo cual implica que nunca logran constituirse plenamente. Esta comprensión del carácter incompleto de la realidad lleva a la siguiente afirmación de Laclau: la sociedad no existe. Dice: “Lo social es articulación en la medida en que lo social no tiene esencia –es decir, en la medida en que la ‘sociedad’ es imposible” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 154; Laclau, 2000b, pp. 103-106).

Las identidades son puramente diferenciales, y cualquier efecto centralizador que constituya un horizonte totalizante, procede de la interacción de las propias diferencias. Por ello, dicho horizonte es siempre precario. Si esto es así, significa que la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación. Cuando hablamos de que lo identitario se inscribe en un contexto de diferencias y equivalencias, decimos entonces que posee una constitución intrínsecamente *antagónica*. El antagonismo no es un espacio de fuerzas uniformes que se enfrentan, sino una condición inherente y constitutiva de lo social. Es por ello que la noción de “antagonismo constitutivo” requiere de un *espacio fracturado*. Esta fractura posee distintas características. Primero, se presenta como una falta, como una plenitud que está ausente. Segundo, que la sociedad va enfrentando sus demandas a partir del marco simbólico que posee. Cuando las demandas exceden dicho marco, se requiere una transformación del mismo. En resumen, el antagonismo implica la imposibilidad de la formulación de lo objetivo. Esto muestra la *esencia contingente* que posee cualquier determinación ontológica: un exterior (inherente) que bloquea la sutura de lo interior³.

Hay dos maneras de constituir lo social: a través de la afirmación de una particularidad o bien claudicando la particularidad para resaltar lo que tienen de común las distintas particularidades, logrando así su equivalencia, lo cual implica el trazo de una frontera antagónica. La primera es llamada *lógica de la diferencia* y la segunda, *lógica de la equivalencia*. Esta última no intenta eliminar las diferencias. Dichas lógicas son incompatibles entre sí, pero se necesitan mutuamente para la construcción de lo social. Por ello, la sociedad es el *locus* de esta tensión insoluble.

La lógica equivalencial, donde una particularidad asume el lugar de totalidad, significa privilegiar. Esto es lo que diferencia una totalización populista de una institucionalista: en la primera los significantes privilegiados hegemónicos estructuran, como puntos nodales, la construcción discursiva de lo social. La forma institucionalista es aquella que intenta amalgamar la formación discursiva con los límites de la comunidad. Mientras en esta última el principio de diferencialidad se transforma en una equivalencia única totalizante, para el otro no es suficiente: el rechazo de un poder activo en la sociedad requiere de la identificación de todos los eslabones de la cadena equivalencial en torno a un denominador común. Lo

3 Dice Laclau: “Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos ‘contingencia’ y ella induce un elemento de radical indecibilidad en la estructura de toda objetividad” (Laclau, 2000b, p. 38).

equivalencial lleva a quitarle lo positivo a lo identitario. Le da existencia real a la negatividad. Objetividad y negatividad coexisten en la (auto) subversión continua.

Todo esto indica que el *locus* de la totalidad es la tensión entre esta lógica de equivalencia y lógica de la diferencia. Lo que tenemos entonces, es una totalidad fallida, inalcanzable. No es un fundamento sino un horizonte. Es un elemento imposible pero necesario. Por ello, como no hay elemento conceptual para aprehender dicho objeto, existe la posibilidad de que uno de ellos tome la representación de totalidad sin dejar de ser particular.

Esta operación es lo que Laclau llama *hegemonía*. Esta identidad hegemónica constituye ese *significante vacío* que absorbe tal condición universal. Este último proviene de la imposibilidad de lo social, como impedimento para la misma. Dice Laclau:

Puede haber significantes vacíos dentro del campo de la significación porque todo sistema significativo está estructurado en torno a un lugar vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto que es, sin embargo, requerido por la sistematicidad del sistema (Laclau, 1996, p. 76).

Las dos condiciones principales para la gestación de un proceso hegemónico son la existencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. El concepto surge de una relectura que Laclau (junto a Chantal Mouffe, en un inicio) hace de Antonio Gramsci. Este último desarrolló la idea de crisis orgánica que representa a un espacio político (en el mismo proletariado), lo cual lleva a la creación de un “bloque histórico”. Desde la perspectiva de Laclau (1996), dicha crisis representa la existencia de antagonismos dentro del espacio político, lo que produce una crisis generalizada en las identidades políticas. De aquí que la creación de un espacio político y social común se da de forma relativa a través de la creación de puntos nodales que tendencialmente unifican a ciertas identidades. Es lo que Antonio Gramsci acuñó como bloque histórico. Esto manifiesta otro término central en este último: la *guerra de posiciones*, que caracteriza un espacio político donde las articulaciones y antagonismos se crean en el roce de las fronteras que lo representan. Laclau lo resume de la siguiente manera:

Hegemonía es, simplemente, *un tipo de relación* política; una *forma*, si se quiere, de la política; pero no una localización precisable en el campo de una topología de lo social. En una formación social determinada puede haber una variedad de puntos nodales

hegemónicos. Evidentemente, algunos de ellos pueden estar altamente sobredeterminados; pueden construir puntos de condensación de una variedad de relaciones sociales y, en tal medida, ser el centro de irradiación de una multiplicidad de efectos totalizantes; pero, en la medida en que lo social es una infinitud irreductible a ningún principio unitario subyacente, la mera idea de un centro de lo social carece de sentido (Laclau y Mouffe, 1987, p. 183).

Este concepto subvierte toda mirada universalista como también la enarbolación de una particularidad por sobre las demás (o en una versión posmoderna extrema, la aceptación de todas las particularidades por igual), ya que inscribe la articulación de lo social y lo político en un escenario fisurado por las fronteras de los elementos que la componen. Esto deconstruye la sutura de cualquier tipo de identidad que, como tal, posee una entidad determinada y reconocible pero excedida y escindida en la especialidad que la acerca a las demás identidades.

Hay hegemonía solo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad solo existe si se encarna –y subvierte– una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el *locus* de efectos universalizantes (Laclau, Butler y Žižek, 2004, p. 161).

Volviendo al concepto de sujeto, Laclau no posee una sola definición al respecto, sino distintos conceptos que atraviesan cada faceta de su trabajo. De aquí, encontramos cuatro abordajes principales.

Sujeto hegemónico (o posición de sujeto)

El “sujeto hegemónico” debe ser en cierta manera exterior a lo que articula (o sea, lo hegemónico). Pero ello no implica que dicha exterioridad sea otro plano ontológico sino que se circunscribe en una misma espacialidad discursiva con la articulación hegemónica. Esto significa que dicha exterioridad es una exterioridad entre posiciones de sujeto situados dentro de formaciones discursivas y elementos que carecen de una articulación precisa. Aquí una fuerte influencia foucaultiana en torno a la *posición de sujeto*. Al estar sumido a una “posición discursiva”, participa del carácter abierto de todo discurso sin poder lograr fundar posiciones fijas. Es precisamente desde este movimiento posicional que el ser humano dista de ser

fijado a una esencia, pudiendo, por el contrario, subvertirla constantemente. La categoría de sujeto no está prendida, entonces, ni a la total dispersión de posicionamientos ni a la unificación absolutista a un “sujeto trascendental”. “La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva” (Laclau y Mouffe, 1987, pp. 163-164).

Sujeto dislocado

Para Laclau (2000b), el sujeto es siempre *sujeto dislocado*, es decir que el lugar del sujeto es un lugar dislocado. En contraposición con el marxismo clásico, el sujeto no es un momento de la estructura sino el resultante de la imposibilidad de constituir una estructural tal. Para Laclau, la superación del contexto depende de la proliferación de diversas *sujetividades*, comprendiendo el capitalismo actual como un escenario multiplicador de dislocaciones y antagonismos. Este proceso es central para la definición de lo político. Ella,

Es una categoría ontológica: hay política porque hay subversión y dislocación de lo social. Lo cual implica que *todo* sujeto es, por definición, político. Fuera del *sujeto*, en este sentido radical, solo hay *posiciones de sujeto* en el campo general de lo universal. Pero el sujeto, en el sentido en que lo entendemos en este texto, no puede ser objetivo: el sólo se constituye en los bordes dislocados de la estructura (p. 77).

Esto conlleva dos diferenciaciones. Por un lado, que todo sujeto es un *sujeto mítico*. El mito es un espacio de representación que no tiene relación alguna con la continuidad de la “objetividad estructural”. El mito sutura el espacio dislocado a través de la creación de un nuevo espacio de representación. Es por ello que posee una eficacia hegemónica. En segundo lugar, como resultado del punto anterior, el sujeto es constitutivamente *metáfora*. El carácter metafórico de lo mítico tiene que ver con la literalidad plenamente alcanzada de la particularidad representada en el mito. Es así que las formas de identificación del sujeto sirven como superficies de inscripción. De esta forma, se transforma en *presencialidad* metafórica de la *estructuralidad* ausente. Estas superficies míticas dan lugar a la constitución de nuevos imaginarios sociales.

Sujeto de decisión

Por un lado, el sujeto no es externo a la estructura, aunque por otro se autonomiza parcialmente en la medida que constituye un *locus de decisión* que la estructura no puede determinar. De aquí, tres elementos centrales (Laclau, 2000b, p. 47). Primero, el sujeto es la *distancia* entre la estructura indecible y la decisión. Segundo, que dicha decisión posee ontológicamente un status fundante al igual que la estructura desde donde surge, ya que no está sumida a ella. Por último, una decisión implica la *represión* de otras. Por eso, la decisión es objetiva no en tanto sentido fundamental sino como relación de poder (Foucault).

Aquí vemos la influencia del deconstruccionismo derrideano. Laclau relaciona la noción de *espectralidad* de las identidades políticas (especialmente la del proletariado) con su teoría de la hegemonía. De todas formas, cuestiona una especie de “nihilismo ético” en este abordaje, por su aceptación de la diferencia por el solo hecho de ser diferente. Lo que rescata Laclau es la relación indecibilidad-decisión en Derrida, comprendiendo esta última como el momento en que el sujeto emerge. Así, frente a las críticas tradicionales al deconstruccionismo y su supuesta dilución de toda propuesta política, Laclau pone énfasis en la segunda pata del binomio derrideano, diciendo que,

El papel de la deconstrucción es, desde esta perspectiva, *reactivar* el momento de decisión que subyace a todo conjunto *sedimentado* de relaciones sociales. La significación política y ética de este primer movimiento es que, al ampliar el área de indecibilidad estructural, amplía también el área de responsabilidad –es decir, de la decisión– (Laclau, 1996, p. 142).

Precisamente Laclau (2005a) habla del sujeto como la distancia entre la *indecibilidad* y la estructura de lo social. Es la representación del momento de dislocación interna a toda estructura. La decisión es el “acto de locura” en el que de lo indecible emerge lo creativo. Ella se gesta cuando el sujeto no puede ser subsumido a ninguna particularidad o determinismo estructural. Dice Laclau (2005a):

Entonces, ¿por qué llamar ‘sujeto’ a ese agente de decisión? Porque la imposibilidad de un sujeto libre y sustancia, de una conciencia idéntica a sí misma que sea *causa sui*, no elimina su necesidad, sino que tan solo vuelve a colocar al agente de la decisión

en la situación aporética de tener que actuar como si fuera un sujeto, sin estar dotado de ninguno de los medios de una subjetividad completamente constituida (p. 118).

Sujeto popular

Existen dos formas peyorativas de entender el populismo. Una es decir que es vago e indeterminado en su discurso y en su propuesta política. Y una segunda, que es mera retórica. En contraposición, Laclau resalta dos elementos: en primer lugar, que dicha indeterminación discursiva no implica un defecto en su discurso sobre la realidad social, ya que dicha indeterminación es inherente a esta última, y en segundo lugar, que ninguna estructura conceptual puede encontrar cohesión interna sin recursos retóricos.

Por populismo, entonces, no representa un tipo de movimiento sino una *lógica política*. Mientras que las lógicas sociales se rigen por reglas, las lógicas políticas se relacionan con la institución de lo social. La formación del populismo se da alrededor de una demanda que inicialmente es una más, pero que luego cobra, en su espacio equivalencial, un lugar central en el nombre de algo que la excede. Esto es pasar de una *demanda democrática* a una *demanda popular*.

Hay dos formas de comprender la importancia del populismo. Una primera, como la ideología que se aplica a un grupo ya constituido. Una segunda, como la manera de constituir la unidad del grupo. Esta segunda implica no tomar al pueblo como una ideología establecida sino como una relación entre agentes sociales. En esta conformación existe también una cadena equivalencial de demandas insatisfechas que conforman dicha identidad. Hay dos tipos de demandas, como ya vimos: las demandas democráticas que, satisfechas o no, son las que quedan aisladas, y las demandas populares, que a través de su articulación equivalencial constituyen la subjetividad. Esto muestra tres elementos del populismo: primero, que existe una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; segundo, que el pueblo está constituido por una cadena equivalencial de demandas; y tercero, la unificación de estas demandas en un sistema estable de significación.

El lazo equivalencial que se forma a partir de las demandas tiende, en un determinado momento, a “volverse contra ellas” (como la teoría del valor y las mercancías en Marx). Es aquí donde Laclau resalta la diferencia entre *populus* (la idealización del pueblo como dado) y la *plebs* (cuyas demandas parciales se inscriben en una totalidad dada, y por lo cual puede aspirar a ser *populus*). De aquí, dos aspectos

importantes de la constitución del pueblo. Primero, que la demanda particular que cristaliza las demandas del pueblo está internamente dividida: por un lado, posee un significado propio; por otro, comienza a tomar otra significación en su nuevo lugar (de centro) dentro de la cadena equivalencial. Aquí, en segundo lugar, la idea de “significante vacío”: la particularidad que adquiere el lugar de universalidad, va cobrando dicha condición a través de su *extensión*. Pero es en dicha extensión donde se va “vaciando”: su particularidad se va despojando del contenido propio para representar una red aún mayor y heterogénea (Laclau, 2005b).

Hacia una lectura crítica desde la antropología política

Como mencionamos al inicio, el trabajo de Laclau ofrece una síntesis superadora de los abordajes más importantes presentes en las corrientes de filosofía política contemporánea. Y decimos “superadora” en el sentido de que más allá de sus acercamientos a las teorías posmodernas y multiculturalistas en boga, mantiene una distancia crítica con ellas. De todas maneras, mucho de su trabajo se mantiene en un nivel abstracto que por momentos dificulta conectar con ejemplos concretos y con una lectura enraizada en las dinámicas socio-políticas actuales.

Por ello, en este caso tomaremos de algunas nociones de la antropología política que se vinculan con el trabajo de Laclau, para intentar realizar un aterrizaje empírico que nos permita, no solo materializar algunas de sus propuestas, sino también realizar una profundización crítica. Trabajaremos especialmente en torno a tres temas, que abordaremos de manera interconectada: hegemonía/ontología de lo socio-cultural, construcción simbólico-discursiva de lo político y el rol de los sujetos y las prácticas identitarias. En este sentido, podríamos decir –en forma general– que la antropología ofrece un campo de profundización del análisis de algunos de los presupuestos de Laclau (y de las teorías posestructuralistas en general), principalmente en los siguientes aspectos: la apropiación y resignificación de sentidos y significados universales (globales) en espacios particulares (locales); las articulaciones singulares de la “materialidad” de lo discursivo en las dinámicas simbólicas y rituales; y la pluralización y complejización de la noción de identidad desde los conflictos socio-culturales.

Desde otra perspectiva, Abélès (2008) menciona tres intereses de la antropología política que ciertamente representan los campos de análisis que queremos utilizar en este trabajo para profundizar el estudio de Laclau: por el poder (cómo se

accede y ejerce), por el territorio (cómo las identidades se delimitan y apropian de los lugares) y por las representaciones (las prácticas de la esfera pública). Relaciones de poder, espacialidades y representaciones son, sin duda, tres campos centrales de la antropología que nos ofrecen el espacio para este abordaje.

La constitución socio-cultural de lo hegemónico

La focalización en el análisis de segmentaciones socio-culturales locales, ha llevado a la antropología a evidenciar las complejidades y discontinuidades que presenta un espacio social concreto, ya sea internamente o en su vinculación con demarcaciones más amplias. Esto ha llevado a comprender lo cultural como una instancia cambiante, flexible y no suturada. Ya Elías (1998) hablaba de la elasticidad de los lazos que vinculan la autorregulación, con lo cual ninguna construcción socio-cultural se presenta de manera clausurada. Las dinámicas interculturales atraviesan los espacios y lugares, haciendo porosas las fronteras de socialización y sentido.

Pasando al ámbito de lo político, estas perspectivas implican comprender las dinámicas de poder dentro de un espacio social desde las mismas características móviles y complejas. Sahlins (1988), cuestionando el utilitarismo marxista que prepondera en el concepto del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein —el cual restringe el análisis de lo cultural a los mecanismos de producción— se pregunta: ¿cómo se comprenden las dinámicas de poder desde el punto de vista del nativo? Este interrogante es central para la antropología, ya que conlleva el reconocimiento de la complejidad de las dinámicas de poder, cuyas representaciones no significan que estas sean aprehendidas de la misma manera. Esto indica que al analizar los procesos políticos, a través de los cuales se simbolizan los poderes, hay que comprenderlos desde su *tensión constitutiva* entre las representaciones, las prácticas y las diversas aprehensiones que las encauzan. Ello significa que ningún sistema de dominación, por más perfecto que parezca, puede controlar y determinar la totalidad de las acciones humanas, y menos aún suprimir las diversas formas de resistencia que emergen inherentemente (Gledhill, 2000; Scott, 1985; Comaroff y Comaroff, 1991).

De aquí, volvamos al concepto de hegemonía, el cual también ha sido abordado por la antropología. Los hermanos Comaroff (1991) estudian esta dinámica desde una mirada muy cercana a Laclau, desde el análisis de las misiones evangélicas en Sudáfrica. Como punto de partida, plantean un escenario común —presente en

la mayoría de trabajos de antropología política— que es el lugar del colonialismo. Este elemento es central para comprender las dinámicas socio-políticas contemporáneas en todos los rincones del planeta. Más allá de que no refiere a prácticas y sucesos homogéneos, es un elemento histórico que, desde hace ya cinco siglos, ha condicionado profundamente los modos de circulación de poder globalmente hasta hoy día. Modernidad (por ende, posmodernidad), globalización, Occidente, mercado y colonialismo son, de alguna manera, caras de un mismo disfraz. Este aspecto puede ser tomado como una falencia en el abordaje de Laclau, ya que las mismas disputas hegemónicas o las tensiones entre lo universal y lo particular, se gestan localmente en espacios que ya poseen una inscripción colonial que determina el *contenido* de tales dinámicas.

Lo que los Comaroff demuestran es la paradoja del efecto de las misiones cristianas. Aunque mucho de su mensaje sirvió a las empresas coloniales, por otra parte también impulsaron la creación de prácticas y discursos alternativos que cuestionaron la lógica imperial. Esto demuestra que las prácticas sociales nunca están plenamente estructuradas, sino que también sirven para la reconstrucción y transformación del contexto en el que se desarrollan (Comaroff y Comaroff, 1992, p. 10). Como afirma Scott (1985), los mismos sistemas de dominación ponen a disposición recursos que son reapropiados por los sectores subordinados para que los “penetren” desde su falla constitutiva.

De allí, los Comaroff realizan una distinción entre hegemonía e ideología. Mientras la ideología es la representación social originada e impuesta por un sector particular hacia toda la comunidad, la hegemonía es un espacio vinculado a las convenciones y articulaciones de todo el grupo. Por ende, la hegemonía representa un espacio inestable y vulnerable, no es fijo y estructurado como la ideología. Estos autores no niegan la relación entre hegemonía e ideología, pero reconocen que entre lo consciente y lo inconsciente, lo hegemónico y no hegemónico, se encuentra un espacio liminal, confuso, donde se gestan ciertas prácticas, pero sin describirse claramente. En este intersticio se construyen nuevas relaciones entre forma y contenido, o sea, entre hegemonía e ideología respectivamente (Comaroff y Comaroff, 1991, pp. 29-30).

Isla (2009) cuestiona algunos de los elementos del abordaje de los Comaroff (1991). Una de ellas es la distinción entre forma y contenido, que sirve a la diferenciación entre hegemonía e ideología. Para Isla, esta distinción no es correcta, ya que forma y contenido se encuentran tanto en las ideologías como en las dinámicas hegemónicas. Esto podría llevar entonces, a esclerotizar la misma

noción de cultura. Por ello, Isla prefiere utilizar la idea de *sentido común* en lugar de hegemonía, refiriendo a “una situación más dinámica, de luchas, de procesos de imposición de prácticas y sentidos, como de su resistencia” (p. 25).

En este trabajo, me gustaría proponer que lo que Isla denomina *sentido común* podría representar ese “espacio liminal” que los Comaroff ubican como frontera entre lo hegemónico y no hegemónico (ideología). En este sentido, las tensiones que construyen y deconstruyen las dinámicas, tanto hegemónicas como ideológicas, se deben a su inscripción en una espacialidad más amplia que podríamos denominar *lo cultural*. Aquí podríamos retomar a Laclau y su definición de hegemonía. Como hemos visto, para este filósofo lo hegemónico se define como un “tipo de relación política” y como un significante vacío que asume lo universal desde una nominación particular contingente. Pero por momentos, cuesta distinguir si lo hegemónico representa la nominación misma de las dinámicas inherentes a “lo social” o si implica una instancia más allá o resultante de dicho campo.

En otras palabras, queremos hacer eco de la pregunta que lanza Rodolphe Gasché (2008) al respecto: ¿qué tan vacío puede estar el vacío? ¿Podríamos decir que lo universal es ontológicamente solo uno “horizonte”, o se podría decir que es un horizonte en la medida en que se constituye como tal al emerger *entre* las espacialidades donde se inscriben las particularidades, asumiendo sus caracterizaciones? Entendido de esta manera, lo universal no solo debe comprenderse desde una condición de vacío, sino también desde las caracterizaciones presentes en las particularidades desde las que emerge. Se funda en y resignifica tales elementos. Por ello, lo universal no está tan vacío como lo presenta Laclau. En este sentido, se podría vincular con los *espacios entre-medio*, como denomina Bahbah (2002), entre las diferencias culturales. En resumen, debemos afirmar que lo universal no solo es un horizonte o instancia vacía. No podemos llegar a él fuera de las presencias concretas de las particularidades desde donde surge y su interacción.

Continúa preguntando Gasché (2008):

¿Esta concepción de lo universal no revela acaso que lo universal tiene una forma, una forma que estructura la universalidad, una forma sin la cual el significante y el lugar llamado ‘universal’ no podrían ser identificados? [...] Aunque estén vacíos, el significante y el lugar tienen la estructura o forma de ‘significar’ o de ‘abrir el espacio en el cual habitar’. ¿No es acaso esta estructura o forma la que convierte al significante vacío y al lugar vacío en el lugar de lo universal, en el significante o el espacio que concierne a todos y a cada cosa? (Gasché, 2008, p. 52).

Es por ello que el vacío que constituye lo hegemónico no representa solamente una instancia de su propia condición ontológica en tanto particularidad, sino también la frontera liminal que lo separa y une al lugar donde se inscribe, que en este caso lo llamamos de forma general *lo cultural*. Por ende, la cultura actúa como ese marco que deconstruye toda particularidad y construcción hegemónica. En palabras de Landi (1988), “la cultura funciona entonces como una especie de retaguardia activa, de sostén de lo excluido en la escena política oficial” (p. 203).

La definición de *cultura política* nos sirve para profundizar estas ideas. Este concepto emerge en los años 90 desde el interés por el estudio de las nuevas dinámicas socio-culturales e identidades políticas. Se presenta una revalorización del lugar de la vida cotidiana y el concepto de sujeto (de la Roche, 2000) e Isla (2009) define *cultura política* como el “terreno de las prácticas y discursos verbales, como los campos de simbolización e identificación, relacionados a expresiones de poder (y por ende a formas de autoridad y jerarquía) consciente y/o no conscientes de los actores.” En esta definición, los espacios simbólicos de la cultura están inscritos en el seno de las relaciones sociales. Por ello, la cultura política se relaciona con el *sentido*. Ofrece el universo de significación que provee de los recursos simbólicos para interpretar las dinámicas contextuales y los procesos históricos (Calles, 1999). En este caso, lo político se define desde las dinámicas, relaciones, instancias y conflictos que se gestan en dichas búsquedas.

En resumen, la redefinición de lo hegemónico desde la complejidad de los procesos culturales que lo fundamentan, implica profundizar la propuesta de Laclau, enfatizando el análisis, no ya desde un concepto abstracto de vacío ontológico, sino más enfáticamente desde los intersticios de la heterogeneidad simbólica que compone lo cultural.

La práctica de los sujetos y la materialidad de lo simbólico

En alguna medida, lo desarrollado en el apartado anterior no se aleja de la noción de discurso de Laclau, aunque presenta ciertas diferencias con respecto a la “materialidad” del significado. A modo de ejemplo, analicemos el concepto de *retórica* en Laclau. El hace una distinción entre *catacrexis* y *sinécdoque*. En la antigua retórica, se llamaba *catacrexis* a un término figurativo que no podía ser sustituido por otro literal. Esto sucede con cualquier distorsión que vive el sentido cuando el término literal no lo puede expresar. Es así que se comprende la operación hegemónica

como catacrética, ya que en tanto significante vacío adquiere un sentido figurativo para representar la totalidad imposible y necesaria. Por ende, la construcción política es en sí catacrética. Pero es aquí donde entra el segundo recurso retórico: la *sinécdoque*, que se da cuando una parte representa al todo. Esta no es una función más sino una función ontológica, de aquí que lo político para Laclau (2000a) tiene que ver con “dar nombres a las cosas”, siguiendo a Saussure y la relación entre significante y significado.

Esta distinción saussuriana utilizada por Laclau ha sido ya fuertemente cuestionada por la antropología, puesto que infiere una direccionalidad unidimensional entre símbolo y significado. Esto recuerda a la discusión entre Clifford Geertz y Talad Asad con respecto a la dinámica entre símbolos, significados y prácticas religiosas. El primero plantea que los símbolos dan sentido a las estructuras culturales y provocan hechos psicológicos para amoldar a los sujetos a dichas segmentaciones. Los símbolos, por ende, provocan ideas generales de orden. Geertz (1990) plantea entonces que la antropología debe centrarse en una doble función analítica con respecto a lo religioso: los sistemas de significado en los símbolos y sus efectos sociales y psicológicos. El problema es que Geertz plantea que los símbolos poseen caracterizaciones de sentido que remiten a consecuencias prácticas *a priori*, es decir que se vincula el significado de un símbolo con un tipo de efecto concreto. Pero lo que olvida Geertz es que en medio del símbolo y el significado se encuentra el sujeto creyente, que puede apropiarse de diversas maneras del símbolo, y por ende, atribuirle distintas consecuencias prácticas.

Esta es la crítica que realiza Asad (1993), quien afirma que el símbolo no es solo un “medio” sino que es en sí mismo el sentido. Muchas veces es más bien un marco de relacionamientos complejos entre sujetos, objetos e instituciones. También cuestiona que Geertz diferencia –a lo Parsons– entre los sentidos culturales y los fenómenos psíquicos o sociales. Finalmente, Asad plantea que los símbolos no deben definirse desde su vinculación con los hechos sociales o como soportes de estructuras determinadas, sino como elementos que adquieren diversas significaciones según los marcos, las prácticas y los discursos que los sujetos y comunidades construyen al aprehenderlos.

Esta misma distinción sirve al campo de lo político: los discursos (comprendidos en su amplitud, no solo ligados a lo lingüístico) y sus significados están mediados por los sujetos concretos y sus prácticas. Por ende, tampoco puede hacerse un vínculo directo entre símbolo y significado. Podemos encontrar diversos abordajes dentro de la antropología. Cohen (1979), al analizar las formas simbólicas

del poder, hace una distinción entre forma simbólica y función simbólica, siendo esta última la instancia de acción particular de resistencia de los sujetos. Por su parte, Marc Abélès (1997) también menciona que debemos pensar el poder, no como una sustancia misteriosa sino como “modo de acción sobre las acciones” (Foucault). Sigue diciendo: “El poder y la representación son para el antropólogo dos caras de una misma realidad”.

Esto complejiza en cierta manera la diferenciación de Laclau entre catacresis y sinécdoque. Más allá del valor que posee comprender estas dos instancias como elementos constitutivos de lo retórico (o sea, lo discursivo), Laclau olvida que la frontera entre ellas se produce en la figura del sujeto, inscrito en un campo socio-cultural concreto y desde prácticas socio-simbólicas específicas, que le dan sentido desde un mundo significativo ya dado. En este sentido, debemos tener cuidado de definir al sujeto de forma abstracta. Más allá de que Laclau cuestiona las definiciones esencialistas, por momentos los conceptos de dislocación, decisión y vacío tienden a caer en el mismo peligro, pero desde el reverso. El sujeto termina siendo una falla o una fisura, perdiendo así su materialidad y *locus* concretos. En otras palabras, pasamos de la clausura de una identidad homogénea y esencializada, a la clausura abstracta del vacío.

Siguiendo el planteamiento que estamos realizando, la heterogeneidad constituyente del sujeto no debería plantearse solamente desde una reflexión en torno a su no-sustancialidad ontológica, sino desde la pluralidad de lo cultural en la que se constituye. Por ello, es importante la noción de *práctica*. Isla (2009) plantea que los posicionamientos identitarios atraviesan a los sujetos de muchas maneras. Por ello,

La identidad así, es un juego ilusorio, pero no por ello menos real que cualquier otro, mirándolo por los ojos y las convicciones de quienes intervienen [...] En una sociedad compleja como la que tratamos, las identidades son variadas (no infinitas), constituyendo un bricolage colorido, que continuamente se transforma mezclándose en las prácticas conscientes o no, de los actores (p. 13).

Estas identidades se van asumiendo a través de las prácticas concretas de los sujetos dentro del campo social.

Las prácticas corporizan los diferentes campos en los que el agente o actor interviene, expresando la subjetividad de los mismos, cuyas conductas discursivas pueden o no coincidir, ni explicar sus *prácticas* [...] si nos alejamos del mundo discursivo del ‘deber

ser' cultural, y analizando las prácticas, encontraremos variaciones, heterogeneidades, y que las reglas se cumplen en parte, lo que muchas veces queda a resguardo en los discursos uniformes y normativos de los actores, especialmente cuando explican su cultura a un extraño (Isla, 2009, pp. 16-18).

Esto va en la misma línea que James Scott (1985), quien cuestiona la inevitabilidad de las construcciones hegemónicas, ya que los sujetos y los grupos toman de los mismos recursos que disponen para socavar su falsa homogeneidad⁴. Por ello debemos distinguir entre las posiciones de sujeto en la estructura y sus representaciones de la misma.

De aquí que la política debe definirse como interacción (Lechner, 1982). No hay un sujeto único, ni tampoco hablamos de una lucha entre sujetos naturales, sino que la lucha se da por la misma definición de los sujetos. Esa dinámica no es algo anterior o posterior, sino constituyente de los sujetos. Como afirma Lechner, "creo que la política es la lucha por ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación que en los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos" (1982, p. 36). Esta comprensión tiene muchas vinculaciones con el trabajo de Laclau y Mouffe (1987) sobre la idea de *democracia radical*, donde lo político se comprende como una instancia agonística nunca suturada que emerge desde el conflicto entre las particularidades de un espacio particular en torno a la respuesta de demandas populares.

De todas formas, la antropología nos permite profundizar más sobre la materialidad concreta de estas dinámicas y conflictos. Mientras el abordaje de Laclau y Mouffe presenta una densa descripción epistemológica de la constitución ontológica de lo político, la antropología política lo concretiza, especialmente desde el análisis de los símbolos, los mitos y los ritos en cualquier sociedad. Ella pone mayor énfasis en la *política del significado* (Geertz, 1990) o en la política como ritual de reconocimiento recíproco en una identidad colectiva (Lechner, 1982), focalizándose en la materialidad concreta que asumen los conflictos simbólicos que Laclau predice. Volviendo a la noción de práctica desarrollada anteriormente, la *performance* de lo político en el espacio público a través de la reivindicación de mitos, gestos simbólicos y rituales grupales, comprende lo que definimos como

4 Ver también los conceptos de *táctica* y *estrategia* en Michael de Certeau.

plataforma cultural desde donde se constituyen las dinámicas hegemónicas y los senderos donde actúan los sujetos y ejecutan sus prácticas (Balandier, 2004).

Conclusión

En este trabajo hemos realizado un sucinto resumen de ciertos conceptos claves en el trabajo de Ernesto Laclau, los cuales resumen, en cierta medida, algunos de los abordajes más importantes dentro de la filosofía política contemporánea, de corte posmoderno o posestructuralista. Hemos visto que más allá de la validez de dicha propuesta epistemológica, carece de ejemplos empíricos y análisis coyunturales que permitan fundamentar su validez, así como crear instancias de análisis crítico.

Esta falta conlleva una crítica común a este tipo de abordajes, que en su propuesta parecen dejar de lado ciertos anclajes centrales en torno a dinámicas de poder coyunturales más específicas. Muchas veces estas carencias analíticas se deben simplemente a una cuestión de diferenciación teórica con respecto a otros marcos analíticos ortodoxos o estructuralistas. Como mencionamos al inicio, la propuesta de Laclau dista de ubicarse de lado de abordajes posmodernos acríticos, ya que su misma noción de hegemonía –que implica la construcción de instancias alternativas frente a segmentaciones *absolutizadas* de poder– y su cuestionamiento al esencialismo del particularismo posmoderno, ofrece un campo propicio de análisis de los conflictos inherentes a la constitución de lo político actualmente. De todas formas, como afirmamos, la abstracción de las categorías que utiliza no permite plasmar su abordaje en casos concretos y vigentes.

Creemos que las propuestas de Laclau son pertinentes, pero requieren de una “bajada a tierra” crítica. Intentamos hacerlo a través de algunos elementos propuestos por la antropología política, especialmente en los siguientes aspectos. En primer lugar, inscribir las operaciones hegemónicas en un contexto más amplio y fundante, que aquí definimos como *lo cultural*. En este sentido, lo hegemónico, en tanto significante de lo universal, no solo constituye un vacío, sino un espacio dinámico cuyo movimiento se origina por estar inscrito entre las diferenciaciones de las particularidades de las que emerge. En este sentido, hegemonía (universal) y sujeto (particular), no son solo dos polos enmarcados en una relación agonística, sino que lo hegemónico no puede comprenderse sin la materialidad que proveen las particularidades de las que surge, encontrando su condición lábil y contingente en los espacios entre-medio de dichas particularidades. En segundo lugar,

comprender las dinámicas significantes que constituyen lo social desde los procesos de simbolización, *performance*, ritualización y mitologización. Estos elementos no se encuentran ausentes del abordaje de Laclau, pero sí requieren de profundización desde el estudio de casos más concretos. Tercero, de la misma manera que se resignifica lo hegemónico, se requiere repensar la vacuidad del sujeto desde sus prácticas concretas, inscritas en un espacio socio-cultural heterogéneo. Por último, la noción de colonialismo desde la que parten los abordajes antropológicos de lo hegemónico, abre una instancia de profundización sobre los mecanismos de poder característicos de las espacialidades contemporáneas.

Referencias

- Abélès, M. (1997). La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (153). Disponible en http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/abeles_-_la_antropolog_a_pol_tica.pdf
- Abélès, M. (2008). *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Appadurari, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Montevideo: FCE/Ediciones Trilce.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. London: John Hopkins University Press.
- Bahbah, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Balandier, G. (2004). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Calles, J. (1999). Recepción, cultura política y democracia. *Comunicación y Sociedad*, (36), 47-69.
- Cohen, A. (1979). Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En J. Llobera (Ed.), *Antropología política* (pp.55-82). Barcelona: Anagrama.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution*. London: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: The University de Oxford.
- De La Roche, F. (2000, mayo-agosto). Aproximaciones al concepto de cultura política. *Convergencia*, 4(22), 93-123.
- Elías, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Gaschè, R. (2008). ¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. En S. Critchley y O. Marchart (Eds.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 33-55). Buenos Aires: FCE.
- Geertz, C. (1990). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Editorial Balaterra.
- Isla, A. (2009). *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Araucaria.
- Laclau, E. (1985). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2000a). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2000b). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005a). *Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía*. En C. Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo* (pp. 97-136). Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2005b). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E., Bulter, J. y Žižek, S. (2004). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Landi, O. (1988). *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*. Buenos Aires: Puntosur Ediciones.
- Lechner, N. (1982). Especificando la política. *Crítica y Utopía*, (8), 31-52.
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Sahlins, M. (1988). Cosmologías del capitalismo: el sector trans-pacífico del 'sistema mundial'. *Cuadernos de Antropología Social*, (2), 95-107.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak*. London: Yale University Press.

Parte 2
El Estado:
entre la ausencia y la omnipresencia

Part 2

State:
Between Absence and Omnipresence

Karen Saavedra Escobar

Resumen

Este capítulo se propone hacer un análisis de la doctrina del liberalismo clásico, asumiendo que, bien conducidos, estos ideales pueden representarnos todavía, no solo como pertenecientes a una tradición de lucha por la dignidad humana, sino también como la versión política de aquello que en teoría del conocimiento se ha estipulado respecto del hombre y sus capacidades. En este sentido, se desarrolla cada uno de los factores percibidos como patologías generadas por el pensamiento liberal (apatía política, instrumentalismo mercantil, concepción reducida del individuo), para hallar su sentido e implicaciones teóricas. Así, se encuentra que la libertad individual y, como condición de esta, la igualdad, se derivan de una racionalidad básica, asociada con el deber divino y el impulso laico de auto-preservación. Estos dos valores son los aspectos esenciales del sujeto político, no del hombre en tanto hombre, sino en tanto contratante, pues siendo Locke consecuente con un rechazo a las afirmaciones dogmáticas que sobrepasen la razón, no parte de una concepción positiva y amplia de ser humano en su tratado político. La idea de autorrealización lockeana llega hasta el rechazo de la arbitrariedad de los otros y así, funda su defensa en los límites del Estado y en la independencia personal.

Palabras clave: individualismo, instrumentalismo, liberalismo, Locke.

Abstract

This chapter intends to analyze the doctrine of classical liberalism, assuming that, when well managed, these ideals can still represent us, not only as belonging to a tradition of struggle for human dignity, but also as the political version of what the theory of knowledge has established about man and his abilities. In this sense, each of the factors perceived as pathologies caused by the liberal thought (political apathy, commercial instrumentalism, reduced conception of the individual) is elaborated to find their meaning and theoretical implications. Therefore, it is found that individual freedom and, as a condition of this, equality, stem from a basic rationality, associated with the divine duty and secular self-preservation impulse. These two values are essential aspects of the political subject, not of man as man, but as contracting party, because Locke, being consistent with a rejection of dogmatic assertions that exceed reason, does not rely on a broad positive concept of human being in his political Treaty. The Lockean idea of self-realization includes the rejection of others' arbitrariness and thus he bases his defense on state boundaries and personal independence.

Keywords: individualism, instrumentalism, liberalism, Locke.

Perfil del autor / Author's profile

Karen Saavedra Escobar

Magíster en filosofía de la Universidad del Valle. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Cooperativa de Colombia y del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad ICESI. Se ha desempeñado en el campo de la investigación de problemas sociales como miembro del grupo de investigación Praxis de la Universidad del Valle, y del grupo Humanitas-Iuris de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia. Ha sido becaria del programa "Jóvenes investigadores e innovadores" de Colciencias en el 2011 y el 2014. Ha participado como co-autora del libro *Reconocimiento y democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas*. También ha publicado artículos como "Las fuentes del liberalismo de Rawls", en la revista *Legein* del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, y "Transformación social y normatividad: los retos de la filosofía política actual" en *cs*, revista de la Facultad de Derecho y Ciencias sociales de la Universidad ICESI. Correo electrónico: karensaavedra@yahoo.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Saavedra Escobar, K. (2016). La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 69-96). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Saavedra Escobar, Karen. "La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Saavedra Escobar, Karen. "La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp.69-96. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Although Locke has sometimes been dismissed as an ideologue of the age of bourgeois revolutions, he is in many respects the 17th century thinker whose teaching is most relevant to the concerns of our own time.

Cranston

71

Introducción

Además del impacto inmediato que el contexto europeo le aseguró a la obra política de Locke, la referencia explícita a esta se extendió también a los confines del nuevo continente. Las consignas fundamentales del liberalismo inaugurado por el pensador inglés fueron aceptadas y proclamadas espontáneamente por los colonos del norte y sus líderes. En sus inicios como nación, los padres fundadores de los Estados Unidos de América –*founding fathers*– (John Adams, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, Thomas Jefferson, James Madison y George Washington) fueron influenciados por la visión de John Locke con respecto al contrato social, que mantiene el poder en manos del pueblo y se centra en los derechos del individuo¹. La libertad e igualdad natural del hombre, el derecho a la propiedad, la superioridad del régimen constitucional y la autoridad de la ley, son algunas de las consignas que aún funcionan como premisas normativas en los discursos políticos. Tales premisas configuran un sistema político cuya principal motivación fue el rechazo a los abusos de un régimen monárquico absolutista.

En este aspecto fundamental, esta nueva concepción de Estado tuvo resonancia en otros territorios, cuyos miembros ya no consentían las arbitrariedades de algún autoproclamado poder absoluto. Así pues, no podemos negar que las mismas ideas, reforzadas por los sucesos de la Revolución Francesa, hicieron eco en nuestra región.

Sin embargo, en el entorno académico actual, las ideas políticas de Locke y de la tradición liberal resultan bastante cuestionadas. Las críticas al individualismo de

1 Las ideas del *Segundo Tratado* según las cuales un pueblo tiene derecho a rebelarse contra la arbitrariedad de los magistrados y todos los hombres hemos nacido libres e iguales, motivaron a los colonos del norte para enfrentarse a Inglaterra en una guerra de independencia, específicamente aquellos derechos propios de la ideología burguesa: propiedad, libertad y vida (Cranston, 1976).

su teoría contractual, que promueve un tipo de egoísmo auto-interesado, la idea de este autor como defensor del capitalismo voraz –con una sociedad civil pensada para defender la propiedad privada– a ultranza por la igualdad económica, y la pretendida distorsión que esta tradición comete sobre la naturaleza humana, nos presentan una teoría lockeana inadecuada para nuestro contexto histórico más inmediato. Además, el liberalismo burgués de Locke es acusado como insuficiente para afrontar los cambios sociales promovidos por la globalización cultural y económica, sin mencionar las especificidades de la sociedad latinoamericana y colombiana.

Ciertamente, hoy asistimos a una realidad social cuyos problemas son aparentemente irresolubles desde algún esquema normativo unitario, entre otras cosas porque los ideales que alberga son irreconciliables. Sin embargo, aquí sostengo que un examen de los ideales del liberalismo clásico, como doctrina fundante de un nuevo orden social, puede develar algunas confusiones en lo que consideramos como aspectos problemáticos que esta ha legado a las sociedades contemporáneas. Es decir, fenómenos como la apatía política, el instrumentalismo mercantil y la simplificación de las relaciones humanas, no deben considerarse solo como patologías de la sociedad², porque estas son actitudes evasivas con respecto a fenómenos mucho más graves, cuya abolición alguna vez fue concebida como una meta consciente. A su vez, dicho examen puede aportar a una reapropiación de tales ideales, que bien conducidos, pueden representarnos todavía, no solo como pertenecientes a una tradición de lucha por la dignidad humana, sino también como la versión política de aquello que en la teoría del conocimiento se ha estipulado con respecto al hombre y sus capacidades. Los intentos de los pensadores modernos por encontrar certezas para fundar el edificio del conocimiento se extienden, por medio del liberalismo, a la dimensión práctica y política, pues se advierte que los dogmas tienen peligrosos efectos en estos campos, esto es, en últimas, sobre la felicidad humana.

2 En el sentido acuñado por la tradición crítica de la escuela de Frankfurt. Esto es, como fenómenos que dan cuenta de una distorsión en las relaciones sociales, debido a la estructura capitalista de la sociedad que no permite una realización plena de los individuos y unas relaciones armónicas. No cuestiono el hecho de que los fenómenos mencionados se experimentan como malestares, lo que pretendo defender es la viabilidad de sus premisas y su relación con ciertos logros conquistados históricamente.

Apatía política ¿distorsión o camino para la realización ética?

El terror con el que Slavoj Žižek interpreta el “deseo” de participación política en la actualidad nos recuerda una de las muchas consecuencias atribuidas al modelo teórico liberal individualista³:

Esto es lo problemático cuando se dice: “Necesitamos una ciudadanía más activa” [...] No es así, salvo en situaciones de emergencia, en estos hermosos momentos de revueltas y demás. Pero en el largo plazo, lo que la gente quiere es un orden público, organización estatal, que las cosas funcionen y me permitan hacer bien mi trabajo (Pavon, 2013).

Según esta advertencia, aun cuando la gente se congrege por una causa común, lo hace desde una mirada muy particular del Estado y sus funciones: aquella según la cual, una vez instaurado el Estado, lo que el hombre está llamado a hacer es disfrutar de su libertad en el “silencio de las leyes”, no en el autogobierno. Se teme que los ciudadanos de hoy hayan perdido esa dimensión participativa que alguna vez llenaba de plenitud la existencia humana y que como resultado, nos veamos movidos por un vacío, un autointerés que frivoliza la vida. Las instituciones así pensadas, parecen estar dirigidas a unos objetivos que no tocan a los ciudadanos porque para ellos, es el Estado quien debe asumirlos. Si todo marcha bien, si el gobierno respeta los derechos humanos, “cuidando de la seguridad física de las personas y sus posesiones, encerrando a los delincuentes en las cárceles y conservando las calles libres de atracadores, mendigos y extraños detestables y malévolos” (Baumman, 2001, p. 61), el individuo se siente libre para hacer con su vida lo que quiera y para ocuparse de sus intereses.

3 La preocupación por el aislamiento de los individuos en las sociedades modernas ha llevado a algunos a proclamar que realmente se trata del resultado psicológico de una estructura social amenazante. Como rasgos se encuentran, no solo las instituciones políticas burocráticas –frente a las que podemos sentirnos impotentes– sino otros poderes impersonales que acompañan las dinámicas a escala mundial. Pero, remontándonos aún más, ya los estudiosos de la modernidad (Anthony Giddens, Jean Paul Margot, Charles Taylor) resaltaron las implicaciones de fenómenos como el descubrimiento del nuevo mundo, la reforma protestante y el descrédito del logos óptico que marcaron un nuevo entendimiento de un mundo vasto y ajeno.

Aunque la literatura contemporánea muestre tal tono de preocupación, esta concepción del Estado se adecúa a una serie de ideas que han ganado fuerza en la cultura occidental, por lo que resulta consecuente con nuestra identidad, con lo que hemos llegado a ser. La teoría política del liberalismo clásico adopta tales ideas y configura esta manera específica de entender las relaciones políticas. Ahora bien, no se trata simplemente de una afirmación ciega de la tradición occidental, ya que los valores arraigados en ella están relacionados con una epistemología que considera los límites manifiestos de la razón humana. En otras palabras, el liberalismo clásico se basa en una crítica del entendimiento al modo kantiano, de lo que se nos es dado afirmar sobre nosotros mismos y nuestras capacidades.

Lo primero que es menester demostrar aquí es la convicción de que los ideales políticos de la modernidad encuentran sustento en la visión del yo, o del individuo que promueve el teórico más representativo de la teoría liberal clásica: John Locke⁴. Esta concepción del individuo respalda las prescripciones morales del liberalismo, esto es, la defensa de la libertad individual y en consecuencia, del título de propiedad sobre la propia vida y bienes. Después de esta primera aproximación, se verá más claramente la afiliación de estos valores con cierta epistemología crítica tal vez limitada, pero difícilmente superada.

Antes de pasar a ese examen más fundamental, es necesario advertir que efectivamente, la protección de la propiedad de los individuos y con ella la seguridad, es el objetivo explícito de la sociedad civil en la teoría de Locke. Hablando de las ventajas de esta sociedad, afirma:

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus

4 “For thinkers like Hobbes, Locke, and Rousseau, individualism was first and foremost a morally neutral condition that presented the problem from which political theorizing starts. Individualism is the basic condition of the state of nature in early liberal thought. But it is only a condition; it is not, in itself, a problem or goal.” Johnson y Walls (2011) en “The transformation of individualism”. (Para pensadores como Hobbes, Locke y Rousseau, el individualismo fue primero y principalmente una condición moralmente neutra que presentó el problema desde el cual inicia la teorización política. El individualismo es la condición básica del estado de naturaleza en el pensamiento político temprano. Pero es solo una condición, no es, en sí mismo, un problema o meta). (Traducción del autor).

propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad (Locke, 2000b, p. 95).

El establecimiento de este fin tan restringido responde a la concepción que el autor tiene de “hombre en estado de naturaleza” y de las razones que para él, llevan a este a firmar un pacto para entrar en una comunidad política. El hombre tiene en su naturaleza intrínseca todas las condiciones para su plena auto-realización, pues cuenta con la racionalidad que le permite acceder a una norma que garantice el bienestar de la humanidad. Pero, la sola inseguridad que ocasiona la posibilidad de que existan agresores de esa ley, legitima la necesidad de instaurar una autoridad cuyo único papel es,

Decidir entre las controversias y castigar a los ofensores [...] este es el poder de hacer las leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella, y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible (Locke, 2000b, pp. 87-88).

Entonces, la participación política, que ha llegado a concebirse como un valor vital para otras culturas y que incluso hoy se nos reclama, no tiene ningún sentido en este modelo cuando cada quien tiene la posibilidad de disponer de sus bienes y de sus vidas con libertad. Más aun cuando esta posibilidad abarca todas las condiciones para la felicidad y la realización humana, dado que el hombre solo requiere poder ejercer su racionalidad natural.

Al estar situados en el estado de naturaleza, la libertad e igualdad natural adquieren legitimidad moral y se convierten en exigencias dentro de la asociación política. Todo individuo, en estado natural, tiene pleno derecho a disponer de su persona, y con ello, de su vida, libertad y bienes, por lo que su protección se fija como objetivo principal del Estado.

Empecemos pues con una elucidación del sentido del valor moral más importante de este modelo: *la libertad individual*. La libertad es entendida en este modelo como una disposición racional de todo lo que pertenece a la persona. En la siguiente afirmación podemos advertir la complejidad de este, el principal valor del liberalismo clásico:

La libertad no es, como se ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste [...] la verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad (Locke, 2000b, p.57).

Como se ve, la genuina libertad es la posibilidad del individuo de disponer de tres objetos: sus acciones, su propia persona y su propiedad material, pero implica disponer de ellos bajo criterios objetivos de racionalidad y bondad, a partir de leyes superiores preestablecidas. Este tipo de libertad se contrapone en algún modo a la libertad negativa de la famosa tipificación berliniana, donde la pretensión es la de no encontrar impedimentos a las acciones. En vez de ello, se trata de una libertad regulada por criterios “objetivos” para un correcto autogobierno de lo que en esencia nos pertenece, pues una disposición arbitraria, que afecte la ley de naturaleza, no es libertad.

Sin embargo, ya visto desde otro ángulo, desde el espacio que está fuera del límite de la libertad individual, este valor responde a la descripción negativa de la descripción de Berlin. No es licencia absoluta sino una posibilidad de acción y disposición que no debe afectar la vida, salud o seguridad de los otros. En este sentido, encontramos una definición de libertad vista desde el posible afectado de la imposición de otros: “la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley” (Locke, 2000b, p. 57). La famosa definición de “libertad negativa” puede ayudarnos a entender el valor asumido en esta teoría. No se trata, desde este ángulo, de la posibilidad de ejercer el autogobierno, sino de la salvaguardia de un ámbito de acción para el individuo donde se le asegure la plena soberanía sobre sí mismo.

Además, este valor se presenta tanto como un derecho, como un deber, porque es un medio para lograr la auto-preservación y la preservación de toda la humanidad a que nos llama el hacedor. Así,

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello (Locke, 2000b, p. 6).

La libertad, entonces, parece ser ese factor que ha de ser controlado por los presupuestos teológicos. Pero para poder cumplir con este deber de auto-preservación, se requiere de la satisfacción del segundo principio: la igualdad. Así, la igualdad se presenta como condición de posibilidad de la libertad que es el valor fundamental. Así, la plena disposición de mi persona y mis acciones se verá amenazada cuando otro me arrebate la libertad, creyendo que tiene poder sobre ella, creyendo que es superior a mí. Es decir que cuando otro ser humano ignora el principio de igualdad y atenta contra mi libertad, pierdo incluso la posibilidad de conservar mi propia vida.

La libertad es el fundamento de todas las cosas, porque yo tengo razón cuando concluyo que todo aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana (Locke, 2000a, p. 17).

La igualdad, como un mero límite a la licencia y condición de salvaguarda de la libertad como se ha definido, requiere de la elaboración de la premisa teológica de la creación para su justificación. Todos somos criaturas del mismo Dios, dice Locke, por lo que tenemos el mismo rango, y no debe haber jerarquía entre criaturas de la misma especie. Se trata pues de una igualdad de jurisdicción, de una igualdad pensada como condición de la libertad de disponer autónomamente de los bienes y de la propia persona, bajo los límites que impone la ley natural. Al respecto cabe la siguiente cita aclaratoria:

Aunque ya he dicho más atrás [capítulo 2] que ‘todos los hombres son iguales por naturaleza’, no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión; y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y esa es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que estaba yo tratando, es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre (Locke, 2000b, p. 54).

Locke le estaría apuntando, realmente, a una igualdad formal, mientras el valor sustantivo sería la libertad. Por otro lado, esa igualdad moral tiene sus fuentes en la creencia en Dios, como la versión estoica y romana de este principio de la igualdad también se funda en el supuesto metafísico de la hermandad universal de todos los seres humanos, como hijos de un Dios, de la “divina providencia”.

La convicción propiamente moderna acerca de la suficiencia de la racionalidad humana se encuentra pues, en la base de la defensa de un Estado mínimo a través de dos valores pilares de la doctrina liberal: la libertad y la igualdad humanas. En seguida tratamos su relación con una epistemología crítica.

Mercantilismo y autosuficiencia económica

Esta descripción de bienestar humano y la centralidad que se le da a los bienes materiales, contribuye a construir una concepción particular de libertad, asociada con la independencia económica, que fortalece la tendencia contemporánea a centrarnos en proyectos particulares y a hacer nuestra vida sin el auxilio de otros, mientras estén protegidos los derechos individuales.

El sentimiento de dignidad que resulta de haber conseguido las cosas por mérito propio es la manifestación de esta concepción de independencia. Las fuentes de esta idea, de acuerdo con Macpherson y Victoria Camps, estarían fijadas por las dinámicas económicas de la época de su autor (Locke). Los hombres, temerosos de perder lo que les pertenece, entran en el modelo lockeano, a una sociedad política que se presenta como una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sus bienes. Entonces, “la sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio” (Macpherson, 2005, p. 15). En otras palabras, interactúan como propietarios de bienes de intercambio, deshaciendo así la dimensión humana de la amistad cívica⁵.

5 Charles Taylor habla de este problema, como también del anterior, en su diagnóstico de los malestares de la modernidad. El instrumentalismo no solo abarca las relaciones interpersonales, sino también la relación con el medio ambiente y con todas las dimensiones de la civilización (Taylor, 1996).

Como se ve aquí, en esta propuesta opera una nueva concepción de libertad como independencia económica que podría ser incompatible con la “libertad de los antiguos” o libertad como autogobierno, precisamente porque se sitúa la posibilidad de maniobra en los criterios económicos. Pero lo más determinante en esta consideración, creo yo, es la idea que tengamos de bienestar humano, de aquello que el hombre requiere para realizar su ser. Aunque la plena libertad económica pueda ser percibida como un antivalor que desafía las condiciones de igualdad social, la concepción de individuo que bosquejaremos aquí la respalda, al lado del ideal ético de la autorrealización individual.

La instauración de la propiedad privada, así como sus límites, son presentados como procesos racionales. Es racional primero, en vista a la auto-preservación, usar de los recursos naturales que pertenecen en común a toda la humanidad. Pero este uso no requiere de un acuerdo explícito entre todos los hombres, pues moriríamos de hambre antes de obtenerlo, sino solamente del trabajo impreso en ellos por parte de quien los requiera⁶. Este trabajo le otorga al hombre el título sobre el objeto y así, la libertad para disponer de él como le plazca, teniendo en cuenta que no es racional tomar más de lo que se necesite y echarlo a perder (Locke, 2000b). La propiedad se constituye así como un elemento imprescindible para la vida y realización individual.

El ejercicio de la racionalidad, manifestado en el juicio propio y en el acceso a la propiedad, es una condición propia de hombres adultos. Es precisamente en los grados de racionalidad que se encuentra la diferencia entre el poder paternal y el poder político, que a decir de Locke, tanto ha confundido a sus contemporáneos. Los niños, al no haber desarrollado su racionalidad, deben estar bajo jurisdicción absoluta de sus padres, pero el fin de esta jurisdicción es el bienestar del gobernado, pues,

Dejarlo a rienda suelta, sin cortapisa alguna a su libertad, antes de que posea esa razón que pueda guiarlo, no es concederle su privilegio natural de ser libre, sino arrojarlo entre las bestias y abandonarlo a un estado tan miserable y tan inferior al hombre como el de aquellas (Locke, 2000b, p.63).

6 Esta afirmación se desarrolla en el capítulo iv.

Así, antes que la igualdad, la racionalidad resulta ser la condición primera de posibilidad de la libertad, pues incluso ella nos permite aceptar la condición de igualdad. Pero como el niño es un hombre racional solo en potencia y no ha adquirido esa capacidad de discernimiento, se debe compensar su carencia con la implantación de un poder paternal. En cambio, los individuos de un cuerpo político ya son seres racionales, y no requieren de este poder absoluto que los dirija en el manejo de sus cuerpos, propiedades y personas. El poder político tiene otros objetivos que se relacionan con la naturaleza de los gobernados y la búsqueda de su bienestar, esto es, el de instaurar un orden que permita el disfrute pleno de los bienes individuales, tal como ordena la naturaleza y la razón.

En el capítulo v, “De la propiedad” del *Tratado*, Locke (2000b) retoma la distinción entre hombre y persona ya bosquejada en el *Ensayo*. Allí afirma que el hombre (político) es dueño de su persona y de las acciones de esta. Es decir, sitúa al yo político por encima del yo moral de la identidad personal, y a este como perteneciéndole. Pero más importante aún, las acciones despliegan el ser del hombre hacia los objetos de la naturaleza, y así estos entran en el catálogo de lo que al hombre pertenece, en esencia.

La génesis de este proceso nos vuelve a situar en el orden de lo racional. “Dios, al dar a los hombres el mundo en común, les dio también la razón para que hagan uso de los bienes en beneficio propio, con el objeto de mejorar las condiciones de su existencia” (Valenzuela, 2008, p. 229). Sin esta facultad, el hombre no podría aprovechar los recursos de la naturaleza para su bienestar. La condición física del hombre lo lleva a necesitar recursos materiales, porque moriría de hambre si careciera de ellos: “Así que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas” (Locke, 2000b, p. 35). Pero el beneficio de trabajo y de la apropiación no solo se manifiesta en el individuo particular. Locke afirma que la productividad del trabajo se refleja en el aumento del recurso de la tierra para toda la humanidad, pues después de labrada, una tierra produciría diez veces más de lo que produce sin la intervención humana (Locke, 2000b, p. 42). Así, nuestro autor concluye que las materias primas son menos valiosas que la labor humana.

De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajo de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad (Locke, 2000b, p. 44).

La defensa de la propiedad privada, cuyos alcances pueden verse hoy en las tendencias neoliberales, que defienden una completa libertad de mercado y una exención de los impuestos y las medidas de bienestar social⁷, ha encontrado justificación en la concepción de sujeto sostenida por Locke: el hombre es dueño de su persona y por lo tanto, del producto de su trabajo. Macpherson ha sostenido que esta idea responde a unos intereses particulares de la época en que fue formulada, y que por ello, no corresponde con una descripción universal del hombre. Con el objetivo de sostener esta tesis, se dedica a mostrar las incoherencias teóricas del modelo de apropiación de Locke, y los presupuestos implícitos en ella.

Podemos decir que el ejercicio pleno de la racionalidad y la independencia se imponen como ideales de perfección humana, pero para que sean materializables, el individuo debe poder disponer de sí mismo y de lo que le pertenece. La independencia material y de espíritu, así como la salud, son importantes para Locke porque suponen la posibilidad de realizar empresas superiores. La primera se logra con la propiedad y la segunda y tercera con la educación. Fomentar este tipo de perfección es lo que el autor se propone en *Pensamientos sobre educación*.

Reconozco que algunos hombres tienen una constitución corporal y espiritual tan vigorosa y tan bien moldeada por la naturaleza, que apenas necesitan del auxilio de los demás; desde su cuna son arrastrados por la fuerza de su genio natural a todo lo que es excelente, y por privilegio de su feliz constitución son aptos para las empresas más admirables (Locke, 1986, p. 1).

Así, se consideran los requisitos objetivos para que el individuo pueda realizar el ideal liberal de perfección. Cuando Locke asume que la propiedad sobre la libertad y la vida son el objetivo político primario, está significando con ello la importancia de la posibilidad de disponer de las acciones (libertad) y de la persona (vida), tal como quedó formulado inicialmente, esto es lo que recogimos con la definición de libertad, para, con estas bases, llegar a la cumbre del desarrollo individual. Esto en cuanto al origen de la propiedad, el resto del proceso, diría Locke, es natural y se da antes de la fundación de la sociedad civil, por lo que la compra de mano de obra también le parece un proceso racional.

7 Como sucede, por ejemplo, en la teoría de Robert Nozick (1988).

Mientras tanto, Fernández (2011) adjudica la necesidad de Locke de construir una teoría en la que queden resguardadas las *propiedades* de los hombres al mantenimiento de un criterio que trascienda al individuo. El fundamento divino de la ley natural y de los derechos del hombre le sirve para sostener que “la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia que se sigue de obedecerla” (Fernández, 2011, p. 316). La apropiación capitalista es ordenada por un Dios trascendente que es fundamento normativo. Pero, en vez de la afirmación de fuentes teológicas o de la legitimación del orden social vigente, mi tesis sugiere que los enunciados del capítulo “De la propiedad” del *Tratado*, encuentran respaldo en la ontología del individuo en la que se sienta Locke, y comienzan a integrarse a ella, pues se sigue de la reducción estructural del yo, desarrollada en el siguiente acápite.

La antropología crítica del individualismo

Según como quedó establecido, para Locke, aquello que el yo puede atribuirse como constitutivo de su ser son sus acciones, pensamientos y percepciones, es decir, lo que realice con su facultad racional. Lo que ahora debemos desarrollar es la idea de que este debe concebirse como un ser activo en su forma, sin ninguna característica sustantiva que sobrepase el hecho de su racionalidad, y que todo aquello pueda garantizarse con o se deduzca de ella.

Además de la apatía política y la sed generalizada de acumulación de capital, otro cuestionamiento muy usual a las premisas del liberalismo se ha gestado en las recientes propuestas multiculturalistas. De acuerdo con Habermas, la “auto-comprensión liberal del derecho” no permite hacer frente a las luchas por el reconocimiento de identidades colectivas, porque no reconoce la *cooriginariedad* de la autonomía, ni el carácter intersubjetivo de la identidad (Habermas, 1997, p. 28). Así, en un nivel más fundamental, más allá de sus efectos prácticos, estas críticas resaltan una concepción errada y reducida del individuo, que está en la base del modelo liberal lockeano. Al respecto, encontramos las representaciones de Taylor (1989) y Sandel de un yo “desvinculado”, fragmentado, al que no se le reconoce lo complejo de su naturaleza como premisa de pensamiento de las teorías liberales contractualistas.

Esta crítica nos acerca más directamente al tópico que aquí se busca desarrollar, pues podemos asumir la presencia de tal descripción antropológica, pero en

vez de reclamar una consideración de la complejidad humana a la teoría liberal, me propongo comprender el tipo de ideas que la configuraron en sus inicios. Esta comprensión podría aportarnos un nuevo criterio para evaluar la legitimidad del liberalismo individualista y su posible adaptación a la valoración cultural.

Charles Taylor tuvo el mérito de, además de denunciar las consecuencias negativas del atomismo político⁸, sugerir una conexión entre él –y algunos otros elementos de lo cultural– y las imágenes que nos construimos de nosotros mismos. A su vez, estas últimas, según el canadiense, son el producto de una tradición epistemológica. Él ve en el contractualismo, los efectos de una reducción ontológica a la que debe someterse el sujeto de conocimiento en la modernidad para lograr la validez universal. Los atomistas, dice,

Obtienen respaldo para esa actitud en las tradiciones filosóficas que llegan a nosotros desde el siglo xvii, basadas en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una tabula rasa y políticamente como un derechohabiente sin ninguna otra presuposición (Taylor, 1989. pp. 225).

La concepción que según el canadiense encuentra su plenitud en la filosofía de Locke, tiene sus orígenes en el *cogito* cartesiano. Se refiere a un yo que puede desvincularse de todo aquello que no lo constituye y que se define solamente por su pensamiento; un pensamiento sin extensión que, en función de la objetividad –en principio epistémica–, establece relaciones instrumentales con su medio y con los otros. Habría que incluir una salvedad en esta afirmación. El mundo físico y las impresiones de los sentidos se le imponen al sujeto de la teoría lockeana y estas constituyen la materia prima del pensamiento. El acto de la desvinculación encuentra sus límites en estas, pero a partir de allí, el sujeto tiene la posibilidad de crear y afirmar su libertad como ser pensante.

El papel preponderante de la epistemología se refleja pues, según esta tesis, en nuestras suposiciones últimas acerca de nosotros mismos. La reducción del yo, entendido como la instancia desde la que se piensan las relaciones epistemológicas, éticas y políticas, es percibida como una actitud generalizada en la filosofía moderna; una suerte de patología –en cuanto distorsiona la naturaleza de las

8 Esta expresión se refiere al conjunto de teorías contractualistas que sitúan la fuente de la autoridad política en la voluntad de los individuos.

relaciones morales y políticas— que ha infectado todas las esferas de reflexión⁹. Taylor atribuye su formulación filosófica al *cogito* cartesiano, donde esta instancia se define, esencialmente, como “una cosa que piensa” independientemente de su corporeidad (Descartes, 1901, II Meditación). La filosofía de John Locke también da ejemplo de aquella actitud. Veamos más de cerca en qué sentido.

Para empezar, es necesario establecer que Locke circunscribe en cada ámbito de estudio una caracterización del yo que funciona como marco conceptual básico. Y tiene que ser así porque sin una caracterización presupuesta sobre el sujeto en política, ética o epistemología, le sería imposible afirmar algo acerca de los procesos y las relaciones que definen estas materias involucradas con el hombre. Empero, existe cierta coherencia entre las caracterizaciones del sujeto que Locke da en cada caso. Lo llamativo es que, básicamente, estos rasgos obedecen a la función que este desempeña según el dominio de reflexión, lo que impone una definición analítica del sujeto, hombre, yo. No es raro por ello, observar este tipo de descripciones: el hombre (del contrato) es un ser libre e igual, la persona (mismidad) está constituida por una identidad de conciencia, el yo (cognoscente) es un ser que tiene razón y reflexión. A su vez, estas definiciones se conforman con sus tesis e intenciones anti-dogmáticas. El rasgo común en estas definiciones es la racionalidad. Tendremos que averiguar, para los propósitos de este trabajo, las implicaciones de este rasgo mínimo y sus posibles conexiones con la propuesta política.

Es así como la perspectiva empirista, en la teoría del conocimiento de Locke, contiene una idea de sujeto sin la que sería imposible sostener sus tesis. El sujeto de conocimiento obtiene todo el contenido de su pensamiento del mundo exterior a él, de aquello que le es independiente. No posee ningún contenido teórico o moral de manera innata, tal como se lo atribuyen otras corrientes epistemológicas¹⁰. Las únicas herramientas de las que se sirve para conocer son sus órganos sensoriales internos y externos. En este sentido, se presenta una determinación de

9 Como ya lo hemos mencionado, Charles Taylor es quien sostiene esa idea dentro de una empresa genealógica (Taylor 1989).

10 “Descartes no limitó lo innato a los conceptos (como los de Dios, substancia o los conceptos matemáticos), también consideró que *hay principios innatos* o verdades eternas, por ejemplo en lógica y en física. Las proposiciones “cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí”, o “de la nada nada sale” son principios de este tipo. La experiencia perceptual no permite nunca establecer nada con absoluta universalidad, y sin embargo tenemos verdades que se presentan como universales, luego estas no pueden descansar en la experiencia sino en la naturaleza de la propia razón” (Echegoyen, s.f.).

la naturaleza del sujeto de conocimiento como una *tabula rasa* o papel en blanco dispuesto a ser provisto con información que le viene del mundo (Locke, 2000a).

El individuo o sujeto político, dentro de la reflexión sobre la legitimidad del Estado, debe concebirse como libre y racional para hacer posible la deliberación política de la teoría contractual. Las libertades de acción, de disponer de la propia persona y de las propiedades se relacionan todas con la racionalidad del individuo, y su realización posibilitaría la consecución de la independencia y la autonomía en la construcción de un plan de vida propio. Así, afirmando la correlación esencial entre racionalidad y libertad como constitutivas del yo –muy propia de un pensamiento crítico moderno–, se puede sostener el carácter normativo natural del principio de libertad. La libertad debe contenerse en cualquier acto de racionalidad, pues lo contrario supondría la intervención de entidades distintas al yo, lo que excluye la participación de la propia razón. Este principio es procedimental y así se traslada a la reflexión sobre la legitimidad política. Por tal motivo, decimos que se trata de un *egocentrismo formal*, no sustantivo¹¹.

Es necesario apuntar además, que el hecho de adoptar la reflexión sobre la identidad personal como un intento de definición de la naturaleza del yo –esto es, como criterio que permita nombrar a una persona de la misma forma en dos momentos diferentes¹²–, se debe a que la empresa epistemológica de Locke está llamada a determinar, fundamentalmente, la naturaleza del agente moral, en torno a lo que permite concebir a este como el mismo en distintos tiempos y lugares, y así poder atribuirle responsabilidades. Con esto quiero decir que en este abordaje, Locke no se propone la empresa que realizo en este trabajo: la determinación de la estructura esencial del yo, que sirva como elemento de base para pensar en todos los ámbitos donde este se mueve. De todas maneras, es la reflexión sobre la identidad personal la que nos permitiría conocer los fundamentos de la perspectiva reduccionista del yo, en tanto que allí se encuentra su justificación. Esta se halla en un escepticismo o reconocimiento de la ignorancia acerca del tema de las sustancias que nos constituyen y sus relaciones¹³.

11 Para revisar el sentido de esta expresión, el lector se puede dirigir al trabajo de grado *El egocentrismo formal. Una ontología del individuo liberal lockeano* (2014), de mi autoría y presentado para optar por el título de Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle.

12 Ver, por ejemplo, Parfit, *Reasons and Persons*, de 1984, citado en Taylor (1989).

13 Locke considera que la idea de sustancia es el resultado de una inferencia que se realiza a partir de la percepción de ciertas cualidades. Estas cualidades “necesitan” un soporte en el

El argumento se presenta como sigue. Habiendo definido al conocimiento como “la comprensión de la conformidad o repugnancia entre las ideas” (Locke, 2000a, p. 4), Locke empieza por estudiar la génesis de estas en nuestra mente, pues son los materiales últimos del conocimiento. Cuando este camino lo lleva al concepto de identidad, se ve obligado a distinguir las ideas a las que se puede aplicar. La identidad es una relación (Locke, 2000a, p. 1), esto es, la percepción de la mismidad de algo en distintos tiempos y lugares, relación que nos llevaría, por su parte, al conocimiento de la cosa que se dice idéntica. Así que para conocer la mismidad de algo debemos aclarar primero a qué nos referimos con ese algo (Locke, 2000a, p. 8). Una aclaración de los términos sería el primer paso para acceder al conocimiento entendido como “la percepción del acuerdo o repugnancia entre las ideas” (Locke, 2000a, p. 4). Por este camino, Locke llega a diferenciar términos que suelen tomarse como sinónimos, como es el caso de la palabra *hombre* y la palabra *persona*. Hombre se toma como un término biológico, mientras que persona se refiere a lo moral, es un término forense (Locke, 2000a, p. 26). Las implicaciones en la definición de estos es determinante en la regulación del orden social, pues tanto *hombre* como *persona* están en la base de la teoría política lockeana, el primero como poseedor del segundo, y como demandante de las condiciones para su subsistencia y para el ejercicio de su racionalidad.

Creo que es en la perspectiva filosófica de Locke donde se encuentra la razón por la que él mismo no intentó definir la naturaleza esencial del hombre-persona-agente-yo. Dado su escepticismo metafísico¹⁴, la indagación sobre el conocimiento se convierte en una indagación sobre las ideas que representan las cosas, no sobre las cosas mismas. Entonces, esto solo da lugar a una caracterización por separado de cada uno de estos términos, determinada por el ámbito de la reflexión. Se trata de un esclarecimiento de los términos, propio de una filosofía del lenguaje, que resulta aportando supuestos sustantivos para el ordenamiento social y el autodesarrollo.

que existir, pero, aunque nadie puede dudar de su existencia, este permanece desconocido para nosotros. En sus palabras “Al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos substancia” (Locke, 2000a, p. II, 23).

14 Es decir, la suspensión del juicio acerca de la existencia y naturaleza de las propiedades del mundo material.

El problema de la identidad personal, cuyo objetivo es la identificación de un criterio básico para la imputación de responsabilidad moral, ha de recurrir a una definición de *persona*, pues solo sabiendo que caracteriza a esta última, se puede hacer seguimiento de su continuidad y de esta manera, determinar qué es lo que hace que yo sea responsable de lo que pretendidamente hice, por ejemplo, un mes atrás. Así pues, para establecer ideas claras que permitan diferenciar lo mismo y lo diverso, el autor distingue lo que entendemos por *hombre* y lo que es una *persona*. La idea de un *hombre*, por ejemplo el presidente, nos remite, básicamente, a una cierta forma, unida a un cuerpo y tal vez, a un tipo de comportamiento dentro de una misma vida. En esta idea son determinantes la sustancia material y la espiritual. Tanto así que cuando vemos la misma forma física, pensamos que se trata del mismo hombre¹⁵. Sin embargo, el concepto *persona* alude a la mismidad del sí mismo para sí mismo, lo que hace que nos podamos concebir los mismos en diferentes tiempos y lugares, como el agente responsable de sus propias acciones.

Con este último término, Locke intenta dar cuenta del sujeto susceptible de castigos y recompensas. Por tal razón, algunos comentaristas afirman –como yo– que no se trata de una reflexión ontológica –acerca de la naturaleza esencial de la persona– sino ética¹⁶. De acuerdo con esta postura, Locke no pretende establecer cuál es la naturaleza del yo en sí, sino del yo visto desde una perspectiva moral. Esto es, establecer qué es lo que nos permite atribuir la responsabilidad moral: El yo (o persona) sería así el fundamento de las reflexiones éticas y consecuentemente, de las políticas. Ahora bien, esta búsqueda se contamina por el espíritu escéptico del autor, combinado con la adopción de una ontología dualista. Veamos:

Admitiendo que el cuerpo se concibe como una sustancia material y el alma como una sustancia espiritual, Locke asegura que es tal nuestra ignorancia respecto

15 Para ilustrar la importancia de la sustancia material en nuestra asignación de identidad a los hombres, Locke cuenta la historia de un loro al que, aunque parecía pensar y sostener conversaciones propias de los hombres, se le seguía considerando un loro (por su forma) aunque muy inteligente. Tal como se lo describe en la historia, cabía la posibilidad de considerarlo un hombre dentro de un cuerpo de loro, pero esto es, precisamente, lo que no hacemos en este caso (Locke, 1995, p. II, xxvii, 8).

16 Cfr., por ejemplo, la tesis de Ayers: “What links past to present is not cognitive consciousness of the past in the sense of memory, but an act of moral concern or acknowledgment which sets up a kind of non-natural proprietary relationship. On this view Locke’s notion of a person is so thoroughly “forensic” [...] that the identification of persons and questions of their continuity fall right outside the scope of ontology, being come on concepts of pure ethics” (Ayers, 1993, p. 266).

de cuál de estas substancias nos constituyen y –en caso de que sean ambas– de la relación entre estas, que debemos limitar nuestras afirmaciones al respecto. Busca entonces, un criterio totalmente independiente del cuerpo y del alma (substancia material y espiritual) –atributos que a menudo se asignan a nuestra naturaleza– que contenga además, una idea clara y precisa correspondiente con su origen o referencia y que sea diferente de otras ideas, tal como la de *hombre*. El término *persona* se define como “ser pensante, inteligente, dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 2000a, p. 9).

El caso del príncipe que aparece en Locke (2000a, p. 15) ilustra cómo se puede ser el mismo hombre pero no la misma persona y viceversa:

Si suponemos que el alma de un príncipe, que lleve consigo la conciencia de la vida pasada de ese príncipe, entra e informa el cuerpo de un zapatero apenas este haya sido abandonado por su propia alma, todo el mundo advierte que sería la persona del príncipe, tan solo en cuanto responsable de las acciones realizadas por el príncipe, pero, ¿quién diría que es el mismo hombre? El cuerpo también entra en la formación de un hombre y en el caso que hemos supuesto, me imagino que eso sería lo que determinaría al hombre para todo el mundo, y que el alma, acompañada de todos sus pensamientos principescos, no constituiría otro hombre, sino que sería un zapatero para todos, menos para sí mismo (Locke, 2000a, p. 15).

De acuerdo con lo anterior, lo único que me permite considerarme la misma persona de hace diez años es que adopto las decisiones de entonces como mías. Se excluye la participación del mismo cuerpo e incluso de la misma sustancia inmaterial: “El yo no está determinado por la identidad o diversidad de sustancias, [...] sino solamente por la identidad de conciencia” (Locke, 2000a, p. 23). Tener la misma conciencia es tener una continuidad en las sensaciones y percepciones, es decir, en el pensamiento, de modo que la persona se pueda considerar a sí misma como la misma sin importar los periodos de tiempo y espacio ni los cambios en las substancias.

Ahora bien, aunque Locke admite que no es seguro que podamos conservar la misma conciencia en diferentes espíritus o cuerpos, se deduce de sus propias premisas que es solo imaginando tal separación, en contra de lo que normalmente

experimentamos, que podemos saber qué es lo que nos constituye como personas, para propósitos éticos, normativos¹⁷.

En este punto es importante advertir que esta separación, fruto de una evasión dogmática, muestra cuál es el objeto de reflexión de Locke. Se trata de la determinación de la identidad del agente moral, y por ende, del criterio para imputarle la responsabilidad por sus acciones u omisiones. Esto es lo que muestra el siguiente pasaje:

La analogía entre vida y conciencia suministra el marco principal para el argumento de Locke de que la identidad del agente moral es conceptualmente independiente de cualquier teoría particular acerca de la naturaleza, el número y la continuidad de lo que sea en el plano sustancial, que subyace a la identidad (Ayers, 1993, p. 261)¹⁸.

Dada la ignorancia que tenemos con respecto a la naturaleza del alma, cualquiera de las suposiciones que hagamos sobre ella y su relación con el cuerpo nos conduce a esta conclusión: “el yo es esa cosa pensante” (Locke 2000a, p. 17).

Además de la falta de evidencias, el concepto mismo de persona, evaluado analíticamente, no incluye referencias a una sustancia, ya sea de tipo material o inmaterial: “La posibilidad que le interesaba era la posibilidad epistémica originada por las ideas inadecuadas: nada en nuestra idea de una cosa pensante autoconsciente finita implica su simplicidad o su inmaterialidad” (Ayers, 1993, p. 261)¹⁹. Cuando reflexionamos sobre la idea misma de persona, sobre el agente responsable de sus actos, esta tan solo incluye tener conciencia de acciones, pensamientos y percepciones.

17 Con este criterio, se pueden formular las leyes civiles y penales. Un juez puede juzgar la inocencia o culpabilidad de alguien bajo el supuesto de que, a pesar de los cambios, quien se encuentra en el proceso legal es la misma persona que cometió o dejó de cometer el crimen. Sin esta suposición no habría castigos, méritos ni responsabilidad moral.

18 “The analogy between life and consciousness supplied the main framework for Locke’s argument that the identity of the moral agent is conceptually independent of any particular theory about the nature, number and continuity of whatever at the substantial level, underlies that phenomenal identity”. (Traducción del autor).

19 “The possibility he was concerned with was the epistemic possibility left open by our inadequate ideas: nothing in our idea of a finite self-consciousness thinking thing entails either its simplicity or its immateriality”. (Traducción del autor).

Su explicación de las condiciones límite de una persona es una explicación del núcleo más fundamental de la 'propiedad natural' la cual es 'nuestra' en el sentido de que literalmente y físicamente nos compone, o es tan inseparable de nosotros como el acto del agente (Ayers, 1993, p. 268)²⁰.

Los actos son inseparables del agente moral, le pertenecen de una manera más fundamental que el cuerpo o el alma, cuando inquirimos sobre la imputación de responsabilidades. En la medida en que actúa, piensa y elige, su identidad se debe a la continuidad de conciencia de esas acciones. Esta determinación también aplica para la identidad del sujeto de conocimiento y para la del sujeto político, atendiendo claro está, a las especificaciones de cada ámbito.

La libertad individual y como condición de esta, la igualdad, se presentaron aquí como derivadas de una racionalidad básica, asociada con el deber divino y el impulso laico de auto-preservación. La libertad y la racionalidad, siguiendo el reduccionismo estructural del yo esbozado aquí, son los aspectos esenciales del sujeto político, no del hombre en tanto hombre, sino en tanto contratante. Locke, siendo consecuente con un rechazo a las afirmaciones dogmáticas que sobrepasen la razón, no parte de una concepción positiva y amplia de ser humano en su tratado político. La idea de autorrealización lockeana llega hasta la independencia de la arbitrariedad de los otros.

Conclusión

Como hemos esbozado al inicio de este artículo, los principios básicos del liberalismo clásico movilizan, desde las conciencias, la mayoría de las exigencias de las democracias modernas. Podríamos resumir estos principios básicos en tres puntos: a) la libertad de conciencia, creencia y autorrealización; y en consecuencia, b) un poder limitado del gobierno, basado en la soberanía de los gobernados; que es consecuente con c) una libertad y seguridad en la adquisición y conservación de la propiedad. Estos principios se dicen de todos los ciudadanos, es decir, están soportados en el principio formal de igualdad universal. Así, podríamos decir,

20 "His account of the boundary conditions of a person is an account of the most fundamental core of natural "property" which is "ours" in the sense that it either literally and physically composes us, or is as inseparable from us as act from agent". (Traducción del autor).

aparecen sistematizados en el pensamiento político de John Locke, básicamente en *La carta sobre la tolerancia* y los *Tratados sobre el gobierno civil*.

La principal preocupación de Locke en el momento de escribir estas obras era el peligro del absolutismo monárquico que amenazaba las libertades civiles y el dogmatismo de las guerras de religión en la Inglaterra del siglo xviii: “Locke vivió la época de la Restauración en Inglaterra, caracterizada por un singular desorden político y disputas religiosas que dejaron a la nación cansada de tantas querellas” (Valenzuela, 2008, p. 28).

En las obras mencionadas, Locke intentó remarcar los límites del poder político en aras de preservar las libertades de los individuos. Siguiendo con el fin establecido de la autoridad política –el de velar por la paz y la seguridad de los ciudadanos– se sostiene que el magistrado no tiene ninguna incumbencia en la conciencia religiosa de los particulares mientras no desestabilice el orden civil, pues ni siquiera él puede tener certeza sobre su confesión y esto es asunto de conciencia. En esa medida,

La naturaleza del entendimiento implica que nadie puede ser obligado a creer determinadas opiniones, los medios para ejercer influencia en la mente y en las “persuaciones” de los hombres no son la fuerza, sino los argumentos y las razones (Valenzuela, 2008, p. 45).

Además, hablando ya en términos de los límites del poder estatal, “todo el poder del gobierno civil se relaciona solamente con los intereses civiles de los hombres, está limitado al cuidado de las cosas de este mundo, y no tiene nada que hacer con el venidero” (Locke, 2002, p. 120)²¹. En el mismo sentido, Locke declara que los magistrados no pueden tener poder absoluto sobre la vida, libertad y posesiones de los súbditos porque este poder es personal e intransferible, y porque precisamente están llamados a proteger ese título individual. Las funciones del poder político se van definiendo en forma negativa, es decir como negación de una potencial violación de las libertades particulares, en una época en que tal violación podía llegar a aceptarse como natural.

21 “All the power of civil government relates only to men’s civil interests, is confined to the care of the things of this world, and hath nothing to do with the world to come”. (Traducción del autor).

Ahora, ¿cómo hacen, estos principios, su aparición en los reclamos políticos hoy? Pues bien, en los debates sobre la legalización de prácticas como el aborto, la eutanasia, o el matrimonio gay, florecen las consignas acerca de la libertad de autorrealización. Una fracción significativa de estos debates defiende la libertad de la mujer para el control de su propio cuerpo, de las personas para la disposición de sus vidas, y de la libre elección sexual como legítima manifestación del ser. La libertad de conciencia, que otrora refería solamente a la fe religiosa, se ha ampliado hasta cobijar –podemos decir– otras dimensiones de la vida. Esto dado que ha aumentado la diversidad cultural y se han conquistado los espacios de grupos sociales antes invisibilizados o degradados. Este tipo de exigencias eran reprimidas en la época de Locke y este se atrevió a contribuir al desarrollo de una tradición que defiende la soberanía del individuo y sus libertades civiles frente a un poder que solía invadir todas las esferas individuales.

En tal vía, la literatura reaccionaria como la de George Orwell o Milán Kundera refleja los miedos que despiertan en las mentes modernas los regímenes totalitarios y despóticos que Locke intentaba deslegitimar, en su expresión primigenia. La total inmersión del Estado en los asuntos privados de los individuos, imaginable después de los regímenes fascistas de los años treinta, se manifiesta en el control y manipulación del pensamiento y la forma de vida de los personajes de novelas como *1984* o *La broma*. Es cierto que la monarquía de los Estuardo no alcanzaba tal nivel de control, pero la tendencia a reducir las funciones del Estado se funda en el mismo tipo de temor a la invasión del ámbito privado del individuo. Por ello, “[c]uando la Segunda Guerra Mundial planteó un desafío aún más intenso a la democracia, Winston Churchill proclamó el objetivo de la victoria en términos de Locke, como ‘la entronización de los derechos humanos’”²² (Cranston, 1976, p. 93). Sin embargo, la limitación de las funciones del Estado necesariamente conlleva a un olvido de la asistencia y el bienestar de los desfavorecidos, cuestión que se nos impone en otros términos en las sociedades y gobiernos latinoamericanos.

Yendo aún más lejos, las demandas contemporáneas por el reconocimiento de la identidad cultural solo fueron posibles históricamente, después de la declaración de universalización de los derechos individuales y de la dignidad de todas las personas. Los grupos culturales alegan que sus formas de vida y sistemas de

22 “When World War II posed an even more intense challenge to democracy, Winston Churchill proclaimed the aim of victory in Lockean terms, as “the enthronement of human rights”. (Traducción del autor).

creencias son dignos de ser vividos. Evidentemente este fenómeno es resultado de un proceso de más envergadura que la sola argumentación lockeana, pero la defensa universalista de la libertad individual sin duda contribuyó a él.

En cuanto al derecho a la propiedad privada, además de las construcciones teóricas en su defensa basadas en lo que ha dicho Locke²³, la gente suele reclamar lo que se ha ganado “con el sudor de su frente”. Los grupos feministas exigen, entre otras cosas, libertad, seguridad e igualdad laboral, como posibilidad de ganar independencia económica. Estas exigencias llaman la atención sobre los niveles de inseguridad en las zonas urbanas, la estructura económica y las políticas laborales. Y todo ello se articula bajo la idea según la cual los ciudadanos requieren condiciones para realizar su modo de vida particular y estas condiciones de posibilidad son demandables al aparato estatal, el encargado de velar por la protección de la propiedad y los frutos del esfuerzo personal. En este principio, podemos advertir, se funda la aversión al “castro-chavismo”, que sostienen incluso personas de los sectores más desfavorecidos en Colombia.

La división de poderes en las democracias contemporáneas también fue apoyada por Locke, en el contexto de una lucha contra la facción conservadora de su tiempo. En Colombia y en la mayoría de países de occidente nos hemos acercado al modelo constitucional que este autor teorizó. El poder legislativo es el poder supremo en este modelo, que está limitado a proteger el bien público de la comunidad, con las siguientes condiciones: (a) deben gobernar por leyes establecidas como invariables para casos particulares; (b) deben estar encaminadas al bien del pueblo; (c) deben ejercer su poder de manera intransferible, tal como el pueblo lo ha dispuesto. El poder ejecutivo debe vigilar la puesta en práctica de las leyes. Y el poder federativo se encarga de las relaciones exteriores, de hacer la guerra, la paz o establecer alianzas (Locke, 2000b). Y aunque los nombres y funciones varíen en las democracias constitucionales modernas, la idea de dividir el poder se pensó con el objetivo de controlar las disposiciones de un monarca absoluto.

23 “En la actualidad, estas tesis del liberalismo clásico parecen cobrar nueva fuerza, en un clima marcado por el desencanto con la experiencia del socialismo real, por la crisis de las políticas de bienestar [...] Las tesis defendidas por Nozick, Hayek, Friedman, para citar solo a los autores más representativos, no resultan particularmente novedosas. La diferencia más notable frente a los exponentes del liberalismo clásico consiste quizás en el hecho de que en estos últimos el olvido o descuido de la solidaridad no llegaba por lo general hasta una oposición directa y explícita hacia las políticas de bienestar” (Papaccini, 1995, pp. 83-84).

Como se ve, el liberalismo clásico de Locke ha inaugurado la discusión sobre el límite del Estado y el fortalecimiento de la esfera privada. Esta región de lo privado comprende y da sentido a las exigencias ya esbozadas: la libertad de conciencia, de pensamiento y de opinión, y la libertad de preferencias e intereses; en fin, todo lo que no entorpezca el orden civil y permita el disfrute de la independencia personal (Lukes, 1975). Con esto se ha fortalecido la concepción del Estado que repudian los espíritus cívicos, según la cual, a este le compete garantizar la tranquilidad y seguridad de unos ciudadanos ajenos a lo público.

Al respecto, podemos concluir con la afirmación de Cranston:

Una actitud americana hacia la política –incluso hacia la vida– aún puede ser pensada como “lockeana”, con su conexión profunda con la primacía de la ley, con el igual derecho a la vida, libertad y propiedad, al trabajo y la empresa, a la tolerancia religiosa, a la ciencia, el progreso y el pragmatismo (Cranston, 1976, p. 82)²⁴.

La idea según la cual el hombre, de manera natural se halla en estado de perfecta libertad e igualdad, sintiendo que debe respeto a la vida, salud, libertad y posesiones de otros –característica del planteamiento del autor–, puede resultarnos hoy bastante comprensible, dada nuestra tradición cultural cristiana y la preeminencia de la creencia en los derechos humanos universales desde acontecimientos como la Declaración de los Derechos Humanos. Tal formulación quedó grabada en la conciencia moderna, y descansa, como hemos afirmado, en las exigencias de las nuevas democracias constitucionales. Pero esta imagen antropológica se enmarca en un conjunto de ideas que surgen de una tradición crítica y una perspectiva de análisis específicos.

Referencias

- Ayers, M. (1993). *Locke: Epistemology and Ontology*. Durham: Duke University Press.
Baumman, Z. (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. New York: Wiley.

24 “An American attitude toward politics –indeed, toward life– can still be thought of as “Lockean,” with its deep attachment to the rule of law, to equal rights to life, liberty, and property, to work and enterprise, to religious toleration, to science, progress, and pragmatism”. (Traducción del autor).

- Berlin, I. (1984). *Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New York: Penguin Group.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre libertad*. Madrid: Alianza.
- Cohen, G. (2001). *Self ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, M. (1976). Locke and Liberty. *The Wilson Quarterly*, 10(5),82-93.
- Descartes. (1901). *Meditaciones Metafísicas*. (Mensel y J. Veitch Trads.). Eduibourgh y London: Editorial.
- Dunn, J. (1995). *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Echegoyen, J. (s.f.). Filosofía medieval y moderna. En *Historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Edinumen. Disponible en <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/Descartes/Descartes-Ideas.htm>
- Faulkner, R. (2001). The first Liberal Democrat: Locke's Popular Government. *The Review of Politics*, 63(1),5-39.
- Fernández, D. (2011). ¿Es posible matizar el individualismo en Locke? *Principios Natal*, 18(30), pp. 307-339.
- Forde, S. (1997). *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Forde, S. (2001). Natural law, Theology, and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, 45(2), pp. 396-409.
- Habermas, J. (1997). *La teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Harris, I. (2004). *The Mind of John Locke. A study of political theory in its intellectual setting*. New York: Cambridge University Press.
- Johnson, J. y Walls, S. (2011). *The transformation of individualism*. Chicago, Illinois: SSRN.
- Kramer, M. (2004). *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*. New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1986). *Pensamientos sobre educación*. Madrid: Akal.
- Locke, J. (1992). *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Madrid: Anthropos.
- Locke, J. (1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Locke, J. (2000a). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2000b). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (C. Mellizo Trad. prólogo y notas). Madrid: Alianza.
- Locke, J. (2002). *The Second Treatise of Government and The Letter Concerning Toleration*. New York: Dover Publications, Inc.

- Locke, J. (2007). *La ley de la naturaleza* (C. Mellizo Trad. y estudio preliminar). Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (2009). *Some thoughts concerning education*. London: WLC Books.
- Lukes, S. (1975). *El individualismo*. Barcelona: Península.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pavon, H. (2013). El humor del filósofo lacaniano. *Revista de cultura Clarín*. Recuperado de http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-humor-filosofo-lacaniano_0_900509954.html
- Papaccini, A. (1995). *Filosofía y derechos humanos*. Cali: Ediciones Univalle.
- Riley, P. (1976). Locke on “Voluntary Agreement” and Political Power. *The Western Political Quarterly*, 29(1), 136-145.
- Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1996). *La ética de la autenticidad*. Madrid: Paidós.
- Valenzuela, W. (2008). *El racionalismo político en John Locke*. Tunja: UPTC.
- Waldrom, J. (1989). Social contract versus Political Anthropology. *The Review of Politics*, 51(1), 3-28.
- Waldrom, J. (2001). Locke’s man. *Journal of the History of Ideas*, 62(4), 665-683.

5 Una aproximación al socialismo liberal solidario

An Approach to Solidarity Liberal Socialism

Jainer Enrique García Gómez

Resumen

Este capítulo tiene como objetivo restaurar desde la solidaridad al socialismo liberal, el cual busca, por medio de la sociedad, garantizar el fin último de los derechos humanos y la libertad de los individuos. Luego de algunos intentos teóricos fallidos, a causa de no disponer de una acción real que rija en las personas para contribuir a los intereses colectivos, se justifica un rediseño del socialismo liberal para su efectividad y práctica. El presente trabajo busca realizar, luego de rastrear el origen y exponer el fundamento del socialismo liberal, una integración de la solidaridad a su sustento teórico y de procedimiento para orientar las relaciones sociales humanas, procurando obtener los efectos prácticos deseados de llegar a la libertad por intermedio de la sociedad. En conclusión, se demuestra cómo la solidaridad lograría el cometido del socialismo liberal y así, su restauración.

Palabras claves: egoísmo, individualismo, liberal, socialismo, solidaridad.

Abstract

This chapter aims to restore, from solidarity, liberal socialism, which seeks to guarantee the ultimate goal of human rights and freedom of individuals through society. After some theoretical failed attempts due to the absence of a real action that urges people to contribute to the collective interests, a redesign of liberal socialism is justified for its effectiveness and practice. After tracing the origin and presenting the foundation of liberal socialism, this work seeks to integrate solidarity to its theoretical and procedural basis to guide human social relations, trying to obtain the desired practical effects of achieving freedom through society. In conclusion, it is demonstrated how solidarity would fulfill the purpose of liberal socialism and, thus, its restoration.

Keywords: selfishness, individualism, liberal, socialism, solidarity.



Perfil del autor / Author's profile

Jainer Enrique García Gómez

Máster en Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid y el Instituto Bartolomé de las Casas. Especialista en Derecho Penal, diplomado en Mecanismos Alternativos de Solución de Conflictos MASC y abogado de la Universidad Santiago de Cali. Técnico en Criminalística y Ciencias Forenses del Politécnico Francisco de Paula Santander. Asesor y consultor. Docente universitario de la Universidad del Cauca y de la Universidad Cooperativa de Colombia donde funge como Jefe del Departamento de Derecho Penal y pertenece al grupo de investigación *Humanitas iuris*. Correo electrónico: jeglaw@live.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

García Gómez, J. E. (2016). Una aproximación al socialismo liberal solidario. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 97-111). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

García Gómez, Jainer Enrique. "Una aproximación al socialismo liberal solidario". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

García Gómez, Jainer Enrique. "Una aproximación al socialismo liberal solidario". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 97-111. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

El socialismo liberal se ha presentado como una forma de enfrentar el problema de limitación a la libertad por la no satisfacción de necesidades básicas. Su intento busca valerse de la sociedad como medio para obtener un bienestar en las necesidades básicas humanas presentes, las cuales han sido determinantes para hablar del desarrollo individual autónomo. Como se puede apreciar, en el mundo “hay más de 2.200 millones de personas viviendo en pobreza multidimensional” (Naciones Unidas [ONU], 2014, p. 3) y esta realidad es uno de los factores relevantes para incidir de manera negativa en el manejo de vida individual libre. La presencia de necesidades básicas genera, al interior de los individuos, una búsqueda alcanzable y agotadora de los bienes que se reflejan en la privación de la libertad. En algunos casos y como es visible en la estadística de la ONU, gran parte de la población se queda en la búsqueda por satisfacer en lo mínimo las necesidades básicas hasta el punto de perder su vida y no desarrollarla a su libertad.

Una interpretación de lo mencionado no pretende recrear un facilismo en el ofrecimiento u obtención de bienes básicos, sino que en la satisfacción de los bienes se deriva el disfrute de la autonomía individual, la definición y desarrollo de vida libre. El socialismo liberal pondrá en evidencia este tópico y aducirá la importancia de tener garantizado unos mínimos para hablar de libertad. Para sustentar la premisa, el socialismo liberal asumió desde sus bases dos conceptos, la libertad y la sociedad. Bajo estos dos conceptos es que el socialismo liberal busca una unión armónica que garantice la libertad.

Sin embargo, el socialismo liberal creyó en el problema de la satisfacción de las necesidades básicas solo con adherir a su marco y dejar recaer en la sociedad el papel de medio para conseguir el fin de la libertad, sin expresar cómo. En este tópico se encuentra una carencia que se identifica como de procedimiento, y que por lo tanto, en líneas seguidas, se propone –luego de haber realizado un estudio a *grosso modo* del origen y fundamento del socialismo liberal, así como de la falta en esta teoría– una solución a partir de la solidaridad que intenta restaurar la idea de una sociedad que sea el medio para lograr que los individuos sean libres, alcanzando así un acercamiento al socialismo liberal solidario.

El liberalismo y el socialismo

Los conceptos *socialismo* y *liberalismo* en el mundo teórico, han sido entendidos como puntos contradictorios y hasta de compleja compatibilización por sus intereses extremos y sustentos teóricos. La libertad, defensora de la autonomía, conciencia particular, competencia e intereses particulares, y por otro lado el socialismo con su protección de la sociedad, lucha social, igualdad e intereses comunes, ponen de presente su rivalidad de manera tal que para algunos autores el triunfo de uno está por encima del otro, por ejemplo el socialismo científico de Marx y Engels sobre el liberalismo. Pero aún con sus contradicciones, emerge una forma de superar las rivalidades poniendo en juego ambos conceptos para la búsqueda de resultados benéficos en las sociedades, hasta tal punto que ha sido implementado por partidos políticos entre sus idearios para desarrollar y materializar en los ordenamientos jurídicos como el español, francés e inglés, entre otros. Se está hablando del socialismo liberal, el cual conjuga ideas de sociedad para alcanzar la libertad.

El origen y fundamento del socialismo liberal

El origen y fundamento del socialismo liberal se puede ubicar en el socialismo, un surgimiento localizado en Europa, fruto de las transformaciones económicas y sociales de la Revolución industrial, las cuales desataron cambios importantes, como la eliminación de los estamentos feudales (Peces-Barba, 1987) y la reflexión sobre la forma de organización del poder. La evidencia de estos hechos se encontraría en las revoluciones inglesa y francesa, con menor importancia en la americana, porque para Peces-Barba (1995), el socialismo se solapó “con el nacimiento de un nuevo Estado independiente” (p. 150). En esa época Europa marcaba los cambios drásticos en los ámbitos sociales debido a las consecuencias de marginalidad y desatención, producto de la incorporación del sistema capital y la ideología del liberalismo con actitud individualista. Esta incorporación fue asumida por la burguesía, la cual defendió al liberalismo como un ideal para ser alcanzado por la sociedad, y a la que se sumó la clase obrera. Ejemplo notable fue lo producido en Francia, donde tanto los burgueses como los obreros, se unieron bajo el liberalismo para oponerse al antiguo régimen opresor.

El ideal del liberalismo fue exaltado y estuvo inmerso en toda la actividad revolucionaria. Su mayor incursión fue en el mercado de los franceses revolucionarios,

quienes se valieron de él para mitigar la conciencia de los obreros, los cuales empezaron, luego del triunfo liberal, a notar las falencias del ideal al ver que no eran tratados todos como iguales en sus libertades. Esto dio paso al surgimiento del llamado socialismo utópico, un análisis y crítica al liberalismo, causante de nuevos pensamientos sobre las formas productivas como solución a los problemas generados al interior de la comunidad. Para llevarlo a cabo el socialismo utópico utilizó ideas sociales de justicia que solo deseaban que “no hubiera antagonismo de clases” (Harnecker, 1979, p. 5) y lograr así acabar con el deterioro al que había sido llevado el ser humano. Esto condujo a elaborar idearios para eliminar la lucha de clase, pobreza, marginalidad, competencia, propiedad, etc. Algunos de sus máximos exponentes para la época fueron Tomás Moro, Campanella, Mably, Morelly y Rousseau. Los autores mencionados recibieron señalamientos por parte de los críticos de tener actitudes moralistas, imaginarias o soñadoras para justificar el alcance de mejores sociedades. De esta manera los referenciados teóricos fueron vistos como alejados de la realidad y distantes de la ciencia.

La crítica empezó a expandirse y como salida a ella, autores como Robert Owen, William Godwin (ingleses), François Noëlle Babeuf¹, Claude-Herrri de Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc, Louis Auguste Blanqui y Joseph Proudhon (franceses), comenzaron a plantear soluciones mucho más elaboradas por fuera de la utopía, escribiendo desde planteamientos científicos, los enfoques socialistas (Paniagua, 2010, p. 28). De esta manera aparecieron bajo la misma línea de defensa y en contra de las críticas, Marx y Engels, (2011). Estos dos últimos propusieron la superación del socialismo utópico mediante la sistematización analítica de un historicismo material y su ubicación en lo científico. Así quedó consignado en su trabajo, *Manifiesto del partido comunista*, donde promovieron la unión proletaria para derrocar al orden capitalista y reemplazarlo por otro orden social, todo ello en la ambiciosa labor “de lograr una conjugación entre la idea autoritaria y la libertaria” (Guérin, 1964, p. 12), la cual llevó a generar dos visiones del socialismo.

La primera visión de espíritu burgués, vista de arriba hacia abajo (burgueses-proletariado). Las preocupaciones de esta visión estaban centradas en la eficacia revolucionaria como necesidad. La segunda visión de espíritu proletario, una mirada de abajo hacia arriba (proletariado-burgueses), en protección a la libertad.

1 Encargó a Sylvain Maréchal la redacción del manifiesto de los iguales, un texto para convencer al pueblo francés de derrocar del poder a los tiranos y alcanzar una justicia equitativa (Nebreira, 1997, pp. 117-131).

La primera visión era una conciliación del colectivismo de Mijail Aleksándrovich Bakunin² frente a Proudhon y Marx, y la segunda visión, el marxismo mediador entre Blanqui y Bakunin, según Daniel Guérin, historiador y socialista libertario francés (Guérin, 1964, p. 55).

Las posiciones de Marx y Hegel entraron en un revisionismo por parte de Eduard Bernstein, Georges Sorel, Jean Jaurès, Benedetto, Antonio Labriola, y Rodolfo Mondolfo, quienes a pesar de estudiar la misma línea de investigación, no lograron una unidad en sus posturas y terminaron en conflictos por los radicalismos y flexibilidades respecto a sus análisis y conclusiones.

El socialismo liberal centró su importancia siguiendo a uno de sus mayores teóricos, Carlo Rosselli, en el revisionismo de Eduard Bernstein, y que generó grandes aportes, aun cuando fue tímido y desinteresado al sentar oposición a Marx y a su fundamento del sistema. El revisionismo de Bernstein inició de forma pasiva, desde el interior teórico y con el uso de la duda, reemplazando y reformulando paulatinamente, mediante múltiples citas de Marx, por un Marx completo y humano, para acabar con el catastrofismo y el carácter unilateral implementado en el socialismo científico. Así, Bernstein llegó a pretender un nuevo socialismo fundado en principios, por un lado separando una parte pura o intangible del materialismo histórico –la cual no se alteraría– y otra de aplicación, susceptible de modificación por los principios para el rechazo a la predisposición del destino como determinismo. Para Bernstein (1982), el hombre con la totalidad de su personalidad, era el centro de la evolución histórica y no se encontraba determinado. A su vez, Bernstein (1982) planteó la necesidad de reconocer razonadamente, la relación de dependencia entre economía e ideología, relaciones sociales y de producción, aparte de reconocer que el poder era la guía para el desarrollo económico de las sociedades modernas (Rosselli, 1944, p. 34).

La inclinación del revisionismo, según Carlo Rosselli (1944), condujo a realizar la separación o ruptura entre el socialismo y el marxismo, al punto que se podía “ser marxista sin ser socialista” (p. 67). Bajo esta visión se pretendió abandonar las posiciones del marxismo para avanzar hacia un socialismo que valorara el materialismo histórico y la lucha de clases como fruto del marxismo al revisionismo y del revisionismo al liberalismo. En el último recaería la capacidad

2 Un libertario que plantea desde ideas anarquistas en *la instrucción integral*, la abolición de las clases, la unificación de la sociedad, y la igualdad económica y social de todos los seres humanos.

para dar relevancia al problema social de la lucha entre proletarios y capitalistas. Ese liberalismo, analizado e incorporado al paso del revisionismo por Bernstein (1990), fue importante para la lucha de los burgueses porque llevó a logros en lo económico y marcó avances en lo jurídico-político.

El liberalismo hizo imperar, según Bernstein (1990, p. 144), el respeto por la libertad personal, tal como quedara depositada en la Declaración de los derechos del hombre de la Revolución francesa. En la lucha posterior o de su continuidad a partir de la revolución, las banderas serían llevadas por los obreros, quienes mantendrían el acompañamiento de los burgueses. Lo antes mencionado llevó a Bernstein (1982) a concluir: el socialismo se convertiría en el heredero legítimo del liberalismo. El lema sostenido por Bernstein (1982) fue: “el objetivo último, sea cual sea, no es nada; el movimiento lo es todo” (p. 259). Para Rosa Luxemburgo (2002), sería la reducción de toda su teoría “en la práctica, al consejo de abandonar la revolución social, el fin último de la socialdemocracia, y convertir las reformas sociales, de medio de la lucha de clases en fin de la misma” (p. 23). Para Carlo Rosselli, el neo-marxismo revisionista y el movimiento obrero constituirían la teoría y práctica de la nueva concepción socialista liberal (Rosselli, 1944, p. 104).

La concepción abordada por Rosselli (1944) como socialismo liberal resultó clave para integrar la vida colectiva y la justicia social en un mismo plano junto con los problemas de la libertad y la vida individual. El socialismo para Rosselli (1944) debía tender “hacia el liberalismo, el liberalismo debe nutrirse de la lucha proletaria” (p. 106), una mixtura entre los contenidos del movimiento socialista y la filosofía de la libertad. Para Rosselli (1944), el liberalismo era la libertad como objetivo y regla de los seres humanos para convivir y desarrollarse en sociedad, una cuestión del ámbito social y no del natural.

La libertad al ser social, como conclusión para Rosselli (1944) en la época de su manifestación, era incompleta, pues sabía que se requería del acompañamiento de un mínimo de autonomía económica para declararse libre. Es así como el socialismo liberal buscó que los individuos adelantaran una lucha para acabar con los privilegios, inequidades e injusticias económicas y así poder forjarse como verdaderos seres libres.

Bajo esta forma el socialismo liberal de Rosselli (1944) entendería que: el liberalismo sería un método, una acción democrática de la lucha política que buscaría un ambiente en el cual no existiría coerción para que todos los individuos ejercieran sus facultades más elevadas y se administraran a sí mismos, creando instituciones que los hicieran participar activamente en lo social. Era un pacto de

civilización entre los hombres y mujeres para asegurar la humanidad. El liberalismo como método o regla de juego en el terreno político, pretendería asegurar que los partidos se comprometieran a respetar unas reglas para la vida pacífica en común.

Bajo esta circunstancia se puede percibir por qué para el socialista liberal Norberto Bobbio³ (López, 2004), en una interpretación de Corina de Yturbe (2007), por ejemplo, el liberalismo en Rosselli tomó la vertiente de lo que hoy se conoce como método democrático, dado el objetivo de buscar un grado mayor de civilización entre los hombres y mujeres por intermedio de la democracia. Y por otro lado, el socialismo se transformó en el fin o ideal que tenía como cargo la realización de la libertad y la justicia entre las personas, sería “un liberalismo en acción, es la libertad que se elabora para los humildes” (Rosselli, 1944, p. 109). El socialismo abandonó así toda sistematización marxista del socialismo científico y la conversión al método, ejemplificado con el liberalismo.

El socialismo liberal de Rosselli (1944) propuso la búsqueda por medio de la libertad de la garantía a todos los individuos de recursos y medios para su desarrollo, como posibilidad de la sociedad y como rechazo al criterio egoísta del liberalismo en sus inicios, que había orientado la vida de una manera esclavista al generar miseria con las luchas y competencias que debían enfrentar los individuos para alcanzar la libertad. El socialismo se constituyó en una nueva visión en la que el liberalismo era “la fuerza de inspiración ideal” y el socialismo “la fuerza de la realización práctica” (Rosselli, 1944, p. 111), o en resumidas cuentas, el ideal liberal en práctica del socialismo.

Un socialismo liberal solidario

En la revisión de la tesis del socialismo liberal se pudieron localizar dos puntos importantes para resaltar su fundamento: el primero la libertad y el segundo la sociedad. Al parecer, elementos de definición básicos, sin embargo su accionar es un poco complejo, pues la libertad requiere tener garantizados elementos para un mínimo desarrollo de la autonomía en los individuos, y la sociedad necesita la

3 Según Mouffe, Norberto Bobbio se mantiene dentro de la tradición de combinar objetivos socialistas con principios de la democracia liberal al sostener “que hoy en día ese proyecto requiere un nuevo contrato social que articule justicia social con derechos civiles” (Mouffe, 1999, p. 129).

integración de metas comunes, lo que para un lector desprevenido se convertiría en una intromisión entre ambas esferas, porque no se podría tener autonomía si se está en defensa de metas sociales o a la inversa. Al tratar de comprender la fusión del socialismo liberal se puede pensar en tomar la libertad y la sociedad, ponerlas a jugar en un sentido en el que ambas pierden contenido para su conciliación, sin embargo su finalidad de integración va enlazada a un planteamiento más elaborado, uno en el que la sociedad es el medio para llegar al fin de la otra, la libertad. La sociedad desempeña así un papel crucial para el progreso de la libertad, focalizando (y no por ello uniformizando) a cada uno de los integrantes para que sus contribuciones se reflejen en un soporte de mínimos a los bienes básicos, conforme con Rosselli (1944), y lograr así que realmente se satisfagan necesidades primarias para ser libres.

La manifestación de Rosselli (1944) de endilgar la tendencia del socialismo hacia el liberalismo y de este último de enriquecerse por la lucha social proletaria, no estaba diseñada con fines solamente teóricos sino con efectos directos en la práctica, pues la pretensión era alcanzar por medios sociales la efectividad de la libertad. Esta aseveración estaba dada al hallar en la sociedad la garantía para que los individuos tuvieran un progreso moral autónomo, y para algunos como Fernando de los Ríos Urruti (1926), una responsabilidad asumida desde el derecho que debía reconocer en los individuos, la absoluta libertad para que estos afirmaran y defendieran su propuesta de vida, facilitándoles para el logro, los medios para el desarrollo de sus capacidades. Solo así, el hombre y la mujer dependerían de sus actos y serían libres, para de Los Ríos, al igual que para Rosselli, el bienestar social de los individuos aseguraría la protección en el derecho de las libertades civiles y políticas, una “protección y potenciación de los derechos humanos” (Díaz, 1987, p. 203).

Esta visión cavila sobre cómo podría el individuo alcanzar su máxima expresión de libertad. Para ello, Rosselli (1944) centró su atención en la cobertura de garantías materializadas en bienes o servicios para el desempeño cabal del ser humano, en un momento en el que prevalecería la voluntad libre del hombre y la mujer sobre sus vidas. Una idea de anclaje fuerte pero sin explicaciones para alcanzar el cometido, dado que se dejaba su exposición a la formalidad y no se entraba a dar detalle sobre cómo sería logrado por la sociedad. Aquí se asienta el papel de la aproximación de la solidaridad y la comprensión de la propuesta de este trabajo, respecto a afianzar la solidaridad al socialismo liberal como una acción efectiva para el logro desde lo social de la libertad individual.

El socialismo liberal originario depositó, como medio para el logro de la libertad a la sociedad, pensando que la misma por sus propias implicaciones cubriría el mínimo para llegar a la autonomía de lo económico, aunque no es lo único, porque se pueden potenciar capacidades y generar mejores resultados, pero sin embargo sigue requiriendo una inversión para cubrir necesidades básicas. La sociedad, sin un marco de acción para conectar a los individuos con el alcance de los logros, incumpliría sus metas porque al interior de la sociedad la existencia de fuerzas contrarias o los deseos de hacer primar los intereses particulares, conminaría al fracaso teórico y práctico al socialismo liberal, por eso la necesidad de llegar a una correlación en lo social para obtener por medio de los intereses comunes, los individuales. Los intereses se entenderían como propósitos trazados para cumplir metas, allí radicaría la dificultad. Los seres humanos en sociedad, al no estar sujetos a compromisos o mejor, al no acatarlos, se limitarían para llevar a fin las metas propuestas.

La solidaridad en un marco de procedimiento, claro, sin que pueda dejar el marco teórico, dispondría esa sujeción de compromisos necesarios para que por intermedio de la sociedad se pudiera lograr la libertad. La solidaridad, al compartir con el socialismo liberal de corte humanista, el rechazo al exceso del individualismo —el cual viene a reducir la participación efectiva de los seres humanos para obtener logros comunes, y a ser el incidente de la ruptura para llevar a cabo el progreso de libertad—, compromete en una responsabilidad colectiva al individuo para su desarrollo y el de terceros. El rompimiento causado por la justificación del liberalismo clásico, expone que el individuo solo se supera por sí mismo y sin la intromisión o ayuda de terceros, viene a ser un contenido presente en las éticas modernas donde “el individuo —egoísta por naturaleza— sólo [sic] se quiere a sí mismo” (Camps, 1990, p. 38), y abandona su proyecto social para asumir un total aislacionismo.

La solidaridad pretendería solucionar en un plano procedimental el egoísmo antropológico presente en las éticas normativas que rigen las relaciones sociales a partir de su contenido, el cual a diferencia del exceso del yo, intenta que los individuos reconozcan la realidad del otro, siguiendo a Peces-Barba (1995), para considerar “sus problemas como no ajenos” (p. 279), logrando que los intereses individuales no solo imperen, sino que se comprenda y actúe en los espacios colectivos en los que se encuentra la efectiva realización del tercero, que al final de la recta no es más que el mismo individuo al cual se le revertirán los beneficios colectivos en los propios sin que exista por ello una dependencia. El sustento se

puede describir en palabras de Francisco Javier Laporta (1998) al interpretar a Fernando de los Ríos, socialista liberal español, que “en nuestra personalidad, en nuestro «yo», está constante e ineludiblemente presente lo «común», el «nosotros»” (p. 1), como punto de identidad general a todos los seres humanos.

La parte común compartida deja entrever su afinidad, por la cual el hombre y la mujer se relacionan (su yo con otros yo), y aunque no se discutirá si es de su naturaleza o no (en lo que respecta a la sociabilidad), se debe tener en cuenta la necesidad de reiterar en el plano de la razón, al igual como lo ha hecho el egoísmo excesivo, un posicionamiento de la solidaridad para esbozar un canal de conexión entre los individuos que permita trazar y llevar a cabo intereses colectivos con los particulares, restaurando en el plano de lo común la relación entre sí. Pensar desde el egoísmo en un contexto social contractual como son los figurados Estados actuales, conduce a reconsiderar la finalidad por la cual se fundamenta este, unión de objetivos sociales para alcanzar el desarrollo individual.

La ética moderna del egoísmo se encuentra plasmada en la conciencia circundante de las relaciones sociales por obvios motivos (superación individual feroz). La solidaridad busca integrarse en la conciencia individual para rediseñar el soporte de la relación entre individuos, enseñando de forma inmediata los efectos positivos a desplegarse por sus acciones, que se traducirán en beneficios no solo para quien la recibe, sino para quien la da. La propuesta solidaria invade la conciencia individual para expandirla a una colectiva donde ambas se armonizan en sus intereses y se concreta en el alcance del progreso individual.

La solidaridad ingresa en la conciencia individual con un contenido neutral (fuera de toda integración con lo económico, religioso, amistad, familiar, etc.), para transformarse como “conciencia conjunta de derechos y obligaciones, que surgiría de la existencia de necesidades comunes, de similitudes (de reconocimiento de identidad), que preceden a las diferencias sin pretender su allanamiento” (de Lucas, 1993, p. 29), en donde el hombre y la mujer se involucran por la consecución de protección y garantía por los derechos y se obligan, tanto en lo positivo como en lo negativo, en respuesta a las necesidades establecidas como comunes. Para el desempeño de la libertad, se requiere tener cubiertas las necesidades básicas para gozar de esa manera de la autonomía, es como la solidaridad lleva a los individuos a adherirse a los planes colectivos sin que su allanamiento conduzca a la pérdida de los propios.

La conversión de la conciencia del individualismo egoísta hacia el solidario revierte el procedimiento de traslado del yo, al yo y otros, como forma de

participación y contribución para asegurar el objetivo. Al superarse el yo en transferencia a los otros (sin exclusión de identidad y solo encaminado a la humanidad), logra que los espacios propios de configuración individual busquen conciliarse sin perder su horizonte en los colectivos, esto es, las metas a adelantar por cada ser humano culminan como retribución (y no en clave económica), a lo generado en lo colectivo, no como resultado de una instrumentalización o utilitarismo al estilo de Jeremy Bentham (1996), sino de su pacto para alcanzar el desarrollo individual y colectivo que viene presente en el origen o paso de la formación del Estado contractual. La manifestación del utilitarismo, aparte de hacerse para descartarlo como razonamiento estratégico de utilidad, se hace también a raíz de que al interior de la sociedad existen personas sin proyección de participación visible a lo colectivo, *verbi gratia*, las personas con discapacidad o los infantes para los cuales su colaboración es difusa⁴ y quienes sin embargo deben recibir apoyo para su llegada a la misma meta colectiva de libertad, sin que por ello resulte provechoso adherirse a sus planes de vida, como se podría decir al pensar en la utilidad que producen⁵.

La solidaridad en el procedimiento del socialismo liberal se atempera para una “superación de la lucha competitiva por la supervivencia y el reconocimiento de una responsabilidad colectiva en la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de la comunidad” (Amuchastegui, 2004, p. 531) y para la cual el plano de lo individual juega el papel trascendental en momentos como el referenciado en el párrafo anterior, en donde personas que no ingresan a la competencia se mantienen por el apoyo generado y debido a la responsabilidad colectiva. El individualismo deserta del egoísmo y pasa a uno solidario, luego de reconocer que el asunto ajeno de un tercero, aunque no afecta su esfera, efectúa una prolongación en cadena, un detrimento a incidir en el propio, porque si los logros de libertad de una persona han decaído (en esta parte se quiere enfatizar) por la carencia de

4 Esto no implica que las personas con discapacidad, infantes, ancianos y demás, no realicen contribuciones efectivas para lograr la meta de la libertad, pues al contrario, despliegan en su rol una variedad de acciones para realizar o ayudar a otros a su desarrollo, ejemplo de ello son las profesiones de medicina, cuidado, formación, etc.

5 Véase la propuesta dispuesta en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad del 13 de diciembre de 2006 de Naciones Unidas, en la cual se recoge un marco para asegurar el desarrollo sobre la libertad de este grupo de personas.

satisfacción de necesidades básicas, la descompensación estará generada por la omisión de los agentes frente al tercero, sean estos naturales o sociales.

El individuo solidario propenderá a asegurar que su participación práctica produzca los efectos necesarios para que su entorno representado en cada ser humano consiga con eficacia sus propuestas. Parece inacabada la forma de ver que un individuo contribuya a miles de personas, pero la proposición de integrar la solidaridad al socialismo liberal no se ubica como acción en lo universal, menos intenta ser un atributo de las personas altruistas. La solidaridad como procedimiento de reconocimiento y apoyo del otro se encontraría agotada en niveles mínimos a máximos, de la familia a la comunidad, de la comunidad a la ciudad, de la ciudad al Estado, del Estado a la región, de la región a los pueblos. Suena utópico, no obstante la difusión de los sistemas como el capitalismo han abordado iguales formas, y así el individualismo egoísta se ha ubicado en la conciencia de los individuos. La solidaridad se valdría de la misma técnica que es usual en el marco de la reproducción del conocimiento del ser humano para reemplazar, señalándolo de manera jocosa, el chip cerebral con el cual se ha formado en la ética moderna y lograr una mayor contribución de garantía para ansiar una verdadera libertad al interior de la sociedad.

Conclusión

El logro alcanzado en la Revolución francesa fue la liberación del hombre y la mujer frente a las servidumbres personales, pero no de su liberación frente a las servidumbres de las cosas y sin la cual no se llegará a la verdadera libertad (Soriano, 2003). El socialismo liberal, en el marco procedimental de la solidaridad, buscará que las servidumbres de las cosas o necesidades básicas estén resueltas por la masificación de contribuciones individuales que se revertirán al fin del proceso de los intereses colectivos a los particulares, bajo el sentido de progreso liberal de cada ser. Las necesidades básicas son un obstáculo para que el hombre y la mujer puedan desempeñarse de manera libre y definirse desde su autonomía. La solidaridad como procedimiento invertirá el egoísmo plasmado en los individuos por uno solidario, para fomentar al interior de lo social una relación de apoyo y obtener los intereses sociales e individuales.

El liberalismo por la falta de medios y el socialismo liberal por su falta de procedimiento en lo social, serán superados en sus dificultades por la solidaridad

que se integrará para brindar una herramienta práctica al interior de las relaciones sociales de los individuos como una manera de modificar la formación de conciencia incurrida por el liberalismo salvaje o el exceso del yo, como contrapartida para hacer efectiva, con la articulación de los intereses particulares y colectivos, la libertad. La solidaridad como un procedimiento centrará su atención en el intercambio efectivo entre individuos para el apoyo de sus objetivos y los comunes, extrayendo el individualismo excesivo que niega al colectivo. La solidaridad adecuada como procedimiento, regirá en la forma como los sujetos se responsabilizarán del otro al tiempo que se preocuparán de sí, sin que por ello exista incompatibilidad o sean irreconciliables dos puntos que avocan al mismo fin.

Sin embargo y pese a adherirse la solidaridad a las bases del socialismo liberal, en él se mantendrá su marco de acción sobre la preeminencia de la garantía para todos los individuos de la libertad, desempeñada gracias al apoyo de la sociedad, como encuentro para el desarrollo individual de proyectos de vida en el devenir de la responsabilidad colectiva. La presencia de necesidades básicas, la falta de recursos o desarrollo de capacidades producen un daño fuerte a la autonomía de los individuos y se reflejan en la carencia de libertad. En razón a esta pérdida, se encamina desde el marco de acción del socialismo liberal a reconocer en la sociedad la solución del problema, el cual para hacerlo efectivo, requerirá de la medición procedimental de la fraternidad o solidaridad para permitir la restauración de una sociedad verdadera y así obtener la pretendida o anhelada libertad.

Referencias

- Amuchastegui, J. (2004). *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- Bentham, J. (1996). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Bernstein, E. (1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo el revisionismo en la socialdemocracia*. México-España-Argentina-Colombia: Siglo XXI.
- Bernstein, E. (1990). *Socialismo democrático*. Madrid, España: Tecnos.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, España: Espasa-Calpe S.A.
- De los Ríos, F. (1926). *El sentido humanista del socialismo*. Madrid, España: Javier Morata.
- De Lucas, J. (1993). *El concepto de solidaridad*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara.

- Díaz, E. (1987). Humanismo y socialismo en Fernando de los Ríos. En F. F. Rodríguez (Coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches. Tomo II* (pp. 199-206). México, D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Engels, F. (2011). *Textos completos. Del socialismo utópico al socialismo científico*. Buenos Aires, Argentina: Tecnibook.
- González, J. (2004). *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Valencia, España: Tirant lo Blanch.
- Guérin, D. (1964). *Marxismo y socialismo libertario*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Proyección.
- Harnecker, M. (1979). *Socialismo y comunismo. Cuadernos de educación popular, N.º 7*. Madrid, España: Akal.
- Laporta, F. J. (1998). Fernando de los Ríos, cincuenta años después. *Revista de libros*, 18, 1-8. Disponible en http://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible_pdf.php?art=3624&t=articulos
- López, N. M. (2004). Norberto Bobbio: Un socialista liberal. Homenaje a un maestro. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 38, 237-239.
- Luxemburgo, R. (2002). *Reforma o revolución*. Madrid, España: Fundación Federico Engels.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, España: Paidós Ibérica S.A.
- Naciones Unidas (2014). *Informe sobre Desarrollo Humano 2014. Sostener el progreso humano: reducir vulnerabilidades y construir resiliencia*. New York, Estados Unidos: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD.
- Nebrera, M. (1997). P. Sylvain Maréchal: manifiesto de los iguales. (Pretexto para una reflexión sobre los orígenes del concepto de igualdad material). *Revista de Estudios Políticos, Nueva Época*, 96, 117-131.
- Paniagua, J. (2010). *Breve historia del socialismo y del comunismo*. Madrid, España: Nowtilus.
- Peces-Barba, G. (1987). El socialismo y la libertad. En F. F. Rodríguez (Coord.), *Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches. Tomo II* (pp. 545-566). México, D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- Peces-Barba, G. (1995). *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid, España: Boletín Oficial del Estado y Universidad Carlos III de Madrid.
- Rosselli, C. (1944). *Socialismo liberal*. Buenos Aires, Argentina: Americanos.
- Soriano, R. (2003). *Historia temática de los derechos humanos*. Sevilla, España: MAD S.L.
- Yturbe, C. (2007). *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fisuras en el autoritarismo liberal: el sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos

Fissures in Liberal Authoritarianism: Sacrifice of the Liberal Basis as a New Social Pact in Contemporary States

Guillermo Andrés Duque Silva

Resumen

En este capítulo se realiza un análisis sobre la forma como se transforma la relación protección-obediencia entre los Estados y ciudadanos contemporáneos. Se argumenta la hipótesis según la cual la política contemporánea en los Estados liberales ha dado lugar a una reconfiguración del liberalismo como sistema ideológico, que ha consistido en la instalación de nuevos antagonismos con fundamentos lejanos del uso racional del poder y más próximo a justificaciones provenientes de la teología. Uno de los aportes importantes del capítulo es la explicación que se ofrece sobre el ejercicio de la soberanía en los Estados liberales contemporáneos; el contrato social en la actualidad se representa en el acto irracional y violento del sacrificio a las libertades en nombre de una “idea de libertad”. La estrategia argumentativa empleada en el capítulo implica una relación entre dos autores distantes temporalmente, pero cercanos en su posturas contra el liberalismo: Carl Schmitt y Slavoj Žižek. El capítulo concluye afirmando que el liberalismo del siglo XXI se caracteriza por justificar relaciones autoritarias entre el Estado y el ciudadano, contrarias a los principios que, en el mismo seno del liberalismo, han dado lugar al Estado y a la ciudadanía. En el liberalismo, el sacrificio a las prácticas de libertad termina justificándose para afianzar la sujeción ideológica de los ciudadanos a esta doctrina en el plano teórico-ideológico.

Palabras clave: autoritarismo, Carl Schmitt, liberalismo, Slavoj Žižek.

Abstract

This chapter provides an analysis on how the protection-obedience relationship between states and contemporary citizens has transformed. It discusses the hypothesis that contemporary politics in liberal states has led to a reshaping of liberalism as an ideological system, which has involved the establishment of new antagonisms with foundations distant from the rational use of power and closer to justifications from theology. One of the important inputs of the chapter is the explanation offered on the exercise of sovereignty in contemporary liberal states; the social contract is currently represented in the irrational and violent act of sacrifice of liberties in the name of an “idea of freedom.” The argumentative strategy employed in the chapter involves a relationship between two temporarily distant authors, but close in their stand against liberalism: Carl Schmitt and Slavoj Žižek. The chapter concludes stating that the 21st century liberalism is characterized by the defense of authoritarian relations between state and citizen, contrary to the principles that, in the very heart of liberalism, have given rise to state and citizenship. In liberalism, the sacrifice of practices of freedom is justifiable to strengthen the ideological subjection of citizens to this doctrine in the theoretical-ideological level.

Keywords: authoritarianism, Carl Schmitt, liberalism, Slavoj Žižek.



Perfil del autor / Author's profile

Guillermo Andrés Duque Silva

Investigador y jefe de investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Estudiante de Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la Universitat de Barcelona. Autor del capítulo "Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo", publicado en el libro *Utopía: 500 años*. Correo electrónico: coinderucc@hotmail.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Duque Silva, G. A. (2016). Fisuras en el autoritarismo liberal: el sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 113-127). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Duque Silva, Guillermo Andrés. "Fisuras en el autoritarismo liberal: el sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Duque Silva, Guillermo Andrés. "Fisuras en el autoritarismo liberal: el sacrificio del fundamento liberal como nuevo pacto social en los Estados contemporáneos". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 113-127. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

La evidencia sociológica e histórica de lo corrido del siglo XXI, permite explicar que la imposibilidad de los Estados de reducir los conflictos políticos a puntos de inflexión para la reorganización de su aparato jurídico y la consecuente generalización de los Estados de excepción, son un signo de la crisis del liberalismo como ideal hegemónico. A partir de los planteamientos del constitucionalista norteamericano Paul Kahn y el filósofo esloveno Slavoj Žižek, en este ensayo se plantea que el Estado liberal contemporáneo se hace consciente de su propia finitud y devela el rostro de un soberano que decide a través de él, en la exigencia de sacrificio a sus ciudadanos, en cuanto tal.

Esta situación se manifiesta empíricamente en las nuevas dinámicas de enemistad que vivimos en el plano internacional. De modo detallado el artículo explica que en la actualidad, el proceso de “construir un enemigo” pasa, por lo menos por tres etapas concretas: en primer lugar está la percepción de inseguridad, basada en elementos externos o internos del Estado que, formalmente, se ajustan a la hostilidad que despertaría tener un enemigo ideológico real, pero que sustancialmente no puede atribuirse a otro Estado u otra unidad política específica; en segundo lugar y como consecuencia del anterior, encontramos el aflorar de una conciencia finita del Estado amenazado, todo riesgo debe ser tan considerable, que permita concebir imágenes del fin del Estado, para que en una tercera etapa, emerja la exigencia del sacrificio de una parte del núcleo ideológico liberal, que es proyectado “hacia afuera” y ubicado en el lugar histórico del enemigo, para su sacrificio.

El artículo arroja importantes resultados alrededor de la discusión sobre el fin del Estado liberal, es decir sobre la posibilidad consciente que tiene una nación de desaparecer como comunidad jurídica. Permite explicar a partir de una actualización de Carl Schmitt y en un diálogo con Slavoj Žižek, que hoy la identificación de un enemigo no se basa en una diferencia política objetiva, sino en la percepción de una amenaza a la existencia, frente a la cual solo queda la acción del sacrificio de los propios principios liberales: se sacrifica la seguridad por “la percepción seguridad”, la libertad por la defensa de la “libertad en sí misma”. El sacrificio desde esta perspectiva, es el acto de negar aquello que nos es máspreciado como una muestra de la fe inquebrantable en “eso” que nos es máspreciado: los fundamentos liberales, en defensa de un Estado liberal que día a día transforma su fisionomía a golpe de contradicciones.

El sacrificio del fundamento liberal: elementos de un análisis de teología política

La disolución de la dicotomía capitalismo-socialismo ha dado lugar a un nuevo escenario para las relaciones internacionales. Dos décadas después de la caída del “socialismo realmente existente”, podemos decir que la versión global del antagonismo amigo-enemigo, en los términos en que lo planteaba el constitucionalista alemán Carl Schmitt, ha quedado disuelto o por lo menos se ha reconfigurado notablemente¹. Los grados de interdependencia comercial, el fortalecimiento, el derecho internacional público y el predominio del paradigma liberal-republicano como sustancia ideológica de la mayoría de los Estados en Occidente, hacen que la sociedad global hoy pose como una “comunidad general de amigos”.

Como sabemos el tiempo de la bipolaridad socialismo-capitalismo ha terminado y la dinámica política se ha transformado notablemente. En primera instancia, al interior de los Estados la acción de las colectividades amigo-enemigo no se reduce a los partidos políticos como en la década de 1930, sino que se dota de altas cuotas de contingencia e imprevisibilidad. Esto ha llevado a que en las relaciones políticas no solo resulte importante, por ejemplo, la causa de la dominación, sino las “formas de la dominación”: entre otras la sistemática humillación personal, el respeto forzado, el castigo y la sanción social, así como la sumisión y las faltas a la autonomía (Scott, 2000, p. 123).

En segunda instancia, a nivel internacional, el fin de la bipolaridad ha dado lugar a la “tesis de la paz mundial” (Doyle, 1983a) según la cual, los Estados liberales “no hacen la guerra... entre sí”, lo que se ha demostrado entre 1990 y 2014

1 Carl Schmitt afirma que los eufemismos liberales son empleados con frecuencia para encubrir la esencia bélica de lo político y para vedar la práctica generalizada de enfrentamientos entre colectividades. A esto, el liberalismo le superpone denominaciones más cordiales con la lógica de la acción racional, y en una expresión distintivamente liberal, “le confiere un rostro diferente a cada concepto político” (Schmitt, 1991, p. 26). Por ejemplo, bajo condicionantes éticos y políticos el concepto de lucha es transformado por la primera determinante en “discusión”, y por otro lado, en “competencia”, el Estado se torna en “sociedad de ciudadanos” desde una perspectiva ética y por el lado económico-comercial, en un espacio-obstáculo para la “libre producción y tráfico”. Las voluntades propias de ejercer el *ius belli* al reconocer a nuestro enemigo e impugnarlo, se convierten en la construcción racional de un “ideal o programa” y en el sentido económico, en una tendencia o en un cálculo económico. El pueblo se convierte, por un lado en “público” y por el otro en personal laboral y empresarial y en “masa de consumidores” etc. (Schmitt, 1991, p. 25).

con una veintena de intervenciones militares calificadas como pro-democráticas, humanitarias y preventivas².

Esto no significa que los antagonismos hayan desaparecido o que reine la armonía al interior y entre los Estados. Por el contrario, las formas de antagonismo subsisten, aunque lo hacen de una manera distinta a lo propuesto por Carl Schmitt (1991). Iniciemos planteando como hipótesis que en las condiciones actuales, sin un enemigo natural en el horizonte, los Estados genéricamente liberales se ven instados a sacrificar su propio discurso para generar un antagonismo que les permita legitimarse, crear derecho y lo más importante, garantizar la obediencia de sus asociados. Esta situación, como veremos, explica la condición paradójica en la que se encuentra el liberalismo, que al no hallar un opositor ideológico real en el horizonte, se ve obligado y limitado a crear “enemigos potenciales”, es decir, representaciones de un mal externo que se proyecta desde su interior para generar la cohesión de la ciudadanía a costa de percepciones de la inseguridad que se pretende controlar.

Contrario a lo que sucedía en tiempos de la Unión Soviética, la justificación de la guerra inter-nacional hoy no se encuentra en la existencia efectiva de un enemigo, claramente identificable y en cuyas cualidades se ubiquen las razones de la intervención amiga, sino que en ausencia de ese enemigo, los Estados liberales adoptan la postura de inferir actitudes pacíficas o belicosas en los Estados con

2 La tesis de la paz democrática es propuesta por Michael Doyle en 1983, pero es a partir de 1990 que se introduce como “nuevo paradigma” del derecho internacional público al ser asumida como derrotero ideológico de las Naciones Unidas, concretado en la reforma al párrafo 2 del artículo 7 de la Carta de las Naciones Unidas, una organización hasta 1989 definida en su neutralidad política. La tesis de la paz democrática parte de tres supuestos: (a) las democracias liberales nunca (o casi nunca) se han hecho la guerra; (b) los Estados democráticos no son más propensos a la guerra que los Estados no democráticos, pero no menos; y (c) aunque los Estados liberales no se hacen la guerra entre sí, han tenido guerras con Estados no liberales. Según la investigadora española Teresa Geraldo (2012), el que las Naciones Unidas introdujeran la tesis de la paz democrática en reemplazo de la imparcialidad y no intervención en la autodeterminación de los pueblos, explica por qué entre 1990 y la actualidad: 1. Se presenta una veintena de intervenciones armadas preventivas y prodemocráticas, algunas con autorización de la ONU; 2. La democracia se haya impuesto como un requisito para el reconocimiento de nuevos Estados de Europa central y del Este, antiguamente de la URSS y Yugoslavia; 3. Las ayudas extranjeras exijan niveles de democratización a los países no desarrollados; y 4. Se imponga un nuevo estándar civilizatorio que asimila civilidad con democratización. Sobre una crítica actualizada de Carl Schmitt a los postulados de Hans Kelsen en cuanto a política internacional, ver Campderrich (2006, pp. 205-217).

los que interactúan. En consecuencia, el enemigo de la posguerra fría surge de la percepción de desconfianza o sospecha que los Estados liberales identifican en las demás naciones. La tesis realista de Schmitt, según la cual la política internacional se define en la distribución del poder en el sistema internacional, adquiere un grado de complejidad en la medida en que el enemigo hoy lo “construye” el Estado liberal, ya que no es de antemano identificable, como en tiempos de la bipolaridad.

En la actualidad los elementos del conflicto político se tornan desconcertantes: la lucha contra el terror, los fundamentalismos político-religiosos y el llamado “fenómeno del terrorismo”, por ejemplo, no sugieren una ubicación espacio temporal fija, ni un actor externo sustantivado al cual llamar, genéricamente, “enemigo”. El mundo bipolar de la rivalidad URSS-EEUU ha quedado atrás y hoy, la multipolaridad de las fuerzas nos muestra una realidad política que no logra entenderse en los términos de una escisión clara entre interior y exterior dado que, entre otras cosas, los conflictos pasan por alto las tradicionales fronteras estatales que tanto privilegió Schmitt como límite entre el adentro y el afuera de la política. En consecuencia toda división amigo-enemigo se encuentra hoy dotada de inestabilidad. Es por esa razón que se debe optar por un modelo distinto para explicar la confrontación política; un arquetipo en el cual el conflicto sea entendido desde sus posibilidades de reactivación permanente y de alternancia en los roles de amigo y enemigo. Un modelo que dé cuenta de una escisión afuera-adentro contingente, relativa o mejor, dinámica³.

3 Tengamos en cuenta el caso de la separación vía referendo de Crimea frente a Ucrania y su propuesta de adherirse a Rusia. Sobre el inmediato apoyo brindado al primero, por parte del gobierno de Vladimir Putin, vale preguntarse: ¿Por qué Rusia apoya la causa separatista de una región del mundo aparentemente “insignificante” como Crimea? Pues bien, ¿por qué no hacerlo?, teniendo en cuenta el grado de interdependencia comercial que hay entre Rusia y en general, las principales potencias del mundo, el cual es tan alto que cualquier sanción contra Rusia terminaría afectando también a quien o a quienes la emitan. En este caso, como en muchos otros, se puede comprender por qué hoy, en el vecindario mundial, solo existen “amigos por conveniencia” o socios que son incapaces de reactivar un antagonismo en los términos del Schmitt del siglo pasado. La decisión de Rusia de apoyar a Crimea, por ejemplo, expresa bien la complejidad del paso de la bipolaridad a la multipolaridad: por un lado, es una exhibición del poderío ruso frente a Occidente, formalmente similar a lo que se vivía en tiempos de la bipolaridad capitalismo-socialismo, pero sustancialmente es distinta, en la medida en que antes que enemigos, Rusia y Estados Unidos, como cualquier otro miembro del Consejo de Seguridad de la ONU, son socios comerciales interdependientes, en consecuencia, más allá del desconcierto de los Estados Unidos y la Unión Europea, no hay una posibilidad real de un conflicto bélico o una sanción significativa en contra de Rusia. Para

Ante la ausencia de un enemigo real, los Estados del presente siglo se ven obligados a proyectar un aspecto del interior de la comunidad de amigos para ser sacrificado, en el lugar que históricamente ocupó el enemigo, como una especie de *sparring*, en nombre del cual se provee cohesión a la misma colectividad. En este apartado encontraremos una explicación para la contradicción de los principios liberales, que en nombre de la libertad vienen realizando los Estados en el siglo XXI, a partir del empleo del principio teológico del sacrificio como una metáfora aplicada a la filosofía política.

En una interpretación de lo político desde la cual la soberanía se encuentra en el interior de la política y al servicio de una colectividad amiga, la exigencia de muerte no se dirigirá hacia afuera, como lo interpreta Schmitt, puesto que, como hemos dicho, no hay realmente un enemigo afuera, sino que la mirada es direccionada desde adentro y hacia adentro, es decir, la misma colectividad amiga selecciona de sí lo sacrificable, lo puesto en bando contrario como una exigencia para salvaguardar los valores que la definen como comunidad política. La situación es paradójica: se obliga a la colectividad amiga a sacrificar los valores y fundamentos del conglomerado social para mantener seguro al mismo conglomerado social.

Sobre esto en los últimos años, abundan los ejemplos. Pensemos en este caso en la manera como se transforma el valor de la vida en los Estados liberales que promueven, facilitan o ejecutan invasiones como las de Irak o Afganistán y más precisamente, cómo se limitan las libertades de los individuos a los que se pretende proteger contra el flagelo del terrorismo. Pensemos en casos como el de Libia o más recientemente de Rusia y su relación con Estados Unidos y Alemania y parte de la Unión Europea.

En este último caso, se evidencia que en la “comunidad mundial de amigos” el grado de interdependencia comercial es tan alto que cualquier sanción contra Rusia, por incentivar las facciones independentistas en Ucrania, terminaría afectando también a quien o a quienes la emitan. La hostilidad en este caso es muy diferente a la que se vivía en tiempos de la URSS, las posibilidades de un conflicto real en términos bélicos es casi nula, lo que no significa que esta nueva

Schmitt, esta sería una evidencia de la despolitización del mundo que él profetizó, aquí se sostendrá la hipótesis que más allá de una despolitización, en las líneas de continuidad, en esa necesidad de “exhibir el poderío”, hay muestras de una nueva configuración del concepto de lo político que abre otras alternativas para la activación de la política, en terrenos que Schmitt no pudo prever.

forma de antagonismo deje de generar consecuencias interesantes al interior de los Estados implicados. En el caso de Estados Unidos y Rusia, este “antagonismo entre socios” se ha entendido como la lucha contra el “otro-que-ya-no-es-distinto”, que ha adoptado elementos de la doctrina económica liberal, lo que transforma las posiciones de los enfrentados en una discordia que ya no puede desarrollarse en el terreno de la oposición ideológica. Esto ha conducido a que se generen, “de lado y lado” discursos y acciones intolerantes, autoritarias y antidemocráticas e inclusive, inconvenientes en términos del libre mercado. Es ahí que tiene lugar el sacrificio, en los términos en que lo hemos explicado, en un escenario paradójico: se sacrifica la libertad de mercados y el control político de los parlamentos, en defensa de la libertad y la institucionalidad democrática de cada quien. En este “vecindario mundial de amigos”, el liberalismo como ideología, no solo se transmuta, sino que se ajusta fielmente a la imagen de una serpiente que se devora a sí misma por la cola.

La unidad básica del conflicto en el siglo XXI no es, en últimas, el Estado, puesto que no hay un contenido ideológico antagónico al liberalismo que pueda atribuirse a un Estado enemigo. Los términos de la enemistad política internacional dotan al enemigo de elementos absolutos, como lo explica la filósofa argentina Mariela Cuadro: “el universalismo moral y abstracto del liberalismo, supone también un universalismo especial que, en el caso de la guerra contra el terror, derribó las fronteras estatales y puso el espacio global a disposición de las intervenciones preventivas, principalmente, estadounidenses” (Cuadro, 2013, p. 111).

El fin del Estado en esta interpretación, se refiere a la posibilidad consciente que tiene una nación de desaparecer como comunidad jurídica: ante una percepción de inseguridad última, la exigencia a los ciudadanos es también una exigencia última. Hoy la identificación de un enemigo no se basa en una diferencia política, sino en la percepción de una amenaza a la existencia y frente a la cual solo queda la acción del sacrificio.

Esta situación, además de paradójica, es trágica y cruel y se ajusta al modelo de interpretación que propone Slavoj Žižek para el sacrificio en la Edad Moderna. Para él, en buena parte inspirado en Carl Schmitt y Kierkegaard, el sacrificio es el acto de negar aquello que nos es máspreciado, como una muestra de la fe inquebrantable en “eso” que nos es máspreciado. En la teología política del Carl Schmitt, la petición tácita o explícita que el soberano hace a sus súbditos de profanar el *statu quo* para lograr la suspensión de la ley y desde allí, reafirmar una re-orientación del Estado hacia la normalidad, es un ejemplo claro de la trágica

crueledad moderna (Žižek, 2011b, p. 36). Esto corresponde con una interpretación alternativa a la tragedia de Abraham descrita por Kierkegaard en *Temor y temblor* (2003) y que bien podemos extrapolar para actualizar el papel del sacrificio en la política contemporánea⁴.

El filósofo Žižek se basa en Schmitt para realizar una lectura nueva del momento de suspensión ética de Kierkegaard, que utiliza el ejemplo de Abraham en el monte Moriah para diferenciar la encrucijada tradicional de la tragedia-cruel moderna y en esa narrativa, distinguir también al héroe tradicional del héroe moderno⁵. En Kierkegaard el llamado de Dios a Abraham a sacrificar a su hijo, lo máspreciado para él en la tierra, implica decidir entre el deber de Abraham con Dios y su deber con la humanidad. Žižek advierte que en la misma situación hay otra lectura posible, la que describe una decisión más que trágica, una decisión cruel (Žižek, 2011b p. 38). Esta implicaría que la elección es también entre dos facetas de Dios, el Universal, que me exige amor al prójimo, amor a él, amor a todo, y el singular, que me exige suspender el Universal, por amor a él. Entonces la encrucijada no se encuentra en que en nombre del amor a Dios, Abraham deba sacrificar a su hijo, lo cual sería solamente trágico, sino en que en nombre de su amor a Dios “tenga que sacrificar aquello que la religión misma, fundamentada en su fe, le ordena amar” (Žižek, 2011b, p. 38). Es decir que hay un sacrificio de la propia fe. Ese es el verdadero punto muerto de la fe, una situación trágica y cruel, aquella que implica que la única manera de demostrar tu fe, es traicionar lo que esa misma fe te ordena amar. La orden de detenerse de Dios a Abraham, representa el retorno de un Dios celoso, vengativo e implacable, que no necesita justificación humana para sus decisiones.

4 Para Slavoj Žižek, en esta descripción teológica estaría la clave de una defensa de Carl Schmitt a la modernidad, la cual no solo es distinta a la racional-liberal, sino que es más efectiva. Al retornar a la figura de una autoridad incondicional que no puede fundamentarse en razones positivas para defender el orden racional y positivo de la modernidad, Žižek advierte que la crítica de Schmitt al formalismo liberal evidencia una paradoja: al dejar sin un contenido concreto la decisión del soberano, se justifica el orden racional burgués por una vía distinta a la del formalismo liberal, pero al fin cayendo irremediabilmente en otro tipo de formalismo, el formalismo decisionista.

5 Kierkegaard elaboró una noción de fe que encaja en esta paradoja de autoridad. Esa es la razón por la cual, para él, la religión es eminentemente moderna: el universo tradicional es ético, mientras que lo religioso involucra un trastorno radical de las viejas costumbres. La verdadera religión es una loca apuesta a lo imposible que tenemos que hacer después de haber perdido todo apoyo en la tradición.

Esto se adapta a lo que hemos mencionado acerca del sacrificio en la política contemporánea. Es esta una metáfora de la realidad en que vivimos, en la que se justifica el advenimiento de Estados antiliberales, desde el mismo seno del liberalismo. Pero concretamente, ¿cómo se expresa hoy esta forma de sacrificio de los principios liberales, en defensa del liberalismo? Básicamente de dos formas, la primera en la socavación de la institución parlamentaria y la segunda en el retorno a una soberanía ascendente, no derivada de procesos demoliberales, sino de una “autoridad autoritaria”, es decir, autojustificada⁶.

Sobre la primera forma de sacrificio, vale decir que sucede en los momentos de excepción. Las situaciones de excepción se justifican en el retorno al momento fundante de las naciones. Ese momento es en Occidente el de las revoluciones que dieron origen a los Estados. La revolución como expresión originaria de la excepción, tiene una función paradigmática. En el hemisferio occidental, el orden jurídico no solo comienza con la excepción de la revolución, sino que la misma siembra en su seno la posibilidad de regresar a la violencia revolucionaria, con tal de salvar el logro de la nación ante alguna amenaza externa.

Lo que tenemos en democracias como las latinoamericanas y más claramente en la estadounidense, es un concepto de soberanía popular como un sujeto colectivo e intergeneracional, que de manera teológica constituye la voz de un “Nosotros, el pueblo”. Este es el Dios soberano que opera como en el relato sobre Abraham, se revela y pide el sacrificio a su creyente. Este poder constituyente se expresaría, según la teoría liberal, propiamente en la institución parlamentaria; sin embargo, lo que vemos hoy es que ese poder constituyente no tiene un centro fijo y su lugar es el de la excepción. En la crisis del liberalismo, la exigencia de sacrificio implica el retorno a la noción de soberano absoluto, lo que se expresa través de la preponderancia de los poderes ejecutivo y judicial.

Sobre el último, el poder judicial, podemos decir que el sacrificio opera en la medida en que se pide a los ciudadanos sacrificar sus derechos políticos por decisiones que les favorecen, aunque no las compartan. El “Nosotros, el pueblo”, se expresa a partir de lo que conocemos como control de constitucionalidad, que no es más que el control que ejercen las instituciones judiciales de la constitucionalidad de la legislación de un país. En Occidente, esto ha derivado en grados

6 Un argumento distinto nos ofrece Alfonso Galindo-Hervás, quien también se ha propuesto una actualización a Schmitt, pero admite que el “horizonte abierto por el liberalismo es irrenunciable” (Galindo, 2002, p. 161).

de autonomía tan altos que hoy se llega a hablar del “gobierno de los jueces”. En Estados Unidos el Tribunal Supremo y en Colombia la Corte Constitucional, se pronuncian y deciden en nombre de la soberanía popular, aun en contra de lo que se pudiera decidir en los mismos parlamentos. Cuando estas cortes declaran inconstitucional una ley, ¿cuál es exactamente la fuente de legitimidad de esa sentencia? Pues bien, cuando lo hacen invocan un tipo de excepción: su decisión supone el final del curso ordinario de las mayorías legislativas que responden a intereses políticos cambiantes. Las cortes, soberanamente, deciden como poseedoras de una verdad constitucional. Es evidente el trasfondo teológico que encontramos en esta situación concreta.

La Constitución en Occidente fue y ha sido un intento por controlar las atribuciones del poder ejecutivo y la volatilidad de intereses que permean el legislativo; esto es en gran medida un legado contra los abusos de los gobiernos monárquicos europeos. En países como Estados Unidos y en otros como Colombia, por ejemplo, las cortes han sacrificado en múltiples ocasiones la libertad de elegir en nombre de la libertad constitucional, y han interpretado el espíritu de la constitución para, por ejemplo, permitir el aborto en un país con una mayoría católica, retrógrada, antiabortista, representada, además, en el congreso. En el caso de los Estados Unidos, por citar otro ejemplo, se deroga una ley que impide que los homosexuales casados en los Estados donde esto es legal, logren reconocimiento y beneficios fiscales a nivel federal, sin que tal decisión pase por el congreso. Los ejemplos de este tipo abundan y llegan al nivel de tomar o frenar decisiones de política exterior, como la firma de tratados o la intrusión en la política doméstica de otras naciones.

Ese “Nosotros, el pueblo” no solo habla a través de las instituciones judiciales; también lo hace, a través del ejecutivo. Las decisiones en materia de seguridad nacional en el caso de los Estados Unidos, en el presente siglo, así lo demuestran. Ni la guerra en Afganistán, ni la invasión a Irak, como tampoco el apoyo a los rebeldes libios. La instigación mediática realizada contra Rusia, ha pasado por el congreso estadounidense. Lo que tenemos es el sacrificio de los principios demoliberales de la deliberación, la participación y la representación que se concretan en los procedimientos legislativos. Hoy el ciudadano es retado a sacrificar en nombre de la libertad, su propia libertad de decidir a través de quienes “eligió” para que le representaran, dado que el Dios soberano de las cortes y los presidentes autoritarios así se lo exigen. A cambio, recibe la seguridad de pertenecer a un “Estado fuerte”.

Como vemos en estos casos, la pérdida paulatina de libertades en Occidente es el signo de la emergencia de un nuevo soberano que exige el sacrificio de la

ciudadanía demoliberal, a cambio de protección. Este es el trasfondo teológico que da cuenta de una nueva relación entre el ciudadano y el Estado en Occidente; en este vínculo se concreta la posibilidad del sacrificio de lo que define al primero, por lo que define al segundo. La tendencia es a que las amenazas creadas en Occidente, obliguen al ciudadano a sacrificar, no solo su libertad en términos de decidir a través del legislativo, sino a traicionar la pretensión de universalidad de sus propias libertades con la intervención en otras naciones, de tal manera que se sacrifica lo que al ciudadano liberal le es más querido, la misma democracia liberal, aunque su sacrificio, como en el caso de Abraham, sea una prueba de obediencia de la que se deriva una mayor protección de la colectividad a la que pertenece.

Pero el asunto no queda allí. Hay una conexión entre el sacrificio de los derechos políticos de representación y el sacrificio al derecho a la vida. Por la misma vía en que una corte adopta el aborto en un país católico o un presidente avala el matrimonio homosexual en el país del Ku Klux Klan, se decide intervenir militarmente en otras naciones, cerrar los parlamentos y declarar guerras defensivas o prodemocráticas. Con estas decisiones se abre el tiempo de la soberanía y eso significa que cada ciudadano, en cada Estado, se encuentra en la posibilidad real de ser llamado al sacrificio, en parte (sus derechos políticos) o *in totum*, con su vida.

Esto se conecta con la segunda forma de sacrificio, referida al surgimiento de “autoridades autoritarias” es decir, gobiernos que actúan por fuera de los marcos de la legitimación deliberativa o consensuada. Con la exigencia del sacrificio de “la cosa por la cosa”, se funda una etapa de emergencia del soberano que no necesita justificación racional, ni positiva para decidir. Es la entrada, por vía de un liberalismo que se auto-engulle, a gobiernos autoritarios y Estados totales.

Hoy tenemos Estados demoliberales que necesitan de actos complementarios, irracionales, para garantizar cohesión en tiempos en que el enemigo debe buscarse adentro. Estos son Estados que se definen por tautologías: “Soy lo que soy” y sus decisiones se hallan plenamente incondicionadas, en consecuencia, en él: “Es así PORQUE YO LO DIGO” (Žižek, 2011a, p. 44). Hoy por hoy, no es posible reducir los conflictos políticos y las decisiones autoritarias a simples puntos de inflexión que los Estados necesitan para reorganizar su aparato jurídico y así poder “resolver racionalmente”, por ejemplo, el problema del terrorismo y la amenaza nuclear, puesto que tal tarea es imposible de culminar por una vía racional. Como hemos visto, ante la ausencia de un enemigo externo fijo, toda amenaza se torna en la amenaza última. En virtud de ello, los principios liberales se ubican en una “lista de espera” para ser sacrificados, no precisamente por la supuesta amenaza, sino en

defensa de la misma. Es en esta última opción cuando emerge la milagrosa acción del soberano absoluto, que guía las mentes de los magistrados y dirige el dedo rector de los líderes populistas de hoy: en la declaración de una guerra defensiva, en la decisión de perseguir a un terrorista que amenaza a la humanidad o en la posibilidad de decidirse por un último y autodestructivo acto nuclear se amplían las posibilidades de sacrificio de la ciudadanía, tal como se ha entendido hasta ahora. En “imaginar la posibilidad del sacrificio, se encuentra el sentido mismo de la ciudadanía en el presente siglo” (Kahn, 2012, p. 185).

En consecuencia, si la transacción de protección-obediencia entre el Estado y el ciudadano deriva de la emergencia de un soberano que exige el sacrificio de la libertad por la libertad (lo que es idéntico en el caso de Abraham, al sacrificio de la fe por la fe), el sacrificio de los fundamentos liberales puede entenderse hoy como el principal vínculo entre el ciudadano y el soberano. Podemos decir, en consecuencia, que asistimos a una reconfiguración de la clásica noción del pacto.

Conclusión

La vinculación de la categoría teológica del “sacrificio” al análisis político contemporáneo permite acercarnos con herramientas novedosas al análisis sobre el papel del conflicto en las relaciones políticas internacionales en Occidente. Es posible concluir cuatro puntos alrededor de la función que cumple el sacrificio en el análisis de la relación entre el ciudadano y el Estado:

1. La condición existencial o histórica de Estado como unidad política básica se deriva de la existencia previa de lo político. Si lo político es anterior al Estado, entonces este se define como el resultado de una lucha entre colectividades que buscan su instrumentalización y con ello su re-definición permanente. El Estado es en consecuencia un poder históricamente construido por colectividades en contienda.
2. En la medida en que no es posible un consenso sin exclusiones ni excluidos (Mouffe, 2003), todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión. Cualquier aparente consenso supone otras posibilidades reprimidas que están en condiciones reales de reactivarse. Su reactivación implica moverse continuamente entre el “adentro” (la legalidad y el procedimiento democrático), y el “afuera”, la violencia y la confrontación bélica. Entre los agonismos y los

antagonismos hay una línea continua, horizontal y lo más importante, de “ida y vuelta” para la acción política.

3. El liberalismo ha anulado el “afuera” de la política, todo lo que no pase por el velo de ignorancia o por la deliberación racional no alcanza a ser catalogado como un hecho político. Sin embargo, la violación de los procedimientos democráticos, el no reconocimiento de las instituciones democráticas, la misma guerra como una posibilidad en la política, hacen entender que la excepción no solo es innegable, sino necesaria en la creación y evolución de los mismos procedimientos e instituciones jurídicas.

4. La enemistad en política internacional no deriva directamente de la distribución del poder en el sistema mundial, sino de la inferencia que realizan los Estados liberales frente a la peligrosidad de los demás Estados con los que interactúan. En consecuencia, no hay un enemigo exterior, solo percepciones de peligrosidad en los Estados liberales. Esto vuelve inestable cualquier definición del amigo-enemigo a nivel internacional y activa la conciencia finita de los Estados exigiendo, en su interior, el sacrificio a sus asociados.

Referencias

- Campederrich R. (2006). Soberanía y orden internacional en la filosofía política y jurídica de Hans Kelsen y Carl Schmitt: aportaciones a un debate reciente. *Anuario de Filosofía del derecho* (23), 205-218.
- Cuadro, M. (2013). La Guerra Global contra el Terror y el universalismo liberal: reflexiones mediante Carl Schmitt. *Relaciones Internacionales de la Universidad Autónoma de Madrid*, (22), 109-125.
- Doyle, M. (1983a). Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, Part I. *Philosophy & Public Affairs*, 12, 205-235.
- Doyle, M. (1983b). Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs, Part II. *Philosophy & Public Affairs*, 12, 323-353.
- Galindo, A. (2002). Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo. *Revista de Filosofía*, (27), 151-162.
- Geraldo, T. (2012). *La tesis de la paz democrática y el uso de la fuerza*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Kahn P. (2012). *Teología política: Cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá: Ed. Nuevo Criterio Jurídico, Universidad de los Andes, Instituto Pensar.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: FCE.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Scott C. J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Editorial ERA.
- Žižek, S. (2010). *Cómo volver a empezar... desde el principio*. En Hounie, A. (Comp.), *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2011a). *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Žižek, S. (2011b). Carl Schmitt en la era de la post-política. En Mouffe, C. (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.

Parte 3
La ideología:
libertad, verdad y acto político

Part 3

Ideology: Freedom,
Truth, and Political Act

7 ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad

The Last Foucault?: From Practices of Freedom to the Search for New Forms of Subjectivity

Héctor Reynaldo Chávez Muriel

Resumen

Este capítulo constituye un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Se plantea como hipótesis de trabajo el paso del ser humano al sujeto por vía del poder, al tiempo que se conceptualiza el gobierno de sí como práctica de libertad, a partir de las relaciones entre “sujeto”, ética, política y estética. El estudio es pertinente en el contexto de las discusiones filosóficas actuales, cuando la problemática del “sujeto” (y de la “subjetividad”) ha ocupado la atención de muy diversos pensadores. Se concluye que, atendiendo a lo que Foucault llamó *gobierno de sí mismo*, se generan ciertas prácticas de libertad en la lectura, la escritura y la parrhesía. Finalmente, hay una toma de distancia frente a lo que se ha conocido como “el último Foucault” o “el ultimísimo Foucault”.

Palabras clave: escritura, gobierno de sí, lectura, libertad, parrhesía, prácticas, subjetividad.

Abstract

This chapter is an approach to the concept of subject in Michel Foucault's thought. As a working hypothesis, the passage from human being to subject by way of power is proposed, while the government of self is conceptualized as a practice of freedom, from the relationship among “subject,” ethics, politics, and aesthetics. The study is relevant in the context of current philosophical discussions, when the issue of “subject” (and “subjectivity”) has called the attention of very different thinkers. It is concluded that, based on what Foucault called *government of self*, certain practices of freedom arise from reading, writing, and parrhesia. Finally, there is a distancing from what has been known as “the last Foucault” or “the very last Foucault.”

Keywords: writing, government of self, reading, freedom, parrhesia, practices, subjectivity.

Perfil del autor / Author's profile

Héctor Reynaldo Chávez Muriel

Profesor del programa de Psicología y del Departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali. Coordinador de Investigaciones del Programa de Psicología. Docente hora cátedra de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente de Cali. Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Formación y práctica en psicoanálisis. Co-investigador del Grupo de Investigación en Filosofía y Psicoanálisis Agalma y del grupo de Investigación Daimón-Agora del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Director del Grupo de Estudio y de Investigación en Subjetividad y Cultura y co-investigador del Grupo de Investigación en Fonoaudiología y Psicología de la Universidad Santiago de Cali. Entre sus publicaciones recientes se encuentra el libro *Un acercamiento al concepto de sujeto de Michel Foucault: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*, el capítulo "El psicoanálisis como ejercicio espiritual", en *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II*, y los artículos "Entre el discurso higienista y el saber obstétrico", "Poder y discurso en Michel Foucault" y "Del ser humano al sujeto por vía del poder". Correo electrónico: hector.chavez00@usc.edu.co

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Chávez Muriel, H. R. (2016). ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 131-155). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Chávez Muriel, Héctor Reynaldo. "¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Chávez Muriel, Héctor Reynaldo. "¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 131-155. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

La intuición inicial de Foucault no es la escritura, ni el corte, ni el discurso: es la rareza, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye.

(Veyne, 1984, p. 200)

Introducción

Michel Foucault se interesó durante todo su quehacer intelectual por cuestiones que pasaban por alto la filosofía, la historia, la psicología y demás ciencias humanas. Así, dedicó grandes trabajos a la locura, la delincuencia, la sexualidad, en últimas a todo aquello que quedaba excluido de la razón mostrando la existencia de otros juegos de verdad, para indicar que el sujeto y sus correlatos—las categorías de verdad y razón— siempre han de ser *juegos de verdad*. Podemos decir que esta es la forma en que el pensador francés pudo acoger en su proyecto el concepto de *descentramiento del sujeto*, es decir, el hecho de que la subjetividad no estaría entendida en términos del *yo* (cartesiano) y de la conciencia, aún más, ni siquiera en términos de estar sujeto a relaciones de poder¹. En otros términos, con el proyecto filosófico planteado en la década de 1980, Michel Foucault procuró elaborar una nueva lectura de la subjetividad a partir de ciertas *prácticas de sí* en las que el sujeto no sería el fundamento. Antes de ello, se hizo necesario suponer que el sujeto es una producción (producción, causación de relaciones de poder), siempre moldeado por *el pensamiento del afuera*, lo que implicaba hablar de formas de subjetivación, desmintiendo cualquier tipo de naturalización o antropocentrismo. Dado este panorama, sería necesario mostrar que pueden existir otras lecturas posibles de la subjetividad a partir de las prácticas de sí: “la subjetividad sería entonces un producto de tecnologías [prácticas], se formaría de afuera hacia adentro, en una perspectiva sobre todo antipsicologista y antinaturalista” (Birman, 2007, p. 44). La consecuencia inmediata de este desplazamiento es la severa crítica a la primacía del sujeto y su ontología, en las que este no solo pierde toda sustancialidad, sino

1 Lo que se pone en cuestión aquí es el significado que brinda Michel Foucault del concepto de *sujeto* en el epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (1983) (Foucault, 1991a [ed. en francés: Foucault, 2001e]).

también toda consistencia, por el hecho de ser concebido como efecto de relaciones de poder (*subjetivación*) o de prácticas de sí (*subjetividad*). Podemos decir que esta es la razón por la cual la problemática del sujeto se desplaza hacia la problemática de *los nuevos modos de subjetivación*, en la medida en que este no es del orden del origen sino efectivamente del orden de la producción. Sin embargo, esto solo muestra una cara de la moneda del proyecto del pensador francés. La otra cara sería la búsqueda de *nuevas formas de subjetividad* (relación sujeto-verdad-libertad), lo que nuestro pensador llamó “cuidado de sí” en oposición al “conocimiento de sí”. La primera se habría mantenido en la antigüedad mientras que la segunda hace parte de nosotros desde el cristianismo. Así las cosas, *la ética del cuidado de sí* fue remplazada y desalojada de la tradición occidental por *la ética del conocimiento de sí*, convirtiéndose en el instrumento de forjamiento de *modos de subjetivación* (Foucault, 1999f: pp. 443 en adelante [ed. en francés: Foucault, 2001j, pp. 1602-1631]).

Michel Foucault retoma la categoría de *pensamiento del afuera*, que habría elaborado precozmente en un comentario sobre la literatura de Blanchot en los años 60 (Foucault, 1999a, pp. 297-319 [ed. en francés: Foucault, 2001a, pp. 546-567]), oponiendo a la categoría de sujeto los nuevos modos de subjetivación. En otros términos, el sujeto sería la producción de Otro (con mayúscula), como cultural, simbólico, pero también el sujeto se constituiría en relación con un otro (con minúscula) como semejante. La tarea no es pues buscar cuál es el fundamento del sujeto en el adentro, sino más bien mirar en el afuera cuál ha sido el Otro u otro que lo produce, encontrando, por un lado, relaciones de poder que lo han *subjetivado*, y por otro lado, prácticas de sí que pueden propender hacia una nueva *subjetividad*. Esto último es el modo en que el pensador francés aborda su quehacer intelectual en la década de 1980.

Por otro lado, el concepto de *práctica* puede tener al menos dos lecturas en el pensamiento de Foucault. Si miramos el desarrollo que tuvo este concepto en la década de 1980, podríamos decir que es el equivalente de lo que fue el concepto de *epistème* en sus análisis arqueológicos o lo que pudo ser el concepto de *dispositivo* en sus análisis genealógicos. Si nos basamos en esta hipótesis, epistème y dispositivo son, en términos generales, *prácticas*, ya sea discursivas o no discursivas². Sin embargo, el pensador francés utiliza el concepto de prác-

2 Con esto queremos decir, una vez más, que no consideramos apropiado dividir el pensamiento de Foucault en cortes definitivos. El mismo Foucault se ve en aprietos para poder diferenciar uno de otro a partir de objetos de análisis propios (Foucault, 1985, p. 128 [ed. en francés: Foucault, 2001b, p. 300]).

tica desde sus primeros trabajos; ya sea cuando analiza el encierro o el asilo en términos de práctica (*Historia de la locura*), cuando realiza un estudio histórico de la práctica médico-clínica (*Nacimiento de la clínica*) o cuando se interesa por las prácticas punitivas (*Vigilar y castigar*). En este sentido, Foucault hablará de ciertas prácticas que nos constituyen como sujetos, para ser más precisos, ciertas prácticas que constituyen históricamente modos de subjetivación (Foucault, 1999e, pp. 335-352; [ed. en francés: Foucault, 2001i, pp. 1381-1396]). Ahora bien, existe otra manera de entender el concepto de práctica y es en relación con el concepto de *libertad*; libertad entendida como capacidad de transformarse a uno mismo a partir de ciertas *prácticas, ejercicios o técnicas* (Foucault, 1999d, p. 325; [ed. en francés: Foucault, 2001h, p. 1268]). Así pues, práctica y libertad en el pensamiento de Foucault formarán una relación insoslayable –tanto así como *sujeto y los otros*–, que unidos tienen un sentido muy diferente a como se pueden entender por separado (en años anteriores).

Foucault resalta dos características de las prácticas de sí: 1. En el periodo helénico y romano, la inquietud de sí se formula como “un principio incondicionado”, queriendo decir que “se presenta como una regla aplicable a todos, practicable para todos, sin ninguna condición previa de estatus y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social”, sin embargo, “solo algunos pueden tener acceso a esa práctica de sí o solo algunos, en todo caso, pueden llevar esa práctica de sí hasta el fin que le es propia” (Foucault, 2002, p. 130)³; 2. La segunda característica es:

La cuestión del Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión con el otro, el otro como mediador en esta forma de salvación y el contenido que sería necesario darle [...] el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto (Foucault, 2002, p. 131)⁴.

-
- 3 Siguiendo este argumento, la vejez sería el punto en el que *la inquietud de sí* debe asumirse: “se comprende con claridad que la culminación, la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, va a estar precisamente en la vejez” (Foucault, 2002, p. 115); “la práctica de sí tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, lo cual aparece como un momento privilegiado para la existencia y, a decir verdad, como el punto ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto hay que ser viejo” (Foucault, 2002, p. 130).
 - 4 Dicho sea de paso, el acceso a estas prácticas tendrá dos restricciones: el cierre en torno a un grupo religioso o la segregación por la cultura.

Foucault agrega algo más:

Esta necesidad del otro sigue fundándose, siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia [...] está fundada, en especial, en el hecho de que el individuo, aún en el origen, aún en el momento de nacer, aún, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero. Por consiguiente, el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conociera en ningún momento de su existencia [...] tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro (Foucault, 2002, p. 133).

Aquí tenemos un tema primordial en la constitución de la subjetividad en el mundo occidental, como lo hemos venido marcando, y es la relación entre el sujeto y el otro, entre un yo y un tú: en este momento de la historia y en lo sucesivo, “el sujeto ya no puede ser operador de su propia transformación, y allí se inscribe otrora la necesidad del maestro” (Foucault, 2002, p. 133). Llega un momento en que la práctica de sí se liga a la práctica social. Dicho de otra manera, la constitución de uno mismo se conecta, de forma muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro (con mayúscula). La inquietud de sí está atravesada por el Otro; el otro como director de la existencia, el otro como corresponsal a quien se escribe y ante el cual uno se mide “no es, una exigencia de la soledad sino una práctica social” (Gros, 2002, p. 507). Así las cosas, la práctica de sí es una exhortación, exhortación que vale para el desarrollo íntegro de la existencia. De esta forma *la práctica de sí* se identifica y debe confundirse con el arte mismo de vivir (*la tekhne tou biou*).

En medio de estos conceptos –prácticas de sí y arte de vivir– se encuentra el concepto de *ascesis*, dado que, “en la *ascesis* pagana, en la *ascesis* filosófica, en la *ascesis* de la práctica de sí que nos ocupa, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir” (Foucault, 2002, p. 317). Foucault hace una clara diferencia entre la *ascesis* cristiana y la *ascesis* filosófica como práctica de sí, esta última sería mejor llamarla *askesis*⁵:

5 Frente a la diferencia entre *ascesis* cristiana y *askesis* filosófica, véase: Foucault, 2002, p. 315-317.

Esta ascesis [*askesis*] de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley [como podría ocurrir en la ascesis cristiana]. *Su principio es ligar al individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley*” (Foucault, 2002, p. 316).

Así pues, lo que muestran los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* es el surgimiento del sujeto, o mejor de nuevas formas de subjetividad a partir de ciertas prácticas de sí, a saber, de la relación entre el sujeto y la verdad. El sujeto se constituye con la ayuda de las prácticas o técnicas de sí; ya no se trata de la subjetivación de la que es producto a partir de ciertas relaciones de poder. Michel Foucault define estas técnicas del siguiente modo:

Procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o del conocimiento de uno por sí mismo (Foucault, 1999b, p. 255 [ed. en francés: Foucault, 2001d, p. 1032]).

Ahora bien, Frédéric Gros nos dice que *La hermenéutica del sujeto* constituye, además de un comentario al *Alcibíades*, el estudio sobre la escritura de sí y la práctica regulada de la lectura, entre otros tópicos. Lo cual significa que este curso es algo así como “el sustituto de un libro proyectado, meditado, que nunca apareció, dedicado en su totalidad a esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el coronamiento conceptual de su obra” (Gros, 2002, pp. 486-487). Sin embargo, este “coronamiento conceptual” es solo un decir, pues en el pensamiento de Foucault no encontramos un “último escalón” de su quehacer intelectual, como si dijéramos “su principio de consumación” o el haber encontrado “el último Foucault”. Cuestionar esta posición nos permite alejarnos de esa lectura sistemática por periodos nítidamente dibujados de su pensamiento.

Lo hemos dicho desde el principio de nuestro trabajo; existe un estilo inquietante en el pensamiento de Michel Foucault que se mantiene y además, un interés por el estatuto de sujeto: Foucault, y esa podría ser la particularidad de su método a la hora de abordar la cuestión del sujeto, no produce yuxtaposiciones temáticas; sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto como nuevo pensamiento lo que encuentra de impensado en su trabajo precedente (Gros, 2002, p. 487). Encontramos pues en él una práctica de sí a través de la lectura y

la misma escritura: “Cuando escribo –decía–, lo hago, por sobre todas las cosas para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes” (Foucault, 2003a, p. 9 [ed. en francés: Foucault, 2001c, p. 861]). Por ejemplo, en la situación del curso Gros nos cuenta:

Para preparar esta edición, Daniel Defert nos prestó varias carpetas gruesas de cartón que pertenecieron a Foucault, cinco en total, en algunas de las cuales nos aguardaban sorpresas [...] la primera carpeta, titulada “Cours” (Curso), es la más importante. Contiene el texto mismo dictado en 1982 y cuya transcripción establecemos aquí [...] Foucault utiliza ese texto, en efecto, como soporte de sus clases. Pasajes enteros de estos están redactados, en especial las precisiones conceptuales y teóricas; la mayoría de las veces, Foucault solo se permite un poco de libertad con respecto a su texto [...] muy poca improvisación, por lo tanto: todo o casi todo, estaba escrito (Gros, 2002 p. 488).

Queremos destacar entonces, tres prácticas de sí en las cuales el sujeto se relaciona con la verdad constituyendo a estas prácticas en *prácticas de libertad* y por lo mismo, encontrando él nuevas formas de subjetividad. Esta dinámica tiene dos sentidos: el primero, que es posible trazar una historia de la subjetividad a partir del estudio de estas prácticas; el segundo, que el sujeto que las ejerce puede encontrar en estas prácticas una nueva subjetividad, una modificación de su *êthos*.

La lectura, la escritura y el cuidado de sí

Michel Foucault dedicó atención a la lectura y a la escritura como “artes de sí mismo” que encuentran, en los dos primeros siglos del imperio, relación con la estética de la existencia y el gobierno de sí y de los otros. El hecho de escribir desempeña:

1. Lo que los otros son para el asceta en una comunidad, lo será el cuaderno de notas para el solitario;
2. Lo que se refiere a la práctica del ascetismo como trabajo, no solamente sobre los actos, sino más precisamente sobre el pensamiento: el apremio que la presencia del otro ejerce en el orden de la conducta, lo ejerce la escritura en el orden de los movimientos del alma. En este sentido, desempeñó un papel muy próximo al de la confesión al director espiritual;
3. Por último, la escritura de los movimientos interiores aparece también como un arma en el combate espiritual.

Dentro de las técnicas que permiten aprender “el arte de vivir”, la *téchne tou biou*, a través de una *áskesis*, pareciera que la escritura –el hecho de escribir para sí mismo y para algún otro– hubiera empezado a desempeñar bastante más tarde un papel considerable. Escribe Foucault:

En todo caso, los textos de la época imperial que se refieren a las prácticas de sí otorgan a la escritura un amplio espacio. Hace falta leer, decía Séneca, pero también escribir. Asimismo, Epicteto, a pesar de impartir solo una enseñanza oral, insiste en varias ocasiones en el papel de la escritura como ejercicio personal: se debe “meditar”, (*melatón*), escribir (*graphein*) y entrenarse (*gymnázsein*); “ojala me sorprenda la muerte teniendo esto en el ánimo, escribiendo esto, leyendo esto”. O incluso “ten esto a mano de día y de noche: esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo; decirle a otro” [...] y luego si sucede alguna cosa de las que llaman indeseable, lo primero que te alivie al punto será que no es impuesta (Foucault, 1999c, p. 291 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1236]).

Así pues, la escritura está asociada tanto a la meditación como al pensamiento. En todo caso, constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda *áskesis* y así, “la escritura como elemento de entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoietica*: es un operador de la transformación de la verdad en *êthos*” (Foucault, 1999c, p. 292 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1237]). Esta escritura *ethopoietica*, Foucault la relaciona con dos tipos de escritura aparecidos en los siglos I y II de nuestra era, a saber, los *hypomnêmata* y la correspondencia. Los *hypomnêmata*, “en sentido técnico, podrían ser los libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria” (Foucault, 1999c, p. 292 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1237]).

Constituían también una memoria material de casos leídos, oídos o pensados y se ofrecían como un tesoro acumulado para la relectura y la meditación. No es tan solo como contrapeso cuando la memoria falla, más bien, constituyen un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: “leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con los otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*, «a la mano»” (Foucault, 1999c, p. 293 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1238]). Sin embargo, estos *hypomnêmatas*, por muy personales que sean, no deben considerarse como diarios íntimos o como relatos de experiencia espiritual,

como los que se pueden encontrar ulteriormente en la literatura cristiana, no constituyen “un relato de sí mismo” ni tienen valor purificador. Los *hypomnēmatas* no persiguen lo indecible, no pretenden revelar lo oculto, ni decir lo no dicho, por el contrario, cuentan lo ya dicho, reúnen lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí.

Nos podríamos preguntar –de hecho Foucault lo hace–: “¿Cómo situarse en presencia de sí mismo mediante el auxilio de discursos intemporales y recibidos un poco de todas partes?”. Michel Foucault dirá que esto obedece a tres razones: “a los efectos de ligazón de la escritura con la lectura, a la práctica regulada de la disparidad que determina las lecciones y a la apropiación que esto afecta” (Foucault, 1999c, p. 294 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1239]; véase también: Foucault, 2003b, pp. 70-84 [ed. en francés: Foucault, 2001f, pp. 1222-1236]).

La otra vertiente de la escritura como *ethopoietica* es la correspondencia. Retomando a Séneca, “la carta que se envía actúa, mediante el gesto mismo de la escritura, sobre quien la remite, así como también, mediante la lectura y la relectura, sobre aquel que la recibe” (Foucault, 1999c, p. 297 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1241]). Así por ejemplo, lo que está en juego en la correspondencia de Séneca a Lucilio, es que Séneca no se contenta con darle consejos y comentar algunos grandes principios de su conducta. Mediante estas lecciones escritas, Séneca continuaría ejercitándose sobre sí mismo. En la correspondencia se da ese juego de ejercicio de uno mismo sobre sí mismo que es la lectura para uno y la escritura para el otro:

[La correspondencia] es algo más que un entrenamiento de sí mismo mediante la escritura, a través de los consejos y opiniones que se dan al otro: constituye una manera de manifestación a sí mismo y a los otros. La carta hace «presente» al escritor ante aquel a quien se escribe [...] /Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro (Foucault, 1999c, pp. 239-300 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1244]).

Notamos aquí esa relación constante e indisoluble entre el sujeto y el otro, “la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario y una manera de entregarse a su mirada por lo que se escribe de uno mismo” (Foucault, 1999c, p. 301

[ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1245)]⁶. Lo que resalta el pensador francés de las correspondencias de Séneca con Lucilio y de Marco Aurelio con Frontón y en algunas cartas de Plinio, es el relato de la relación consigo mismo y en tal relato vemos dos puntos estratégicos: las interferencias del alma y el cuerpo y las actividades del ocio⁷.

Ahora bien, Michel Foucault es consciente del rechazo platónico a la escritura. Siguiendo la lectura del *Fedro*, Foucault expone que en realidad para que un discurso, escrito u oral, sea bueno, es menester que quien lo habla o lo escribe tenga conocimiento de lo verdadero. En la escuela platónica lo oral recibe una valoración muy superior a la que corresponde lo escrito:

No obstante –afirma Anthony Sampson–, el mal no está en la escritura *per se*, sino en su modalidad de empleo. La escritura puede ser un valioso aliado, una técnica alterna, pero solo si no se independiza de lo oral. Dicho en otros términos, la escritura tiene que pasar por una re-vocalización. Debe ser llevada de nuevo a la forma sonora. Así, la escena de la lectura en la antigüedad implica no dos, sino tres actores empíricos; el lector, el texto leído y una tercera persona. Singular o plural, el público oyente aunque sea el mismo lector (Sampson, 1997, p. 5).

En este sentido, existe una “primacía de lo oral y la necesidad de que lo escrito fuera re-verbalizado en lecturas colectivas” (Sampson, 1997, p. 6). La lectura en este contexto necesitaría de la amistad y el diálogo para convertirse en una práctica de sí o, si se quiere, en un ejercicio espiritual. Es en el diálogo, en medio de la amistad, donde se entabla una verdadera relación consigo mismo: “es una justa, una contienda, una lucha con el punto de vista del otro, pero sobre todo

6 Podríamos tomar estas palabras de Foucault como una paráfrasis a Montaigne, estas y otras muchas en cuanto a *la escritura de sí* se refiere, aunque Michel Foucault no lo reconoce, justificado en el hecho de que su intención es encontrar mucho antes esta función de la escritura (Foucault, 2003b, p. 80 [ed. en francés: Foucault, 2001f, p. 1232]).

7 “Las noticias de la salud forman tradicionalmente parte de la correspondencia, sin embargo, poco a poco alcanzan amplitud de una descripción detallada de las sensaciones corporales, de las impresiones del malestar, de los diversos trastornos que se han podido experimentar” (Foucault, 1999c, p. 301 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1245]); “Lucilio encuentra natural solicitarle a Séneca que le cuente cada una de sus jornadas y hora por hora; y Séneca acepta esa obligación con tanto más agrado cuanto que le compromete a vivir bajo la mirada de algún otro” (Foucault, 1999c p. 302 [ed. en francés, Foucault, 2001g p. 1246]).

consigo mismo: es preciso cambiar de actitud, de convicción, de punto de vista” (Sampson, 1997, p. 7). Es en el encuentro con el otro que se produce un verdadero encuentro consigo mismo, a partir –en este caso– de la lectura en voz alta. El texto escrito en la Antigüedad se leía siempre en voz alta, o bien por un esclavo que leía a su señor, un autor de una lectura pública, o por el lector que vocalizaba para sí mismo (Hadot, 2006, pp. 21-25). Según Hadot, cualquiera que fuera la forma que adoptaran los escritos en la Antigüedad –diálogos, cuadernos de cursos y notas, tratados, comentarios–, buscaban en medio de la escuela a la que pertenecían, una transformación de sí, un ejercicio espiritual en el más amplio sentido del término⁸.

Artes de existencia, prácticas de sí, tecnologías del yo o ejercicios espirituales, podrían ser equivalentes con sutiles diferencias⁹. Tales sutilezas deben ser pensadas de acuerdo con el momento y con el contexto en que Michel Foucault las pronuncia o las escribe. En todo caso, ya sea *técnica, tecnología, práctica, ejercicio*, de lo que se trata es de una invitación a la meditación y a la acción. En últimas, estos términos están asociados al concepto griego *epimeleia heautou*, entendido como cuidado o inquietud de sí (*souci de soi*). Igualmente, valdría la pena comparar el concepto “arte de existencia” o “arte de vivir”, que corresponde a la traducción del término griego *tekhe tou biou*, el cual refiere a la forma en que pueden tomarse los acontecimientos de la vida. Resulta interesante también, ver cómo Michel Foucault

8 Hay que recordar que en la antigüedad el texto escrito carecía de cualquier signo de puntuación, lo que hacía necesaria la lectura pública en voz alta del mismo para encontrarle un sentido. Anthony Sampson nos dice que este viraje, esa introducción de espacios en las palabras, “ocurrió en Irlanda, desde el siglo VII, debido a la ignorancia del latín de los monjes copistas, pues Irlanda nunca formó parte del imperio romano” (Sampson, 1997, p. 12). Seguido a esto, Sampson, muestra –citando a Borges– cómo ocurrió una modificación en relación a la lectura, que “culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz” (Borges, 1960, p. 158, citado por Sampson, 1997, p. 12). Pero hubo un autor que fijó su atención en este proceso, a saber, San Agustín. Para resumir, en el capítulo III del libro IV de las *Confesiones*, titulado “Difícil acceso de Ambrosio”, San Agustín observaba todo conmovido a Ambrosio en una habitación, con un libro, leyendo sin articular palabras, sustraído al diálogo. Esta contemplación de Agustín, “es el instante para ver que, luego de un breve tiempo para comprender, precipita a Agustín a su decisión irrevocable: su acto de conversión como momento de concluir” (Sampson, 1997, p. 14). Resaltamos la forma en que Anthony Sampson alude aquí (en una nota) a los tres tiempos del proceso de subjetivación formulados por Jacques Lacan en su texto “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (Lacan, 2003, pp. 187-203).

9 El mismo Pierre Hadot necesita unas cuantas páginas para nombrar como “ejercicios espirituales” a este conjunto de procedimientos (Hadot, 2006, pp. 23-25).

muestra que el principio de *ocuparse de sí* no tiene como origen ser una consigna de y para filósofos, ni mucho menos una invitación a una actividad intelectual. Se trataba de una sentencia lacedemonia hecha desde una forma de existencia aristocrática de los espartanos (Foucault, 2002, pp. 45-46).

A lo largo de la reflexión del cuidado de sí, Michel Foucault percibe diferencias muy importantes del concepto de ética en tres periodos históricos concretos: el primero sería el de la Grecia Clásica, en el que la materia principal del juicio y conducta ética era el placer en general y el criterio de evaluación era el exceso o la insuficiencia. Segundo, el tiempo romano, en el que se describe una preocupación por el uso de los placeres, y, tercero, los comienzos del cristianismo, en que la materia a regular no eran los placeres sino el deseo, la concupiscencia, la carne.

Pero lo que queremos mostrar, como lo hemos dicho desde un principio, es la relación entre las prácticas de sí y el concepto de libertad. Existen muchos textos con respecto a este asunto en Michel Foucault. La mayoría de las veces, estos textos se tornan repetitivos y con tantas aristas que lo único que hacen es aumentar las páginas pero se llega a un mismo punto. Una forma de salir de esta lectura circular es abordando el concepto de *parresia*, tarea que emprenderemos inmediatamente.

La *parresia* en relación al cuidado de sí como práctica de libertad

En sus dos últimos cursos en el Colegio de Francia (1983, 1984), Michel Foucault inició un análisis detallado del concepto de la *parrêsia*. En medio, se encuentra también una serie de conferencias dictadas en Berkeley (1983) sobre el mismo tema. La *parrêsia* juega un papel fundamental en su pensamiento, pretender abordarlo en su totalidad nos llevaría a superar los límites propios de esta presentación. Por tal motivo, lleváremos a cabo una lectura de este concepto a partir de la hipótesis de trabajo con que iniciamos esta presentación, a saber, que la *parrêsia* al ser un ejercicio de sí –como lo puede ser la lectura o la escritura– se encuentra ligada a una práctica de libertad, lo que implica la búsqueda de unas nuevas formas de subjetividad a partir de una modificación del *êthos*. Como lo he dicho en líneas anteriores, el análisis llevado a cabo en un nuevo proyecto implica prestar atención a lo que quedó excluido en el anterior. Así, el análisis de este concepto nos permite de nuevo cuestionar lo que se ha llamado “el último Foucault” y la división de su pensamiento en periodos nítidamente demarcados.

Hechas estas aclaraciones, podemos decir que es en la clase del 10 de marzo de 1982 en el Colegio de Francia cuando aparece por primera vez el tema de la *parresia* (Foucault, 2002, pp. 353-390)¹⁰ como una actitud ética y un procedimiento técnico en el discurso del maestro y cuyos adversarios serían la adulación y la retórica. Sin embargo, ya en la clase del 3 de marzo Foucault da una primera definición de la palabra, entendida como:

El hecho de decir todo (franqueza, apertura del corazón, apertura de la palabra, apertura del lenguaje, libertad de la palabra). Los latinos traducen como *libertas*. Es la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad (Foucault, 2002, p. 349).

Como se puede notar a primera vista, aquí ya no se trata de la verdad del sujeto, sino de que el sujeto pueda decir la verdad, de poder decir lo verdadero. Sin embargo, este concepto puede llevarnos a otros campos de análisis que el pensador francés aborda en los cursos posteriores. En este momento (en el curso del 82), la *parrhesia* está vinculada generalmente a “la libertad de quien habla” (Foucault, 2002, pp. 349, 355, 384, 384-402).

10 Se encontrarán en las ediciones tanto en francés como en castellano, varias formas de designar la misma entidad conceptual: se utiliza *parresia*, *parresía*, *parrhesia* o *parrhèsia* en castellano, y en francés: *parrhesia* o *parresia* o *franqueza* (*franc-parler*), “hablar franco”. Es necesario hacer claridad al respecto: “Etimológicamente, ‘*parresiazesthai*’ significa ‘decir todo’ –de ‘*pan*’ (todo) y ‘*rema*’ (lo que se dice)–. Aquel que usa la *parresia*, el *parresíastés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en la mente” (Foucault, 2004, p. 36). Igualmente, Abraham hace una aclaración de la traducción de las conferencias en inglés al español: “La transliteración de la palabra *parrhèsia*. La *h* indica la aparición de la *r* y la *è* que se trata de una *eta*: *n* y no de una *épsilon*: *e*. Se ha usado, salvo cuando se trate de hablar de la palabra griega, *parresía*, porque existe en español la palabra *parresia* –sin acento– con significado diferente aunque relacionado: *figura retórica que consiste en decir cosas aparentemente opuestas, pero que en realidad encierran una lisonja para la persona a quien se dicen* (María Moliner). Las transliteraciones se hacen usando los cánones, aunque a nivel fonético pareciera innecesario para quien pronuncia el español marcar el carácter fuerte de la *rr*” (Abraham, 2003, p. 391, nota 3). Utilizaremos el modo de la palabra de acuerdo con la edición que vayamos usando en cada caso.

El curso de 1983 en el Colegio de Francia (Foucault, 2009b)¹¹ puede ser entendido como un curso dedicado a la *parrhesía* política –en contraste con el curso de 1984 dedicado a la *parrhesía* ética–, al mismo tiempo, podrá ser tomado como una continuación del curso de 1982. Dicho en otros términos, se da un paso del *gobierno de sí* al *gobierno de los otros*¹². En el curso de 1982, Foucault tomaba la *parrhesía* como hablar franco, coraje de la verdad, en el marco de la dirección antigua de la existencia. Ya en el curso de 1983 empieza con un comentario del texto de Kant sobre la ilustración que había sido objeto de análisis en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía¹³. La pregunta por la ilustración le sirve para pensar la exigencia de un decir veraz, una toma valerosa de la palabra. Foucault constata que lo propio de la filosofía moderna, esta vez desde el cogito cartesiano que rechaza las autoridades del saber hasta el *sapere aude* kantiano, consiste sin duda en la reactivación de la estructura *parresiástica*. Ese puente tendido entre la filosofía antigua y la filosofía moderna puede dar acceso en Foucault a una nueva forma de abordar filosóficamente la subjetividad en Occidente.

Así las cosas, en el 82 se trataban de describir la *parrhesía* en relación con la franqueza del maestro dispuesto a estremecer a su discípulo. Por ejemplo, tanto en Sócrates como en Séneca el objetivo es el mismo: transformar el *ethos* de aquél a quien se dirige. Por otra parte, en los cursos del 83 y 84 ya no se muestra la *parrhesía* en una relación individual, sino que se representa en una alocución en

11 En la primera clase Michel Foucault hace una reevaluación global de su trabajo y plantea tres momentos del mismo: veridicción, gubernamentalidad y subjetivación (Foucault, 2009, pp. 17-22). Refiriéndose al último rumbo que tomó su trabajo, a saber, “el eje de constitución del modo de ser del sujeto”, afirma que este desplazamiento, “consistió en el hecho de que, en vez de referirse a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto” (Foucault, 2009, p. 21). Tal afirmación, marca una vez más la diferencia entre “individuo” y “sujeto” en su pensamiento.

12 A falta de un resumen del curso de 1983, Frédéric Gros presenta la “situación del curso” donde contextualiza y al mismo tiempo muestra las coincidencias entre el tenor de los debates de la época y las posiciones teóricas defendidas por Michel Foucault en lo concerniente a la relación entre filosofía y política (Gros, 2009, p. 379-394). Debemos aceptar que nuestra deuda con este autor es grande en lo referente al tema de la *parrhesía* en el pensamiento de Foucault.

13 Foucault, Michel, “*Crítica y Aufklärung*” (traducción de Jorge Dávila). Foucault no asignará título alguno a su conferencia, sin embargo el título “¿Qué es la crítica?” fue colocado por la Sociedad para efectos de publicación. El texto original puede consultarse en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Avril-Juin 1990, pp. 35 - 63.

146

la plaza pública, que toma la forma de la palabra irónica y mayéutica de Sócrates o de la arenga brutal y desvergonzada del cínico. Todas esas formas de *parrhesía* (socrática, cínica, estoica, epicúrea) siguen siendo relativamente irreducibles a la relación política: en el curso de 1983, de Eurípides a Platón, Foucault estudia la *parrhesía* política¹⁴.

Ahora bien, después de contextualizar el curso quiero pasar a lo que nos incumbe, a saber, la relación entre el sujeto y la verdad que se da en el ejercicio de la *parrhesía*, y la forma en que esta se constituye en una práctica de libertad que al mismo tiempo promueve una nueva forma de subjetividad a partir de la modificación del *êthos*. Dos puntos neurálgicos nos abren camino.

Lo primero sería:

Solo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la anunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatuto social, institucional del sujeto, sino su coraje (Foucault, 2009b, p. 82).

Lo segundo es:

La *parrhesía* [...] es pues cierta manera de hablar. Más precisamente es una manera de decir la verdad [...] de tal manera que, por el hecho mismo de decirlo, abrimos, nos exponemos a un riesgo [...] la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre (Foucault, 2009b, p. 82).

Verdad, sujeto, libertad, ética, todos estos conceptos, transversales en nuestra investigación, se agrupan bajo el mismo ejercicio de la *parrhesía*. Tratando de restituir este concepto, “la *parrhesía* pone en juego la cuestión filosófica fundamental:

14 “[E]sa *parrhesía* política comprende dos grandes formas históricas; la de una palabra dirigida, en la asamblea, al conjunto de ciudadanos por un individuo deseoso de imponer su concepción del interés general (*parrhesía* democrática), y la de una palabra privada que el filósofo destina al alma de un príncipe para incitarlo a dirigirse bien así mismo y hacerle oír lo que los aduladores le ocultan (*parrhesía* autocrática)” (Gros, 2009, p. 384).

nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad” (Foucault, 2009b, p. 83). Foucault afirma que el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión, aclarando que en el análisis del decir la verdad no se trata de un análisis gramatical o un señalamiento en forma de un enunciado performativo. El método de abordar la *parrhesía* se aleja de la pragmática del discurso. Lo que propone el pensador francés es un análisis,

Que hace que el acontecimiento del enunciado afecte el modo de ser del sujeto, o que al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla (Foucault, 2009b, p. 84).

A partir de este análisis se caracterizan otro tipo de hechos muy diferentes a los de la pragmática y a los que sería conveniente llamarlos como “dramática” del discurso, cuya definición es “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador” (Foucault, 2009b, p. 84).

Ahora bien, en la intención del curso de 1983 de vincular “el gobierno de sí y el gobierno de los otros” se encuentra en medio la *parrhesía* en el sentido político. Dice Foucault:

Me parece que la *parrhesía* es en cierta manera una palabra, que está arriba, por encima del estatus de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango de esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas (Foucault, 2009b, p. 122).

La *parrhesía* en este contexto sería la palabra que persuade a quienes se le manda y que, en un juego *agonístico*, deja la libertad a los otros para que puedan mandar; una especie de contrato *parresiástico*. Dicho de otro modo: “hacer actuar el *logos* en la *polis* [...] hacer actuar esa palabra verdadera, racional, agonística, la palabra de discusión en el campo de la *polis*: en eso consiste la *parrhesía* [política]” (Foucault, 2009b, p. 122). El ejemplo más claro lo constituye Sócrates, que en las calles de Atenas, al negarse sistemáticamente a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días,

Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que le pueden infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberán ocuparse de sí mismos (Foucault, 2009b, p. 356)¹⁵.

En el segundo semestre de 1983, Michel Foucault viaja a Estados Unidos¹⁶ y ofrece una serie de conferencias en Berkeley, California, sobre el concepto de *parrhesía*, editadas hace poco bajo el título *Discurso y verdad en la antigua Grecia o Coraje y verdad*. En estas conferencias, Foucault dedica gran tiempo a la relación entre la *parrhesía* y el cuidado de sí. Para el pensador francés la *parrhesía* constituye un concepto central en el pensamiento moral y político greco romano, a partir del cual se puede trazar una historia de la filosofía clásica. Igualmente, como forma de veridicción, la *parresía* tuvo que competir con otras existentes en la época como la profecía, la sabiduría o la técnica. Así las cosas, su intención fue mostrar cómo la *parresía* llega a ser el nexo entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En otros términos, “la frontera en que vienen a coincidir ética y política” (Gabilondo, 2004, p. 23).

Asimismo, la *parresía* encuentra relación con la lectura y la escritura, al ser una técnica, un ejercicio de subjetivación del discurso verdadero, donde se lucha por una relación íntima entre el sujeto y la verdad y así, se llevaría a cabo una *askecís* que suscitaría una *práctica de libertad*. Constantemente, Foucault recuerda que los latinos traducen *parresía* por *libertas*. Efectivamente, la cuestión que está en juego es la libertad; la libertad de quien habla, que al hacerlo transforma su modo de ser (*êthos*) y puede llegar a transformar el modo de ser de los otros. Es ahí, precisamente, donde Foucault llega con fuerza, al final de esta serie de conferencias, a la figura de Sócrates como el *parresíastés* por excelencia. Se trata, en el caso de Sócrates, de una *parresía* filosófica vinculada al cuidado de sí (*epiméleia heautoû*), diferenciándose de la evolución que ha tenido la palabra *parresía* en relación (o

15 Michel Foucault hace una clara diferencia entre la *parrhesía* filosófica y la *parrhesía* política (Foucault, 2009, pp. 356-357). Resulta interesante ver cómo Foucault en el curso del 83 –al final de su pensamiento– plantea “lo real” de la filosofía. Mediante ese término el pensador francés trata de mostrar aquello con lo cual la filosofía debe enfrentarse para dar pruebas de su verdad propia y asimismo encontrar una confrontación activa con el poder; es un camino por recorrer (Foucault, 2009, pp. 249-251).

16 Foucault veía en los Estados Unidos una especie de “escapatoria” a las instituciones francesas (Eribon, 1992, pp. 383-398).

contra) la retórica y la *parresía* política (Véase Foucault, 2004, pp. 47-52; Abraham, 2003, pp. 273-276). Antes de ello, Foucault expone ciertas características que la *parresía* debe cumplir, como son la franqueza, la verdad, el peligro, la crítica y el deber. El pensador francés lo resume así:

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo y con los otros a partir de la crítica (autocrítica y crítica de los otros), una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber (Foucault, 2004, p. 46; Abraham, 2003, p. 272).

En este contexto, el *logos* cobra toda una dimensión práctica en el sentido en que el mismo “decir verdadero” del sujeto lo transfigura, le es posible ser de otro modo: “se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresíastés*, dice con libertad lo que ha de decirse. Para los otros resulta desconcertante y sin embargo resuena propio” (Gabilondo, 2004, p. 28). Así pues, si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es otra cosa que la relación del sí mismo con la verdad, entonces, ese decir veraz no es puramente teórico sino que hace parte de una “ascética del sí mismo”.

Siguiendo este interés, en el último curso dictado en el Colegio de Francia, Foucault retoma de nuevo el concepto de *parrhesía* con otro horizonte, ya no tanto filosófico-político, sino filosófico-ético. Desde un principio vuelve a trazar las líneas de su método haciendo una mirada retrospectiva del abordaje que ha dado al concepto de *parrhesía*. Afirma de nuevo como a partir del examen hecho al tema de la *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de prácticas de sí (Foucault, 2010, p. 27). La dimensión de este curso es enorme –tanto en volumen como en conceptos– sin embargo, haremos énfasis en las ideas principales que nos permiten seguir el hilo de la lectura propuesta al concepto de *parrhesía*. Lo primero tiene que ver con el estudio que emprende Foucault de algo que llama “formas aletúrgicas”, que sería, en el contexto del análisis de la *parrhesía*, “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (Foucault, 2010, p. 27)¹⁷. No se trata entonces del discurso en el

17 Aparece una primera definición de *aleturgia* en la clase del 23 de enero de 1980 en el curso en el Colegio de Francia: “Al forjar a partir de *alethurges* la palabra ficticia *alethorgia*,

cual pudo decirse la verdad sobre el sujeto, sino del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo como una forma de transformar su *êthos*.

Parece pues, que el curso de 1984 fuese una especie de autobiografía del pensador francés. El análisis de la *parrhesía* coincide con su mismo trabajo filosófico hecho hasta el momento:

En eso consiste el discurso y la actitud *parresiásticos* en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos (Foucault, 2010, p. 86)¹⁸.

El decir de Foucault merece toda la atención; se trata, de alguna forma, de tomar él mismo el lugar de su objeto de estudio o, dicho de otro modo, intentar ser él mismo un *parresiastés*. Miremos por ejemplo la lectura que se hace en este curso del 84 de la *parresía* a partir de los cínicos, a quienes se les reconoce por ese hablar franco, sus ataques verbales, virulentos y sus arengas violentas (Foucault, 2010, pp. 169-189). Esta temática de los cínicos hace que surja algo casi totalmente inadvertido por la historia de la filosofía, a saber, lo elemental: “aparece lo elemental como un extracto de la necesidad absoluta tras un proceso de reducción ascética [...] los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios

podríamos llamar “*aleturgia*” [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar “*aleturgia*” a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (Foucault, *Du gouvernement des vivants* (curso inédito), citado por Gros, 2010, p. 19, nota 3).

- 18 Nos resulta inquietante que Schmid, a pesar de llevar a cabo una búsqueda de una nueva fundamentación de la ética en Foucault, se refiera pocas veces al concepto de *parrhesía* para llevar a cabo su argumento. Una de esas pocas referencias la encontramos en este punto. Leemos: “emprender la investigación del concepto de *parresía* implica descubrir tres campos de análisis entrecruzados: el análisis de los modos de la decir la verdad, el estudio de las técnicas de “gobierno”, y el redescubrimiento de las formas de las prácticas de sí –en suma, las estructuras de saber, las relaciones de poder y los tipos de constitución de sujeto. Es decir, tres ejes que forman una *alétheia* (producción de la verdad), una *politeia* (ejercicio del poder) y un *êthos* (formación de la moral)” (Schmid, 2002, p. 60).

mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia resiste absolutamente (Gros, 2010, pp. 361-362). De esta forma, la *parresia* le permite al pensador francés vincular ese cuidado de sí con el cuidado de los otros, y a partir de los cínicos esos juegos entre “otro vida/vida otra”, “otro mundo/mundo otro” (Foucault, 2010, pp. 281-302), una filosofía de la alteridad que le permite pensar el mismo concepto de verdad. Tal es la idea que se manifiesta claramente en las últimas líneas del manuscrito para el curso de 1984 y que no pudo pronunciar debido a su precipitada muerte. Cito a Foucault:

Para terminar, quiero insistir en esto; no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo: solo puede haber verdad en la forma de otro mundo y vida otra (Foucault, 2010, p. 350. En la nota).

Conclusión

Michel Foucault... ¿es un *parresíastés*? Es la pregunta que podríamos hacernos en este punto. Tratar de responderla implica llevar a cabo un análisis que supera los límites de esta presentación. Reconocemos que no somos los únicos que hemos planteado esta cuestión. Por ejemplo, en el libro de Tomás Abraham titulado *El último Foucault*, aparecen una serie de ensayos que amplían el tema, en particular el de Felisa Santos (2003). Sin embargo, consideramos que este análisis se debe ampliar mucho más. No por el hecho de que la *parresia* sea el último tema que abordó Foucault en sus cursos nos da pie a presentarlo como “el último Foucault”, como si dijéramos “aquí está el último escalón de su pensamiento, la figura que hacía falta para llenar el rompecabezas”... más bien, ¿por qué no preguntarnos por la relación que puede existir entre el silencio de Foucault y el tema de la *parresia*? ¿Qué relación puede tener tal concepto con la misma forma en que abordaba sus entrevistas? ¿Cuál ha sido la razón para querer problematizar el decir lo verdadero?, en últimas ¿cómo comprender la rareza de este concepto en relación con su pensamiento?

Lo cierto es que el abordaje que Michel Foucault lleva a cabo del término *parresía*, de su historia, de sus diversas manifestaciones en la antigüedad, no solo prueba su interés por esa forma de relación entre ética y política, sino que

constituye un reflejo de lo que había sido su vida y su pensamiento, su actividad pública y su dedicación a la filosofía¹⁹.

Retomemos. En la tradición filosófica del gobierno de sí, existen unas prácticas de sí o ejercicios espirituales en los cuales el sujeto se relaciona con su verdad, de tal forma que se produce una modificación de su modo de ser (*êthos*), lo cual puede entenderse como una práctica de libertad en el sentido de una transformación posible sobre sí mismo. Al mismo tiempo, tales prácticas de libertad llevan a configurar unas nuevas formas de subjetividad que permiten, por un lado, abordar el estudio de la historia de la subjetividad en Occidente desmarcándose de la primacía del sujeto y, por otro lado, permitiendo proponer una nueva forma de relacionarse consigo mismo que está en el terreno de la ética. El interés de Michel Foucault por estos temas lo llevó a preguntarse por el lugar que puede tener la *espiritualidad* en nuestros tiempos, encontrado en el psicoanálisis el eco de una palabra que parecía muerta.

Referencias

- Abraham, T. (2003). *El último Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Birman, J. (2007). *Foucault y el psicoanálisis* (A. Falcón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Borges, J. (1960). Del culto de los libros. En *Otras inquisiciones* (157-163). Buenos Aires: Emecé.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1985). *Saber y Verdad* (F. Álvarez-Uría y J. Varela, Comps). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). Del buen uso de la libertad. (J. J. Utrilla, Trad.). En *Historia de la locura en la época clásica. Vol. II* (pp. 140- 170). México: FCE.
- Foucault, M. (1991a). *Sujeto y poder*. Bogotá: Carpe Diem.

19 Si se piensa en la misma enfermedad que padecía por entonces Foucault, llama la atención la lectura que hacía de la figura de Sócrates. Impresiona ver las referencias constantes a la forma en que Sócrates se relaciona con su muerte, más precisamente al problema del miedo a morir (Foucault, 2010, pp. 87-100).

- Foucault, M. (1991b). *Enfermedad mental y personalidad* (E. Kestelboim, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). Pensamiento del afuera (M. Morey, Trad.). En *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Vol. I* (pp. 297-319). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Subjetividad y verdad. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 255-257). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). La escritura de sí. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 290-331). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999d). Estructuralismo y postestructuralismo. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 325-327). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999e). ¿Qué es la ilustración? En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad. y Ed.) (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999f). Las técnicas de sí. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad. y Ed.) (pp. 443-445). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001a). “La pensée du dehors”, *Critique*, no 229, juin 1966. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 546-567). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). “Le jeu de Michel Foucault”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 206-221). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). “Entretien avec Michel Foucault”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 861-863). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). 304. “Subjectivité et vérité”. *Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981*. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 385-1032). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). 306. “Le sujet et le pouvoir” (F. Durand-Bogaert, Trad.). En Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 208-226).
- Foucault, M. (2001f). “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1222-1236). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001g). “L'écriture de soi”, *Corps écrit*, no 5: L'Autoportrait, février 1983. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1237-1248). Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (2001h). "Structuralism and Post-Structuralism". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1268-1270). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001i). "Qu'est-ce que les Lumières?". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1381-1396). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001j). "Les techniques de soi". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1602-1631). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto (L'herméneutique de sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982)*. (pp. 45-391). México: FCE.
- Foucault, M. (2003a). Cómo nace un libro-experiencia. En *El yo minimalista y otras conversaciones*, (G. Staps, Trad.) (pp. 09-11). Buenos Aires: La Marca.
- Foucault, M. (2003b). Del yo clásico al sujeto moderno. En *El yo minimalista y otras conversaciones* (G. Staps, Trad.) (pp. 70-85). Buenos Aires: La Marca.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (F. Fuentes Mejía, Trad.). (pp. 36-37). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (T. Segovia, Trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009b). *El gobierno de sí y de los otros (Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1982)* (H. Pons, Trad.). (pp. 17-356). México: FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad (Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984)* (H. Pons, Trad.). México: FCE.
- Gabilondo, Á. (2004). Introducción. En Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (pp. 23-28). Barcelona: Paidós.
- Gros, F. (2002). Situación del curso. En Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto* (pp. 486-487). México: FCE.
- Gros, F. (2009). Situación del curso. En Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 379-394). México: FCE.
- Gros, F. (2010). Situación del curso. En Foucault, M. *El coraje de la verdad* (pp. 09). México: FCE.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela.
- Lacan, J. (2003). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos I* (T. Segovia, Trad.) (pp. 187-203). México: Siglo XXI.
- Sampson, A. (1997). La lectura y cuidado de sí. *Revista Universidad del Valle*, 16, 4-16.
- Santos, F. (2003). El riesgo de pensar. En Abraham, T. *El último Foucault*. (pp.). Buenos Aires: Sudamericana.

- Schmid, W. (2002). *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (G. Cano, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (J. Aguilar, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

8 Slavoj Žižek y el acto político

Slavoj Žižek and the Political Act

Carlos Alfonso Calle Madrid / Guillermo Andrés Duque Silva

Resumen

Este capítulo tiene como objetivo abordar lo que en el pensamiento de Slavoj Žižek se podría esbozar como su noción de acto político. Se partió inicialmente de la visión que Žižek sostiene sobre paralaje político para mostrar cómo en la contemporaneidad asistimos a una neutralidad que dificulta asumir el acto político como un ejercicio de conquista diaria de los espacios políticos por medio de la palabra. Contrario a ello, Žižek propone que, entre antagonicos, no existe un buen punto medio, sino más bien una división estructural que implicaría a los sujetos políticos ser leales a dicha división, haciendo que se impliquen subjetivamente tomando partido. Se concluye que el acto político no es un pasaje al acto propio de la violencia directa, sino una forma de violencia simbólica que nos invita a actuar, a tomar partido sin importar si se fracasa o no. Se basa en el autorizarse en su deseo como acto emancipatorio del sujeto en relación con el gran Otro; en el intervenir sobre las ideas no explícitas que procura la ideología; y en el actuar sin garantía de nada –en caso de fallar, es necesario intentarlo otra vez–. El capítulo aporta una mirada actual sobre el acto político, sumado a la posibilidad de generar una reflexión para los movimientos políticos que pretenden un lugar en la política contemporánea, pero sobre todo, es un texto propicio para la reflexión individual sobre las utopías que se gestan sin llegar a ningún lado, o las que reproducen aquello que critican sin percatarse de ello.

Palabras clave: acto político, capitalismo contemporáneo, ideología, lucha de clases, violencia simbólica, visión de paralaje.

Abstract

This chapter aims to address what could be outlined in Slavoj Žižek's thought as his notion of political act. It starts initially from the view Žižek has about political parallax to show how in contemporary times we are witnessing a neutrality that makes it difficult to assume the political act as an exercise of daily conquest of political spaces through the word. On the contrary, Žižek suggests that, between antagonists, there is not a good halfway point, but rather a structural division that would involve political subjects to be loyal to this division, making them take sides. It is concluded that the political act is not a passage to the act of direct violence itself, but a form of symbolic violence that invites us to act, to take sides regardless of whether it fails or not. It is based on approving desire as an emancipatory act of the subject in relation to the big Other; on intervening non-explicit ideas provided by ideology; and on acting without any warranty –in case of failure, it is necessary to try again–. The chapter provides a current perspective on the political act, coupled with the possibility of promoting reflection among political movements that expect a place in contemporary politics, but above all, is a favorable text for individual reflection on utopias that arise without getting anywhere, or that reproduce what they criticize without knowing it.

Keywords: political act, contemporary capitalism, ideology, class struggle, symbolic violence, parallax view.



Perfil del autor / Author's profile

Carlos Alfonso Calle Madrid

Docente investigador de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Coordinador del semillero de investigación Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura. Integrante del grupo de investigación categoría C de Colciencias Estudios Disciplinarios en Psicología. Master en filosofía. Autor del libro *El inconsciente y los sueños: correspondencia con el Hades griego*. Correo electrónico: carloscale@javerianacali.edu.co

Guillermo Andrés Duque Silva

Licenciado en Historia de la Universidad del Valle. Especialista en Gerencia de Instituciones Educativas de la Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia. Master en Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo de Investigación Praxis Política de la misma institución. Ha sido becario Colciencias en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Miembro del Grupo de Investigación *humanitas iuris* de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia. Director de investigaciones de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Cali. Autor de artículos como "Rueda suelta entre los nazis: la aversión teórica de Carl Schmitt frente al nazismo", "¿Paradoja o contradicción? La interpretación de Chantal Mouffe al concepto de lo político de Carl Schmitt", entre otros, y capítulos como "Más allá de la isla de Moro, la utopía de una justicia global en el debate contemporáneo" en *Utopía 500 años*. Correo electrónico: coinderucc@hotmail.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Calle Madrid, C. A. y Duque Silva, G. A. (2016). Slavoj Žižek y el acto político. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 157-172). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Calle Madrid, Carlos Alfonso y Duque Silva, Guillermo Andrés. "Slavoj Žižek y el acto político". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Calle Madrid, Carlos Alfonso y Duque Silva, Guillermo Andrés. "Slavoj Žižek y el acto político". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 157-172. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Introducción

Sin temor a equívocos puede considerarse a Slavoj Žižek una de las figuras más inquietantes en el actual escenario filosófico-político occidental. No en vano ha sido calificado por la prensa norteamericana como el “pensador más peligroso en occidente” y hace parte de lo que puede llamarse *pensadores del Este*. Natural de Eslovenia, fue testigo de la disolución de Yugoslavia, así como de las guerras balcánicas que le sucedieron. Ese tránsito del socialismo al capitalismo liberal, hace de Žižek una especie de “experimento viviente” de la tragedia occidental que sucede entre el fin de la historia (Fukuyama, 1992) y la reconfiguración política del mundo, inaugurada con el 11-S.

Con la creatividad y capacidad de sorpresa propia de un niño, Žižek interpreta la política occidental, la re-configuración del sujeto contemporáneo y la actual tolerancia multicultural con planteamientos radicales, de carácter polémico cuando no devastador. Para ello, conjuga de modo prodigioso a Heidegger con Kant, Marx con Lacan, Lacan con Hitchcock, Althusser o Butler con Freud, Badiou con Mao-Tse o San Pablo, Schelling con Hegel, entre otros. Ahora bien, claramente la identidad de Žižek como pensador y político es de corte hegeliana-lacaniana en nexos con el materialismo dialéctico.

Autor prolífico, iconoclasta, con un estilo de escritura que él mismo denomina antiacadémico, Žižek recurre al cine, la literatura y la cultura popular, lo que en apariencia, serían las dispersas disertaciones de una exvíctima del totalitarismo que ve en Hollywood y los *mass media*, los instrumentos que le sirven para problematizar los ideales que sostienen la ideología dominante en la actualidad: aquella del capitalismo en su forma política (democracia parlamentaria liberal) y en su forma económica (lógica de los mercados y el consumo).

Žižek ha escrito numerosos libros sobre asuntos tan diversos que no permiten de buenas a primeras hacerse una imagen nítida de su pensamiento, precisando entonces una búsqueda o rastreo en sus obras, lo que obliga a quien realice tal tarea a fijar su mirada solo en aspectos concretos, no sin antes quedar advertido y advertir a los demás que tal recorrido, para nada ha de tomarse como algo acabado o definitivo sobre los pormenores de su obra.

Debido a lo anterior, en el presente capítulo nos concentraremos en abordar el acto político desde Žižek, para lo cual consideramos necesario partir de su noción de paralaje político. De esta manera podremos entender con mayor claridad por qué Žižek nos invita a no dejarnos tentar por los puntos medios, a actuar pensando

que la revolución no ha de darse luego de una espera prolongada, de la aparición de ciertos acontecimientos históricos que permitirán al proletariado tomar el poder. Por el contrario, propondrá la idea de actuar, iniciar de cero cada día y esto hace que concibamos a Žižek no solo como un filósofo o político, sino también como un activista. Žižek no se ubica en una suerte de burbuja socialista aislada de las encrucijadas o los *impasses* subjetivos a la que todos estamos abocados, si no que precisamente se instala en el seno del capitalismo donde ofrece una posición de agente crítico que muestra las brechas, las facturas, el paralaje de un sistema que se ofrece como la salida a los males de la humanidad, una vía propicia para alcanzar la felicidad mediante un paraíso de consumo.

Entonces, la propuesta será presentar más que una crítica al pensamiento de Žižek, el cual sin duda no estaría exento de ella, como bien lo demuestra Stavrakakis (2010) en su texto *Perversiones žižekianas: el magnetismo de Antígona y el fetichismo del acto*, la manera como concibe el acto político, para lo cual será necesario partir de su visión de paralaje político.

Visión de paralaje en el ámbito político

Žižek (2006) acude a la noción de paralaje¹ para explicar cómo dos fenómenos o perspectivas mantienen entre sí una relación antagónica, en la cual no es posible entre ellas un espacio en común, aunque claramente entre ambas se mantenga un fuerte vínculo que en ocasiones puede llegar a dar la impresión de ser el mismo y no dos fenómenos diferentes. Solo se logra distinguir el sello de la cara, el anverso del reverso por una pequeña diferencia en el tiempo que implica recorrer ambos lados en un giro de 180°, lo que haría que llegásemos al punto de partida desde el cual se dio inicio al recorrido del mismo. El paralaje es equivalente, topológicamente hablando, a la banda de Möbius que le sirvió a Lacan para dar respuestas a los dilemas freudianos y considerarlos como un continuo: inconsciente-consciente, amor-odio, neurosis-perversión, sadismo-masoquismo, pulsión de vida-pulsión de muerte, etc. Asimismo, los diferentes tipos de dualismos, en especial lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo social. Estas duplas no solo aparecen en oposición

1 Inicialmente aclaremos que el paralaje es un concepto astronómico que se refiere a la diferencia entre las posiciones aparentes que en la bóveda celeste tiene un astro, según el punto desde donde se supone observado.

entre sí, sino también en continuidad. En este sentido, es ilusorio pensar que dos fenómenos opuestos pueden ser vistos por medio del mismo lenguaje en tanto que sus significantes son mutuamente excluyentes. Diría Žižek (2006) que solo pueden comprenderse en una “visión de paralaje que constantemente desplace la perspectiva entre dos puntos para los cuales no hay mediación, ni síntesis posible” (p. 11).

Un ejemplo que nos permite ver esta visión de paralaje en la política se presenta cuando Žižek afirma que la actual crisis del marxismo, más que derivarse de un fracaso histórico, se debe a la negación de la oposición dialéctica materialismo-idealismo en la filosofía contemporánea. El traslado de este concepto a la filosofía política le permite interpretar la dialéctica materialista, como un caso en el que la oposición básica entre idealismo y materialismo, permite entender que la distancia entre una y otra posición es síntoma de un antagonismo social subyacente y la negación del materialismo, que en últimas equivale a la negación de la lucha de clases.

Para Žižek, la contemporaneidad se caracteriza entonces, por lo que en términos marxistas clásicos se denomina “paz de clases”: una conciliación del antagonismo de clases, en beneficio de la clase dominante. La crisis actual del marxismo no se debe únicamente a las derrotas sociopolíticas de los movimientos marxistas, sino más bien “la crisis puede (y debería) también adjudicarse a la declinación (incluso a la virtual desaparición) del materialismo dialéctico como sostén del marxismo” (Žižek, 2006, p. 12).

Un ejemplo de dicha “paz de clases”, de acuerdo con Žižek (2012a) lo representa la clase media, aquella que no se identifica con ninguno de los extremos, que precisamente por dicha “sabia neutralidad”, rechaza el antagonismo y por ende pretende anular, desdibujar, desplazar la lucha de clases. Lo que ideológicamente “la clase media” busca, es un mundo sin lucha, especialmente armónico. Esta clase media se ha trasladado también a esos puntos medios, neutros “aceptados por todos, y por ello, cada vez más despolitizados” (p. 110).

Contrario al paradigma marxista clásico, la lucha de clases tal como la comprende Žižek no señala “ninguna contradicción económica objetiva, sino que es la forma de esas contradicciones” (Žižek, 2012a, p. 29). La lucha de clase es lo político indirecto², pues precisamente:

2 Esta interpretación de la lucha de clases deja en evidencia la opinión de Žižek al respecto, como lo observa Reyes (2006) en una entrevista del diario *El País* de España. En ella no pudo

Este continuo desplazamiento, esa continua falsificación de la línea de división (entre las clases) es la “lucha de clases”: una sociedad clasista en la que la percepción ideológica de la división de clases fuese pura y directa, sería una estructura armónica y sin lucha (Žižek, 2012a, p. 23).

Bajo estas condiciones, Žižek advierte que en apariencia no habría salida posible para la actual izquierda mientras “toda acción se presente de un modo u otro controlada desde la perspectiva idealista hegemónica y todo acto en consecuencia se encuentra inscrito en las coordenadas ideológicas hegemónicas” (2004a, p. 22), inclusive para aquellos que buscan reivindicar el materialismo como el “modo correcto” de llegar a la verdad o entender la realidad. Para Žižek el problema radica precisamente en centrar la atención en el objeto, en creer que la pretensión deba ser: “ver la realidad para” resolver si lo que existe es idea o materia. Lo importante no es lo que encontremos en el objeto, ni cuán distorsionado resulta desde un punto u otro, sino el hecho de que existan modos antagónicos de aproximarnos a la realidad. Lo importante es “el propio principio de distorsión” (Žižek, 2011a, p. 296), el momento en que se hace vigente el término *paralaje* en Žižek.

Žižek llega a esta conclusión aduciendo que si existe una confrontación entre dos perspectivas, es porque no es posible ningún lugar (neutral) común en el que habite la política contemporánea. Entonces, por sustracción, la lucha de clases ocupa en Žižek el lugar de “lo político” que emerge como el resultado de una visión de paralaje idealista-materialista. Tal postura permite a partir de Žižek y desde una perspectiva lacaniana, resignificar la lucha de clases, a la que hay que desconectar de los determinantes objetivos y materiales para entenderla como resultado de causas radicalmente subjetivas, como bien lo presenta Žižek (2005) a continuación:

Desde una perspectiva marxista verdaderamente radical, aunque existe el vínculo entre “la clase obrera” como grupo social y el “proletariado” como la posición militante que lucha por la verdad universal, ese vínculo no tiene las características de una conexión causal determinante, y es preciso distinguir estrictamente los dos niveles: ser un proletario supone asumir una cierta posición subjetiva (de lucha de clases destinada a alcanzar la redención) que en principio puede adoptar cualquier individuo. Para decirlo en términos religiosos sean cuales fueren sus buenas obras, “cualquier

dejar más claro lo que para el esloveno significa el marxismo: Žižek declara que de Marx no le interesa la lucha de clases, sino su tratamiento de las contradicciones en el capitalismo.

individuo puede ser tocado por la gracia” e interpelado como sujeto proletario. La línea que separa los dos lados opuestos en la lucha de clases no es por tanto objetiva, no es la línea divisoria entre dos grupos sociales positivos, sino en última instancia radicalmente subjetiva: Involucra la posición que los individuos asumen respecto del acontecimiento-verdad (Žižek, 2005, p. 247).

Entonces, la lucha de clases se presenta a la manera de paralaje o topológicamente hablando, en una banda de Möbius. Se podría afirmar que la cinta de Möbius de la política contemporánea está compuesta por un lado y un contorno: lo que en un principio está adentro (lo real, lo material, lo normal, etc.) es puesto por el devenir de la misma cinta como algo externo (lo simbólico, lo ideal, la excepción), sin que un lado excluya al otro en su continuidad. De tal manera que para Žižek (2005) “todo lo que puede hacerse en las condiciones actuales es permanecer leal a esta división como tal, registrarla” (p. 351).

De acuerdo con lo mencionado hasta el momento cabe preguntarse si Žižek nos invita a simplemente ser testigos pasivos de lo que sucede en la contemporaneidad. La respuesta sería negativa, pues Žižek diría que una posible salida sería el acto político fruto de cierta violencia simbólica, lo cual trabajaremos con más detalle en el siguiente apartado. Antes de ello, es necesario dejar en claro que a las contradicciones del capitalismo subyace el antagonismo básico en la “lucha de clases” frente a lo cual Žižek propone como forma de transformación de la realidad externa, el acto violento simbólico en el que:

A pesar de nuestras diferencias, podamos identificar el antagonismo básico o lucha antagonista en que nos vemos presos, de modo que compartamos nuestra *intolerancia* y unamos fuerzas en la misma lucha. En otras palabras, en la lucha emancipadora [...] es el reprimido, el explotado y el que sufre, las <<partes sin parte>> de toda cultura, los que se unen en una lucha compartida (Žižek, 2013a, p. 188).

El acto político

Antes de abordar el acto político en Žižek, consideramos necesario mencionar las conclusiones sobre la violencia a la que el filósofo llega en su texto *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales* (2013a), en la medida que dichas conclusiones permiten entrever de manera anticipada la manera en que entiende el acto político. Primero,

concebir, como muchos lo hacen, la violencia como algo esencialmente malo ha de considerarse una operación ideológica que procura ocultar al menos tres realidades: los verdaderos motivos por los cuales la violencia se gesta, la violencia directa que se hace necesaria en ciertos casos y las diversas formas de violencia estructural y sistemática que se producen cotidianamente. Segundo, es difícil ser lo suficientemente violento para perturbar las condiciones básicas y estructurales de la vida social en la medida que, cuando se reacciona por medio de una violencia directa contra el sistema y la ideología, estamos siendo testigos de un pasaje al acto que daría cuenta de la impotencia y frustración; el hecho que seguimos unidos a aquello que atacamos; la necesidad de ocultar un fracaso pues no se ha logrado un verdadero desprendimiento del pasado mediante el acto violento y todo ello representa “la presencia de un *antagonismo* soterrado, que ya no se puede formular/simbolizar en términos propiamente políticos” (2012a, pp. 39-40). Finalmente, existe una compleja interrelación entre la violencia subjetiva y sistémica en la medida en que la violencia se mueve entre el acto y el contexto, lo activo y lo pasivo. Una sonrisa educada, como diría Žižek, “puede ser más violenta que una explosión de brutalidad” (2013a, p. 251).

Ahora bien, frente a la ideología dominante, Žižek en *Defensa de la intolerancia* (2012a, p. 25) se pregunta: ¿estamos condenados a movernos exclusivamente dentro del espacio de la hegemonía o podemos, al menos provisionalmente, interrumpir su mecanismo? Žižek (2012a) plantea un tipo de subversión que constituye el núcleo preciso de lo que es el acto político especialmente para aquellos que son excluidos, los que no están dentro del entramado social. El acto político representa para los excluidos proletarios “una lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo [...] el derecho fundamental a ser escuchados y reconocidos como iguales en la discusión” (pp. 26-27).

Asimismo, Žižek retoma a Marx para plantear la posibilidad de una realización proletaria, aun cuando incorpora una crítica lacaniana al marxismo, según la cual no hay un antagonismo social básico que se pueda resolver históricamente. Žižek encuentra salida a partir del concepto de “violencia simbólica”, que es en sí misma la crítica constante al liberalismo-capitalismo y a todas sus banderas políticas: La tolerancia “humanista”, la democracia burguesa y el re-conocimiento asistencialista. Žižek niega que el “actual acuerdo general capitalista liberal-democrático pueda continuar indefinidamente sin cambios radicales” (Žižek, 2002, p. 1). Particularmente, en algunos de sus escritos: *Cómo volver a empezar... desde el principio* (2010a), *Mao Tse-Tung, el señor marxista del desgobierno* (2010b),

¡Bienvenidos a tiempos interesantes! (2011a), *En defensa de causas perdidas* (2011b), Žižek ha dotado de fuerza su idea de violencia simbólica redentora.

Siendo así las cosas, una forma de ruptura radical con el pensamiento burgués es aquel que Žižek propone a través del concepto de violencia simbólica, la cual se condensa en el acto revolucionario que perturba radicalmente las relaciones sociales básicas e impone una visión activa y no subsidiaria en relación con el otro. Un otro que debido a su falta de consistencia, permite que emerja el acto político emancipatorio que es estrictamente correlativo a esa inconsistencia (falta) del otro. Esta idea se aprecia con mayor claridad en el siguiente texto:

Hoy en día nos estamos acercando claramente a una época de tiempos interesantes: las señales están en todas partes, desde la crisis financiera del 2008 hasta las catástrofes ecológicas del 2010. Una posición radical-emancipatoria auténtica no se repliega o retrocede frente a semejantes situaciones de peligro: consciente de los horrores que éstas suponen, se atreve a usarlas como oportunidades para el cambio social. Cuando Mao Zedong dijo “Hay un gran desorden bajo el cielo, la situación es excelente”, quería señalar un hecho que puede ser articulado con precisión en términos lacanianos: la inconsistencia del Gran Otro abre el espacio para el acto (Žižek, 2011a, p. 13).

Entonces, Žižek con su forma de entender el acto político, establece una clara distinción, y a la vez oposición crítica, entre violencia directa³ y violencia simbólica. La primera es concebida por Žižek como un acto reaccionario cargado de impotencia, un pasaje al acto en términos lacanianos, que muestra una violencia sin sentido en la que los actos violentos no pueden integrarse al discurso, es decir, una señal de la impotencia ante la dificultad de articular o de ubicar en lo simbólico aquello que de lo real expresa la situación. La segunda, como un gesto político auténtico que impone la fuerza de una visión, “aquello que modifica el contexto que determina el funcionamiento de las cosas [...] la verdadera política es el arte de lo imposible” (2012a, pp. 32-33). En lugar de enfrentarnos a la *cosa*

3 A pesar de ello, Žižek también sostiene que aunque para la derecha las protestas y los estallidos de violencia son criticados por considerarlos actos de barbarie o intolerancia terrorista, no se percatan que en muchas ocasiones son el único medio que tienen los proletarios, quienes son percibidos como una amenaza y mantenidos a cierta distancia, para llamar la atención, dar cuenta de su insatisfacción o manifestar la necesidad de ser escuchados. Un ejemplo de ello fueron las protestas en Francia en el 2005.

directamente, es posible abordarla de lado, buscando otras salidas a las situaciones opresoras que el capitalismo nos ofrece.

Por ejemplo, en *Repetir a Lenin*, (2004b) Žižek plantea que frente al sujeto del capitalismo existiría al menos una forma de romper con esa imagen de sujetos aislados y solitarios que solo hacen lazo social por medio de su computador. Esa forma de actuar no consiste en un pasaje al acto desde la subjetividad capitalista hasta la revolucionaria, sino que precisa primero de,

Romper la abstracción, la exclusión de los otros, y la ceguera hacia el sufrimiento y el dolor de los otros en un gesto que, en la medida que hace pedazos el núcleo mismo de nuestra identidad, no puede sino presentarse como extremadamente violento (p. 68).

Lo que Žižek nos indica es la necesidad de atravesar esa condición de aislamiento y solipsismo a la que el capitalismo nos conlleva. Dicho acto, si lo que busca el sujeto es la verdad, ha de socavar la propia identidad e implicaría tomar partido con su acto, pues la verdad del sujeto no emerge por la imparcialidad sino por la parcialidad, “ya que la verdad es *parcial*, accesible solamente cuando uno toma partido” (Žižek, 2012b, p. 10). Para ejemplificarlo, el filósofo toma como referencia la película *El club de la pelea* cuando uno de sus protagonistas se golpea a sí mismo frente a su jefe. El golpe a sí mismo se refiere a un acto simbólico que puede ser la emergencia de un gesto, de una renuncia, de una palabra que defina “los contornos de lo que podemos hacer” (Žižek, 2012b, p.127). Tales palabras han de estar unidas al deseo del sujeto en la medida que, de acuerdo con Žižek (2013a):

Es el lenguaje en sí mismo lo que empuja a nuestro deseo más allá de los límites adecuados, transformándolo en un <<deseo que contiene el infinito>>, elevándolo a una compulsión absoluta que nunca puede satisfacerse [...] Así que parafraseando a Weil, en la modernidad <<los deseos limitados en armonía con el mundo>> son el origen último de nuestra postura antiética oportunista, sostienen la inercia del egoísmo y la búsqueda del placer, mientras nuestro contacto con el bien se ve sostenido por “deseos que contienen el infinito”, que aspiran a lo absoluto (pp. 83-84).

Palabras que provoquen acciones, formas de romper con nuestra identidad narcisista de completitud imaginaria; acciones que permitan el surgimiento del sujeto que por naturaleza está dividido, tienen una falla estructural; sujetos que sostengan una tensa relación con el otro insondable, el cual también está en falta,

pues no puede dar razones para explicar el desasosiego del sujeto frente a los avatares de la vida.

Otra forma de entender el acto de golpearse a sí mismo implica romper con la lógica de la relación perversa amo-esclavo que sostiene el sujeto con el sistema capitalista. En lugar de dejar que el otro me infrinja daño, yo mismo me lo infrinjo, vivo el imperativo de destrucción que el otro quiere sobre mí. Allí en ese acto se condensa una postura revolucionaria que deja al otro sin posibilidades de ponerme en sufrimiento, pues cómo hacerlo si yo me elevo a su condición de amo-perverso. Es claro que lo dicho es una referencia a la fantasía del sujeto y no indica una condición de hacer realidad su fantasía, pues dicha fantasía sirve como sostén para evitar la desintegración del sujeto. Es la vivencia intensa de la fantasía que el sujeto ha evitado o reprimido con tanta fuerza lo que no permite la separación del otro que le conduce vehementemente al sufrimiento. El fantasear que uno va a ser realmente destruido o aniquilado por el otro, le libera del vínculo libidinal del goce masoquista que lo mantiene vinculado con ese otro *superyoico*. Ese acto es mucho más que una reflexión intelectual que “ha de escenificarse a través de algún tipo de representación corporal, y además, esta representación tiene que dotarse de una naturaleza aparentemente <<masoquista>> tiene que escenificar el doloroso proceso de devolverse los golpes a uno mismo” (Žižek, 2013a, pp. 69-70).

La explicación del por qué tal salida, es presentada por Žižek más adelante cuando se refiere a que no se trata de una posición maniqueísta de dividir lo bueno de lo malo, para deshacernos de lo segundo y luchar por lo primero. Lo infructuoso de esa salida se debe a que la conciencia de nuestro sometimiento es el darnos cuenta del placer excesivo (excedente de goce) que se obtiene de estar sometido, “lo cual explica, a su vez, que el primer gesto de liberación no sea librarse de este placer excesivo, sino asumirlo de forma activa” (Žižek, 2013a, pp.70-71).

En esta explicación del acto político de Žižek, encontramos que el acto de violencia simbólica conlleva un acto político que se cristaliza en una subjetividad revolucionaria que puede transformar radicalmente el capitalismo y el poder soberano en Occidente. En este sentido, de acuerdo con Múnera (2008):

Para Žižek la dimensión política del sujeto no residiría en una esencia trascendente con respecto a la acción o en un “sujeto pensante transparente para sí mismo” (Žižek, S., 2005a, p. 240), sino en la subjetividad que se constituye en el acto mismo de tomar partido y defender la propia verdad dentro de una relación de poder y especialmente dentro de las relaciones de poder que estructuran la sociedad capitalista (p. 37).

El “verdadero acto político”, diría Žižek (2004c), “cambia las coordenadas de la situación y hace pensable, lo impensable” (p. 84). Permitiría, entre tantas cosas, atravesar la fantasía fundamental de la lógica inexorable del capital que pretende como finalidad última el despolitizar la economía. Tal acto se opondría al sostenimiento de otro que autorice el cambio. El acto de la violencia simbólica serviría para obturar al gran otro que anula ese momento creativo de libertad, propio de quien sabe que no hay garantía y que es preciso jugársela con cada decisión. Entonces, Žižek encuentra en el atributo de la redención la posibilidad de liberación, que él mismo identifica con el concepto de subjetividad revolucionaria.

¿Por qué apela Žižek por una redención revolucionaria? ¿Por qué no simplemente apela a la figura de un antagonismo en permanente reconfiguración? Una posible respuesta es que Žižek parte de un concepto de lucha de clases distante del sentido marxista clásico y subsana dicha distancia ofreciendo la posibilidad de finalizar el antagonismo a través de la “utopía en acto”, en reemplazo del concepto de revolución. Para Žižek (2004b):

El único criterio es aquel absolutamente INHERENTE: el de la UTOPIA EN ACTO. En una verdadera ruptura revolucionaria, el futuro utópico ni está sin más plenamente realizado, ni se evoca meramente como una promesa distante que justifica la violencia actual; es más bien como si, en una suspensión única de la temporalidad, en el corto circuito entre el presente y el futuro, se nos permitiera –como por gracia divina–, por un breve lapso de tiempo, actuar COMO SI el futuro utópico estuviera (todavía no del todo presente, pero) ya al alcance de la mano, ahí, sin más, listo para ser aferrado. La revolución no se vive como una miseria presente que tenemos que soportar para la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino como una miseria presente sobre los que esa felicidad y libertad futuras ya proyectan su sombra: en ella, YA SOMOS LIBRES MIENTRAS LUCHAMOS POR LA LIBERTAD, YA SOMOS FELICES MIENTRAS LUCHAMOS POR LA FELICIDAD, no importa cuán difíciles sean las circunstancias (p. 74).

Entonces nos es posible saber sobre la redención propuesta por Žižek, en su formidable intervención en una de las asambleas del movimiento ows (*Occupy Wall Street*), que él mismo denominó “el violento silencio de un nuevo comienzo” (Žižek, 2011c) consistente en “actuar a cualquier precio, sin importar lo que pase o deje de pasar después” (Žižek, 2011b, p. 402), o en otras palabras fracasar, si es necesario, para así poder comenzar de nuevo” (Roggerone, 2014, p. 7); desplazar la lucha ideológica de un sujeto emancipador por el “poder” de la paciencia. La

consigna revolucionaria de Žižek no implica “esperar la maduración de absolutamente nada, ni obtener el permiso de ningún gran Otro” (Roggerone, 2012, p. 6):

La “forma de paciencia específicamente comunista” no es solo la paciencia que espera al momento en que el cambio radical explotará a semejanza de [...] una “propiedad emergente”; también es la paciencia para perder batallas para ganar la guerra [...] o, para expresarlo de una manera más propia de Badiou, que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo e introduzca un orden temporal completamente diferente [...] entraña que, desde la perspectiva del tiempo de la evolución histórica ajena al acontecimiento, nunca es el “momento apropiado” para el acontecimiento revolucionario, la situación nunca está lo “bastante madura” para un acto revolucionario [...] [Las] derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la “maduración” no está a la espera de circunstancias “objetivas” para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de derrotas (Žižek, 2011b, p. 402).

Este actuar debe interpretarse como una forma de perturbar o intervenir, no la ley explícita de la ideología o en su orden superyoica evidente, sino en su suplemento oscuro, no explícito, obscuro. Žižek (2013b) acude a Freud para explicitar dicha posición al sostener que la frase citada al inicio de *La interpretación de los sueños*, aplicada en el marco del análisis de la ideología actual es: “si no puedes cambiar el conjunto explícito de las reglas ideológicas, puedes tratar de cambiar el conjunto subyacente de reglas obscenas no explícitas (p. 29). Además, Žižek se basa en la idea lacaniana de autorizarse a sí mismo, es decir, plantea la idea de actuar, no como un acto irreflexivo, sino como un acto emancipatorio del sujeto que no espera la autorización de un gran otro, que no hay ningún otro que dé razones por las complejidades de nuestra existencia, que no hay un gran otro en quien apoyarse, que no es preciso esperar a un otro que nos salve.

Implica también, saber de antemano que el actuar no es garantía de nada, que es necesario intentarlo una y otra vez como parte de aceptar la asunción de nuestro deseo. Saber que aunque hagamos lo que hagamos no hay garantía de nada, el riesgo precisa de ser asumido en su plenitud en la medida que elegir implica decidir entre múltiples opciones. Además, Žižek justifica dicha posición al considerar que no es necesario esperar a actuar luego de tener pleno conocimiento de la situación o cuando los hechos catastróficos hayan ocurrido, pues será demasiado tarde. Para Žižek (2012b) “un acto verdadero nunca es una intervención estratégica en una

situación transparente de la que tenemos pleno conocimiento; por el contrario el acto verdadero llena la grieta de nuestro conocimiento” (p. 174).

Žižek tiene una manera particular de concebir el actuar políticamente y las consecuencias esperadas frente a los resultados finales. Para ello toma como ejemplo un texto escrito por Lenin titulado *Ascendiendo una montaña elevada* y la última novela del premio nobel Samuel Beckett, *Worstward Ho*, para establecer que entre ambos existe una misma condición en la que el fracaso era una finalidad. Si alguna vez se intenta algo, si alguna vez eso implica fallar, eso no tiene importancia, es necesario intentarlo de nuevo, fallar de nuevo, fracasar otra vez y volver a intentarlo. De esta manera Žižek se refiere al acto político como un relanzamiento del deseo, un volver a insistir ante la falla, la carencia, la fisura, hacerse cargo plenamente del deseo y de ninguna manera pensar que ya se llegó a la meta pues “el proceso revolucionario, no implica un progreso gradual, sino un movimiento repentino, un movimiento consistente en *repetir el principio* una y otra vez” (Žižek, 2012b, p. 102).

Si Agamben nos dice “detengamos la máquina... después veremos qué pasa”⁴ Žižek parece llamarnos de manera más pertinente que nunca: proletarios del mundo uníos⁵, actuemos así sea que fracasemos, intentémoslo de nuevo, volvámoslo a intentar, empecemos desde el principio y luego de cada acto, veamos que queda el día después de lo realizado...

4 Esta frase es atribuible a Múnera (2008, p. 37).

5 Aquí podemos incluir, como bien lo señala Žižek (2012b), a las tres fracciones de la clase obrera: los trabajadores intelectuales, la vieja clase obrera manual y los marginados (los desempleados, los que viven en ciudades de miseria y demás intersticios del espacio público): “De este modo, el proletariado queda dividido en tres partes, cada una de ellas opuesta a la otra” (pp. 169-170). También es importante indicar que para Žižek (2013b, pp. 67-68) existe en Marx una “distinción implícita entre “clase obrera” –una simple categoría del ser social– y “proletarios”, una categoría de verdad, el sujeto revolucionario propiamente dicho”. En *defensa de la intolerancia* (2012b), sostiene que el “proletariado” representa la humanidad entera, no por ser la clase más baja y explotada, sino porque su misma existencia es una “contradicción viviente”: encarna el desequilibrio fundamental y la incoherencia del Todo social capitalista (p. 68).

Referencias

- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, Maxwell Macmillan Edition.
- Múnera, L. (2008). *Normalidad y excepcionalidad en la política*. En Múnera, R. (Ed.), *Normalidad y excepcionalidad en la política: Schmitt, Agamben, Žižek y Virno* (p. 37). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Reyes, M. (2006, marzo 25). Los retos actuales de la filosofía: Un filósofo que piensa de nuevo. *El País*. Disponible en http://www.elpais.es/articulo/elpbabsem/20060325elpbabese_3/Tes/semana/filosofio/piensa/nuevo
- Roggerone, S. (2012). Posibilitar lo imposible. Slavoj Žižek y la perspectiva de la emancipación [en línea]. *vii Jornadas de sociología de la UNLP*, 5 al 7 de diciembre de 2012. La Plata, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2230/ev.2230.pdf
- Roggerone, S. (2014). Repetir Trotsky. Slavoj Žižek, el diagnóstico de nuestro tiempo y la perspectiva de la emancipación [en línea]. *vii Coloquio Internacional "Teoría Crítica y Marxismo Occidental"*, 4 al 6 de agosto de 2014. Buenos Aires, Argentina. En *Memoria Académica*. Disponible en <http://www.herramienta.com.ar/coloquios-y-seminarios/repetir-trotsky-slavoj-zizek-el-diagnostico-de-nuestro-tiempo-y-la-perspectiva>
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2002). Un Lenin ciberespacial ¿por qué no? *Revista International Socialism*, (95). Disponible en http://www.infoamerica.org/teoria_articulos/zizek02.htm
- Žižek, S. (2004a). *A propósito de Lenin*. Buenos Aires: Atuel.
- Žižek, S. (2004b). *Repetir Lenin*. Madrid: Akal,
- Žižek, S. (2004c). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Parusía.
- Žižek, S. (2005). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2010a). Cómo volver a empezar... desde el principio. En Hounie, A. (Comp.), *Sobre la idea del comunismo* (pp. 155-166). Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2010b). Mao Tse-Tung, el señor marxista del desgobierno. En *Mao Tse-Tung, Sobre la práctica y la contradicción* (pp. 5-48). Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2010c). Prójimo y otros monstruos: un alegato en favor de la violencia ética. En Žižek, Santner y Reinhard. *El prójimo. Tres indagaciones en teología política* (pp. 181-253). Buenos Aires: Amorrortu.

Žižek, S. (2011a). *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Žižek, S. (2011b). *En defensa de causas perdidas*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (2011c noviembre 17). El violento silencio de un nuevo comienzo. *El País*. Disponible en http://elpais.com/diario/2011/11/17/opinion/1321484411_850215.html

Žižek, S. (2012a). *Primero como tragedia, después como farsa*. Madrid: Akal.

Žižek, S. (2012b). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Žižek, S. (2013a). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Argentina: Paidós.

Žižek, S. (2013b). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.

A

Abélès, Marc, 56, 62
Acto político, xvii, 157, 159, 160, 163, 164, 165, 167, 168, 170
Adams, John, 71
Alejandro Magno, 8
Alienación social, 12, 16
Althusser, Louis 159
Amuchastegui, J., 108
Antagonismo entre socios, 120
Antropología política, xv, 43, 46
Aporofobia, 56, 58, 63, 64
Arendt, Hannah, 6, 37
Aristóteles, 6, 8, 9, 10, 11
Asad, Talad, 61
Ascesis, 136, 137, 138
Autogobierno, xiv, xv, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 73, 76, 79
Auto-preservación, 69, 76, 79, 90
Autoritarismo libera, xvi, 22, 24, 113
Autosuficiencia económica, 78
Avritzer, L., 37
Ayers, M., 87, 89, 90

B

Babeuf, François Noëll, 15, 101
Badiou, Alain, xiii, 159, 169
Bahbah, H., 59
Bakunin, Mijaíl Aleksándrovich, 102
Baumman, Zygmunt, 73
Bentham, Jeremy, 108
Berlin, Isaiah, 14, 76
Bernstein, Eduard, 102, 103
Bessete, Joseph, 37
Bipolaridad socialismo-capitalismo, xiii, 116, 118
Birman, J., 133
Blanc, Louis, 101
Blanchot, Maurice, 134
Blanqui, Louis Auguste, 101, 102
Bobbio, Norberto, 104
Bohman, James, 38
Broch, Hermann, x, xi
Butler, Judith, xiii, 52, 159

C

Cadavid, Javier, xiv, xv
Calle Madrid, Carlos, 17, 157
Calles, J., 60
Campanella, Tommaso, 101

Camps, Victoria, 78, 106
 Camus, Albert, xi
 Catacresis, 60, 62
 Chávez, Héctor, 17, 131
 Ciudadanía, xiv, xv, xvii, 5, 9, 11, 12, 13, 16, 19, 20, 21, 22, 29, 31, 33, 35, 36, 38 39, 73, 113, 117, 124, 125
 Clístenes, 7
 Cohen, J 37, 61
 Colonialismo, 58, 65
 Comaroff, Jean, 57, 58, 59
 Comaroff, John, 57, 58, 59
 Conocimiento de sí, 134
 Constant, Benjamin, 13, 14, 15
 Constitución política, 13, 18, 19, 34, 35, 123
 Control de constitucionalidad, 122
 Cranston, M., 71, 92, 94
 Cultura política, 60

D

Dahl, R., 20
 Deconstrucción, 46, 47, 54
 Deliberación, 3, 7, 8, 21, 22, 23, 24, 25, 32, 33, 36, 38, 39, 85, 123 126
 Democracia, iii, ix, xiii, xiv, xv, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 25, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 90, 92, 93, 104, 117,
 Democracia burguesa, 164
 Democracia deliberativa, xiv, xv, 24, 29, 36, 37, 38, 39
 Democracia liberal, xiv, 20, 29, 31, 33, 37, 104, 124
 Democracia mínima, 34

Democracia moderna, 33
 Democracia parlamentaria liberal, 159
 Democracia plebeya, 8, 9, 10
 Democracia radical, iii, xiv, xv, 63
 Democracia representativa, 20, 23, 24, 29, 32, 33, 34, 35
 Democracia republicana, xiv, 3, 19, 22, 24
 Derecha (pensamiento de derecha), 165
 Derecho a la vida, 94, 124
 Derecho de soberanía, 11, 14
 Derechos políticos, 8, 122, 124
 Derrida, Jacques, 54
 Descartes, Rene, 84
 Diferencia, 48, 50, 51, 54
 Discurso, 35, 43, 46, 47, 52, 55, 60, 61, 71, 133, 141, 144, 147, 149, 149, 150, 165
 Dominio, 12, 18, 33, 77
 Doyle, Michael, 116, 117
 Dreyfus, Hubert L., 133
 Dryzek, J., 38
 Duque Silva, Guillermo Andrés, ix, 113, 157

E

Efialtes, 7
 Egocentrismo formal, 85
 Egoísmo, xv, 72, 97, 106, 107, 108, 109, 166
 El Otro, 47, 106, 109, 110, 134, 135, 136, 138, 140, 141 142, 165, 166, 167
 Elías, Norbert, 57
 Elster, J., 37

Enemigo, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126

Escritura, xvii, 131, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 148

Esencialismo, 46, 47, 49, 64

Estado, iii, ix, xiii, xiv, xv, xvi, 12, 15, 19, 20, 21, 38, 45, 48, 67, 69, 71, 73, 74, 78, 85, 92, 94, 100, 107, 108, 109, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 129

Estado absolutista, 10

Estado de derecho, ix

Estado interesado, xvi

Estado mínimo, 78

Estado-nación, 14, 36

Estado total, 124

Estructura, 53, 54, 63, 162

F

Fallaci, Oriana, xvii

Feres, C., 38

Fernández, D., 82

Fishkin, J., 38

Foucault, Michel, x, xvii, 47, 52, 54, 62, 131, 133-152

Fourier, Charles, 101

Franklin, Benjamin, 71

Freud, Sigmund, 159, 160, 169

Fukuyama, Francis, 159

G

Gaschè, Rodolphe, 59

Geertz, Clifford, 61, 63

Geraldo, Teresa, 117

Globalización, 58, 72

Gobierno de sí, 17, 131, 138, 145, 147, 148, 152

Gobierno libre, 11

Godwin, William, 101

Gros, Frédéric, 136, 137, 138, 145, 146, 150, 151

Guérin, D., 101, 102

Guerra Fría, xvi, xviii, 35, 118

H

Habermas, Jürgen, 21, 37, 38, 39, 82

Hamilton, Alexander, 71

Harnecker, M., 171

Harrington, James, 12

Hegel, G. W. F., 48, 102, 159

Hegemonía, 43, 46, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 64, 164

Heidegger, Martin, 159

Hernández, Hiram, xiv, 3

Hidalgo, Ibrahim, 5

Hitchcock, Alfred, 159

Hobbes, Thomas, 10, 74

Horacio, x

I

Identidad, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 62, 80, 85, 86, 88, 89, 90, 107, 108, 137, 159, 166

Identidad colectiva, 46, 63, 82

Identidad cultural, 92

Identidad de conciencia, 84, 88

Identidad personal, 80, 85, 87

Identidad política, 51, 54, 60

Igualdad, xvi, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 22, 31, 69, 77, 78, 80, 90, 94, 100

Igualdad de jurisdicción, 72, 77, 78

Igualdad económica, 72, 102

Igualdad laboral, 93

Igualdad natural, 71, 75

Igualdad social, 79, 102
 Indecibilidad, 50, 54
 Independencia, x, 5, 11, 12, 13, 22, 71, 81, 85, 90
 Independencia económica, 78, 79, 93
 Independencia individual, 14
 Independencia material, 18, 19, 81
 Independencia socioeconómica, 16, 19
 Individualismo, iii, xiii, 69, 71, 74, 82, 97, 106, 108, 109, 110
 Instrumentalismo mercantil, xv, 69, 72
 Isegoría, 8
 Isla, A., 58, 59, 60, 62, 63
 Isocracia, 9
 Isomoiría, 9
 Isonomía, 8
 Izquierda (pensamiento de izquierda), xv, 45, 162

J

Jaurès, Jean, 102
 Jay, John, 71
 Jefferson, Thomas, 71
 Kennedy, John, xi

Justicia, 3, 6, 7, 8, 15, 21, 23, 101, 104
 Justicia social, 103

K

Kahn, Paul, xvi, 115, 125
 Kant, Immanuel, 12, 13, 74, 145, 159
 Kelsen, Hans, 117

L

Labriola, Antonio, 102
 Lacan, 47, 142, 159, 160, 162, 164, 165, 169

Laclau, Ernesto, x, xiii, xiv, 15, 23, 45-65
 Landi, O., 60
 Laporta, Francisco Javier, 107
 Lechner, N., 63
 Lectura, iii, xvii, 131, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 148, 149
 Leopardi, x, Giacomo
 Liberalismo, xv, xvi, 11, 13, 14, 15, 16, 20, 22, 24, 29, 69, 71, 72, 74, 82, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 109, 110, 113, 115, 116, 117, 120, 122, 124, 126, 164
 Liberalismo burgués, 72
 Liberalismo clásico, 69, 72, 74, 75, 90, 93, 94, 106
 Liberalismo individualista, 3, 5, 83
 Libertad, x, xiv, xvi, xvii, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 31, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 90, 91, 94, 97, 99, 100, 101, 103-110, 113, 115, 119, 120, 123, 124, 125, 131, 134, 135, 138, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 168
 Libertad económica, 79
 Libertad común, 111
 Libertad de expresión, 21
 Libertad de mercado, 22, 81, 120
 Libertad individual (también en plural), 14, 17, 69, 74, 75, 76, 90, 93, 105
 Libertad negativa, 14, 76
 Libertad política, 14, 16, 17
 Libertad republicana, 17, 18, 19
 Locke, John, xv, 11, 69, 71, 72, 74-94

Logos, 8, 9, 73, 147, 149

Lucha de clases, 16, 102, 103, 157,
161, 162, 163, 168

Luxemburgo, Rosa, 103

M

Macpherson, C. B., 78, 81

Madison, James, 71

Marx, Karl, 10, 15, 48, 55,
100, 101, 102, 159, 162, 164,
170

Marxismo, xv, 53, 102, 161, 162, 164

Posmarxismo, iii, 45, 46

Mercado, 14, 15, 20, 22, 24, 34, 45,
58, 81, 100, 120, 159

Mercantilismo, 78-82

Modernidad, x, xv, 58, 73, 74, 78, 83,
121, 166

Mondolfo, Rodolfo, 102

Moro, Aldo, x

Moro, Tomás, x, 101

Mouffe, Chantal, xiii, xiv, 45, 46, 47,
49, 52, 53, 63, 104, 125

N

Nino, C., 38 (1997)

Nosotros, 107, 122, 123

O

Ortner, S., 45

Ovejero, F., 19, 24

Owen, Robert, 101

P

Paniagua, J., 101

Paralaje político, 157, 159,
160

Parresía, xvii, 7, 131, 143, 144, 145,
147, 148, 149, 151

Participación, iii, xiv, 6, 7, 9, 19, 21,
22, 35, 36, 106, 108, 109, 123

Participación ciudadana, 23, 29, 31,
32, 35

Participación democrática, iii, xiii

Participación instrumental, 35

Participación normativa, 36

Participación política, xiv, xv, 20, 21,
29, 31, 33, 34, 35, 73, 75

Pateman, C., 35

Pavón, H., 73

Paz de clases, 161

Peces-Barba, Gregorio, xvi, 100, 106

Pensamiento del afuera, 133, 134

Pericles, 7, 20, 24

Pettit, Philip, 17, 18, 23

Platón, 7, 8, 11, 141, 146

Pluralismo, 15, 22

Poder, x, 11, 16, 18, 23, 147, 148, 150,
160, 167

Poliarquía, 20, 21

Política, iii, x, xiii, xv, 6, 7, 9, 11, 14,
15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25,
33, 34, 35, 43, 45, 51, 53, 60, 61,
63, 72, 74, 75, 83, 84, 85, 87, 94,
113, 116, 117, 118, 119, 121, 122,
123, 125, 126, 131, 145, 146, 147,
148, 151, 159, 161, 162, 163, 165

Populismo, 45, 55

Populus, 48, 55

Posestructuralismo, iii, 43, 46, 47, 56,
64

Posmarxismo, iii, 43, 45, 46

Prácticas de sí, xvii, 133, 134, 135
136, 137, 138, 139, 142, 143, 149,
150, 152

Protágoras, 7

Proudhon, Joseph, 101, 102

Przeworski, A., 36, 38

Puntos nodales, 47, 50, 51

R

Rabinow, Paul, 133

Relación universal/particular, 48, 49, 50

Representación, 51, 52, 53,
54, 57, 62, 63, 82

Representación política, 24, 31, 33, 36

República griega, 6-10

Republicanismo, xiv, xv, 3, 5, 6, 8, 11,
12, 13, 15, 17, 18, 21, 22, 23, 39

Revolución Francesa, 71, 103, 109

Reyes, M., 161

Rivero, Á., 9

Robespierre, Maximilien, 13

Roche, Fabio de la, 60

Rosselli, Carlo, 102, 103, 104, 105

Rousseau, 74, 101

S

Saavedra, Karen, xv, 69

Sahlins, M., 57

Saint-Simon, Claude-Herri
de, 101

Saussure, Ferdinand de, 61

Schelling, Friedrich, 159

Schmitt, Carl, 113, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122

Schultze, R., 35

Scott, James, 57, 58, 63

Segunda Guerra Mundial, 31, 92

Séneca, 11, 136, 139, 140, 141, 145

Sentido común, 20, 59

Shumpeter, Joseph, 34

Símbolo, 61, 63

Sinécdoque, 60, 61, 62

Soberano, 16, 115, 120, 121, 123, 124,
125

Socialismo, xvi, 3, 16, 93, 97, 100-
105, 116, 118, 159

Socialismo científico, 100, 102, 104

Socialismo liberal, iii, xvi, 97, 99, 100,
102, 103, 104, 105, 106, 108, 109,
110

Socialismo utópico, 101

Solidaridad, 21, 22, 93, 97, 99,
105-110

Solón, 7

Sorel, Georges, 102

Soriano, R., 109

Subjetivación, 133, 134, 135, 137,
142, 145, 148

Sufragio, 13, 15, 20, 21

Sui iuris, 12

Sujeto, xvii, 16, 17, 19, 45, 46, 47, 49,
52, 53, 54, 60, 61, 62, 63, 65, 81,
83, 84, 87, 131, 133-140, 144, 145,
146-150, 152, , 159, 165, 166, 168,
170

Sujeto de conocimiento, 83, 84, 85, 90

Sujeto de decisión, 54-55

Sujeto dislocado, 53

Sujeto hegemónico, 52-53

Sujeto político, xv, 69, 85, 90

Sujeto popular, 55-56

Taylor, Charles, 76, 78, 82, 83, 84, 85

- T**
Tennyson, Alfred Lord, xi
Teología política, iii, xvi,
116, 120
Truman, Harry S., ix
Tucídides, 7
- U**
Universal, 48, 49
- V**
Valenzuela, W., 80, 91
Veyne, P., 133
Violencia, 163, 164
Violencia directa, 157, 164,
165
- Violencia simbólica, 157, 163, 164,
165, 167, 168
Virgilio, xi
Virtud cívica, 5, 9, 11, 19
Von Bismarck, Otto, ix
- W**
Wallerstein, Immanuel, 57
Washington, George, 71
- Y**
Young, Iris, 38
Yturbe, Corina de, 104
- Z**
Žižek, Slavoj, xii, xvi, xvii,
52, 73, 113, 115, 120, 121,
124, 157-171

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en Xpress Estudio Gráfico y Digital en noviembre de 2016.

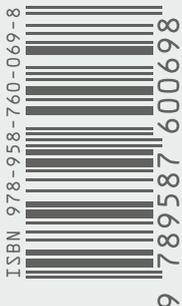
Fue publicado por el Fondo Editorial
de la Universidad Cooperativa de Colombia. Se
emplearon las familias tipográficas ITC Berkeley
Oldstyle Std, Myriad Pro y Zapf Humanist 601 BT.

This book was printed and bound
by Xpress Estudio Gráfico y Digital, in November 2016.
It was published by the Universidad Cooperativa de Colombia Press.
ITC Berkeley Oldstyle Std, Myriad Pro and
Zapf Humanist 601 BT typeface families were used.



Universidad Cooperativa
de Colombia

ediciones.ucc.edu.co



Este libro se sustenta en algunos de los conceptos fundamentales sobre el Estado de Derecho. Propone reflexiones de alcance politológico que ofrecen al discurso democrático nuevos contextos de validación, explorando las aportaciones de algunas de las más relevantes presencias intelectuales de las pasadas y presente décadas. Su mérito reside en su capacidad para ofrecer una panorámica integral, rigurosa y didáctica al mismo tiempo, plural en las ópticas de sus autores y en sus personales, a veces personalísimas conclusiones, del debate en el pensamiento que acompaña a la gestación de una nueva etapa de la historia.

Enrique San Miguel Pérez,
Universidad del Rey Juan Carlos, España