

La Teoría Política Hoy

Jornada de la
Maestría en Ciencia Política & Sociología de
FLACSO



Carlos Strasser
DIRECTOR, COMPILADOR

Índice

Strasser, Carlos: Presentación	iv
1. Dotti, Jorge E.: La actualidad de pensar la política , UBA- CONICET-FLACSO, 2015.....	1
2. Aguilar, Enrique: Cánones, islas desiertas y jurisdicciones en litigio. En torno a la enseñanza de la teoría política , UCA- FLACSO, 2015.....	11
3. Bertelloni, Francisco: Los antecedentes históricos del problema de la doble soberanía: entre la teoría política medieval y el Hobbes de Schmitt , CONICET-UBA-FLACSO-UdeSA, 2015.....	32
4. Fernández Vega, José: La democracia posmoderna y sus problemas de legitimación , CONICET-UBA-FLACSO, 2015.....	56
5. Annunziata, Rocío: Sobre las formas no electorales de representación , CONICET-UBA-FLACSO, 2015.....	78
6. Rosler, Andrés: Violencia política y terrorismo , UBA-CONICET- FLACSO, 2015.....	114

Presentación

Me es enormemente grato presentar este volumen. Es una compilación de trabajos, y un libro pequeño, pero recoge seis ponencias de primerísima calidad. Todas tratan de la Teoría Política; más precisamente, tratan temas especialmente relevantes de ella enfocados “al día”, y eso con la firma de varios de los profesores más conocidos y reconocidos de la disciplina en el país.

Las ponencias fueron leídas o expuestas por sus autores en dos Jornadas que tuve la feliz idea de convocar y que fueron celebradas durante 2015, una en mayo, en la sede de la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) en Buenos Aires, la otra en agosto, en Mendoza, en ocasión del XII Congreso Nacional de Ciencia Política organizado por SAAP, Sociedad Argentina de Análisis Político.

Ni quiero ni puedo dejar de decir aquí que los seis autores, investigadores del CONICET o profesores en las universidades de mayor prestigio de la Argentina, dictan cursos y seminarios de Teoría Política en la Maestría de Ciencia Política & Sociología de FLACSO hace años, la maestría de ciencias sociales decana del país; algunos, hace ya una o más décadas. Como fundador de la misma allá por 1979 y desde entonces su director y el responsable de la incorporación de los seis a ella, y honrado no menos que agradecido por el prestigio impar que contribuyeron a otorgarle, me da el mayor placer expresar que me siento enormemente feliz de haber contado y seguir contando

con ellos para la formación de nuestros muchísimos alumnos y ya
cientos de graduados.

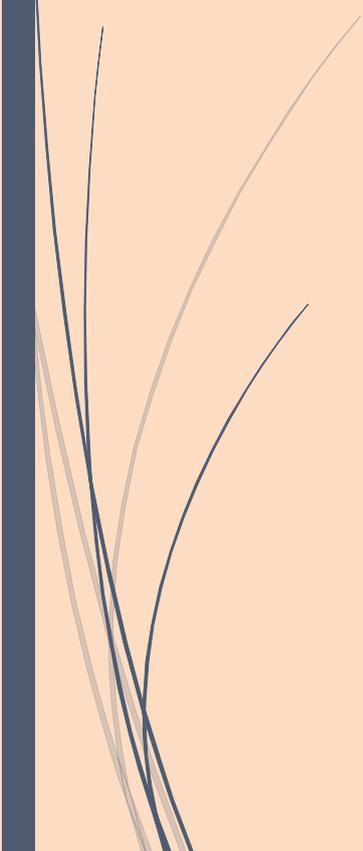
CARLOS STRASSER

Buenos Aires, marzo de 2016



La actualidad de pensar la política

Jorge E. Dotti



1.

Como mi proveniencia no son las ciencias políticas y/o sociales en general, sino la filosofía (que no es una ciencia ni proporciona conocimiento en sentido estricto), una primera dificultad que encuentro en el lema de esta Jornada, la "teoría política hoy", es la de qué significa *teoría*.¹

Paso, entonces, a pintar con trazos muy gruesos mi cuadro de la variedad de acepciones que tiene la idea de *desarrollar una actividad intelectual sobre lo que suele ser considerado "la política" y/o sobre lo que es adjetivable como "político"*, o sea, una actividad que tiene algún tipo de respaldo especulativo, que es objeto de argumentaciones explicativas y justificativas, es decir, que es susceptible de ser entendida a partir de un ejercicio intelectual cuyo resultado suele o puede ser considerado como una "teoría".

Las actitudes fácilmente divisibles en mi lienzo son, entonces, las siguientes:

Una variante es la del *análisis científico* acorde con los parámetros duros de la epistemología estándar.

Su tema sería lo que sus cultores encaran como un estado de cosas estudiado como un objeto empírico más, del que el examen y las observaciones resultantes ofrecen características verificables -por así decir- *empíricamente*, un diagnóstico abierto a comprobaciones del mismo tipo y hasta un pronóstico sobre un posible desarrollo del objeto estudiado, cuya

¹ Prescindo de plantearle la misma inquietud al adjetivo, pues esto abultaría abusivamente estas páginas.

identidad es enunciada en conformidad a las mismas pautas epistemológicas.

Quienes encaran este tipo de trabajo se esfuerzan por desactivar toda fuga hacia la ideología (o lo que entienden por tal), para lo cual recurren a formulaciones y controles análogos o demasiado similares a los de las llamadas ciencias *duras*, cayendo a menudo en una pasividad científicista, pues suponen que es posible (dejemos de lado si es deseable o no) que lo que gustan llamar precisamente "*ciencias políticas y sociales*" se conforme en un pie de igualdad estatutario con los procedimientos habituales y cánones de las ciencias matemáticas, físico-naturales y aledañas.

Otra variedad es un tipo de teorización politológica que, aunque no se desembaraza de los cánones científicos, sin embargo no se somete a ellos pasivamente y afronta los problemas con mayor vuelo intelectual.

Se conforma, así, como un ejercicio ensayístico sobre lo que pasa, podría pasar, es deseable que pase o que no pase, con más o menos alusiones a instancias verificables y realizando disquisiciones más o menos profundas sobre los sentidos de las nociones y categorías del pensamiento político en juego, las cuales, de este modo, no dejan de proporcionar indicios, explícitos o tácitos, sobre las tomas de posición personales del autor del ensayo en cuestión.

Frente a estas dos actitudes teóricas, y desde mi mirada dogmática y unilateral, presento una tercera manera de reflexionar ante lo político, a saber, la filosófica. Su idiosincrasia es metafísica, no científica, y su hilo conductor es legitimar conceptualmente un orden, exponiendo el sentido de las nociones y esquemas categoriales utilizados a tal fin y la manera cómo estos elementos intelectuales encuentran su - digamos- asidero en la realidad; o, si se quiere, mostrar qué es

esa realidad política y jurídica tal como se configura en virtud de la conceptualización filosófica de marras.

Dicho de otro modo, la filosofía política abre perspectivas sobre el modo como se correlacionan, conjugan o se imbrican los principios fundacionales con las instancias particulares y concretas que aportan el *contenido* de un modelo de convivencia bajo leyes prácticas, no físico-naturales. La filosofía política, entonces, *piensa* la mediación entre el fundamento de un orden y la realidad que se configura a partir de él, esto es, que es simultánea e indisolublemente pensada y vivida, comprendida y puesta en acto, conceptualizada y efectivizada sobre tal basamento ideal. En suma, lo que ingenuamente suele considerarse como la objetividad extra-subjetiva de la realidad política no es sino el modo como el intérprete y actor de ella la construye teóricamente. La filosofía política es -o *debiera ser*- la tematización conceptualmente más profunda de todos los elementos de esta construcción.

Este punto de encuentro entre lo *ideal* y lo *real* tiene su escenario y actores en el espacio convivencial entre los seres humanos bajo estructuras de orden que obedecen simultáneamente a dos grandes directrices, simultáneamente estructurantes de los ámbitos público-estatal y público-societal. Una es vertical (mandato y obediencia); la otra, horizontal (consenso e intercambio de opiniones y productos; mercado doxológico y económico).

Las filosofías políticas que piensan esta sistematización, que buscan mostrar su legitimidad metafísica y que necesariamente promueven o incentivan proyecciones prácticas efectivas tienen su prueba de fuego en el momento de intersección de lo universal y lo particular; en ese punto donde convergen lo fundante-configurador y lo fundado-configurado en la forma de interpretación, aplicación y efectivización de los principios en la realidad, en esa realidad concreta y determinada que no es sino la realización o concretización de lo universal en lo particular. En este proceso de pensamiento y efectivización práctica de lo pensado, el factor operativo es la decisión humana y la acción

consecuente. Es en la manera de tematizar esta cuestión donde radica la envergadura de todo pensamiento en torno a lo político.

Al mismo tiempo, una filosofía política que no esté atada ni al cientificismo, ni a la *ideologización* en el sentido más obtuso y degradante de justificar los procedimientos antitéticos a toda comprensión y prudencia políticas, ni a dogmatismos policromos, ni a los requisitos apremiantes de una coyuntura hambrienta por devorar toda idea no inmediatamente útil a las propias visiones de las cosas, en suma, una filosofía política consciente de su responsabilidad debe asumir como marca distintiva de la politicidad de la existencia humana un rasgo casi auto-evidente, si se medita sobre los avatares históricos desde la metafísica que les da sentido: toda teoría decanta en formulaciones doctrinarias, programas y proyectos, tomas de decisión y acciones imprevisibles, precisamente porque son humanas.

El quehacer y el *qué hacer* políticos -inseparables, en tanto están atravesados por la finalidad de toda praxis²- presuponen y a la vez generan o, mejor aún, consisten en una pluralidad de interpretaciones diversas y, por ende, también de puestas en práctica de lo que ese pluralismo hermenéutico presenta como el significado de los principios mentados; una variedad, entonces, de proyectos y acciones en tensión, difícilmente armonizables, a menudo contrarios y hasta contradictorios, que con justicia se presentan, todos ellos, como vástagos legítimos de un pensamiento madre común, como generados en un crisol compartido, pese a que se hayan desarrollado por caminos incompatibles.

En este sentido, tengamos en cuenta que no hay filosofía política y, *a fortiori*, no hay teoría política, de la cual no se pueda inferir la justificación de lo que es interpretado y justificado desde perspectivas variadas, que van desde la aprobación apologética hasta la denuncia como una aberración indigna.

² ¿Cómo no recordar el otrora afamado (y aciago) Что делать?

Dicho de otro modo, toda filosofía política sabe que dará pie a lecturas y conductas de los más variados tipos, diversas, opuestas y hasta contradictorias, sin que de ninguna pueda negarse que tiene su fundamento y justificación en una misma doctrina.

Pero más allá de este benemérito registro plurívoco de los conceptos filosófico-políticos, el problema que la filosofía política encara es, entonces, el de la mediación entre lo *universal* (principios, valores, nociones rectoras, nociones y desarrollos argumentales consecuentes) y lo *particular* (las situaciones coyunturales, las condiciones concretas, los casos particulares) y debe hacerlo en términos que decantan en una legitimación del modelo o esquema de convivencia en términos de mandato y obediencia que el pensador propone, precisamente a partir de la metafísica que lo justifica. Y no menos filosóficas son la comprensión y la dilucidación del arco entre la máxima homogeneidad y la máxima heterogeneidad, a lo largo del cual se ubican las más diversas recepciones y concretizaciones de un pensamiento madre, esto es, las teorías y acciones que comparten un mismo venero.

2.

Presento ahora algunas consideraciones sobre ese "hoy", que cierra la fórmula convocante.

En forma de pregunta, el lema sería algo así como ¿qué se está discutiendo en teoría política durante estos tiempos que corren?

El interrogante apunta al dinamismo intelectual en torno a la política en un estado de cosas que es el del *aquí y ahora*,

aunque con márgenes elásticos, tanto históricos, como culturales en general.

No podría responderla, pero no dejo de expresar mi convencimiento de que todas las reflexiones filosófico-políticas son siempre actuales, porque piensan y expresan lo pensado siempre en el presente en que acontecen y discurren *sobre este presente*, aunque su temática luzca como pretérita o futura.

Meditamos filosóficamente en y sobre el *hoy*, aunque no se tenga conciencia de ello.

(Rememorando Lucas 23:34 y *El capital*, diría que podemos *no saberlo, pero igualmente lo hacemos*).

El hecho de que el *tema* tenga un encuadramiento histórico diverso y que se lo considere extemporáneo es una observación que pertenece a otro tipo de abordaje, como podría serlo un acercamiento informativo o una exposición de impronta museística sobre lo que pensó tal o cual en una época determinada que no es la actual o una insuficiente comprensión de qué significa mentar lo que *prima facie* luce como inactual.

La reflexión filosófico-política, en cambio, *presentifica* su objeto, lo actualiza, y plantea a quien la formula y a quien la recepta - si no se trata de actores ingenuos- el problema de ser consciente, de dilucidar y de moldear la expresión y la interpretación atendiendo a la manera como tal reflexión se inserta en el contexto donde es enunciada; a qué y a quién interpelamos; a qué función puede cumplir en lo que podríamos llamar el universo de opiniones e ideologías y el sistema polemológico imperante.

En suma, nos obliga a problematizar la inserción de nuestras ideas en nuestra condición existencial, obviamente personal y

colectiva, lo cual a su vez agrega una dificultad más a la conciencia que podamos tener de qué pensamos cuando pensamos lo que llamaríamos la politicidad de nuestra existencia.

Esta contextualización en el *hoy* indefectible es como un velo delante de nuestros ojos que hace que nos sea afortunadamente imposible acceder a *lo que verdaderamente pensó o dijo* el referente que fuere o qué se entendía verdaderamente en tal o cual época con una determinada noción.

El foco de este ejercicio intelectual de comprensión y reflexión, que vuelve contemporáneo todo lo pensado, no es otro que la capacidad de juicio, la sagacidad e idoneidad para discriminar y enlazar significativamente las partes componentes de su hermeneusis, de la que debe dar muestras el pensador situado en un lugar único y personalísimo, más allá de las obvias integraciones socio-culturales en las que no puede no hallarse.

Es en este ensamble de idiosincrasia personal, condiciones propias y relaciones de un marco y una coyuntura de la actividad intelectual, donde el intelectual juzga, explicita y aventura propuestas, es una concreción de esa libertad bifacial: un rostro mira a la teoría; el otro, a la práctica. Es lo propio de ese Jano que somos los seres humanos cuando pensamos y actuamos.

Asimismo, tal como siempre pensamos el presente, también lo hacemos con la inevitable originalidad que se sigue de que todo *hoy* o *ahora* es único: cada vez que accedemos a un texto, lo re-creamos.

Completemos y amplíemos estas últimas observaciones.

Por un lado, resulta -en el mejor de los casos- equívoco recurrir a nociones deterministas, condicionamientos causalistas y semejantes manotazos a las categorías de la

ciencia (vetustas, por lo demás) para explicar las ideas y la articulación entre ellas y lo que ingenuamente se suele considerar como una realidad distinta de ellas.

Por otro, la actualidad indeleble de toda meditación sobre la política, que ya en sí misma es una praxis, tiene como participantes al pensador, teórico o filósofo políticos y a aquellos a quienes éste se dirige con su doctrina. Los lectores que interpretan, exponen, divulgan, profundizan, vulgarizan, enriquecen, defienden, impugnan un pensamiento y de este modo lo hacen suyo dándole una personalidad novedosa, le están confiriendo, de este modo, la marca existencial del presente que les es propio y donde el pensamiento alcanza una efectividad práctica.

Toda lectura como reflexión y meditación sobre el texto produce su objeto, el texto mismo, y de este modo le impregna una siempre efímera y renovada contemporaneidad.³ De aquí que toda reflexión filosófica, inclusive aquellas que luzcan como temáticas políticas aparentemente extemporáneas, tengan un destino de actualidad: siempre hablan del presente de quien las hace hablar y las vuelve actuales. En esta actualidad, su dimensión práctica es legitimar o deslegitimar una práctica.

La cuestión es ser consciente de ello. Pero no serlo no anula esta identidad existencial que hace del hoy su única temporalidad.

Concluyo recordando un verso famoso:

"*Una rosa es una rosa es una rosa*", escribió Gertrude Stein.

A la luz de lo político, y con un *flavour* hegeliano, la despoetizo de esta manera:

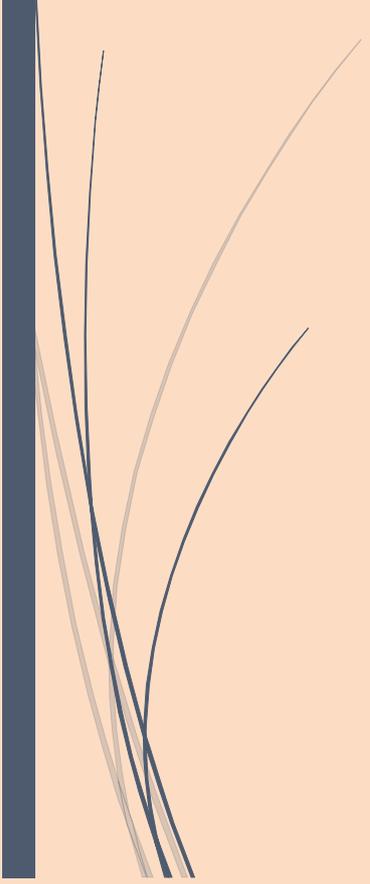
³ Llegados a este punto, no les recordaré que Pierre Menard es tan autor de *El Quijote* como Cervantes.

La verdad de la rosa es la idea de la rosa es la rosa presentificándose en la realidad.

La idea de la rosa es lo que la mantiene siempre fragante.

Cánones, islas desiertas y jurisdicciones en litigio. En torno a la enseñanza de la teoría política

Enrique Aguilar



“... Sólo los escritos legados por los fundadores pueden permitirles a éstos dirigirse en forma directa a sus últimos herederos”

*Leo Strauss***

“... Cuando ya no quede un Platón real o un Locke real, cuando la suave luz de los grandes libros quede para siempre oscurecida por las ardientes antorchas de la interpretación antojadiza, nuestra ventana que da al mundo se cerrará.”

*Allan Bloom****

Se ha dicho que la teoría política es un “empeño interdisciplinario” que cabe situar en algún punto equidistante de la filosofía política y la ciencia empírica (o el análisis científico, si se prefiere) de la política. Una suerte de subdisciplina sin una metodología o enfoque predominante que, por lo mismo, parece carecer de identidad pero que para algunos asume como ocupación propia la de ser “árbitro de cuestiones universales o explorador de textos atemporales”.⁴

** Leo Strauss, “¿Qué es la educación liberal?” [1959], en *Liberalismo antiguo y moderno* [1968], Katz, Buenos Aires, 2007, p. 17.

*** Allan Bloom, “Comercio y cultura” [1982], en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls* [1990], Gedisa, Barcelona, 1999, p. 379.

⁴ John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, “Overview of Political Theory”, en Robert E. Goodin (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*, Oxford University Press, New York, 2009, pp. 62 y sigs. (Todas las referencias en lengua inglesa son de mi traducción.)

Desde una mirada más o menos coincidente, César Cansino señala que la teoría política es un “cuerpo general y multidisciplinario de literatura producido a lo largo del tiempo por quienes se han ocupado de los fenómenos del poder, de las estructuras de autoridad, de los valores políticos, de las relaciones sociales, etc.”. Pero Cansino también incorpora, como objeto de estudio de la teoría política, a las distintas corrientes y escuelas de pensamiento político en el convencimiento de que este estudio, preferentemente orientado a autores considerados “clásicos”, constituye otro modo de acercarse a la realidad política y a la discusión de problemas contemporáneos.⁵

Como puede advertirse, se trata de un territorio de fronteras imprecisas (una disciplina en busca de una definición, podría decirse) aunque no fácilmente asimilable a la historia de las ideas políticas si ésta a su turno es concebida como una disciplina histórica y no como una especie de saber político. Tampoco cabe identificar sin más la teoría política con la filosofía política si reservamos esta expresión para el tratamiento metafísico de los problemas políticos y no para una indagación sobre las ideas de algunos pensadores generalmente tenidos por relevantes.⁶ A este respecto, resulta

⁵ Cansino llega a decir que “leer a un clásico y reflexionar sobre la política son procesos simultáneos”. César Cansino, *La muerte de la ciencia política*, Sudamericana, Buenos Aires, 2008, pp. 15, 26 y 205-208.

⁶ Cfr., José María Medrano, *Para una teoría general de la política*, EDUCA, Buenos Aires, 2012, pp. 321 y sig. Sobre la tensión existente entre los reclamos metodológicos de la filosofía y la historia ver Iain Hampsher-Monk, “Political Languages in Time. The Work of J.G.A. Pocock”, en *British Journal*

oportuno recordar la distinción que planteaba Leo Strauss entre *pensamiento político*, *teoría política* y *filosofía política*. Por *pensamiento político* entendía la “reflexión” sobre las ideas políticas o también la “exposición” de estas mismas ideas. En segundo lugar, creía que la expresión *teoría política* podía designar un tipo de conocimiento opuesto tanto a la práctica como a la observación según fuera definido, respectivamente, como el “análisis puramente teórico de las cuestiones políticas” o como la “explicación hipotética” de un fenómeno político dado. Pero para Strauss estas dos connotaciones pasaban por alto el hecho de que la finalidad del conocimiento político, en cuanto conocimiento esencialmente *práctico*, es orientar la acción política. De ahí su preferencia por el término *filosofía política*, rama de la filosofía nacida con Sócrates que procura “conocer verdaderamente tanto la naturaleza de las cosas políticas como el orden político justo o bueno” y que supone, por consiguiente, “el esfuerzo consciente, coherente y persistente por reemplazar las opiniones acerca de los principios fundamentales de la política por un conocimiento de tales principios”.⁷

of Political Science, Vol. 14, N^o 1, January, 1984, pp. 89 y sigs. Ver asimismo Jean Leca, “Political Philosophy in Political Science: Sixty Years on”, en *International Political Science Review*, Vol. 31, N^o 5, November 2010, pp. 525 y sigs.

⁷ Strauss agrega: “... Toda filosofía política es pensamiento político, pero no todo pensamiento político es filosofía política [...] El pensamiento político es tan antiguo como la raza humana, pero la filosofía política surgió en un determinado momento del pasado registrado documentalmente”. “... En último término, la filosofía política no consiste más que en observar filosóficamente las cosas políticas –filosóficamente, esto es, sub *specie aeternitatis*”. Leo Strauss, “¿Qué es filosofía política?” [1954-55] y “¿Qué podemos aprender de la teoría política?” [1942], en *¿Qué es la filosofía política?* y otros ensayos [1959], Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 82 y sig., 154-157 y 179. Cabe recordar que para Strauss las cosas políticas, por su naturaleza propia, “son susceptibles de aprobación y desaprobación”. Por

Como quiera que sea, dejando de lado estos diferendos jurisdiccionales que desde luego no son meramente semánticos o terminológicos, lo que presento a continuación son algunos apuntes en torno a la enseñanza de la teoría política en su variante acotada al estudio de autores y con énfasis en la mirada de Allan Bloom (1930-1992), distinguido discípulo de Leo Strauss, traductor y editor de Platón y Rousseau y autor, entre otras obras, de *The Closing of American Mind*, *Shakespeare's Politics*, *Giants and Dwarfs* y *Love and Friendship*. Vayamos a cuentas.

Al término de su *Western Canon*, Harold Bloom se refirió al dilema que un erudito como él, lector insaciable y afamado crítico literario, habría de afrontar ante la eventualidad de un exilio obligado o voluntario: "... Cada uno de nosotros tiene –se lee allí-, o debería tener, una lista preparada para aquel día en que, huyendo de nuestros enemigos, terminemos a orillas de una isla desierta o nos alejemos rengueando, peleadas todas las guerras, a vivir el resto de nuestros días leyendo en tranquilidad. Si yo pudiera llevar un solo libro, sería un ejemplar de las obras completas de Shakespeare; si fuesen dos,

lo tanto, "... No es posible comprenderlas como tales, o sea como cosas políticas, si no se toma en serio su implícita o explícita exigencia de ser juzgadas en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia, es decir, si no se las mide por algún que otro criterio de bondad o de justicia". La expresión *ciencia política* le resultaba a Strauss mucho más ambigua y, en su versión "cientificista" (asimilada a una ciencia natural), decididamente "incompatible con la filosofía política". Por último, creía que la distinción entre una filosofía política no científica y una ciencia política no filosófica despojaba a la filosofía política "de toda dignidad y respetabilidad" ("¿Qué es la filosofía política", ob. cit., pp. 81 y sig., 84 y sig. y 91).

agregaría la Biblia. ¿Si fuesen tres? Ahí comenzarían las complicaciones.”⁸

Un canon heredado no resulta necesariamente asimilable a una suerte de *survivor's list* destinada a hacernos más llevadera la existencia en una isla desierta. En el caso particular de Bloom (un solitario al cuidado de la autonomía de la experiencia estética) es sabido que esa lista se compone de aquellos escritores capaces de subvertir todos los valores, “tanto los nuestros como los suyos” y a la que sólo se accede por una combinación de “lenguaje figurativo, originalidad, poder cognitivo, sabiduría y exuberancia en la dicción”. Pero el canon no constituye para Bloom “un programa para la salvación social”; no nos hace mejores ciudadanos ni sirve a ningún propósito colectivo o finalidad ulterior como no sea el “crecimiento de nuestro yo interior”. No sólo leemos “por amor a la lectura” sino para “ensanchar una existencia solitaria” cuya condición efímera, no obstante, nos obliga a ser selectivos al modo como un navegante, iniciado en una travesía que le ocupará toda su vida pero que será finita como su vida misma, se privará de visitar una por una las incontables riberas que lo reclaman.⁹

Bloom advierte además que el canon “no existe a fin de incrementar las élites sociales preexistentes”. “Está ahí (agrega)

⁸ Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*. Riverhead Books, New York, 1995, pág. 490.

⁹ *Ibidem*, pp. 36, 16 y sig. y 27-30.

para ser leído por ti y por los desconocidos...”¹⁰ Sin embargo, si por canon entendemos aquello que está establecido o aprobado por la autoridad, la adopción del término puede asociarse a una voluntad de adoctrinamiento en nombre de una supuesta sabiduría ancestral aun cuando, paradójicamente, numerosas obras consideradas dignas de ese sitio hayan sido escritas con la intención velada o explícita de denunciar los abusos del poder. De todas maneras, convengamos en que cada quien podrá juzgar por sí mismo acerca de sus autores predilectos. ¿Con qué criterio, entonces, habríamos de generar un catálogo que trascendiera nuestra subjetividad y sobre el cual pudiéramos arribar a un mediano acuerdo? Ya no Harold sino Allan Bloom aconsejaba comenzar por preguntarse qué otros pensadores influyeron o inspiraron a quienes leemos, indagando en lo que unos dijeron sobre los otros. De este modo, la lista (y la consecuente genealogía) terminaría siendo elaborada por los autores mismos: “... Sostengo que existe un alto grado de acuerdo entre los autores en lo tocante a quién merece seria consideración. Los autores de calidad conocen a los autores de calidad. Además, de este diálogo interno entre los libros surge un alto grado de acuerdo sobre las cuestiones permanentes, no sobre las cuestiones del momento”.¹¹

Ahora bien, ¿cómo debemos leer o mejor aún estudiar a un autor para captar esa milenaria conversación a la que incorpora su voz, vale decir, la tradición en la que se inscribe y

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹¹ Allan Bloom, “El estudio de textos” [1980], en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, ob. cit., p. 392. Ver también, del mismo autor, “La civilización occidental” [1988], *ibidem*, p. 38.

de la que es en parte legatario?¹² La respuesta de Allan Bloom es inequívoca: estudiándolo desde dentro, indagando quiénes eran sus adversarios o a quiénes pretendía persuadir, o cómo ese autor se veía a sí mismo y a la realidad circundante, pero sin rendirse a ningún reduccionismo histórico, económico o psicológico que nos impida apreciar su universalidad. Es que, en efecto, del hecho evidente de que una obra o una doctrina estén históricamente condicionadas (al punto de acomodarse, gracias a la creatividad del autor, a los prejuicios y contrariedades de su época para ser mejor recibidas) no se desprende que no puedan tener validez en sí sirviendo a la comprensión de otras situaciones.¹³ Dice Bloom: “... Que es

¹² Ciertamente, como señala Strauss, esta conversación no podría desarrollarse “sin nuestra ayuda”. De hecho, somos nosotros como lectores los que “debemos producir esa conversación” (“¿Qué es la educación liberal?”, ob. cit., p. 19).

¹³ Cfr. nuevamente Leo Strauss, para quien “... una filosofía política no queda obsoleta simplemente porque la situación histórica, y en particular la situación política con la que está relacionada, haya dejado de existir. Pues toda situación política contiene elementos que son esenciales para todas las situaciones políticas: ¿de qué otra forma se podría inteligiblemente llamar a todas estas situaciones políticas ‘situaciones políticas?’” “La filosofía política y la historia” [1949], en *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*, ob. cit., pp. 194-196. Strauss asume la inevitable contradicción que existe entre el intento de arribar a soluciones universales y el hecho de que “todo el pensamiento humano se halla dominado por opiniones y convicciones que difieren de una situación histórica a otra”. Pero después de admitido esto “la filosofía política aún tendría que plantearse y tratar de resolver esas cuestiones fundamentales y universales que ningún hombre pensante puede dejar de plantear una vez ha tomado conciencia de ellas. *Sólo que el filósofo tendría que acompañar su trabajo filosófico de una reflexión coherente sobre su situación histórica con el fin de liberarse cuanto sea posible de los prejuicios de su tiempo. Esa reflexión histórica estaría al servicio de la investigación filosófica propiamente dicha, pero bajo ningún concepto podría identificarse con ella*” (*ibidem*, pp. 205 y sig.; la bastardilla es mía). La célebre expresión de Strauss, en carta a Gadamer del 26 de febrero de 1961, según la cual “es más seguro tratar de entender lo bajo a la luz de lo elevado” apunta precisamente a priorizar lo que el autor dice, inclusive entre líneas, por sobre el análisis del contexto económico o social (citado por Josep María Esquirol en Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?* [1989], Introducción, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 23).

importante que Platón era un aristócrata o Hobbes un burgués, que Maquiavelo era un hombre del Renacimiento y Montesquieu un hombre de la Ilustración, que Rousseau y Nietzsche eran algo locos parece tan evidente por sí mismo que es casi imposible ver cómo podríamos componérselas sin esas muletas”.¹⁴ De este modo, Bloom rechaza los enfoques que acentúan la importancia del respectivo contexto para la correcta interpretación de un autor, aserción que nos impediría ver, por ejemplo, que Aristóteles “es alguien por sí mismo” más allá de las condiciones de tiempo y lugar que lo rodeaban; de ahí su perdurabilidad. “... Cuando Averroes y santo Tomás de Aquino leían a Aristóteles (continúa Bloom), no lo concebían como un griego, ni lo colocaban en su propio contexto histórico. No tenían interés en la civilización griega, sino que consideraban a Aristóteles como un hombre sabio y por lo tanto contemporáneo a todas las épocas [...] Platón y Kant piensan que hablan a todos los hombres de todas partes y de todos los tiempos y yo no veo ninguna razón para rechazar a priori semejantes pretensiones.”¹⁵ (A este respecto Strauss señalaba que, no obstante la dependencia de la filosofía medieval hacia la filosofía clásica, no le había sido necesaria sumar la historia de la filosofía a sus reflexiones. Así, cuando un filósofo medieval estudiaba *La Política* de Aristóteles “no emprendía ningún estudio histórico. *La Política* era para él un texto con autoridad propia. Aristóteles era el filósofo, y por ello las enseñanzas

¹⁴ Allan Bloom, “El estudio de textos”, ob. cit., p. 394.

¹⁵ Allan Bloom, “La civilización occidental”, ob. cit., pp. 35 y 36.

contenidas en *La Política* eran, en principio, *las enseñanzas verdaderamente filosóficas*". Sin embargo, Strauss admitía que, siendo nuestras ideas en gran medida heredadas, su trasmisión comporta algún tipo de transformación o reinterpretación, consciente o no, razón por la cual nos vemos obligados a recurrir a la historia si queremos esclarecer las implicaciones de esas ideas que, en su momento, fueran explícitas. Esto es precisamente lo que no ocurría a los filósofos del pasado, porque el fundamento de sus ideas todavía les resultaba de algún modo contemporáneo o "inmediatamente accesible". Con todo, esta fusión entre los planos filosófico e histórico no es vista por Strauss como una superación de la filosofía "ahistórica" sino más bien como un hecho inevitable en la filosofía moderna.)¹⁶

Ahora bien, ¿es posible leer y comprender una obra como si hubiese sido escrita ayer, prescindiendo de todo condicionamiento (social, político, ideológico, etc.) que no sean sus propios argumentos? ¿O en cambio, como sostiene Skinner, las convenciones lingüísticas de la época, los modos de discurso mediante los cuales un autor ha podido expresar sus intenciones, no sólo son parte decisiva de la génesis una obra (que la volvería más inteligible) sino de su posterior interpretación, supeditada ésta a su vez a las expectativas y presupuestos del estudioso con relación a lo que pretende encontrar?¹⁷ Como es sabido, Skinner rechaza como

¹⁶ Leo Strauss, "La filosofía política y la historia", ob. cit., pp. 214 y sig., pp. 210 y sig. y p. 216.

¹⁷ Según afirma Vallespín, parte de la dificultad que supone "cerrar" el contexto explicativo de una obra analizada reside en que el hecho de que este análisis no puede llevarse a cabo "ignorando los límites de la propia

insuficientes tanto la lectura contextual como la que defiende la autonomía del texto y su valor atemporal, postulando su propia propuesta metodológica como una alternativa superadora. La clave para la comprensión del significado histórico de un texto residiría, según Skinner, en conocer lo que su autor *hacía* al escribir su texto, para lo cual resulta imperativo familiarizarse con los lenguajes o condiciones semánticas a su alcance, las “suposiciones y convenciones prevalecientes en el debate político”, como una forma de “decodificar” sus motivaciones y comprender cómo le fue posible decirlas. En este sentido el estudio del contexto social del texto sólo debería ser concebido, no como “determinante de

situación del intérprete”. “El proceso interpretativo desde el presente no está menos ‘situado’ dentro de una serie de supuestos y prácticas culturales y lingüísticas de lo que pudiera estarlo cualquier otra manifestación intelectual del pasado; y esto se traduce necesariamente en un acto de comunicación hermenéutica del que participan tanto el intérprete como el texto interpretado.” “Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política”, en Fernando Vallespín (editor), *Historia de la teoría política*, Volumen 1, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 44 y sig. Como se ha dicho también, “la congruencia pide que la interpretación historicista se aplique también al historicismo, que la visión supuestamente universal y final de cómo todo pensamiento humano depende en lo esencial de situaciones históricas transitorias se entienda a su vez como una idea en esencia dependiente de una situación histórica transitoria”. Nathan Tarcov y Thomas L. Pangle, “Epílogo. Leo Strauss y la historia de la filosofía política”, en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* [tercera edición en inglés 1987], Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 856. Este magistral Epílogo puede verse reproducido en Claudia Hilb (compiladora), *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, cap. 13. Sobre este rasgo transitorio o condicional de toda interpretación que afecta a la posibilidad de una reconstrucción objetiva del pasado, ver además Massimo L. Bianchi, en AA.VV., “Un debate sobre la historia de las ideas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 7, Universidad Nacional de Quilmes, Pcia. de Buenos Aires, 2003, pp. 156 y sigs.

lo que se dice” (lo que haría del texto un mero producto derivado), sino como “un marco último que colabore en la tarea de decidir qué significados convencionalmente reconocibles, en principio, podría haber sido posible que alguien pretendiera comunicar en una sociedad de ese tipo”. Por su parte, la respuesta textualista puede incurrir para Skinner en cuatro “mitologías”: 1) La “mitología de las doctrinas”, que se genera cuando el historiador “es *movido* por la expectativa de comprobar que cada autor clásico (en la historia, digamos, de las ideas éticas o políticas) enuncia alguna doctrina sobre cada uno de los tópicos juzgados como constitutivos de su materia”; 2) la “mitología de la coherencia”, que se revela en el afán de encontrar en un texto una consistencia de la que tal vez carece; 3) la “mitología de la prolepsis”, cuando se confunde el significado que un observador puede encontrar retrospectivamente en un texto con el que pudo haber tenido para el propio autor, y 4), la “mitología del localismo”, cuando el observador ve algo “aparentemente familiar” mientras estudia un argumento (que le recuerda, por ejemplo, otro argumento de una obra anterior) lo cual puede conducirlo a invocar influencias inexistentes.¹⁸

El asunto excede holgadamente el propósito de este trabajo. Sin embargo, aunque resulta innegable que cada obra tiene que ver con su época y con la circunstancia específica e

¹⁸ Ver Quentin Skinner, “Significado y comprensión en la historia de las ideas” [1988], en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 4, Universidad Nacional de Quilmes, Pcia. de Buenos Aires, 2000, pp. 149-191, y *Los fundamentos del pensamiento político moderno* [1978], Prólogo, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 7-13. Ver asimismo, sobre estos debates metodológicos, Fernando Vallespín, ob. cit., pp. 19-52.

irrepetible que la vio nacer, sea incluso bajo la forma de un reflejo (consciente o no) o de una adaptación deliberada, cabe pensar igualmente que, al sumergir al autor en un medio histórico o en un contexto idiomático (una jerga en uso) para facilitar su comprensión, podemos perder de vista su creatividad, sus innovaciones individuales y su capacidad para elaborar y esgrimir un argumento cuya coherencia interna resulte en sí mismo asimilable más allá de las condiciones reinantes a su alrededor. Por añadidura, soslayaríamos el significado y hasta el valor preceptivo que este autor y su obra revisten para el presente, en el que estamos irremediamente insertos y del que no resulta fácil, por tanto, evadirse.¹⁹

¹⁹ Cfr. Iain Hampsher-Monk, *Historia del pensamiento político moderno. Los principales pensadores políticos de Hobbes a Marx* [1992], Ariel, Barcelona, 1996, pp. 11 y sig. En un capítulo sobre *El Federalista*, aludiendo al modo como Hamilton, Madison y Jay se valieron de un vocabulario político disponible para elaborar una teoría del Estado federal, Hampsher-Monk sostiene que, de este modo, “*aportaron una contribución permanente no sólo a la dignidad del Estado norteamericano sino a nuestros recursos presentes para conceptualizar el Estado liberal-democrático*” (ibídem, p. 247; la bastardilla es mía). Con respecto al lenguaje, y en particular el lenguaje político que es de suyo polivalente, cabe decir no obstante, siguiendo a John Pocock, que “un autor es tanto el expropiador, que toma el lenguaje de otros y lo utiliza para sus propios fines, como el innovador, que actúa sobre el lenguaje para inducir un cambio momentáneo o duradero en las formas en que se usa. Pero lo mismo que él ha hecho a otros y su lenguaje pueden hacérselo a él y al suyo. Los cambios que trata de provocar en las convenciones lingüísticas que lo rodean tal vez no impidan que el lenguaje siga utilizándose de las maneras convencionales que procuró modificar, y esto puede ser suficiente para anular o distorsionar los efectos de su enunciado”. Ver J. G. A. Pocock, “Historia intelectual: un estado del arte” [1985], en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 5, Universidad Nacional de Quilmes, Pcia. de Buenos Aires, 2000, pp. 149 y sig., y en general todo el trabajo. En otro lugar, Pocock afirma que una diferencia evidente entre el teórico y el historiador es que el primero “por las razones que fueran, lee el texto histórico y recupera su lenguaje a los fines de algún proyecto de teoría política llevado a cabo en el presente; el lenguaje de ese texto estará entonces expuesto como una propuesta para ser evaluada en

Para ceñirme al estudio del pensamiento político, esa suerte de “tierra de nadie intelectual”, como señala Hampsher-Monk, que es “tema de litigio fronterizo entre (por lo menos) los territorios adyacentes de la política, la filosofía y la historia”, la cuestión quizá dependa de cuál sea en definitiva la perspectiva que presida nuestro análisis.²⁰ En la misma vena, Fernando Vallespín sostiene que en un objeto de estudio tan “matizable y escurridizo” como es la historia del pensamiento político, es preferible “apostar por una postura ecléctica que sepa integrar las mejores intuiciones de cada enfoque”²¹. No obstante, en el

los términos y bajo los criterios del proyecto presente. El historiador aparece ahora preguntando y haciendo afirmaciones sobre las intenciones del autor del texto y el *significado* (un término engañoso) de sus palabras en el contexto o los contextos en que él y ellas vivieron”. “... La lectura que hace el teórico del texto (prosigue Pocock) habrá sido entonces un acto de selección, una decisión de leer el texto inserta en un programa particular [...] El historiador está interesado en la multiplicidad de cosas que sucedieron y en los contextos en que ocurrieron y aun en el caso extremo de que pueda demostrarse que el autor escribió en un único lenguaje y que estuvo abocado a una sola empresa, probablemente responderá preguntándose si esa es la única forma en la cual cabe leer y se han leído esas obras del autor. Cuando los textos sobreviven la situación histórica en la cual fueron originalmente escritos y leídos, planeados y comprendidos, la probabilidad de una diversidad de efectos se vuelve más grande”. J.G.A. Pocock, “Theory in History. Problems of Context and Narrative”, en Robert E. Goodin (ed.), *The Oxford Handbook of Political Science*, ob. cit., pp. 107 y sig. Para una réplica puntual de Pocock a “The study of texts” de Bloom, ver su trabajo “Las ideas políticas como sucesos históricos: los filósofos políticos en tanto que agentes históricos” [1980], en J.G.A. Pocock, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método* [2009], Akal, Madrid, 2011, pp. 67-80. En este revelador escrito, Pocock justifica su propuesta de “estudiar filosofía política históricamente”, partiendo de la base de que “lo que dota de historicidad a la filosofía política, como a muchas otras disciplinas, es el uso del lenguaje, un lenguaje que sus usuarios no controla al cien por cien”.

²⁰ Iain Hampsher-Monk, ob. cit, p. 9.

²¹ Fernando Vallespín, ob. cit., p. 20. Quizá no resulte del todo aventurado señalar que lo que Rosanvallon denomina “historia conceptual de lo político” constituye un gran paso en esa dirección. Es de presumir, además, que aun cuando Rosanvallon pueda afirmar que un enfoque como el de Allan

caso de Bloom corresponde decir que el contexto en que una obra se inscribe, atenuando su condición independiente, le vendría dado principalmente por una tradición, lo cual supone hablar de un nexo que sobrepasa con mucho al que vincula a un autor con una sociedad determinada y que, en cambio, lo une a ese pensamiento anterior del que podrá desprenderse, por cierto, pero sólo después de haberlo penetrado.²² Pero una tradición debe ser captada desde lo que cada autor nos dice (directa o indirectamente), haciendo a un lado nuestros interrogantes para conocer los suyos y dejando, por tanto, que el propio autor establezca cuáles son las cuestiones sin forzarlo a comparecer ante nosotros ni a ajustarse a nuestras categorías o premisas. Por este camino, asevera Bloom, salimos al encuentro no solamente de los predecesores sino también de los factores externos que se integran a ese marco inicial proporcionado por el autor y del que son parte prioritaria sus propias novedades y las diferencias que lo separan de sus

Bloom “no nos hace comprender nada histórico”, ello no le impide sostener, sin embargo: 1) que ese enfoque permite que “aprendamos mucho de otras cosas”; 2) que las grandes obras “pueden en ciertos casos considerarse con justa razón como polos que cristalizan las cuestiones que una época se plantea y las respuestas que intenta darles”, y 3) que existe una magnitud “invariante” entre la situación del autor estudiado y la nuestra dada por la “conciencia de que seguimos inmersos en las cuestiones cuyo trabajo se estudia”. Cfr. Pierre Rosanvallon, “Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)” [1986], en *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 6, Universidad Nacional de Quilmes, Pcia. de Buenos Aires, 2002, pp. 128 y sig.

²² Cfr. Allan Bloom, “El estudio de textos”, ob. cit., pp. 383 y sig. “... Todo nuevo comienzo –como el de Descartes, por ejemplo- implica cierto rechazo del pasado. Pero ese comienzo adquiere significación a la luz de lo que se rechaza” (*ibidem*, p. 385).

contemporáneos.²³ Escribe Bloom nuevamente: “... Quien se tome el trabajo de estudiar el uso que hace Rousseau de la expresión *le peuple* comprobará que ese gran amigo del pueblo designa exactamente lo mismo que designa Platón cuando utiliza la palabra *demos*: los muchos irremisiblemente llenos de prejuicios. Alguien podría replicar que es menester conocer a Platón para darse cuenta de esto. Pero el propio Rousseau remite al lector a Platón de la manera más clara. Y ésta es sólo otra prueba más de que lo más útil para comprender a Rousseau no es su propia época. Para interpretar a Rousseau Platón es mucho más importante que Voltaire. La preparación necesaria para estudiar a Rousseau puede obtenerse del propio Rousseau, e incidentalmente comprendemos mejor a Platón considerando a un hombre del calibre de Rousseau que estudiando al más ilustrado filólogo. Esto sólo indica cómo debe desarrollarse el estudio de un autor para captar la tradición como un todo y hacerlo enteramente desde adentro”.²⁴

Asimismo, la aceptación de una tradición supone para Bloom el reconocimiento de la existencia de cuestiones primarias y duraderas que despiertan el continuo interés de los autores y que su vez explican que éstos susciten permanente

²³ “... Observamos (escribe Bloom) las semejanzas que había entre Maquiavelo y sus contemporáneos, pero somos ciegos a las diferencias que los separaban”, ejemplo de los cual serían las doctrinas de los capítulos XV o XXV de *El príncipe* que nada tendrían que ver con los tradicionales espejos de príncipes. Allan Bloom, “El estudio de textos”, ob. cit., pp. 395 y sig. Del mismo autor ver también *El cierre de la mente moderna* [1987], Plaza & Janés, Barcelona, 1989, pp. 385-387.

²⁴ “El estudio de textos”, ob. cit., p. 401.

interés, sobreviviendo a los ocasionales o deliberados olvidos o a otra forma posible de naufragio. Se trata de las cuestiones que son fundamentales para la comprensión de cualquier sociedad y que en todo tiempo nos urge enfrentar, esas “preocupaciones permanentes de la Humanidad”, como las llama Bloom, para quien lo que hay de esencial en los diálogos platónicos “es reproducible en casi todos los tiempos y lugares”.²⁵ En el orden político, por ejemplo, la fundamentación del poder, la indagación sobre el mejor régimen (que es diferente y acaso más relevante que la que procura conocer sus probabilidades de realización), la naturaleza de la autoridad o del bien común, las demandas de la justicia, el carácter derivativo de la ley, la paz y la guerra, los derechos y deberes de los ciudadanos, la relación entre gobernantes y gobernados, la índole del conocimiento político y otros tantos temas que nos ligan al pasado pero mantienen una profunda significación para el presente puesto que agitan a nuestras sociedades y todavía nos movilizan. Norberto Bobbio los denominaba “temas recurrentes”, que “han sido propuestos y discutidos por la mayor parte de los escritores políticos”²⁶ y son “siempre los mismos”, lo cual explica la suspicacia del filósofo turinés hacia las investigaciones dirigidas a hallar precursores porque “no

²⁵ Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna*, ob. cit., p. 393.

²⁶ Bobbio añade que el reconocimiento de estos temas recurrentes “tiene una doble importancia: por una parte sirve para ubicar algunas categorías generales (comenzando por la categoría misma de lo ‘político’) que permiten analizar y determinar los diversos aspectos del fenómeno político, compararlos entre ellos, construir sistemas conceptuales aceptablemente coherentes y comprensivos; por otra parte, permite establecer entre las diversas teorías políticas, que han sido sostenidas en diferentes épocas, afinidades y diferencias”. Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* [1976], Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 7 y sig.

hay precursor (decía) del cual no se descubra que tiene precedentes”.²⁷

He ahí también, como enseña Sheldon Wolin, un vocabulario común a diferentes edades y culturas, un núcleo de problemas y un cuerpo de conocimiento transmitido bajo la forma de “un legado cultural” que nos brinda “la sensación de transitar por un mundo familiar”. Por eso el autor de *Politics and Vision* se refiere a la “continua reaparición” de estos problemas que han sido materia corriente de estudio por más que los filósofos hayan disentido con respecto a sus posibles soluciones. “... Lo que importa (sostiene Wolin) es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas”, que hace que la tradición del pensamiento político, a diferencia de lo que ocurre con otros campos científicos, “no [sea] tanto “una tradición de descubrimientos como de significados extendidos en el tiempo”. De ahí también la distinción que propone Wolin entre dos niveles sobre los que ha venido operando simultáneamente la reflexión política: por un lado, la situación respectiva a la que toda obra está en principio dirigida y que en cierto grado la singulariza; por el otro, un nivel más elevado hacia el cual las grandes obras generalmente apuntan o se proyectan en tanto se consideren aptas para contribuir a un “diálogo continuo” y milenario que permite a lo viejo destilarse en lo nuevo y a lo nuevo recibir el influjo de lo viejo.²⁸

²⁷ Norberto Bobbio, *Política e cultura* (1955), citado por Carina Yturbe, *Pensar la democracia: Norberto Bobbio*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1ra. reimpresión, México, 2007, p. 32.

²⁸ Sheldon Wolin, *Política y Perspetiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* [1960], Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp.

¿Qué enseñamos cuando en una asignatura denominada Teoría Política nos dedicamos, como se indicó al comienzo, a algunos autores tenidos por relevantes o ejemplares? Por lo pronto, no enseñamos necesariamente un canon o una lista predeterminada. Si bien cabe coincidir con Bloom en que “existe un alto grado de acuerdo entre los autores en lo tocante a quién merece seria consideración”, también podríamos alegar que no hay por qué esforzarse en procurar ese acuerdo si creemos, por ejemplo, siguiendo a Michael Oakeshott, que esa lista limitaría de entrada el sentido del verdadero aprendizaje (concebido como una “tarea autoimpuesta”) que lleva a adentrarse en aguas inexploradas en una suerte de travesía improvisada y de final abierto.²⁹ (De ahí, sea dicho entre paréntesis, que Oakeshott no comparta las lamentaciones de Bloom contra una modernidad que entre otras cosas, hizo que los clásicos del pensamiento se “marchitaran en la parra” aun cuando, colocados en un museo, pueda uno “acudir a ellos si lo desea y ser atraído por ellos”).³⁰

13 y 33-35. Téngase en cuenta, de todos modos, que en Wolin el objeto de estudio de la filosofía política tiene menos que ver con la búsqueda de verdades universales (a despecho de lo estrictamente político) sino con el carácter “común” o “público” del orden político que requiere de “un reajuste constante por parte de la sociedad”. *Ibidem*, pp. 17 y sig. Cfr. también, al respecto, John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, “Overview of Political Theory”, ob. cit., p. 65.

²⁹ Ver Michael Oakeshott, *La voz del aprendizaje liberal* [1989], Prólogo e introducción de Timothy Fuller, Liberty Fund y Katz, Madrid, 2009, particularmente los ensayos titulados “Un espacio de aprendizaje” [1965], pp. 35-66, y “El aprendizaje y la enseñanza” [1975], pp. 67-91.

³⁰ Allan Bloom, “Comercio y cultura”, ob. cit., p. 378.

Tampoco nos dedicamos a algunos autores por mera curiosidad o por un empeño exclusivamente erudito sino por su capacidad para contribuir a resolver nuestras presentes perplejidades y en la medida en que sus preguntas, dirigidas a esos grandes problemas “de continua reaparición”, no han perdido vigencia estando todavía nosotros expuestos a ellas: procuramos entenderlos para conocer también cuáles fueron sus respuestas. Por cierto, si se trata de significativos pensadores que han llegado muy lejos en sus indagaciones, retornar a ellos nos trae otros beneficios: son fuente de inspiración, enriquecen nuestro espíritu, nos ayudan a adquirir hábitos mentales, nos liberan de la tiranía del momento y nos sirven de puente para encontrarnos con nuestra humanidad compartida, “terreno común entre edades y culturas”.³¹ Es la comprobación de esta proximidad o de estas afinidades que se perciben en el contacto con obras y pensadores del pasado la que reveló a Goethe, como recuerda Alain Finkielkraut, “la aptitud del espíritu para desbordarse más allá de la sociedad y de la historia”. “Arraigados en un suelo (continúa Finkielkraut), anclados en una época, datados y situados, los hombres podían escapar de todos modos a la fatalidad de los particularismos. Se podía apelar contra la división: existían lugares –los libros– en los que la humanidad podía dominar su desmigajamiento en una miríada de espíritus locales”.³²

³¹ La expresión es de Allan Bloom en “Leo Strauss” [1914], en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, ob. cit., p. 322.

³² Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento* [1987], Anagrama, Barcelona, 1990, p. 38.

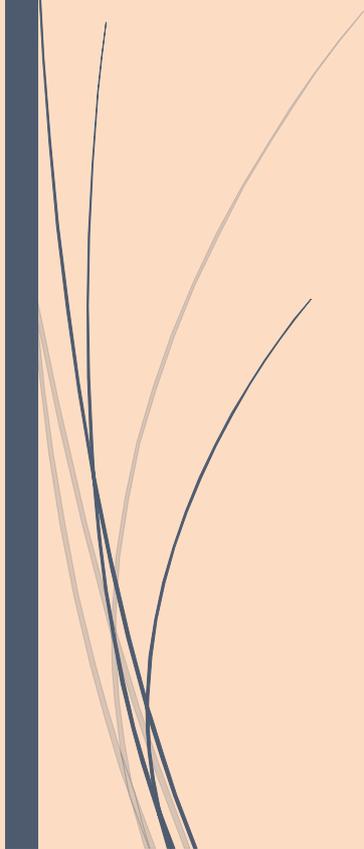
En un párrafo sobre Jonathan Swift, Allan Bloom sostiene que el autor de *Gulliver's Travels* llevó adelante “nuestra interminable busca de una posición desde la cual sea posible juzgarnos a nosotros mismos y juzgar nuestro tiempo y nos mostró de qué manera los libros son las escaleras que tomamos prestadas para alcanzar dicha posición”.³³ A este fin los autores que, habiendo superado la ordalía del tiempo, todavía nos iluminan sin enneguarnos son irremplazables compañeros de ruta. En el caso de la teoría política, esas respuestas tendrán que ver con algunas cuestiones mencionadas precedentemente que cabe cifrar en la reflexión sobre el orden político o, más precisamente, sobre lo que Strauss llamaba “la cuestión política por excelencia”, a saber, la acuciante cuestión de “cómo conciliar un orden que no sea opresión con una libertad que no sea libertinaje”.³⁴

³³ Allan Bloom, “Prefacio” a *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, ob. cit., p. 11.

³⁴ Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir* [1952], Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 47.

Los antecedentes históricos del problema de la
doble soberanía: entre la teoría política
medieval y el Hobbes de Schmitt

Francisco Bertelloni



-I-

Con cierta osadía, mi tema introduce un giro en la formulación de la convocatoria. Pues la fórmula que motiva este encuentro, TEORÍA POLÍTICA HOY, me sugiere invertir la consigna para intentar una reconstrucción histórica del origen de algunos momentos importantes de la teoría política hasta el siglo XX. Trataré temas de la teoría política de hoy, pero a la luz de su ayer. Mi propósito central es ilustrar el significado de un breve pasaje de la exégesis que hace Schmitt del LEVIATÁN de Hobbes. En ese pasaje Schmitt retoma un estudio de Leo Strauss sobre Spinoza y, comentando a Strauss, sostiene que:

“...Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria. Según Hobbes, la distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política. Sólo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas... viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, *capaz de aniquilar al Estado*”³⁵.

Schmitt alude allí al problema de la doble soberanía en su origen. Me interesa remontarme aquí ese origen aludido por este texto. El problema de la doble soberanía, lo sabemos, es un *locus*

³⁵ C. SCHMITT, *El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires 2002, p. 13. El destacado en la cita de Schmitt es mío.

classicus de historia política y de la teoría política clásicas. Hobbes rescata ese *locus* en el LEVIATÁN y, como lo he señalado, Schmitt retoma el mismo *locus* en su comentario a ese tratado. Hilo conductor de mi reconstrucción serán algunos textos de Hobbes que aluden con cierta fugacidad al problema de la doble soberanía, pero al mismo tiempo con una precisión histórica que invita a recuperar los momentos de la historia que Hobbes, sin duda, tiene en cuenta, pero cuyos detalles omite.

En mi opinión, una nota fundamental perfila el tema de la doble soberanía desde el comienzo hasta hoy. El tema está fuertemente involucrado con la historia institucional del Cristianismo; y ello lo transforma en un tema indiscutiblemente cristiano-teológico desde su origen hasta Hobbes y Schmitt. Pues la aparición de la lógica del monismo político (soberanía única) y del dualismo político (doble soberanía) se remonta hasta el siglo V en el mundo romano cristiano-bizantino, cuando la Iglesia comienza a formar parte del Imperio. A partir de entonces el problema irrumpe de modo vertiginoso. Primero es heredado por la teoría política medieval que privilegia la lógica del dualismo. A fines del siglo XIV Marsilio de Padua combate el dualismo y defiende con vehemencia el monismo. Ese mismo monismo reaparece en la primera mitad del siglo XVI en la Inglaterra de Enrique VIII, y luego, entre fines del XVI y principios del XVII en la Inglaterra de Jacobo I. En esos mismos años el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) defiende el dualismo, critica el monismo inglés e identifica a Marsilio de Padua como su presunto mentor. Obviamente, también Hobbes, casi simultáneamente con ese conflicto, combate con vehemencia el

dualismo originado en la Iglesia romana. Y recientemente Schmitt, en el texto que he transcrito *supra*, se erige en defensor de la soberanía única cuyo mejor defensor encuentra en Hobbes.

Además de gozar de una continuidad innegable y hasta hoy poco advertida, la recurrencia del problema de la doble soberanía mantiene sólidamente vinculada a la teoría política hasta nuestros días. Por lo demás, su modernidad es solo aparente, pues cuando el problema fue formalmente enunciado por primera vez por Hobbes, ya conocía trece siglos de historia política y de historia de la teoría política.

Aunque con toda evidencia el tema es histórico, dos preguntas contribuyen a aclarar su núcleo teórico.

1. ¿Qué significa una doble soberanía no problemática? Ella equivaldría a una situación ideal según la cual un mismo sujeto puede ser súbdito de dos soberanos, sin conflicto entre ellos: uno, el sacerdote, lo gobierna como cristiano, otro, el príncipe temporal, lo gobierna como ciudadano del siglo.

2. ¿Qué significa una doble soberanía problemática? De hecho la doble soberanía, desde el siglo V hasta Hobbes, fue siempre problemática, porque siempre existieron dos poderes coactivos sobre el mismo súbdito que generaron conflicto. La doble soberanía, fue, pues, “el caso”.

En el último capítulo del LEVIATÁN Hobbes señala los obstáculos que deben ser removidos para neutralizar ese conflicto entre dos soberanos. Para ello reconstruye los capítulos de la formación histórica del problema. Y alude, ante todo, al primer capítulo de esa historia: el surgimiento del Papado Romano, cuando éste se erigió como alternativa a la soberanía vacante del Imperio romano que desaparecía:

“Si consideramos el origen de este gran dominio eclesiástico ... se percibe que el pontificado no es otra cosa que el fantasma del fenecido Imperio Romano que se asienta, coronado, sobre el sepulcro de ese mismo Imperio, porque el pontificado se alzó repentinamente sobre las ruinas de este poder pagano”³⁶

La descripción de Hobbes es absolutamente exacta. Pues inmediatamente después de la cristianización del Imperio Romano, de la caída de Roma y después de la desaparición de la soberanía universal romana, tres voces cristianas interpretaron la posible continuidad de esa soberanía vacante: San Agustín, el Imperio Bizantino, y el papado Romano.

San Agustín escribe su CIUDAD DE DIOS para eximir a los cristianos de la culpa por la caída del Imperio. Pero lo hace dentro del marco de una teología de la historia para la cual el Cristianismo no triunfará como poder histórico, sino transhistórico: “... se realizará en el mundo venidero... entonces Cristo juzgará el mundo y hará un estado espiritual (*Spirituell*

³⁶ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford, 2012, cap. 47, p. 1118

Common-wealth)”³⁷, sin *potestas coactiva* en este mundo. Curiosamente, el texto es de Hobbes, pero coincide totalmente con Agustín cuando éste describe el Cristianismo como una Ciudad de Dios *mística, posthistórica y atemporal*.

La segunda voz es del Imperio cristiano-bizantino que se consideraba a sí mismo como el directo heredero de la soberanía universal romana. Por ello ese Imperio leyó la desaparición de la primera Roma como una automática transformación de la Constantinopla cristiana en la segunda Roma. Y por ello los bizantinos pensaron la renovación del Imperio como la universalización de la soberanía *terrena e histórica* del Cristianismo.

La tercera voz es del papado romano. Al papado romano se refiere el texto de Hobbes. La voz del papado es la respuesta europea al modo bizantino de entender la continuidad de la soberanía romana. Esa respuesta aparece en el siglo V, cuando, contra Bizancio, el papado comienza a esbozar la teoría de la monarquía papal como contrafigura de la monarquía bizantina, i.e. como máxima autoridad religiosa con primado en la Iglesia y jurisdicción sobre todos los cristianos, incluido el Emperador bizantino³⁸.

La voz “mística” de Agustín careció, obviamente, de toda fortuna política. En cambio entre Bizancio y el Papado se genera un fuerte conflicto, cuando Emperador y Papa se

³⁷ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford, 2012, cap. 42, p. 918

³⁸ W. ULLMANN, “Leo I and the Theme of Papal Primacy”, en *Journal of Theological Studies* NS 11 (1960), 25-51 (trad. cast.: *Escritos sobre teoría política medieval*, Eudeba, Buenos Aires 2003, 65-106).

disputan el título de *primatus*, o sea, el carácter de primero después de Dios y, por ello, de primer intérprete y árbitro del Cristianismo. Según Bizancio, el primado del papado se opone a la tradición histórica que identificaba al Emperador con el primero después de Dios³⁹. Y según el Papado, que se presenta como titular de una “nueva” soberanía universal llamada Iglesia romana, Bizancio no puede ser sede de un universalismo cristiano centrado en el Emperador porque ello destruye la primacía del sacerdocio.

Se trataba de una situación de muy difícil resolución. Por una parte, en Bizancio el Emperador es la máxima autoridad de la Iglesia porque es Emperador; allí la Iglesia es absorbida por la soberanía de un Imperio universal cuya jurisdicción quiere extenderse sobre todos los *romanos*, incluido el obispo de Roma. Por la otra, en Europa existe una Iglesia bajo la conducción universal del papa cuya jurisdicción quiere extenderse sobre todos los *cristianos*, incluido el Emperador romano-bizantino⁴⁰. Aunque desde perspectivas y fundamentos diferentes, ambos esgrimen la misma pretensión: ser el primer cristiano y, por ello, el supremo intérprete del Cristianismo.

De ese primer conflicto resultan las historias de dos cristianismos separados, el oriental y el occidental. Y de ese conflicto resulta un vencedor en Occidente que desplaza las

³⁹ Sobre la visión bizantina de la primacía papal v. D. M. NICOL, “The Byzantine View of Papal Sovereignty”, en *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour for Michael Wilks*, ed. D. WOOD, Oxford 1991, 173-85.

⁴⁰ W. DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg – Basel – Wien 1965, 21-2.

pretensiones universalistas del Imperio romano bizantino. El vencedor es el papado romano, es decir, el pontificado romano que, retomando las palabras de Hobbes, “...se alzó repentinamente sobre las ruinas de este poder [imperial] pagano”.

-III-

A ese conflicto originario entre Europa y Bizancio, Hobbes agrega un segundo conflicto. Es el conflicto causado por una gran novedad: la doctrina de la doble soberanía. Ella resulta del modo como el papa Romano entiende la autoridad que ejerce como primer cristiano dentro de Europa. En mi opinión, ese segundo conflicto nace del primero. En el capítulo XIX del LEVIATÁN Hobbes menciona las causas que contribuyen a la desintegración del Estado, una de las cuales consiste en la división de la soberanía. La describe así:

“...doctrina directamente dirigida contra la unidad del Estado [ella afirma] que el poder soberano puede ser dividido. Pero dividir el poder del Estado es disolverlo porque los poderes divididos se destruyen mutuamente...”⁴¹.

Este pasaje identifica con precisión el nudo del problema que la teoría política, por lo menos hasta Hobbes, hereda de la

⁴¹ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford, 2012, cap. 29, p. 506.

concepción papal que había comenzado a consolidarse en el siglo V, cuando el papado se opone a Bizancio. Pues esa oposición no solamente se nutría de la pretensión de asumir la totalidad de la soberanía imperial romana, sino también del modo como el papado y Bizancio entendían las relaciones entre religión y política.

En efecto, para el Imperio bizantino esa relación es la misma que había conocido el viejo Imperio romano antes de cristianizarse: la religión del Imperio, ahora cristiana, es una dimensión interna de la estructura imperial y forma parte de la política del Estado⁴². En la segunda Roma, las relaciones entre Imperio e Iglesia evidencian un monismo de poderes que no separa la Iglesia del Imperio. Para este monismo, conocido como césaropapismo, no existe división entre Emperador y papa; el Emperador es el único custodio e intérprete del Cristianismo porque es el primero después de Dios, sin intermediarios. Así, la pretensión de Bizancio de extender su jurisdicción sobre todos los romanos -inclusive sobre el obispo de Roma-, descansa en dos fundamentos confluyentes. Uno es histórico: se trata de la autocomprensión de Bizancio como heredera directa de la soberanía vacante de Roma. Otro es cultural, heredado de Roma y de la tradición helenística: es la inveterada inclusión de la jurisdicción eclesiástica dentro del poder imperial y la consecuente extensión de esa jurisdicción imperial sobre el obispo Romano que, para el Emperador, es un cristiano más.

⁴² Y. CONGAR, "Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días", en *Historia de los dogmas*, ed. M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK, T. III, Cuad. 3c-d, Madrid 1976, 41-2.

Paralelamente al afianzamiento del monismo en Bizancio, el papado comienza a sostener la separación de poderes y la subordinación del poder temporal al espiritual. Esta concepción se insinúa ya en el siglo V, cuando en respuesta al naciente césaropapismo bizantino, el papado comienza a esbozar la teoría de la monarquía papal como contrafigura de la monarquía bizantina, i.e. el Papado como máxima autoridad religiosa que tiene el primado en la Iglesia y jurisdicción sobre todos los cristianos, incluido el Emperador bizantino⁴³. A ello se agregan las primeras advertencias papales a Bizancio orientadas a desmontar el monismo cesaropapista. A fines del siglo V el papa Gelasio sostiene que no existe sólo el poder del Emperador, sino dos poderes que gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real, y que el sacerdocio está por encima del reino en virtud de la superioridad de sus fines⁴⁴. Ello parece sugerir por primera vez en el discurso teórico-político cristiano, un dualismo de poderes y una dependencia del reino respecto del sacerdocio basada en la superioridad de las funciones sacerdotales sobre las reales. Los estudiosos de las relaciones entre el Papado y Bizancio leen ese dualismo iniciado por Gelasio I como el generador, en Occidente, de una *nueva* teoría política: la teoría de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal⁴⁵.

⁴³ W. ULLMANN, "Leo I and the Theme of Papal Primacy", en *Journal of Theological Studies* NS 11 (1960), 25-51 (trad. cast.: *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, 65-106).

⁴⁴ C. MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen 1924, 85: "Duo qippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem".

⁴⁵ F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964, 52.

-IV-

No parece erróneo afirmar que, por adhesión o por rechazo, el papado romano fue la institución más eficiente al momento de plasmar el estilo de la teoría política en Occidente, hasta Hobbes. Pues mientras el monismo bizantino no encontró eco en la teoría política medieval, en cambio el dualismo papal hace una carrera exitosa cuando logra hacer de un poder externo al poder estatal el límite de la política. En el lenguaje del papado ese límite tuvo su primer nombre: *potestas spiritualis*. Obviamente, la definición de ese límite provocó siempre un conflicto cuyos efectos destructivos dentro del estado Hobbes entiende así:

“...algunos piensan que en el Estado existen espíritus diversos [i.e. diversos soberanos] y no solo uno, y establecen una supremacía [eclesiástica] contra la soberanía [civil], cánones contra leyes; y autoridad eclesiástica contra autoridad civil...con lo cual un reino resulta dividido en sí mismo y no puede subsistir... [pues] cada súbdito debe obedecer a dos señores que quieren ver observados sus mandatos como si fueran leyes, lo que es imposible ...”⁴⁶

Nuevamente debe decirse que la situación que describe el texto de Hobbes fue exactamente así. Pues desde sus comienzos la literatura política medieval heredó un dualismo entendido

⁴⁶ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford 2012, cap. 29, p. 510

como *relación de desigualdad* entre dos poderes que debía ser correctamente definida para evitar conflictos. En su origen esa literatura política careció de conceptos filosóficos para hacer del dualismo una teoría; por ello expresó su dualismo recurriendo al auxilio de alegorías, luego utilizando analogías organológicas⁴⁷ o formulando la relación entre ambos poderes en términos jurídicos o teológicos⁴⁸.

La literatura política recién adquiere perfil teórico en el siglo XIII, cuando aparecen textos filosóficos que recogen la dualidad y la expresan en los tratados políticos como relación conceptual entre dos poderes diferentes. Por ello fueron deudores de la lógica del dualismo. En síntesis, desde Tomás de Aquino en adelante toda la teoría política medieval refleja dramáticamente la necesidad de poner fin a un permanente conflicto entre poderes mediante un intento fallido pero permanente de definir los límites entre ellos.

-V-

⁴⁷ Para el uso de la organología del Estado como cuerpo v. JOHN OF SALISBURY, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C.J. Webb, London 1909, V, 2, 282

⁴⁸ La contribución de las distintas ciencias en la fundamentación de las ideas políticas ha sido sintetizada por J. MIETHKE, *De potestate Papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, 1-24; IDEM, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Biblos, Buenos Aires 1993, 67-76. Sobre los canonistas v. W. ULLMANN, *Medieval Papalism. The Political Theories of the Medieval Canonists*, London 1949; sobre el uso de la Biblia IDEM, "The Bible and Principles of Government in the Middle Ages", en *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro di Studi italiano sull'Alto medioevo, 26 Aprile-2 Maggio), Spoleto 1963, 181-227.

Sólo un autor, Marsilio de Padua, recurrió a una lógica rigurosamente monista. Para Marsilio la *potestas coactiva* es exclusiva del príncipe temporal. Exactamente los mismos potenciales conflictos que percibió Marsilio en la dualidad de la soberanía fueron señalados por Hobbes:

“...si existe un reino, el civil, que es el poder del Estado, debe subordinarse al espiritual, y entonces no existe otra soberanía que la espiritual; o en cambio el poder espiritual debe subordinarse al temporal, y entonces no existe supremacía sino en lo temporal. Por ende, si estos dos poderes se oponen uno a otro, por fuerza el Estado se hallará en peligro de guerra civil y desintegración”⁴⁹

Como para Hobbes, también para Marsilio la causa del drama político de esos años reside en la existencia de una suerte de estado dentro de otro estado, situación que consistió en la pretensión papal de usurpar las funciones del poder civil, pues el sacerdocio reclamaba *plenitudo potestatis* sobre el poder espiritual y temporal. Por ello hay dos pretendientes al ejercicio de la misma *potestas coactiva* sobre los mismos súbditos: el *princeps* legítimamente y el Papa ilegítimamente. Puesto que este conflicto entre poderes provoca discordia en la comunidad política, el objetivo de Marsilio⁵⁰ es restaurar la paz mediante la reconducción de cada parte de la comunidad política al ejercicio

⁴⁹ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (ed. Malcolm), Oxford 2012, cap. 29, p. 510

⁵⁰ Cito el *Defensor pacis* (=DP), ed. R. SCHOLZ, Hannover 1932; menciono parte (*dictio*), capítulo y parágrafo. He tomado las traducciones de los pasajes citados de la versión del *Defensor de la paz* de L. M. GÓMEZ, Madrid 1988, en algún caso con ligeras modificaciones.

de su propia función. Si el sacerdocio realiza las funciones de la parte gobernante, la comunidad política se desordena. Solo una *civitas* que sea un conjunto ordenado de partes garantiza la paz que permite al hombre alcanzar la vida suficiente en este mundo.

Sobre estas bases Marsilio despliega su teoría del surgimiento de la comunidad política, muestra el proceso de diferenciación entre sus partes y reconduce esas partes al orden perdido como consecuencia de las pretensiones del sacerdocio de actuar como parte gobernante. Además agrega que en la ciudad los hombres realizan *acciones* que “pueden derivar en bien, en mal o en daño de alguien distinto a quien los realiza”⁵¹. Pero mientras que el sacerdocio modera esas acciones en vistas al *bene vivere* en la vida eterna y solo puede castigar en el mundo futuro, en cambio, la parte gobernante modera las acciones en relación con el *bene vivere* en este mundo y lo hace como parte de la ciudad que ejecuta las normas que ponen fin a los disensos.

Esa normas tienen un sólo origen, el pueblo o *universitas civium*, única causa de la ley coactiva de laicos y clérigos. Dentro del orden político no existe otro poder coactivo que la ley sancionada por esa *universitas civium*. Cuando ese poder coactivo es transferido al ejecutor que castiga, i.e. al *princeps*, éste absorbe toda la soberanía y se transforma en la *única* autoridad con competencia sobre clérigos y laicos para “dictar y ejecutar con poder coactivo las sentencias dictadas por él mismo”⁵².

⁵¹ DP, I, v, 7.

⁵² DP, II, ii, 8.

En suma: podríamos decir -quizá muy anacrónicamente- que para neutralizar los conflictos causados por la existencia de dos soberanos sobre el mismo súbdito, Marsilio de Padua sigue nada más y nada menos que el consejo de Thomas Hobbes (j), *i.e.* hay que reconducir hacia el poder temporal toda la *potestas coactiva*, incluso la *potestas ecclesiastica* sobre la Iglesia que hasta entonces estaba reservada al Papa. No existe otro poder coactivo que el del soberano temporal, único con competencia para obligar y castigar. Cristo no otorgó ni a sacerdotes, ni a obispos, ni al obispo romano ninguna jurisdicción ni sobre sacerdotes ni sobre laicos. La coacción en este mundo es sólo una facultad del pueblo y, por delegación, del *princeps*. La única facultad sacerdotal es administrar sacramentos y enseñar la palabra de Dios.

-VI-

Dos siglos después de Marsilio de Padua, en la primera mitad del siglo XVI, también la monarquía inglesa vuelve al monismo cuando Enrique VIII reduce la *potestas* de la Iglesia a la autoridad civil y ésta se transforma en cabeza de la Iglesia anglicana. Ese retorno a la doctrina de la soberanía única significó la ruptura con la Iglesia Romana. El mismo monismo reaparece también en Inglaterra entre fines del XVI y principios del XVII en la Inglaterra de Jacobo I. Recordemos que en 1606 el Parlamento aprobó un acta que requería todos los súbditos británicos un Juramento de Obediencia, incorporando la

negación expresa de la autoridad del Papa sobre el monarca inglés.

No me detendré en estos episodios porque los hechos de la historia política moderna son para todos más conocidos y por ello, no merecedores de explicitación. Menos conocidos, obviamente, por su cercanía a la historia eclesiástica, son los detalles de las críticas de Francisco Suárez al monismo inglés. Suárez plantea el problema del dualismo y del monismo en dos tratados.

Primero se ocupa del problema en el *De legibus* (1613)⁵³. Allí desarrolla una breve eclesiología que describe la Iglesia como un único cuerpo con una única cabeza. En ese único cuerpo (*unum corpus*) hay dos poderes, pero el poder *eclesiástico* gobierna en lo temporal a través del príncipe. Suárez llama a ese gobierno *dominium indirectum in temporalibus*⁵⁴. Los poderes de ese cuerpo único no entran en conflicto porque la

⁵³ FRANCISCUS SUAREZ, *De legibus ac Deo legislatore* (=DL), ed. C. Berton, en *Opera omnia* V, Paris 1856

⁵⁴ IBID.: “Potestque eadem ratio declarari et confirmari ex dictis supra de dominio indirecto, quod Pontifex habet in universo orbe: nam hoc dominium non fundatur, nisi in subordinatione harum potestatum. Quia, ut ibidem dixi, non est in Pontifice duplex potestas, sed una, quae directe respicit spiritualia, et consequenter extenditur ad temporalia: haec autem extensio solum esse potest propter subordinationem temporalis potestatis ad spiritualem”. (Por la misma razón [i.e. porque la Iglesia es una, porque tiene una sola cabeza que es rex y princeps spiritualis, y porque en esta única cabeza el poder temporal se subordina al espiritual] puede afirmarse y declararse a partir de lo dicho acerca del dominio indirecto que el Pontífice tiene en todo el orbe: pues este dominio no se fundamenta sino en la subordinación de estos poderes. Porque, como se afirmó, no hay en el Pontífice un poder doble, sino solamente uno que concierne directamente lo espiritual, y que por consecuencia se extiende a lo temporal: esta extensión solo puede tener lugar en virtud de la subordinación del poder temporal al poder espiritual).

potestas del papa es la única soberana. Si no lo fuera, afirma Suárez, estaría amenazada la *pax* y la unidad del cuerpo⁵⁵. Aquí, pues, Suárez sostiene un monismo que, para conservar la paz, reduce todo poder a un poder único.

Años después (1623) Suárez escribe otro tratado, el *Defensio fidei*⁵⁶, pero ahora con un claro objetivo polémico. Aquí Suárez se transforma en polemista y defensor de la eclesiología romana. Por ese motivo el *Defensio fidei* alude en términos fuertemente críticos a una constelación de ideas políticas que circulan en Inglaterra desde los años del rey Enrique VIII y a esas ideas les pone un nombre: *sententia protestantium*. El atractivo fundamental que este tratado ofrece a los historiadores reside en que aquí Suárez sustituye estratégicamente su monismo original por un dualismo y en que, desde este dualismo, enfrenta el monismo inglés al que acusa de sacrificar la independencia de la Iglesia. En efecto, aquí Suárez parece percibir que si insistiera en mantener el monismo eclesiástico que había sostenido en el *De legibus* y si criticara a los ingleses desde éste monismo, ellos podrían reprocharle que mientras los ingleses -según Suárez- anulan la independencia de la Iglesia, el monismo eclesiástico de Suárez anula la independencia del Estado. Por ello el jesuita se

⁵⁵ DL, IV, IX, 3: “[...] igitur constituit Christus Dominus Ecclesiam tanquam unum spirituale regnum, in quo unus etiam esse rex, et princeps spiritualis; ergo necesse est ut ei subdatur temporalis potestas, sicut corpus animae [...] sicut homo non esset recte compositus, nisi corpus esset animae subordinatum, ita neque Ecclesia esset convenienter instituta, nisi temporalis potestas spirituali subderetur”.

⁵⁶ FRANCISCUS SUAREZ, *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (=DF), ed. C. Berton, en *Opera omnia* XXIV, París 1859; menciono libro, capítulo y párrafo.

desliza hacia un dualismo desde el que defiende más cómodamente la independencia de la Iglesia.

Su dualismo repite los argumentos medievales que separaban los poderes distinguiendo sus fines: un poder tiene como fin las costumbres en la *respublica*, el otro tiene como fin la salvación en el otro mundo. Y agrega que Cristo no prometió a Pedro las llaves de un *dominium* temporal directo, sino una *potestas* solo espiritual⁵⁷. Con todo, desde este dualismo todavía encuentra un muy buen motivo para seguir afirmando que el Papa conserva jurisdicción en el orden temporal. Esa jurisdicción no reduce un poder al otro, pues la *potestas* espiritual del Papa es *diferente* de la *potestas* temporal y el Papa no posee por sí la *potestas temporalis*, pero sí tiene una superioridad que le permite dirigir (con *potestas directiva*⁵⁸) al poder temporal cuando en el orden temporal estén comprometidos bienes o fines espirituales⁵⁹.

⁵⁷ DF, III, V, 14: “[...] non ergo promisit Christus Petro clavis regni terreni, ac proinde non promisit temporale dominium vel jurisdictionem temporalem directam, sed spiritualem potestatem”.

⁵⁸ “Per potestatem enim directivam non intelligimus solam potestatem consulendi, monendi aut rogandi, haec enim non sunt propria superioris potestatis, sed intelligimus propriam vim obligandi, et cum morali efficacia movendi, quam aliqui solent coactivam appellare, sed haec vox magis ad poenas pertinet [...]; hic autem de jurisdictione ad obligandum in conscientia loquimur”. (ibid.). (Por *potestas directiva* no entendemos solamente un poder de consejo, de exhortación o de consulta, porque éstas cosas no son propias de una *potestas* superior, sino que entendemos una facultad de obligar y de mover con eficacia moral, que algunos suelen llamar coactiva, pero este término concierne sobre todo al castigo [...]; pero aquí hablamos de una jurisdicción de obligar en conciencia”

⁵⁹ DF, III, XXII, 1: “[...] Pontificem Summum, ex vi suae potestatis seu jurisdictionis spiritualis, esse superiorem regibus et principibus temporalibus, ut eos in usu potestatis temporalis dirigat in ordine ad spiritualem finem, ratione cujus potest talem usum praecipere vel prohibere, exigere aut impedire, quantum ad spiritualem bonum Ecclesiae fuerit conveniens” (“en virtud de su *potestas* ... espiritual el Sumo Pontífice

Entre ambos tratados, pues, hay una diferencia, que podríamos llamar micrométrica, concerniente al fundamento de la jurisdicción papal *in temporalibus*. El *De lege* es monista y sostiene que dentro de la Iglesia, como único y el mismo cuerpo, el papa gobierna lo temporal *indirecte*, a través del príncipe, y así lo hace para conservar la paz. En cambio el *Defensio fidei* es dualista porque sostiene dos poderes irreductibles, pero el espiritual es superior al temporal y puede obligarlo cuando en lo temporal está comprometido algo de lo espiritual.

Siempre en línea polémica, el interés del tratado *Defensio fidei* reside, sobre todo, en su identificación del origen del monismo británico que Suárez combate. Allí alude en términos muy duros a una constelación de ideas políticas que llama *sententia protestantium* y que, agrega, circulan en Inglaterra desde los años de Enrique VIII⁶⁰. Suárez identifica esas ideas con un monismo estatalizante que ya existía, pero que, dice, fue retomado por Jacobo I. El origen de ese monismo no está en tierra inglesa, sino italiana, pues esa *sententia* se remonta a tres tesis sostenidas nada más y nada menos que por Marsilio de Padua. Ellas son:

1) No existe primado o jurisdicción de un sacerdote sobre otro; por derecho divino son iguales todos los clérigos,

es superior a los reyes y príncipes temporales, de modo que los dirige en su uso del poder temporal en orden al fin espiritual, en razón de lo cual puede ordenar o prohibir tal uso, exigir o *impedir en cuanto fuere conveniente al bien espiritual de la Iglesia*".

⁶⁰ DF, III, XXI, 3. Sobre las críticas de Suárez a Marsilio y la monarquía británica v. F. BATTAGLIA, "I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXVIII, fasc. iv (1951), 691-704.

sacerdotes y obispos⁶¹. Por ello no hay Papa, jerarquía eclesiástica ni jurisdicción sacerdotal sobre otros sacerdotes.

2) No existe jurisdicción de sacerdotes sobre laicos. Cristo “no otorgó a su Iglesia, ni a los obispos ni al Papa jurisdicción alguna sobre laicos o sobre clérigos para aconsejar, obligar, o castigar; solo dio a los sacerdotes el poder de administrar sacramentos y de predicar la palabra de Dios”⁶².

3) Todos los sacerdotes se encuentran bajo la jurisdicción del príncipe temporal, con excepción de la administración de sacramentos y predicación de la palabra de Dios⁶³. Esta tesis equivale a eliminar totalmente la jurisdicción sacerdotal sobre el poder civil.

Suárez, pues, ha visto, y lo ha hecho con certera intuición, que las tesis de Marsilio sustraen a la *potestas eclesiástica* todo carácter obligante. Por ello, el núcleo de su crítica a Jacobo I en el *Defensio fidei* apunta a desarticular el error ya sostenido por Marsilio (*ante illum Marsilius Patavinus*) consistente en negar al Papa jurisdicción sobre la Iglesia y los reyes temporales⁶⁴. Y agrega que esas ideas anglo-marsilianas

⁶¹ DF, III, VI, 18: “Marsilius etiam Paduanus in fide errat, dum supponit omnes clericos, seu sacerdotes et Episcopos, jure divino esse aequales”.

⁶² DF, III, VI, 3: “In hac ergo questione fuit haeresis Marsilii Paduani, qui fere ante quingentos annos inter alias haereses dixit, Christum nullam jurisdictionem Ecclesiae suae, aut Episcopis, vel Romano Pontifici dedisse, vel in laicos, vel in clericos, vel ad praecipendum seu obligandum, vel ad cogendum sed puniendum; sed solum dedisse sacerdotibus potestatem ministrandi sacramenta, et praedicandi verbum Dei”.

⁶³ DF, III, VI, 3: “[...] et in reliquis omnibus, dispositioni et jurisdictioni temporalium principum eos subiectus reliquisse”.

⁶⁴ DF, III, XXIII, 1: “Hic est [...] cardo et praecipuus scopus praesentis controversiae. Nam rex quidem Jacobus, qui Pontificis jurisdictionem in universam Ecclesiam, et praecipue in reges abnegat [...]. Quod ante illum etiam Marsilius Patavinus, et alii Ecclesiae hostes commenti sunt”.

favorecen la autosuficiencia estatal y hacen del soberano civil - en este caso el rey inglés- un *princeps supremus*, un absoluto no subordinado al poder de ningún hombre⁶⁵.

Y en efecto, Marsilio pensó exactamente así como lo describe Suárez. Pues Marsilio trabajaba con un sistema articulado sobre dos elementos: por un lado el *populus*, único origen del poder y de la ley coactiva; por el otro el *princeps* al que el pueblo transfiere la soberanía transformándose en soberano sobre el Estado y sobre la Iglesia. Ambos elementos podían ser utilizados para fundamentar la autosuficiencia del estado, pues el poder coactivo del pueblo es transferido al *princeps*, éste absorbe toda la soberanía, se transforma en la *única* autoridad con competencia sobre clérigos y laicos, y ejerce ese único poder coactivo *in temporalibus* y *circa sacra*. Es éste, precisamente, el error marsiliano que Suárez denuncia en el *Defensio fidei* como nutriente del pensamiento de Jacobo I y sus predecesores:

“...en este error [de] Marsilio se apoyó Enrique VIII, rey de Inglaterra, provocando el cisma contra la Iglesia romana. Puesto que negaba obediencia al pontífice y, consecuentemente, negaba que existiera en la tierra algún superior a él tanto en lo espiritual como en lo temporal, afirmó que todo el poder supremo [...] residía

⁶⁵ DF, III, XXI, 3: “[...] sententia Protestantium est, regem temporalem, et in universum principem in temporalibus supremum nulli homini in spiritualibus esse subjectum, ac subinde nec potestatem regis a potestate alicujus hominis pendere. Qui error a Marsilio Paduano originem duxit, et illi maxime adhaesit Henricus VIII, rex Angliae, quem nun serenissimus Jacobus imitatur, tu non solum ejus facta, sed etiam verba [...]”.

en su reino [...]. Lo mismo afirma ... el rey Jacobo en su alocución a los príncipes cristianos”.⁶⁶

Suárez, pues, atribuye a Jacobo el error de haber extendido la jurisdicción estatal también sobre el orden eclesiástico. Esa extensión equivalía a: 1) negar al Papa poder jurisdiccional sobre príncipes y sacerdotes; 2) transformar al rey en el único soberano; 3) sostener que el *princeps* recibe ese poder exclusivo del pueblo⁶⁷; 4) absorber la Iglesia en el reino; y 5) afirmar que tanto laicos como eclesiásticos deben obediencia al Estado. Así la tesis de la soberanía estatal única volvía a transformar a la Iglesia en una suerte de dimensión interna de la política estatal. En este renacimiento del monismo, la Iglesia se transforma en un cuerpo interno a la vida del Estado. Si el soberano temporal carece de superior y si su jurisdicción incluye a la Iglesia, ese soberano se transforma en un absoluto *superiorem non recognoscens*. De ello se deduce la idea del Estado autosuficiente y absoluto que Suárez describe así:

“De lo cual resulta manifiesto que [los reyes de Inglaterra] no reconocen en la Iglesia otro poder jurisdiccional más

⁶⁶ DF, III, VI, 3: “Et in hoc errore videtur fuisse fundatus Henricus VIII rex Angliae ad schisma contra Ecclesiam romanam excitandum. Ut enim pontifici obedientiam negaret, consequenter etiam negavit se habere in terris superiorem tam in spiritualibus quam in temporalibus et consequenter asseruit in suo regno se habere totam potestatem supremam quae in ecclesia respective esse potest [...]. Idque diserte ac frequenter vel affirmat vel supponit rex Jacobus in sua ad christianos principes praefatione”.

⁶⁷ DF, III, VI, 4: “Por lo cual así como dijimos más arriba que el poder real emana del pueblo y es transferido al rey, así relata la historia inglesa que el rey Enrique se arrogó ese poder por consenso del reino en el parlamento [...]. Y lo mismo manifiesta el rey Jacobo”.

allá del que está en los reyes temporales o que de él emana [...] ⁶⁸.

-VII-

En suma: la historia política y la historia de la teoría política registran, hasta Hobbes, la ininterrumpida reiteración de dos muy definidas lógicas del poder. Una es la lógica monista del Bizancio imperial, de Marsilio, de Jacobo I, de Suárez en el *De legibus* y de Hobbes. Ella rescata -según el lenguaje del pasaje de Schmitt con el que me he permitido inaugurar este artículo-, *la unidad política originaria*, y atribuye al poder civil una soberanía absoluta con jurisdicción también sobre la Iglesia. Diferente es la lógica del dualismo de dos soberanos sostenida por la Roma papal, por la teoría política medieval y por Suárez en *Defensio fidei*. Esta lógica propone dos poderes, aunque el espiritual superior puede obligar al temporal o bien *indirectamente* por medio del príncipe o bien con *potestas directiva* en caso de que lo temporal involucre lo espiritual, i.e. por causa de pecado (*ratione peccati*) o en caso de necesidad (*quando necessitas postulat*) ⁶⁹. Esa dualidad y la pretensión de

⁶⁸ DF, III, VI, 4: “Ex quo manifeste [los reyes de Inglaterra] convincuntur non agnoscere in Ecclesia aliam potestatem jurisdictionis praeter eam quae est in regibus temporalibus vel quae ab illa manat [...]. Unde sicut supra diximus regiam potestatem a populo ad reges manasse ita referunt anglicanae historiae regem Enricum ex consensu regni in parlamento hanc sibi arrogasse potestatem idemque in simili conventu fuisse in Eduardo proximo successore declaratum, posteaque in Elisabetha innovatum [...] Idemque satis ostendit Jacobus rex”.

⁶⁹ DF, III, XXIII, 10: “[...] contra Marsilium et alios ulterius procedamus, eademque Pontificis potestatem, ad coercendos reges temporalibus poenis ac regnorum privationibus, quando necessitas postulat, extendi posse, ostendamus”.

superioridad del poder espiritual sobre el temporal ha dado lugar al conflicto que Hobbes propone superar.

Para finalizar me permito señalar, a modo de pregunta, si acaso la lógica dualista no oculta una suerte de truco que, a pesar de esa apariencia dualista, esconde detrás de sí a la lógica del monismo; pues hasta donde llega mi conocimiento de las teorías políticas dualistas, todas ellas han generado mecanismos excepcionales para agilizar el predominio de una *potestas* sobre otra en casos que van más allá de la normalidad. En última instancia, el estudioso recibe la impresión de que la lógica dualista ha anunciado un dualismo para casos de normalidad, pero se ha reservado el recurso a un monismo que ella invoca para los casos de excepción. Pero este sería, en todo caso, un tema a tratar en otro trabajo.

La democracia posmoderna y sus problemas de legitimación

José Fernández Vega*



* Este texto aparecerá en la Revista Nueva Sociedad, edición para América Latina de la *Friedrich Ebert Stiftung* (Buenos Aires) N° 263 mayo-junio 2016.

I.

El problema de la democracia se convirtió en la secuela natural de las clásicas reflexiones político-filosóficas de la modernidad, preocupadas por asuntos tales como la justificación del Estado y su formalización jurídica, los dilemas de la representación y de la soberanía populares y el interés por asegurar las libertades y los derechos humanos. El trasfondo histórico de estas derivas conceptuales estuvo signado por el ocaso de los absolutismos y la irrupción de las masas en la vida política, las cuales fueron ganando cada vez mayor gravitación durante el último siglo y medio.

Desde otro plano, el impulso que recibió la ciencia política en Estados Unidos después de la Segunda Posguerra Mundial y en los inicios de la Guerra Fría dejó su marca en la agenda de intereses programáticos de la disciplina. Más tarde, las sucesivas caídas de las dictaduras sudamericanas a lo largo de los años 1980 y el posterior derrumbe de los comunismos europeos a partir de finales de esa misma década ubicaron al problema de la *transición democrática* en el centro de las discusiones internacionales.

El sistema democrático terminó ampliando sus horizontes de manera inédita. América Latina y Europa oriental se convirtieron en territorios en los cuales se habían afianzado democracias que, cualesquiera fuesen sus defectos, no sólo reclamaban para sí esa denominación sino que eran universalmente reconocidas como tales (no había sido este el caso de, por ejemplo, las llamadas “democracias populares” del Este europeo o de la “democracia orgánica” franquista en el otro extremo del continente). Pero a comienzos del siglo XXI el

panorama se había transformado por completo si lo comparamos con las décadas precedentes. La democratización del mundo occidental se hallaba ahora en sincronía con el desarrollo de las teorías sobre la democracia que hacían foco en sus *debilidades*.

La histórica extensión geográfica adquirida por los sistemas democráticos se exponía a objeciones crecientes relativas a su profundidad y consistencia. Y estos reproches no alcanzaban solo a las nuevas democracias surgidas en las últimas décadas, sino también a aquellas más tradicionales y consolidadas. La difusión del sistema corría pareja con su debilitamiento aún allí donde se había implantado mucho antes y, se suponía, de la mejor manera posible. Para condensar estas turbulencias surgió el término “posdemocracia”, algo que no podía llamar la atención en un contexto cultural donde el prefijo “pos” se imponía –o se anteponía— a todos los venerables sustantivos heredados (posmodernidad, posindustrial, poshistoria, posaurático, por mencionar algunos casos).⁷⁰

II.

Esta evolución histórica, acontecida a lo largo de los últimos decenios –y de los últimos años—, exigiría una serie de precisiones. Por un lado, la democratización iniciada en los años 1980 no impactó sólo en Europa o en América Latina.

⁷⁰ Colin Crouch, *Post-Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2004. El término tiene, según un comentarista, el carácter de una advertencia más que el de la descripción de una situación. Sin embargo, sugiere la pertinencia de una *Parlamentsverdrossenheit* (la insatisfacción o irritación de la población frente a la política parlamentaria; el diccionario *Duden* recuerda que *Politikverdrossenheit* fue la palabra del año en Alemania durante 1992). Jan-Werner Müller, “Posdemokratie? Karriere und Gehalt eines Problematischen Schlagwortes”, *Neue Züricher Zeitung* (Zürich), 10. 11. 2012.

Filipinas y Sudáfrica, solo por nombrar dos países de distintos continentes, pueden ser integrados a la lista de ejemplos de una oleada democrática que en realidad fue global. Por otro lado, la más reciente secuencia de aquella evolución, la llamada “primavera árabe” iniciada en el Magreb pocos años atrás, es un proceso aún en curso que reconoce realidades muy diferenciadas: un frágil éxito en Túnez, donde se originó, y una deriva desastrosa en Libia. Este país sufrió una sangrienta incursión de las democracias más ricas, algo que se había verificado previamente en Iraq y Afganistán a comienzos del nuevo siglo. Allí se arrastran todavía los efectos de sucesivas y intervenciones militares extendidas a lo largo de casi tres lustros (o incluso más si nos remontamos a la primera Guerra del Golfo) en nombre de la necesidad de derrocar tiranías que ya se habían vuelto insoportables para la autodenominada “comunidad internacional” (expresión que suele autodenominar a EE. UU. y un cambiante sistema de alianzas que gira a su alrededor).

Estas democratizaciones *manu militari*, impulsadas por visiones a veces mesiánicas y otras solo interesadas en la seguridad unilateral o el control de las riquezas naturales, abrieron una crisis internacional sin precedentes que marcó el comienzo del nuevo siglo tras los espectaculares atentados del 11 de setiembre. La crisis se extendió por toda la región e incluso más allá de ella generando, entre otros efectos desestabilizadores, olas de emigración que huyen de una guerra civil a la vez internacional y endémica.

Lejos de vislumbrarse una perspectiva de salida democrática coherente, estos países de tradición islámica

vieron nacer un tipo de resistencia inédito –internacionalista a su manera, belicoso y confesional— contra las intervenciones de las democracias liberales y contra sus sistemas políticos, su imperialismo e incluso contra sus valores y sus formas de vida. ¿Debemos considerar el fenómeno –o el conjunto, a menudo caótico, de fenómenos— catalogado bajo el rápido nombre de *yihad* como una arcaica forma de oposición a los procesos de democratización o como una reacción patológica, pero moderna, a su distorsionada forma de realización? Este es un interrogante de máxima actualidad que llegó a convertirse en un centro de atención mundial aunque excede los límites de la exploración que aquí se propondrá. Sólo para completar este rápido panorama, se puede mencionar otro caso histórico previo, también muy complejo porque involucró a distintos actores, pero cuyo desenlace fue distinto. Tras el desmembramiento militar de la antigua Yugoslavia, que trajo por primera vez una guerra abierta en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, las distintas unidades políticas independientes en las que se fragmentó ese país alcanzaron cierto punto de equilibrio.

La lista de excepciones y ejemplos peculiares no se agota con los ejemplos nacionales mencionados. Sin embargo, el tema central aquí no es la excepción, sino la regla que invita a pensar el proceso histórico de democratización global que ha sido objeto de absorbente atención por parte de la teoría política desde antes de su irrupción a comienzos de la década de 1980 y lo continúa siendo. La difusión de los sistemas democráticos a lo largo de los años y las geografías puede parecer a primera vista un éxito histórico sin precedentes. Con todo, y desde otra

perspectiva, no se puede pasar por alto el hecho de que en nuestros días las democracias, tanto aquellas más antiguas y establecidas como las más recientes, enfrentan una serie de situaciones que llegan a conmover los fundamentos del sistema. Esta es una paradoja contemporánea: paralela a su amplia difusión mundial, en el núcleo de la democracia crece una profunda *crisis de legitimidad*.

El problema no es sólo abordado por los especialistas de la política sino tema habitual en la polémica pública de todo el mundo democrático. Después de exponer los rasgos más generales de esa crisis de legitimidad se revisará el tema a la luz de algunas recientes reflexiones de uno de los filósofos políticos más reconocidos del presente, Jürgen Habermas.

III.

La actual crisis de las democracias, las múltiples conmociones a sus fundamentos de legitimidad, atraviesan las más diversas configuraciones que estos sistemas adoptan en las distintas partes del mundo. Las manifestaciones de esta crisis se encuentran en nuestros días a la vista de todos: en los debates públicos, en las discusiones parlamentarias y en la prensa nacional e internacional. Un repaso por sus principales síntomas debería incluir una caracterización de la condición actual de las democracias como así también una identificación de los desafíos que se presentan a futuro y que ya proyectan sus amenazas en el presente.

En términos generales, la crisis democrática reconoce dos tipos de rupturas entre sus tres eslabones fundamentales:

Estado, sociedad y mercado. Por un lado, se experimenta un distanciamiento cada vez más agudo entre la sociedad y la esfera política. Por el otro, una creciente colonización del Estado por parte de las fuerzas del mercado global, en particular del mundo de las finanzas, cuyas dimensiones e influencia han crecido de manera exponencial a partir de la crisis económica iniciada en 1973.

La primera ruptura afecta gravemente a los protagonistas de la democracia representativa, los partidos políticos, señalados incluso en muchos textos constitucionales como la indispensable mediación entre el gobierno y la ciudadanía. La licuación de los partidos es una realidad que afecta a todas las democracias, a algunas de ellas desde hace años, como ocurre en Italia, y a otras más recientemente, como en España. En todas partes las ideologías y las viejas identidades políticas se vuelven fluidas y pierden su antiguo peso. Al mismo tiempo que los ciudadanos, en particular los más jóvenes, se alejan de los partidos, amplios sectores también dejan de concurrir a las urnas, salvo en ciertos momentos críticos donde la afluencia de votantes llama la atención de los analistas. Lo que parece el final de la democracia de los partidos lleva no sólo a la apatía de las masas y a su despolitización sino también a una curiosa personalización del escenario político, con líderes que edifican su capital de popularidad casi exclusivamente a través de los medios masivos de comunicación. Este es un aspecto *endógeno* de la crisis de la democracia.

En contraste, el desplazamiento del Estado por el mercado se puede describir como una crisis de carácter *exógeno*. El capitalismo fue la precondition social y económica del

surgimiento de las democracias liberales superadoras del Estado absolutista y en camino a incorporar a las masas al sistema político y al mercado laboral. Pero en las últimas décadas se asistió a la mutación del ciudadano en mero consumidor, incluso en simple espectador de un escenario político del que se siente desafectado porque le impone programas económicos contrarios a sus intereses y ajenos a su control. Por su parte, los dirigentes argumentan una y otra vez que nada pueden hacer contra el “humor de los mercados” y las presiones financieras internacionales. El valor del voto popular parece disminuido al máximo si no cuenta con el decisivo visto bueno de los intereses económicos globales. El mismo proceso de democratización que igualó a los ciudadanos a la hora de elegir gobierno no ha dejado de volverlos socialmente cada vez más desiguales durante los últimos lustros.⁷¹ Que esta regresión social, agudizada por la crisis mundial que estalló en 2007, se haya verificado en el cénit del triunfo global del régimen de la igualdad jurídica es una de las mayores paradojas de la historia reciente de la democratización.

El Estado admite sus limitaciones, pese a que su retirada y la implementación de los programas de endeudamiento, desregulación y privatización que postraron su soberanía no habrían sido posibles sin su propia y activa participación.⁷² Si

⁷¹ Entre los muchos registros posible, un reciente informe del llamado “club de los países ricos” constata que la desigualdad dentro de sus países miembros creció durante décadas de bonanza y por supuesto se aceleró con el estallido de la última crisis: OECD, *In It Together: Why Less Inequality Benefits All*, OECD Publishing, Paris, 2015.

⁷² Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assenblages*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006, pp. 223 y ss.

en las democracias liberales el pueblo delega su soberanía en los representantes que elige para dirigir el Estado, éstos, a su vez, parecen delegar su capacidad de decisión en asuntos esenciales en un conglomerado de actores que se presentan como anónimos, casi fantasmagóricos: “los mercados”.

Algunos de los riesgos que la democracia enfrenta a futuro se derivan de las dos rupturas que se acaban de señalar. Otros, de las incertidumbres del porvenir, en algunos casos ya muy evidentes como la creciente polarización social y el desempleo de masas o los trastornos ambientales y climáticos causados por la actividad humana. Los cambios tecnológicos que afectan la configuración de la vida cotidiana tanto como la producción generan, según algunos, irreversibles pérdidas de empleos y la desertificación de la escena pública, mientras que, para otros, simplemente la están reconfigurando y volviendo muy distinta, aunque potencialmente no menos participativa. Los trastornos o ventajas que las mutaciones tecnológicas deparan en los próximos tiempos son, desde luego, impredecibles.

Por último, y no en importancia, la violencia política parece haber escapado, en muchos sentidos, del monopolio estatal y sus formalidades. Las guerras convencionales que marcaron la historia pasada han dejado paso a intervenciones militares “democráticas” –abiertas o encubiertas— contra actores no estatales. Se combate en frentes difusos y sin reconocer restricciones morales, por no hablar de legales. La violencia se extiende también dentro de sociedades no afectadas por la guerra civil sino por la inequidad social, la discriminación racial

y el crimen: las maras centroamericanas o los estallidos en las *banlieues* de las periferias urbanas francesas son apenas dos ejemplos en este aspecto.

A pesar de estos –y de otros— desafíos a su vigencia y vitalidad, los sistemas democráticos no enfrentan a comienzos del siglo XXI rivalidades como las que conocieron durante el pasado siglo. Esto llevó al famoso anuncio –criticado por prematuro— del fin de la historia, lanzado por Francis Fukuyama tras la caída de la Unión Soviética. Es cierto que ni el aplastado fascismo ni el derrumbado comunismo “real” se ofrecen como alternativas a las democracias liberales que encuentran retos más serios en otras modalidades de radicalización política interna tanto a izquierda como a derecha, si bien (al menos hasta el momento) siempre dentro de las reglas del propio sistema. Las resistencias fundamentalistas como la del califato islámico pueden ser consideradas enemigas peligrosas, pero nunca una alternativa política que llegue a contar con el respaldo de la población occidental, al que en realidad tampoco aspiran. Sus elementos posmodernos no llegan a compensar su arcaísmo central visto desde la perspectiva de una cultura plenamente secularizada.

Corroído en sus fundamentos de legitimidad, dominado por una economía que exagera la desigualdad social,⁷³ el sistema democrático sigue sin encontrar desafíos exteriores o

⁷³ Aunque en algunos casos la desigualdad haya disminuido, como en Sudamérica, al menos en los años previos al estallido de la crisis mundial. Latinoamérica está considerada la zona más desigual del planeta después de África subsahariana. La continuidad de la lucha contra la pobreza, y la estabilidad para quienes ya han logrado salir de ella en el subcontinente, se puede ver afectada por la crisis mundial que algunos economistas prevén de larga duración.

ideológicos y basa su predominancia en la confianza derivada del famoso lema: se trata de un sistema que puede ser muy malo, pero no hay otro mejor que pueda reemplazarlo. La democracia reconoce la diversidad política y convive con los llamados populismos latinoamericanos o con el paternalismo ruso y las complejidades de la mayor democracia del planeta, la india. Asimismo, se relaciona, sobre todo económicamente, con autocracias como la vigente en China, segunda economía del planeta, o con el depotismo de los hombres fuertes en distintos Estados de África hundidos en la pobreza y sometidos a la más extrema violencia.⁷⁴

El sistema internacional, por su parte, sigue sin cumplir el sueño kantiano de la federación de repúblicas. La ONU contiene casi doscientos países, muchos sin sistemas democráticos. Su Consejo de Seguridad continúa tomando decisiones cruciales con el voto restringido de sus cinco miembros. En el mundo se prolonga el dominio militar y económico indiscutido, aunque para algunos disminuido en relación con el pasado inmediato, de la democracia más antigua del mundo, la de EE. UU. Esta supremacía presenta como única alternativa la anarquía global, si bien enfrenta desafíos como el vertiginoso crecimiento de una economía políticamente autoritaria como la china la cual, según los pronósticos, podría desplazarla a nivel comercial o productivo, aunque se encuentra lejos de constituir una rivalidad militar de consideración como lo fue la URSS en el pasado. El prestigio de la hegemonía estadounidense reconoce una declinación porque

⁷⁴ Perry Anderson, "Consilium", *New Left Review* II (Londres), 83, septiembre-octubre de 2013, p. 133.

en lugar de producir orden propagó desequilibrios y generó nuevas amenazas como lo pone de manifiesto un balance del resultado de sus intervenciones en Medio Oriente durante la última década.

IV.

Jürgen Habermas, el intelectual público más destacado de Alemania y, según muchas opiniones, el filósofo vivo más importante de nuestra época, ha sido un teórico de esencial importancia para la renovación de la teoría democrática. Desde los inicios de su carrera, Habermas hizo de los problemas de la democracia —el surgimiento y aparente ocaso de la esfera pública, la fundamentación del Estado de derecho, los problemas de la soberanía popular— un centro de gravedad de sus reflexiones. En particular, se ocupó de la crisis de legitimidad social y política en Occidente cuyo trasfondo identificó en la crítica a la racionalidad moderna heredada de Max Weber. La aparición en 1981 de su *magnum opus*, *Teoría de la acción comunicativa*, coincidió con los inicios de la oleada democratizadora en Latinoamérica y con las más avanzadas transiciones políticas en la Europa del sur (España, Grecia, Portugal). También por esa oportunidad histórica la obra llegó a erigirse en un punto de orientación en los debates iniciados en la época y que prosiguen hasta el presente.

En 1981 Habermas también dio inicio a la publicación de una serie de intervenciones titulada *Pequeños escritos políticos*, que probablemente se cierre, según anunció el propio autor, con el duodécimo volumen, *En el remolino de la tecnocracia* (*Im*

Sog der Technokratie), editado en 2013.⁷⁵ Con esa serie Habermas intentaba diferenciar su trabajo de estudioso del compromiso político más inmediato como intelectual. Sus distintos “pequeños” escritos, en realidad, llegaron a configurar posiciones de referencia en debates cruciales de su tiempo, tanto a nivel nacional como internacional. Entre los primeros se destaca su intervención en la denominada disputa de los historiadores (*Historikerstreit*) sobre el traumático siglo XX alemán; de los segundos, hay que mencionar su polémica defensa del proyecto moderno como algo inacabado *vis-à-vis* los llamados posmodernistas.

En el remolino de la democracia al igual que otro ensayo político inmediatamente anterior, *La constitución de Europa (Zum Verfassung Europas, de 2011)*,⁷⁶ se centra en los problemas actuales de las democracias del antiguo continente. Ambos libros constituyen, por el momento, el testamento político de un filósofo cuya gravitación para la teoría democrática contemporánea no se puede exagerar. Ello justifica fijar la atención sobre esos volúmenes (y en otros ensayos igualmente recientes) como conclusión de un panorama sobre la condición de la democracia en nuestros días. Esos escritos son testimonios relevantes del giro muy crítico hacia el sistema político dominante que adoptaron algunos de sus más importantes propulsores intelectuales.

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Im Sog der Technokratie. Kleine Politische Schriften XII*, Berlin, Suhrkamp, 2013.

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, Suhrkamp, 2011 (Hay trad. cast: *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta, 2012, trad. J. Aguirre Román *et al.*). Para un revisión más sistemática de este libro de la que puedo realizar aquí, véase mi comentario en: *Revista S.A.A.P.* (Buenos Aires), vol. 6, N° 2, noviembre de 2012, pp. 437-439.

La constitución de Europa denuncia una fuerte tendencia al “federalismo ejecutivo posdemocrático” en las instituciones continentales. A ella el libro contrapone la defensa de una democracia trasnacional basada en cada uno de los países miembros de la Unión Europea (UE) cuyas soberanías no se deben disolver sino confluir en una federación de Estados. Habermas imagina una *doble ciudadanía* para los europeos, a la vez referenciada en sus países de origen y en la unidad política continental. Su problema central es la reconstrucción de la *legitimidad de la UE*, a la que no caracteriza como un nuevo Estado ni como un organismo internacional, sino como una entidad extraordinaria —el experimento institucional más audaz de encarado por Occidente en la Segunda Posguerra— ahora subsumida, sin embargo, en el mismo tipo de crisis que las democracias nacionales que forman parte de ella, aunque asimismo sometida a desviaciones derivadas de su peculiar estatuto político.

Para Habermas, la sede de la UE en Bruselas se habría convertido en un poder autónomo, con una base de legitimidad endeble, donde se tejen acuerdos entre Estados a puertas cerradas. Las distintas burocracias nacionales transfieren las decisiones a Bruselas evitando que sus respectivos parlamentos se involucren en ellas. La UE se había propuesto no sólo como una innovación histórica, sino como un modelo a imitar en el resto del mundo. Sin embargo, en su deriva “posdemocrática” acabó asimilándose a las monarquías constitucionales del temprano siglo XIX. Las transferencias de soberanía de la esfera nacional a la internacional no pueden prescindir de las formas democráticas cuando se codifican en

leyes. De lo contrario, la internacionalización implicaría una deslegitimación, explica Habermas, para quien se trata de facilitar una civilización del poder antes que una burocratización despótica del mismo en nombre del cosmopolitismo. Volvemos así a unos términos plenamente compatibles con los del problema que había planteado en su momento Weber: la racionalidad burocrática impone una dominación legal que sin embargo devora la sustancia legitimadora del poder moderno basado en una dinámica soberanía popular.

Un mundo global no puede seguir limitando los procedimientos democráticos a ámbitos estrictamente nacionales. Los Estados nacionales sufren una disminución de su potencia con el desarrollo de una sociedad mundial y el despliegue irrefrenable de una economía global que reduce al mínimo su margen de acción. Por otro lado, la ideología neoliberal dominante pretende suplantarse a la democracia con un Estado de derecho liberado de obligaciones sociales.⁷⁷ La política debe poder alcanzar a la economía antes de volverse superflua, en particular bajo condiciones en las cuales el capitalismo no parece reconocer ningún poder orientador, por no hablar de un regulador.

El capitalismo parece el dueño de la iniciativa política desde los años 1980, asegura Habermas en un artículo donde polemiza con la mirada crítica de Wolfgang Streeck a quien le reprocha impulsar un retorno al “atrincheramiento” del Estado-nación para enfrentar mejor la “des-democratización”

⁷⁷ Jürgen Habermas, “Für ein starkes Europa –aber was heisst das?”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Berlín) Marzo de 2014, pp. 86-87.

(*Entdemokratisierung*) que genera la dinámica económica. El abandono derrotista del proyecto europeo no puede ser la salida para la regeneración de lo que se ha vuelto un Estado postrado por el endeudamiento sistemático bajo la democracia erosionada por el capitalismo.⁷⁸ La solución no puede consistir en un retorno al nivel nacional —“el error de 1914”, dramatiza Habermas— sino en apuntar a un fortalecimiento institucional, comenzando por el parlamento europeo. La pregunta que este planteo suscita —y deja sin respuesta— es: ¿pero qué fuerzas sociales efectivas pugnan en esa dirección en el contexto de una ciudadanía desalentada por sus representantes formales?

V.

El núcleo político de *En el remolino de la democracia* retoma, incluso con mayor vehemencia, algunas de las preocupaciones expuestas en *La constitución de Europa*. Habermas vuelve a insistir en la necesidad de un nuevo pacto europeo y a denunciar como una oligarquía de expertos a quienes detentan el poder en Bruselas en alianza con sus pares de las distintas naciones que integran la UE.

La caracterización de esa oligarquía ofrece otra clave para comprender la crisis de las democracias.⁷⁹ El personal político

⁷⁸ Jürgen Habermas, “Demokratie oder Kapitalismus? Vom Elend der nationalstaatlichen Fragmentierung in einer kapitalistisch integrierten Weltgesellschaft”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* (Berlin) Mayo de 2013, p. 61.

⁷⁹ La persistencia de las oligarquías como una de las varias promesas incumplidas de la democracia ya había sido el tema de un ensayo de Norberto Bobbio aparecido un año antes de la *Teoría de la acción comunicativa*: “La democracia e il potere invisibile”, *Rivista italiana di Scienza Politica* (Bologna), X, 1980, pp. 181-203.

de la región carece de imaginación, se identifica con un discurso economicista y su principal motivación son las encuestas de opinión de las que depende la propia estabilidad en los cargos. La demoscopia sustituyó a los comicios. Los expertos reducen al pueblo al mero papel de claqué electoral de sus decisiones. La política rompió los canales de comunicación con sus fundamentos morales. La acción de la tecnocracia socaba la legitimidad del sistema.

El destino de la Europa comunitaria se halla en manos de una élite que configura la realidad a espaldas de los ciudadanos y se halla sometida a las exigencias del capital, concluye Habermas. Por su parte, los políticos que actúan a nivel nacional carecen de visión y del necesario coraje para formar mayorías electorales que contrapesen la descarada influencia de los intereses financieros que fueron los principales responsables de la debacle desatada en 2007-2008 y acabaron siendo sus netos beneficiarios. Europa insiste en una salida tecnocrática antes que política a la crisis. Apuesta a la *governance* más que a la democracia y con ello arriesga alimentar el crecimiento de las alternativas populistas de derecha ya activas en casi todo el continente.

Es cierto que los ciudadanos fueron hasta cierto punto indiferentes frente a los manejos de esta élite en momentos de prosperidad material. Pero con el estallido de la crisis económica, las miserias de la clase dirigente fueron evaluadas bajo otra luz y desencadenaron todo tipo de reacciones hostiles. Pese al agravamiento de la desconfianza ciudadana respecto de la esfera pública, todavía no existe una respuesta política articulada que permita superar la situación. Un ánimo

euroescéptico, sugiere Habermas, quizá sea lo único que comparten los europeos de nuestros días.

Los gobiernos temen iniciar un proceso de ampliación de las bases de legitimación del proyecto europeo y el electorado se encuentra desmovilizado. Las elecciones quedaron reducidas a cálculos y encuestas; en ellas nunca se plantean cuestiones verdaderamente programáticas. Ningún gran partido europeo asume el necesario liderazgo ni se atrevería a entablar una lucha ideológica polarizante para movilizar mayorías. Y esta, según Habermas, sería la única vía de salvación para las democracias: recuperar el proceso de mutuo esclarecimiento de la opinión en la discusión pública que contribuya a formar una voluntad popular a salvo de las extorsiones del dinero y el poder y fundada en principios éticos establecidos mediante la deliberación.

Con su crítica a la tecnocracia actual, Habermas retoma los problemas que afrontó desde finales de los años 1950. Una década más tarde, también las rebeliones estudiantiles que estallaron en Alemania acusaban a la escena pública de haber sido colonizada por una tecnocracia que ahogaba la soberanía popular. Habermas sintetizó este conflicto como una pugna weberiana entre “el político y el científico”. El primero, según la mirada de Weber, carecía de fundamentos normativamente elaborados para la acción racional, actuaba “nietzscheanamente” orientado por valores surgidos de la pura voluntad. Por su parte, el experto (o “científico”) desarrollaba una política tecnocrática, indiferente a la ética pública y al consenso deliberativamente formado. Para Habermas, se trataba de un tipo de “decisionismo” aislado de los

fundamentos racionales de la praxis cuyas consecuencias deslegitimadoras no podían disimularse, por no hablar del daño que producía al mundo de la vida. Aun cuando la técnica configurara una especie de ideología legitimadora en el capitalismo contemporáneo, algo todavía más evidente en nuestros días, su resultado eran la despolitización y el deterioro de las condiciones de la existencia.

La salida a esta situación que impulsaban los estudiantes sesentistas era, según Habermas, incorrecta. El militantismo que auspiciaban llevaba agua al molino del conservadurismo tecnocrático que querían combatir porque suscitaba reacciones represivas impulsadas por una obsesión autoritario-legalista y securitaria. Por otro lado, el utopismo tecnológico de la izquierda, representado entonces por Herbert Marcuse, derivaba en un ingenuo ideal de supresión de la política a partir de comunidades de la abundancia que podían prescindir de ella tras la eliminación del trabajo alienado. La respuesta adecuada consistía en abrir la conversación entre ciudadanos y expertos. Los primeros eran los depositarios del poder político y, como tales, no debían abandonarlo sin más en las manos de los segundos y de su racionalización instrumental opuesta a la comunicativa, única fuente de legitimidad democrática.

A pesar de que, como afirmó Bobbio, Max Weber instaló el tema de la legitimidad en el vocabulario de la teoría política, Habermas consideraba que la teoría de este último debía someterse a un profundo examen que reparara los déficits democráticos de su seductor realismo del poder.⁸⁰ No sólo la

⁸⁰ Norberto Bobbio, "Estado y poder en Max Weber", en: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1985, trad. J. C.

modernidad en general sino la democracia en particular configuran para Habermas proyectos inacabados. Sin embargo, el vínculo entre la reforma permanente y la comunicativamente orientada hacia las pulsiones de la revolución, una asociación en la que Habermas todavía confiaba en los años 1960 en claro contraste con el radicalismo estudiantil de aquellos tiempos, puede estar agotando sus energías utópicas en nuestros días, según admite ahora. De hecho, en el discurso público se evidencia incluso un claro desplazamiento semántico del término “reforma”. Este tradicional lema progresista pasó a integrar el vocabulario técnico de las instituciones crediticias globales (FMI, Banco Mundial) como eufemismo para los programas de ajuste estructural que promueven en todas partes y deterioran aún más el nivel de vida popular.⁸¹

La democracia se configura ahora bajo el signo de un posmodernismo conservador cuyo resultado es la posdemocracia oligárquica a la que *En el torbellino de la tecnocracia* dirige sus críticas. De los tres recursos de las sociedades modernas –dinero, poder y solidaridad— el último parece brillar por su ausencia. Para su reconstrucción, Habermas recurrió a diversos apoyos: desde la propuesta de un “patriotismo constitucional” hasta, más recientemente, el diálogo con el catolicismo con el fin de aprovechar, una vez traducidas al lenguaje laico, sus bases morales pre-políticas motivadoras y sus reservas de sentido comunitario.⁸²

Bayón, p. 257. Sobre Habermas y Weber: Matthew G. Specter, *Habermas: An Intellectual Biography*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, págs. 166, n. 139 y pássim.

⁸¹ Jürgen Habermas, “Demokratie oder Kapitalismus?”, cit., pp. 59-60.

⁸² Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006. Véase asimismo:

Pero estos llamamientos, por el momento, no arrojaron más que resultados retóricos o especulativos. Los actuales diagnósticos del autor de *Teoría de la acción comunicativa*, una obra que renovó en su momento entusiasmos y debates sobre los fundamentos de la vida democrática en un mundo que se democratizaba, adquirieron un tono sombrío. Sus presupuestos parecen provenir menos de la confianza en un lenguaje al fin libre de coerciones y capaz de desplegar sus aspiraciones éticas y democráticas, que de las teorías sobre las élites, el dominio instrumental y las clases políticas burocratizadas que animaron a comienzos del siglo pasado a pensadores como Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels.

Los términos clave del discurso de Habermas en sus últimos escritos son *posdemocracia* y una reactualización del viejo concepto de *oligarquía* que había sido introducido, a través de Platón y Aristóteles, en el léxico de la teoría política. En una obra erudita, un helenista italiano concluyó que la democracia de la Grecia clásica era en realidad, y pese a todas las apariencias, un régimen oligárquico, donde los pobres votaban pero los ricos controlaban el poder.⁸³ Sería una triste paradoja que la teoría política, forjada en la lucha por conquistar y ampliar la democracia contemporánea, llegara a la misma

Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, trad. P. Fabra *et al.*

⁸³ Luciano Canfora, *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014, trad. E. Dobry. Véase también la discusión de este autor con un antiguo miembro del tribunal constitucional italiano: Luciano Canfora y Gustavo Zagrebelsky, *La maschera democratica dell'oligarchia. Un dialogo*. A cura di Geminello Preterossi, Bari, Laterza, 2014.

conclusión acerca de la naturaleza presente del régimen de la libertad y la igualdad.

Sobre las formas no electorales de representación

Rocío Annunziata



La teoría política hoy y el giro representativo

La reflexión sobre las formas no electorales de representación resulta uno de los terrenos más fértiles y promisorios de la teoría política hoy. Esto se debe a que el concepto de representación no había sido repensado profundamente desde los trabajos clásicos de Hanna Pitkin (1967) y de Bernard Manin (1996), y en el presente nos encontramos frente a la apertura de todo un campo de conceptualización novedosa, que se ha dado en llamar “enfoque de la pluralización de la representación” o “giro representativo”. Algunos fenómenos políticos actuales, sobre todo la insuficiencia de la representación electoral y la paralela proliferación de formas variadas de actividad ciudadana, han conducido a los investigadores y teóricos a revisitar las teorías modernas de la representación -quizá como no se lo había permitido hasta ahora la teoría política-, en la búsqueda de nuevos conceptos.

La insuficiencia de la representación electoral para las democracias actuales ha sido señalada agudamente por autores como Pierre Rosanvallon (2007, 2010). Esta insuficiencia se origina en gran medida en las transformaciones que se han dado en los actores característicos de la representación en el siglo XX, los partidos políticos, y en lo que puede concebirse como un “mundo desideologizado”. La democracia electoral está consolidada, pero las elecciones han

dejado de implicar la opción por un rumbo político concreto, pasando a significar la mera selección de gobernantes. En palabras de Pierre Rosanvallon (2010), las elecciones se han “desacralizado”. Hoy resultan así cada vez menos operantes las ficciones fundadoras de nuestras democracias representativas: la que hace equivaler la voluntad del pueblo con la voluntad de la mayoría, y la que hace equivaler el momento electoral con la duración del mandato. El fenómeno más significativo que se ha producido es una disociación entre la legitimidad de establecimiento o autorización (el modo en que los representantes son designados) y la legitimidad de sus acciones y decisiones (el modo que gobiernan o ejercen en su cargo hasta la próxima elección). Los representantes legitimados por las urnas, no cuentan ya al día siguiente de la elección, con una legitimidad asegurada para sus decisiones, sino que necesitan conquistarla caso por caso (Rosanvallon, 2006; Cheresky, 2015). Este fenómeno ha ido en paralelo con el declive de las promesas electorales (Mansbridge, 2003) y la emergencia de formatos representativos que pueden denominarse “post-promisorios” (Annunziata, 2014).

La disociación entre legitimidad de establecimiento y legitimidad de ejercicio ha conducido a los trabajos que proponen una pluralización de la temporalidad de la representación. Se ha vuelto necesario pensar a la representación de un modo permanente, *entre* los momentos electorales (Rosanvallon, 2010; Mansbridge, 2003; Urbinati, 2006) haciendo hincapié en la comunicación entre representantes y representados durante el mandato en los términos de la deliberación y sobre todo de la “escucha” y

combinar así una temporalidad de la duración con una temporalidad de la inmediatez (Annunziata, 2014).

Pero por otra parte, se ha señalado el carácter representativo de instituciones no-electas, que estarían comenzando a jugar un rol fundamental en las democracias contemporáneas. Pierre Rosanvallon (2010), por ejemplo, ha conceptualizado, al lado de lo que denomina la “democracia electoral-representativa”, nuevas figuras de la legitimidad democrática que participan de un proceso de “descentramiento de las democracias”. Estas nuevas figuras, en particular la “reflexividad” y la “imparcialidad” se ven cristalizadas en instituciones como las cortes constitucionales o las autoridades independientes de regulación y control, cuyos miembros son seleccionados con criterios pluralistas y no electos por el voto popular. Estas instituciones estarían cumpliendo para el autor funciones representativas, y contribuirían precisamente a aportar a la democracia una temporalidad del largo plazo y una dinámica de consenso mientras que las instituciones de la democracia electoral-representativa corresponderían al mundo del corto plazo y del conflicto subjetivo-partidario. Pero no sólo nuevas instituciones, sino también nuevos actores, como los jueces, los medios de comunicación o los periodistas (Rosanvallon, 2006; Martín, 2012; Vincent, 2014), compiten hoy en día por la legitimidad de la representación frente a los gobernantes surgidos de las urnas.

La teoría política contemporánea se ha volcado de este modo al abordaje de la pluralización de la representación, produciendo un giro significativo dentro de los estudios

predominantes que consideraban a la representación en su forma exclusivamente electoral. Hanna Pitkin (1967) sintetizaba los rasgos que debía tener la representación democrática: autorización y *accountability*, es decir, los representantes debían ser autorizados (electos) por los representados y ser capaces de rendirles cuentas. Uno de los principios del gobierno representativo para Bernard Manin, la elección de representantes a intervalos regulares, estaba también en el centro de su planteo. En efecto, como subrayaba el autor, el gobierno representativo se ha establecido sobre la base del abandono del sorteo y su reemplazo por la elección de representantes. Su significación no es menor: el sorteo no es en sí mismo un procedimiento de legitimación, sino puramente de selección de gobernantes. En cambio, como principio, la elección tiene dos funciones simultáneas: selecciona a los gobernantes y legitima su poder, creando en ellos un sentimiento de obligación y compromiso con quienes los han designado (Manin, 1998). Pero además, el hecho de que las elecciones tengan lugar a intervalos regulares, al que no siempre se le ha prestado tanta atención en la teoría, es para Manin la clave de la *accountability*: los representantes actúan sabiendo que tendrán que rendir cuentas a los representados en la próxima elección (Manin y Ubinati, 2008). Al constituir la autorización y la *accountability* el núcleo de la representación democrática, la representación electoral apareció durante mucho tiempo como la única forma de representación sobre la que valía la pena reflexionar.

Pero, como decíamos, actualmente el campo de reflexión se está abriendo, participando de lo que se llama el enfoque de

la “pluralización de la representación” (Avritzer, 2012, 2015; Ramírez y Espinosa, 2012), el debate de la “reconstrucción de la representación” (*reconstructing representation*) (Avritzer, 2012), el “ensanchamiento de la representación” (Abellán Artacho, 2013), o el “giro representativo” (Ramos, 2015), que buscan conceptualizar las formas no-electorales de representación. Además de las instituciones y actores que adquirirían hoy en día funciones representativas, una de las versiones de la representación no electoral es la “representación ciudadana”, es decir, la representación de los ciudadanos comunes. Es en esta forma de la representación no-electoral que nos concentraremos en las páginas que siguen. Esta línea de análisis en particular tiene la ventaja de permitir matizar o poner en cuestión la separación que se ha vuelto clásica en la teoría política entre representación y participación (Ramos, 2015).

Conceptualizando las formas no-electorales de representación

Uno de los trabajos ineludibles en este nuevo terreno de la teoría política es el de Michael Saward (2006), que permite mover el foco de las instituciones representativas a los vínculos y dinámicas, dando un paso importante para poder tomar en serio la representación no electoral, y subrayando al mismo tiempo la contingencia y contestabilidad de todas las formas de representación. El autor nos invita a focalizarnos en lo que llama la “reivindicación representativa” (*representative claim*):

es decir, la representación es una reivindicación de los representantes de ser representativos de los representados, pero ninguno de estos elementos corresponde a una objetividad sino que es producto de la imagen que los representantes construyen de sí mismos, de la imagen que construyen de los representados tal que existe un vínculo entre ambas, y de la interpretación que los representados hacen sobre esta reivindicación, que puede tanto ser exitosa como fracasar. Desde este punto de vista, ningún representante puede “lograr” la representación o ser del todo “representativo”: los hechos son hechos, pero las reivindicaciones son contestables. El autor concibe entonces a los representantes como “creadores de reivindicaciones” (*claim makers*), de modo que éstos no son necesariamente quienes han sido electos, sino que pueden provenir de los partidos políticos, del mundo de la cultura, de la ciudadanía⁸⁴.

Para Michael Saward, se trata de producir un verdadero cambio de enfoque en las teorías de la representación predominantes que se inspiran en el trabajo clásico de Pitkin. Hanna Pitkin se ha concentrado en los rasgos que debe tener el

⁸⁴ Esta perspectiva parece tener mucho en común con la perspectiva desarrollada por Ernesto Laclau (2005, 2013) de la representación como hegemonía, y que permite también re-definir a la representación por fuera de los marcos institucionales; pero hay que señalar una diferencia significativa entre ambas: mientras que Laclau se basa en la noción de demandas, provenientes de lo que en su esquema sería “lo representado”, en Saward las demandas o reivindicaciones (*claims*) son hechas por quienes aspiran a representar –se trata de reivindicaciones de representar y no de ser representado–.

representante para ser democrático, y en cambio ha considerado a lo representado como ya dado. Como recuerda Saward, para la autora, representar es actuar en interés de otros de una manera responsable (*acting for others*); aquello que hay que representar aparece en este sentido como transparente. Para discutir la representación política hoy, es preciso salir del marco de las oposiciones mandato-independencia, y delegado-trustee, ya que se basan en la asunción de una transparencia en la cognosibilidad de los intereses de los representados, que no es tal. Los enfoques convencionales de la representación se preocupan por cómo los mecanismos electorales inducen o no un comportamiento responsable en los políticos electos, si la rendición de cuentas ocurre de manera prospectiva o retrospectiva y cuál es el rol apropiado que deben cumplir los representantes; se trata de un enfoque estrecho. Para Saward es importante considerar los momentos electorales en la representación, pero también los estéticos (la creación activa de una imagen de lo que se representa y no una lectura pasiva de información), y los culturales (los significados y códigos compartidos, dentro de los cuales puede darse la creación que hace el representante; lo cultural marca los límites de las posibilidades estéticas). De este modo, Saward abre el camino para pensar la representación política y democrática más allá de los dispositivos electorales⁸⁵, en sus palabras: “Es preciso dejar

⁸⁵ Luego de desarrollar su enfoque de la representación como reivindicación representativa, Michael Saward (2010) ha construido una tipología de formas de la representación, en la que se incluyen la “representación

atrás la idea de que la representación es principalmente y sobre todo un producto dado y fáctico de las elecciones, más que un precario y curioso tipo de reivindicación sobre un vínculo dinámico” (Saward, 2006: 298).

Nadia Urbinati (2006) ha hecho también un aporte teórico clave para la pluralización de la representación. Para la autora, lo que la teoría de la representación moderna fue perdiendo de vista es que la soberanía popular constituye una combinación entre voluntad y juicio público; si en la representación puede delegarse la voluntad, no por ello se delega complemente la soberanía, puesto que el juicio siempre permanece en manos de los representados. Esta perspectiva permite considerar al ejercicio del juicio de los representados sobre los representantes como una encarnación del poder del pueblo con el mismo rango que las propias elecciones (Hayat, 2103). La autora propone incluso considerar la necesidad contar con revocatorias ciudadanas de las decisiones de los representantes. Como afirma Nadia Urbinati en un trabajo posterior junto a Mark Warren: “La representación electoral sigue siendo crucial en la constitución de la voluntad del pueblo, pero la reivindicación de los representantes electos de actuar en el nombre del pueblo se encuentran cada vez más segmentadas por temas y sujetas a una más amplia contestación y deliberación de parte de actores y entidades que

autorizada” (parlamentos), así como las representaciones no-electorales, esto es: las formas de “representación descriptiva” (sondeos deliberativos o jurados ciudadanos, sobre los que volveremos más adelante), y las formas de “representación expresiva” (iniciativas ciudadanas o referéndums).

hacen del mismo modo reivindicaciones representativas. Los juicios políticos que estuvieron alguna vez relacionados con el estado soberano por medio de la representación electoral están hoy en día mucho más dispersados, y los espacios para las reivindicaciones representativas y los discursos se encuentran en el presente mucho más abiertos (Urbinati y Warren, 2008: 391).

En el contexto latinoamericano sobresale la reflexión de Leonardo Avritzer (2012, 2015) en este esfuerzo por producir una teoría de la pluralización de la representación, más allá de su dimensión electoral. Es preciso pensar la representación más allá de las elecciones, por un lado, porque la representación electoral reduce los argumentos y discursos, señala Avritzer, siguiendo los trabajos de John Dryzek. En efecto, para reforzar este argumento, podemos volver a Pierre Rosanvallon (2010) que ha mostrado cómo el voto, aun siendo la herramienta que mejor garantiza la igualdad de influencia en la decisión, simplifica los argumentos; la boleta electoral ofrece un lenguaje único y común a los ciudadanos, pero al hacerlo desestima la reflexividad democrática, que tiende a re-emergir en el presente, precisamente por medio de nuevas figuras de la legitimidad y nuevas formas de representación que mencionamos más arriba. Por otro lado, es preciso concebir la representación no electoral porque la representación electoral también reduce la temporalidad, como ya lo había señalado la propia Nadia Urbinati, y como mencionamos más arriba al referirnos a la cada vez menos operante ficción representativa que hizo equivaler el momento electoral con la duración del mandato (Rosanvallon, 2010). La necesaria pluralización de la

representación puede pasar, para Leonardo Avritzer, por las formas de representación ciudadana que identifica con las instituciones participativas.

A diferencia de la representación que estamos habituados a concebir -la de los representantes surgidos de las elecciones- en las instituciones participativas no existe el requisito explícito de la autorización, elemento central de las teorías de la representación desde Thomas Hobbes hasta Hanna Pitkin. Tampoco existe, por lo tanto, la igualdad matemática que el voto sí establece como modo de selección de los representantes. Por último, la representación ciudadana no implica una estructura de monopolio soberano territorial, sino que se inscribe en una pluralidad de representaciones superpuestas, recordándonos en este aspecto la concepción premoderna de la soberanía y la representación. Sin embargo, las formas de representación ciudadana contribuyen a restituir la pluralidad que la representación electoral reduce: permiten una representación permanente o continua y una representación de los temas o problemas que devuelve la variedad de discursos simplificados en el acto electoral. En efecto, en estas formas novedosas, lo que se representa son temas públicos en lugar de grupos de individuos, dando lugar a lo que el autor denomina una “representación por afinidad o relacional”. Como lo observa Leonardo Avritzer, algunas organizaciones no-gubernamentales representan ideas o causas, mientras que la sociedad civil o la ciudadanía, puede ser representativa de experiencias. También los trabajos de Alfredo Ramos (2015) se inscriben en la propuesta de pensar las formas no electorales de representación en base a las experiencias de representación

ciudadana, lo cual supone, además de superar los problemas del territorio al que tradicionalmente ha estado vinculada la representación, y la igualdad matemática de influencia que no permite ningún otro mecanismo como la elección, reconocer que “...las arenas de participación y deliberación tienen características representativas, es decir, en ellas diferentes actores, tanto de la sociedad civil como del Estado, interactúan ejerciendo diferentes tareas de representación” (Ramos, 2015: 5).

Produciendo un aporte sustantivo a la teoría de la representación, la reflexión sobre las formas de representación ciudadana produce al mismo tiempo un aporte a las teorías de la participación ciudadana, que han tendido a establecer una rígida separación entre representación y participación. Para las llamadas “teorías de la democracia participativa” (Annunziata, 2015b) la participación ciudadana nunca pareció posible a escala nacional, ámbito en el que la representación era una suerte de inevitable, sino que quedaba restringida a los pequeños ámbitos vinculados a la cotidianeidad (el lugar de trabajo, el ámbito educativo, y sobre todo el barrio). Pero ¿podemos pensar la participación ciudadana como formas de representación? ¿O podemos incluso combinar de tal modo la participación y la representación que se disuelva la frontera que separa los espacios propios de la una y los espacios propios de la otra? ¿Podemos involucrar a la ciudadanía en los distintos niveles del sistema político? Este es el camino que abren para la exploración los aportes actuales sobre las formas ciudadanas de representación (Ramos, 2015; Avritzer, 2015; Urbinati y Warren; 2008). En este sentido también, hay que destacar el

trabajo de Samuel Hayat (2013), quien propone pensar las modalidades posibles de una “representación inclusiva”. Para él, en efecto, la oposición tradicional entre representación y participación directa de los representados descansa en una concepción exclusiva de la representación. Pero también existiría otra concepción de la representación, inclusiva, según la cual la representación exigiría en lugar de impedir la participación de los representados. El autor afirma: “Desde el punto de vista de la representación inclusiva, un sistema es representativo en la medida en que los representantes instituidos son objeto de un juicio público constante, se ven desafiados por formas externas de representación puestas en marcha por los representados mismos y por portavoces de grupos que se estiman mal o no representados –portavoces que a veces son también ellos contestados por aquellos en nombre de quienes hablan. Lo que hace a la representación en un sentido inclusivo, no es que el representante haya sido electo, que se parezca a los representados o que defienda su interés; es que los representados aparezcan directamente en la escena pública, que hagan juicios, expresen sus voluntades, contesten lo que se dice y se hace en su nombre, construyan instituciones alternativas. En este sentido, las políticas de la representación inclusiva consistirían en multiplicar las oportunidades de los representados para intervenir directamente en los procesos de decisión, contribuyendo así a hacer fracasar las lógicas exclusivas del gobierno representativo y a transformar el sistema político en un sentido radicalmente democrático.” (Hayat, 2013: 134).

Las formas de representación ciudadana y sus paradojas

Mientras que las asociaciones u organizaciones de la sociedad civil, y otros actores organizados como los sindicatos, o incluso los grupos de *advocacy* internacional tienen una larga historia en nuestras democracias, existen particularmente dos formas novedosas de actividad ciudadana que pueden ser concebidas como formas representativas. Coincidimos con Urbinati y Warren (2008) en distinguir sobre todo los “representantes auto-autorizados” o fenómenos de “auto-representación”, que podemos identificar con las formas no-institucionalizadas de participación que han proliferado durante los últimos años (Annunziata, 2015b) y los “representantes ciudadanos”, que podemos identificar en términos generales con los llamados “dispositivos participativos” (Annunziata, 2015b) o “instituciones participativas” a las que nos referimos más arriba con Avritzer (2015)⁸⁶.

1) Representantes auto-autorizados

⁸⁶ Estas categorías podrían coincidir con las que propone Enrique Peruzzotti (2013) cuando analiza distintas formas de intervención de la sociedad civil en relación a su carácter o capacidad representativa: los representantes auto-autorizados podrían equivaler a lo que el autor denomina “la política de influencia e identidad” y la “accountability social” desarrolladas por movimientos sociales u organizaciones no gubernamentales, mientras que los representantes ciudadanos podrían equivaler a lo que llama “participación institucionalizada”.

Nadia Urbinati y Mark Warren (2008) incluyen dentro de esta categoría a actores más o menos organizados, admitiendo que los “representantes auto-autorizados” no son nuevos, pero que en el presente se han ampliado y diversificado. Este tipo de representación puede ser enfocada a asuntos particulares, responder a temas emergentes y a representados que no estén anclados territorialmente. Es una forma de representación que traspasa las fronteras, y que incluso puede ser muy significativa en arenas en las que no existe la democracia electoral: como la global, o los contextos autoritarios. Es importante señalar que no siempre los representantes auto-autorizados son precursores de la representación formal, sino que constituyen fenómenos representativos por derecho propio.

Para los autores muchos de los representantes auto-autorizados son organizaciones de la sociedad civil con determinados propósitos y membresía, elementos que hacen más sencilla la cuestión de la autorización y la accountability. Pero el asunto es más complejo cuando se trata de organizaciones que aspiran a representar a los que no tienen voz. En estos últimos casos la autorización es más difícil de pensar, y termina siendo reflexiva o retrospectiva en el mejor de los casos, es decir, si aquellos a quienes se dicen representar efectivamente se interpretan representados. La accountability se vuelve más importante, pero puede darse a través de una combinación de encuestas, medios y auditorías⁸⁷. El problema

⁸⁷ Si bien uno de los temas que preocupan a los autores que tratan las formas no electorales y de representación es cómo reemplazar la accountability que era, como dijimos, un aspecto clave de la representación

mayor sigue siendo la igualdad de influencia, que sólo está garantizada por el voto en la representación electoral.

Aunque los autores afirman que estas formas de representación auto-autorizada o de auto-representación expresan “el poder negativo del pueblo”, no desarrollan particularmente este aspecto que consideramos fundamental. En efecto, Pierre Rosanvallon (2006) ha conceptualizado una de las formas más significativas de actividad ciudadana de nuestro tiempo en tanto que “poderes contra-democráticos de veto”, cuya característica central es la negatividad. Aquello que reúne y que aglutina a una gran cantidad de ciudadanos no es un proyecto en común, sino un rechazo en común. Rosanvallon destaca que la negatividad tiene una ventaja estructural en el mundo contemporáneo, que ya no está estructurado por las confrontaciones ideológicas de antaño: a diferencia del proyecto, el rechazo cumple la voluntad completamente, proporciona un resultado eficaz e inmediato; y las mayorías de reacción son más fáciles de formar que las mayorías de acción. La crítica siempre existió como dimensión de la democracia: el derecho a resistencia, por ejemplo, fue conceptualizado antes

en su concepción tradicional, lo cierto es que incluso las transformaciones contemporáneas al interior de la representación electoral están generando que pierda sentido la noción de accountability. La misma se basa una suerte de contrato entre representantes y representados que se establecería al momento de las elecciones y por cuyo cumplimiento los representados tendrían que velar durante el mandato (Mansbridge, 2003). Pero en un contexto de representación post-promisoria, la accountability tiende a carecer de sentido y la representación exige cada vez más comunicación, deliberación y escucha (Mansbridge, 2003; Annunziata, 2014).

que el derecho a voto; luego tomó otras formas, como la oposición dentro del marco representativo, o la lucha contra el sistema, o la lucha de clases. Pero hoy en día, al declinar el rol de los partidos políticos, declina también el rol de la oposición; y los descontentos –o los indignados, valdría decir-, que no aspiran a tomar el poder, reemplazan a los rebeldes. Es por eso que estos poderes contra-democráticos se expresan sobre todo mediante manifestaciones callejeras que hacen retroceder a los gobiernos o los obligan a introducir modificaciones en las decisiones, o a retirarlas simplemente.

La diversidad de estas formas es muy grande, van desde protestas puntuales hasta movimientos ciudadanos masivos, las hay más y menos efímeras, pero para llamar la atención sobre sus rasgos más distintivos, hay que resaltar la apelación a la figura de los “ciudadanos auto-convocados”. Las movilizaciones callejeras expresan un rechazo a determinada política, a determinada situación, o a todos los gobernantes, a la “clase política” en su conjunto. Pueden comenzar en alguna ciudad, pero se propagan fácilmente a otras, y los medios de comunicación producen una amplificación que los des-localiza. Se genera un “efecto multiplicador”⁸⁸ por la difusión de los medios de comunicación que hacen visibles las primeras

⁸⁸ Es interesante constatar que en este tipo de participación también se observa un “efecto multiplicador” del propio rechazo: una manifestación que comienza en rechazo a una decisión o medida puntual puede rápidamente tornarse contra los que gobiernan, los gobernantes de turno o todos los dirigentes políticos, que aparecen como privilegiados, como una casta separada de la ciudadanía.

protestas, y cada vez más intervienen en este proceso de creación y difusión de auto-convocatorias ciudadanas las nuevas tecnologías de comunicación, en particular las redes sociales⁸⁹.

Su diferencia principal con las protestas del pasado reside en que los estallidos contemporáneos no son encuadrados ni organizados por actores mediadores tradicionales, como los partidos políticos o los sindicatos. La noción de “auto-convocados” es fundamental, porque la legitimidad a la que apelan estas formas de actividad ciudadana, es precisamente la de la espontaneidad, la de la ausencia de organización por parte de los actores políticos⁹⁰. A veces dan lugar a movimientos asamblearios más permanentes, como ocurrió en Argentina luego del estallido de diciembre de 2001, o más recientemente en España con el movimiento de los indignados. Muchas asambleas ambientalistas surgen también a partir de estallidos de ciudadanos auto-convocados contra la implementación de una medida que lesiona el medioambiente y luego adquieren cierta perdurabilidad. En todo caso, la reivindicación de la figura de los “auto-convocados” da cuenta

⁸⁹ Sobre el rol de las nuevas tecnologías en la participación ciudadana, ver, por ejemplo, Trejo Delarbre, (2011), Monnoyer-Smith (2011), y especialmente, Castells (2012).

⁹⁰ Los carteles “hechos en casa” de manera individual y por iniciativa espontánea de quienes participan en las manifestaciones reemplazan significativamente a las pancartas y banderas de sindicatos o partidos. La creatividad de la ciudadanía, pero también su carácter fragmentario e inorgánico, se ponen en escena por medio de estos carteles soportes de las consignas.

del rol central que adquiere la espontaneidad, como principio de legitimidad de estas formas de participación. Se dé o no que una manifestación callejera o asamblea haya sido convocada por algún grupo político, o haya intervenido de algún modo en la organización, lo que ocurre es que se juzga su legitimidad en función de su falta de orquestación por “los políticos”. Por otra parte, el doble efecto multiplicador que hemos mencionado –de la movilización local a la deslocalización y del rechazo puntual al rechazo generalizado– contribuye a que los iniciadores de estos estallidos o manifestaciones no puedan considerarse estrictamente “organizadores” ni mantener el control de su significación pública, de modo que aun cuando muy inicialmente puedan parecer protestas sectoriales, rápidamente se des-inscriben de este carácter.

Es importante destacar que en muchos de estos movimientos aparece la idea de un rechazo a la representación como delegación, es decir, los involucrados afirman no tener líderes y no ser líderes o representantes ellos mismos. La lógica de la auto-representación puede ser absoluta desde el momento en el que prevalece la idea de que “nadie me representa mejor que yo mismo”. Manuel Castells (2012) lo señaló especialmente en su análisis del caso de los Indignados en España. Como afirmaba uno de los primeros miembros de la red que creó Democracia Real YA, a quien cita el autor: “El movimiento ataca directamente la idea de que alguien tiene que hacer las cosas por mí” (Castells, 2012: 125)⁹¹. También Yves Sintomer (2013)

⁹¹ Castells lo caracteriza del siguiente modo: “No hubo una decisión formal, pero en la práctica todo el mundo estuvo de acuerdo desde el principio del

advierde que en el caso de los movimientos ciudadanos como los Indignados o los *Occupy*, los participantes rechazan la idea de ser representantes y se proponen como el 99% frente al 1%. Este 99%, podemos decir, no deja de ser representativo aunque rechace explícitamente la representación como liderazgo, pero en términos generales, aquello que representan es una de las figuras del “ciudadano común” frente a los políticos y los poderosos. Sintomer también subraya la importancia de esta figura: “Es porque los participantes son ciudadanos comunes que se parecen los unos a los otros.” (Sintomer, 2013: 31).

2) Representantes ciudadanos

Volviendo a las categorías de Urbinati y Warren (2008), otra de las modalidades de las formas ciudadanas de representación, es precisamente la que los autores llaman “representantes ciudadanos”. En este caso, se trata de foros deliberativos específicos en los que los ciudadanos son invitados a debatir y producir una opinión esclarecida sobre un

movimiento. No habría líderes, ni locales, ni nacionales. Para el caso, ni siquiera tenían un portavoz reconocido. Cada uno se representaba a sí mismo y a nadie más.” (Castells, 2012: 133). Sobre el conjunto de los movimientos que analiza (que incluyen además del 15 M la llamada primavera árabe y el movimiento *Occupy Wall Street*) sostiene que el rasgo común es la ausencia de líderes, la desconfianza frente a cualquier modo de delegación del poder y la toma de decisiones en asambleas. “Se trata al mismo tiempo de un procedimiento organizativo y de un objetivo político; establecer las bases de una futura democracia real practicándola en el movimiento” (Castells, 2012: 125).

tema que les propuesto; comúnmente, se los conoce en la literatura como “dispositivos de mini-públicos” y tienen versiones diferentes como los “jurados ciudadanos”, los “paneles ciudadanos”, los “sondeos deliberativos”, etc. (Blondiaux, 2014). El principio de su constitución es que los ciudadanos no son electos, pero sí son seleccionados, y por lo general mediante técnicas estadísticas que buscan garantizar cierta “representatividad” de la población⁹².

⁹² Lo que se busca con estos dispositivos es que un grupo de “profanos”, es decir, de ciudadanos comunes, sin ningún conocimiento experto, produzcan una opinión esclarecida y deliberada sobre una elección que debe hacerse en un contexto de incertidumbre, generalmente socio-técnica o científico-ética (como el cambio climático, la contaminación, los organismos genéticamente modificados, o las nanotecnologías). El grupo se constituye de entre quince y veinte ciudadanos, seleccionados por sorteo, y a los que se les pide que entren en un proceso de formación a lo largo de varias sesiones, para luego producir una opinión en conjunto sobre la cuestión que se les plantea. Las sesiones de formación pueden durar varios fines de semana, durante los cuales los ciudadanos seleccionados, guiados por un comité de personalidades independientes o especialistas en participación, revisan la información que les es proporcionada, discuten con expertos invitados por ellos mismos y discuten entre sí. Pueden realizarse a escala local o nacional, pero siempre se trata de grupos reducidos. Estos dispositivos tienen un carácter fuertemente artificial y experimental y no es casual que en el diseño de cada una de sus variantes haya intervenido algún científico social o algún centro de investigación. Se parecen en mucho a ciertas técnicas de investigación en ciencias sociales o en marketing, como los grupos focales. Pero lo que sobresale como principio es la idea de que los ciudadanos comunes, los profanos, pueden aportar una opinión esclarecida y una racionalidad valiosa sobre cuestiones que muchas veces sobrepasan a los políticos o a los expertos. Algunos de ellos se inspiran directamente en las teorías de la democracia deliberativa y buscan poner a prueba sus

Lo más significativo del planteo de Urbinati y Warren con respecto a esta forma de representación no-electoral es que produce un giro con respecto a las teorías de la participación. Los autores afirman: “Mientras que estas formas representativas son típicamente categorizadas como participativas, democracia directa, o compromiso ciudadano, estos términos resultan engañosos porque sólo un muy pequeño porcentaje de ciudadanos se ven activamente involucrados en un dispositivo determinado. Las propiedades más importantes de estas formas de participación ciudadana, pensamos, son representativas. Pocos ciudadanos actúan activamente como representantes de otros ciudadanos. Lo que es más interesante sobre estas nuevas formas es que tienen el potencial de representar discursivamente opiniones esclarecidas y voces que no se encuentran necesariamente representadas ni mediante la democracia electoral ni mediante el agregado de los representantes auto-autorizados en la esfera pública” (Urbinati y Warren, 2008: 405).

Varios estudios se han concentrado en una experiencia particularmente interesante del tipo de dispositivos a los que aluden Urbinati y Warren (por ejemplo, Brown, 2006 y Warren, 2008). Nos referimos a la Asamblea Ciudadana que tuvo lugar en 2004 en Colombia Británica, Canadá, y que reunió una muestra de 160 ciudadanos comunes que debían, en reuniones mantenidas a lo largo de 9 meses, estudiar y producir una opinión sobre una reforma de la normativa electoral, que luego

presupuestos, como el célebre “sondeo deliberativo” de James Fishkin (1997).

sería sometida a referéndum. Con la muestra aleatoria se buscaba hacer participar a ciudadanos que no tuvieran intereses “creados” en la cuestión a tratar, pero a esto se le agregó un filtro contra los intereses políticos organizados y los profesionales de la política. En una primera etapa los ciudadanos seleccionados recibieron una formación sobre sistemas electorales, y en la segunda etapa se consagraron a una serie de discusiones y audiencias públicas.

El caso de la Asamblea Ciudadana de Colombia Británica muestra que la concepción del “ciudadano común” construida en estos dispositivos es doble: el ciudadano común es el no-experto y también el no-politizado (Annunziata, 2015a). Se trata de la representación de los ciudadanos y del saber que les es atribuido: el saber de la experiencia.

Es posible extender la noción de “representantes ciudadanos” que Urbinati y Warren identifican con los dispositivos de mini-públicos a los “dispositivos participativos” en general, o instituciones participativas, como las denomina Avritzer (2015). En efecto, los trabajos inspirados en experiencias latinoamericanas (Lüchmann, 2007; Avritzer, 2015; Ramos, 2015; Almeida, 2014) entre las que no son habituales los dispositivos deliberativos de mini-públicos, abordan las formas ciudadanas de representación, a la luz de mecanismos que convocan a la participación voluntaria de la ciudadanía para el tratamiento de problemas generalmente ligados al territorio. En este marco, sobresale la investigación de las denominadas Conferencias Nacionales en Brasil, puesto que son dispositivos participativos que, en base a una

estructura piramidal y la selección de delgados, permiten la participación de la ciudadanía desde el nivel del barrio hasta el nivel nacional en la discusión de las políticas públicas (Ramos, Feres Faria y Jerez, 2012). En el caso de las Conferencias Nacionales pero también en otros dispositivos como los Presupuestos Participativos es común que existan incluso instancias de elección de delegados, pero en cuanto a la autorización representativa estos dispositivos no dejan de presentar problemas, dado que en algunas situaciones las elecciones se realizan de manera informal, por consenso, o simplemente no se realizan porque se convierten en representantes ciudadanos de facto los pocos ciudadanos activos que se encuentran participando del proceso. Como afirma Alfredo Ramos: "...la naturaleza de las elecciones, su transparencia, sus reglas, cómo incluyen o no a la diversidad de asociaciones o grupos, o si existen espacios de discusión sobre las características de las mismas, son cuestiones relevantes para ver cómo se configuran las pautas de representación en estos espacios." (Ramos, 2015: 8).

Franklin Ramírez y Alejandra Espinosa (2012) han analizado en esta misma línea la forma de representación ciudadana generada en el dispositivo participativo ecuatoriano que se denomina "Silla Vacía". La Silla Vacía es un dispositivo asociado a los Concejos Municipales locales, por medio del cual los ciudadanos comunes pueden participar en las sesiones, con voz y voto, para tratar un tema determinado. Estos ciudadanos participantes de la Silla Vacía, son seleccionados a través de una "designación asamblearia" en el seno de la sociedad civil (en asambleas locales, cabildos o audiencias) para tratar el

tema específico propuesto en determinada sesión (como en la ciudad de Cotacachi) o por el lapso de un año (como en Puerto Quito). Los autores sostienen que gran parte de los dispositivos participativos contemporáneos es indisociable de la producción de una representación de la sociedad, que sin embargo, se estructura de un modo distinto a la experiencia electoral y parlamentaria de delegación. Los ciudadanos representan temas específicos de interés para la comunidad. De las prácticas concretas analizadas por los autores surge no obstante un problema significativo a la hora de conceptualizar la representación ciudadana: el de la rendición de cuentas o *accountability*. Como se ha observado en las experiencias de la Silla Vacía, pese a la existencia establecida de la obligación de rendición de cuentas y responsabilización⁹³, los “representantes ciudadanos”, tienden a autonomizarse respecto de los espacios que los designaron como delegados: no informan a la ciudadanía sobre lo que ellos mismos plantean ni sobre las decisiones tomadas en el ámbito del Concejo Municipal. Otro elemento interesante que señalan los autores es que la definición de la representación ciudadana se hace en base a “temas públicos” (en lugar de territorios o poblaciones), y que el dispositivo presupone la articulación entre

⁹³ Otros trabajos recientes como los del Almeida (2013, 2014) plantean también el desafío de evaluar particularmente las características de *accountability* y responsividad (*responsiveness*) en las formas de representación ciudadana que se dan en el marco de los dispositivos participativos.

representación ciudadana y consenso⁹⁴ (los delegados ciudadanos que participan en la Silla Vacía tienen que consensuar su posición, ya que, frente a la imposibilidad de llegar a un consenso, siguen teniendo voz pero pierden el voto).

Podemos decir que en estos casos también, aunque los participantes no son seleccionados por muestreo aleatorio como en los mini-públicos, sino que mayormente se auto-seleccionan porque estos dispositivos se basan en el voluntariado, son portadores de las experiencias singulares de los ciudadanos comunes. Así como decíamos que en el caso de las formas de auto-representación o representantes auto-autorizados, el principio de legitimidad que prima es el de la espontaneidad, en estos casos se trata del principio de cotidianidad. El saber de la experiencia responde a la fórmula:

⁹⁴ Yves Sintomer recuerda que en los dispositivos deliberativos se presupone asimismo una lógica consensualista: "...es notable que la exigencia de consenso, fuertemente presente desde los orígenes de la representación-identidad, se encuentre la mayor parte del tiempo reafirmada al interior de los movimientos de los Indignados como en la mayoría de los mini-públicos. Este imperativo de consenso no es más que en parte desactivado cuando otro tipo de similaridad, como la estadística, se pone de relieve. En la lógica de la muestra representativa o tendiente a la representatividad que sostienen frecuentemente los mini-públicos creados por sorteo, la idea no es más que estos ciudadanos comunes se parecen todos entre sí, sino que sus diferencias reflejan la diversidad de las experiencias sociales presentes en la comunidad política. El mini-público constituye un microcosmos de esta comunidad. Es precisamente porque es, en este sentido muy particular, 'representativo', que puede encarnarla y por lo tanto 'representarla'" (Sintomer, 2013: 31-32).

nadie conoce mejor los problemas de un barrio que los vecinos que viven en él. Una segunda figura del ciudadano común aparece en este caso, como experto del entorno inmediato y de lo cotidiano.

3) Paradojas

En definitiva, pareciera que en las formas ciudadanas de representación, se contraponen los principios de legitimidad de los representantes “políticos” y los representantes “ciudadanos”, como vimos en el filtro establecido contra políticos profesionales en la Asamblea Ciudadana de Colombia Británica, por ejemplo, o en el rechazo que existe con todo tipo de liderazgos en los movimientos de ciudadanos auto-convocados que constituyen formas de auto-representación. Tanto en los fenómenos de *representantes auto-autorizados* como en los de *representantes ciudadanos* se trata de la representación del “ciudadano común” frente a “los políticos”, con sus dos versiones de principios de legitimidad que apelan a la espontaneidad, por un lado y a la cotidianeidad, por otro.

Esto nos lleva a observar la principal paradoja en las formas ciudadanas de representación, que parece haber pasado bastante inadvertida en la literatura reciente: ¿en qué sentido los representantes electos han dejado de ser “representantes ciudadanos”? ¿Acaso la fundamentación de la representación democrática no suponía desde el origen que un ciudadano común deviniera representante por el voto de sus

conciudadanos? (Schnapper, 2004) ¿Y en qué sentido los participantes más activos -que se enfrentan al problema de cómo llevar a las instancias que los acogen las demandas e inquietudes de sus conciudadanos-, no se vuelven en el proceso “representantes”, no van perdiendo su carácter de “puros ciudadanos” (tanto desde el punto de vista político como cognitivo)?

Por otra parte, pareciera que la auto-representación o la representación ciudadana que se da en el seno de los dispositivos participativos, corre muchas veces el riesgo de volverse literal, es decir: que cada uno de los ciudadanos se represente sólo a sí mismo. Esto produce distintos tipos de problemas o desafíos según los casos. En dispositivos como los Presupuestos Participativos en los que los ciudadanos son invitados a proponer proyectos para su barrio, la auto-representación literal tiende a limitar la deliberación. La “gestión del entorno inmediato” (Annunziata, 2015a) favorece que la participación identificada con el reclamo y centrada en la experiencia singular, sin posibilidad de considerar la experiencia de los otros. Es precisamente por medio de la representación, entendida en el sentido de la representación de otros, que en los dispositivos participativos puede producirse alguna forma verdadera de deliberación. Como recuerdan Urbinati y Warren: “La representación, cuando está conectada con la reflexividad y la participación ciudadana, evoca y focaliza el nacimiento de la política, a través de individuos que trascienden la inmediatez de sus intereses, la experiencia biográfica, y las ataduras o pertenencias sociales y culturales, y amplían su juicio político sobre sus opiniones y las de los

demás (Urbinati y Warren, 2008: 401). Es importante tener en cuenta, entonces, que la representación ciudadana puede fácilmente derivar en lo contrario de la representación. En el caso de los dispositivos participativos este problema está estrechamente ligado con el de la escala, como lo demuestran las experiencias que promueven una subida en la escala mediante la selección de delegados. En este sentido, es necesario estudiar en profundidad las Conferencias Nacionales de Brasil que hemos mencionado, ya que algunas investigaciones han constatado el incremento del potencial deliberativo a medida que se asciende en los niveles, particularmente al llegar al estadual y nacional⁹⁵.

⁹⁵ Esta herramienta participativa tiene la singularidad de permitir una participación ciudadana ligada a las decisiones a nivel nacional, de manera que se vuelve una institución vanguardista en la región latinoamericana. En alguna de las fases de las Conferencias Nacionales ha participado alrededor del 6% de la población de Brasil, entre 2003 y 2012. El análisis de sus prácticas sugiere el incremento del potencial deliberativo a medida que se asciende en los niveles (*scaling up*), particularmente al llegar al estadual y nacional. En el nivel más local, predomina la informalidad de los intercambios y los argumentos más personales y narrativos, mientras que en los niveles más altos es posible observar cómo incluso las mismas propuestas se defienden con otro tipo de argumentos, con mayor información técnica y legal y mayor grado de generalidad (Avritzer, 2015). Se trata, sin dudas, de uno de los dispositivos participativos más interesantes de la región para observar las posibles articulaciones entre participación y deliberación, por un lado, y entre participación y representación, por otro. El establecimiento de porcentajes de participación de la “sociedad civil” en cada conferencia, junto con los porcentajes de participación fijados para otros actores como asociaciones profesionales o decisores políticos, podría conferirle, sin embargo, un carácter corporativo

Con respecto a los representantes auto-autorizados, la auto-representación literal no obstaculiza la expresión de la negatividad o del rechazo: cada rechazo es idéntico y todos pueden adicionarse, como señala Pierre Rosanvallon; el desafío es lograr que de estos fenómenos emerjan demandas positivas que puedan considerarse representativas de la sociedad o al menos de los movilizados. Una experiencia como la de *Podemos* en España, emergente del movimiento de los Indignados, se vuelve clave para comprender el pasaje de la auto-representación a la representación y con éste, tanto la ganancia en capacidad de enunciación más allá del rechazo, como la distorsión y parcialización de los sentidos primeros de la movilización que se produce con la organización.

En todo caso, las experiencias y las teorías contemporáneas nos conducen en la dirección de pensar la relación entre participación y representación en los términos de una *imbricación* (Annunziata, 2015a) más que de una separación o “complemento simple”⁹⁶ como era habitual hasta no hace mucho tiempo. Así como podemos ver que las instancias que convocan a la participación de los ciudadanos producen en su interior procesos de representación y pueden ser conceptualizadas como “representaciones ciudadanas”, es interesante también pensar en el caso inverso: ¿los dispositivos

que valdría la pena indagar. Sobre las Conferencias Nacionales y otros dispositivos participativos en Brasil, ver Avritzer (2015). Ver también Ramos, Feres Faria y Jerez (2012).

⁹⁶ Para la visión de lo que llamamos “complemento simple”, el ámbito local vendría a ser el participativo y deliberativo y el ámbito nacional sería inherentemente representativo.

participativos no son instancias a través de las cuales los representantes buscan abrirse a la escucha de las necesidades y experiencias ciudadanas? En un contexto de debilitamiento de los partidos políticos y de otros actores organizados, como de creciente ilegibilidad de lo social, la apelación a la participación se ha transformado en una forma de representar y de gobernar, en el marco de una transformación de la legitimidad democrática hacia lo que hemos llamado “legitimidad de proximidad”. Para “representar”, parecería que es preciso, cada vez más, “hacer participar” (Annunziata, 2015a). Los dispositivos participativos sólo cristalizan institucionalmente una tendencia más general de la política contemporánea, en la que la apelación a la “escucha” se vuelve central en el discurso político, y se manifiesta con gran intensidad en las campañas electorales. Mientras el “participar” va siendo conceptualizado como una forma de “representar”, al mismo tiempo, desde el ángulo de los políticos profesionales, “representar” quiere crecientemente del “hacer participar”.

Hacia una agenda para la teoría política

Creemos que el estudio de las formas no electorales de representación, y en particular de las formas ciudadanas de representación, constituye uno de los temas de mayor actualidad y productividad en la teoría política hoy. Si bien desde el campo teórico, como hemos visto, muchos avances ya se están realizando, será imprescindible una más profunda

investigación de las experiencias empíricas que contribuyan a precisar y llenar de contenido los nuevos conceptos.

El principal desafío conceptual será poder pensar la representación política más allá de la autorización y la *accountability*, o más bien, con formas de autorización y *accountability* diferentes a las que hemos concebido para la representación electoral. Como observa Enrique Peruzzotti (2013) los políticos electos responden a las reivindicaciones representativas de los actores de la sociedad civil argumentando sobre la falta de credenciales democráticas que tendrían estos en comparación a quienes han sido ungidos por medio de las elecciones, bajo el principio igualitario de “un hombre- un voto”. Y se trata de un argumento de peso. ¿Cómo contrarrestarlo? Señalemos aquí solamente que la superposición, multiplicación y a veces complementariedad, de formas de autorización y *accountability* distintas, con principios de legitimidad también diversos, no debería ser resistida si sostenemos una teoría de la democracia que se profundiza mediante su complicación (Rosanvallon, 2010), sobre todo en un contexto en el que la significación del voto tiende a restringirse a la selección de gobernantes e implica cada vez menos la elección sobre medidas o rumbos políticos⁹⁷.

⁹⁷ Como bien advierte Saward (2010), las instituciones representativas y el Estado tienen una notable capacidad de representarnos, pero también una clara tendencia a des-representarnos. Pese a la indudable fuerza de la representación electoral, existen debilidades estructurales que algunas formas de representación no-electoral pueden explotar, ofreciendo distintos tipos de reivindicaciones representativas con buena resonancia en audiencias específicas.

Varios problemas quedan abiertos para la investigación empírica, y constituyen una verdadera agenda: además de los distintos modos de autorización y sus justificaciones y de los desafíos de la rendición de cuentas para los representantes ciudadanos, mencionemos, por ejemplo, la pregunta por qué vienen a representar los representantes ciudadanos: ¿grupos sociales, territorios, o temas? ¿Cómo conviven representantes de grupos sociales con representantes de temas públicos? También merece un trabajo de investigación y reflexión la relación entre representaciones ciudadanas y la exigencia de consenso: ¿por qué a los ciudadanos comunes se los identifica con el “consenso”, valorado hoy en día, frente a “los políticos” asociados al “conflicto”? Finalmente, y sin pretender ninguna exhaustividad, vale la pena estudiar el vínculo entre representación y condiciones de posibilidad de la deliberación en la participación de la ciudadanía: ¿deliberación y representación serían co-constitutivas? Se trata de un vasto campo de interrogaciones que se vuelve, sin dudas, el terreno privilegiado de la exploración democrática y la punta de lanza de la teoría política de nuestro tiempo.

Referencias

- Abellán Artacho, Pedro (2013): “Representación política y democracia. Aportaciones desde la Teoría de la Representación en los últimos diez años”, en *Revista Española de Ciencia Política*, N° 33, noviembre de 2013.
- Almeida, Débora (2013): “A relação contingente entre representação e legitimidade democrática sob a perspectiva da sociedade civil”, en *RBCS*, vol. 28, N° 82, junio de 2013.

- Almeida, Débora (2014): “Pluralização da representação política e legitimidade democrática: lições das instituições participativas no Brasil”, en *Opinião Pública*, vol. 20, N° 1, abril 2014, Campinas.
- Annunziata, Rocío (2014): “Mas allá de la promesa electoral. Repensar la representación en Argentina”, en revista *Sudamérica*, N°3, Universidad Nacional de Mar del Plata: EUDEM.
- Annunziata, Rocío (2015a): « Participer dans les scènes ritualisées du pouvoir. La *Banca Abierta* et le *Concejo en los Barrios* en Argentine », en *Participations. Revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté*, 2015/1.
- Annunziata, Rocío (2015b) : “La democracia exigente: repensar la actividad ciudadana”, en *Revista Argentina de Democracia Participativa*, N°1, 2015, Red Argentina de Presupuesto Participativo, Secretaría de Relaciones Parlamentarias, Jefatura de Gabinete de Ministros, Presidencia de la Nación, Buenos Aires, en prensa.
- Avritzer, Leonardo (2012): “Democracy beyond Aggregation: the Participatory Dimension of Public Deliberation”, en *Journal of Public Deliberation*, vol 8. Issue 2.
- Avritzer, Leonardo (2015): *Los desafíos de la participación en América Latina*, Buenos Aires: Prometeo.
- Blondiaux, Loïc (2014): *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*, Buenos Aires: Prometeo.
- Brown, Mark (2006): “Survey Article: Citizen Panels and de Concept of Representation”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, n° 2.
- Castells, Manuel (2012): *Redes de esperanza e indignación*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cheresky, Isidoro (2015) : *El nuevo rostro de la democracia*, Buenos Aires: FCE.
- Fishkin, James (1997): *The voice of the people. Public Opinion & Democracy*, Yale University Press, New Haven, Londres.
- Hayat, Samuel (2013): « La représentation inclusive », en *Raisons Politiques*, N° 50, 2013/2, Presses de Science Po.
- Lüchmann L., (2007): « A representação no interior das experiências de participação », *Lua Nova*, (70), p. 139-170.
- Laclau (2005): *La razón populista*, Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2013): “*Representación y movimientos sociales*”, en revista *www.izquierdas.cl*, N°15, abril 2013.
- Manin, Bernard (1998) : *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza.
- Manin, Bernard y Urbinati, Nadia (2008): “La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », *laviedesidees.fr*, 7 de marzo de 2008.
- Mansbridge, Jane (2003): “Rethinking representation”, en *The American Political Science Review*, vol. 97, n° 4, noviembre de 2003.

- Mansbridge, Jane. (2009): "A 'Selection Model' of Political Representation", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, n° 4.
- Martín, Lucas (2012): "Las formas del giro judicial. Judicialización de la política en la democracia argentina contemporánea", en Cheresky, Isidoro y Annunziata, Rocío (compiladores): *Sin programa, sin promesa. Liderazgos y procesos electorales en Argentina*, Buenos Aires: Prometeo.
- Peruzzotti, Enrique (2008): "La democracia representativa como política mediada: repensando los vínculos entre representación y participación", en *Debates en Sociología*, N° 33.
- Peruzzotti, Enrique (2013): "Reflections on the 'Representativeness' of civil society organizations. An analysis of recent Latin American trends", en MacKinnon, M. y Feoli, L (comps): *Representation and Effectiveness in Latin American Democracies*, Routledge.
- Phillips, A. (1995): *The politics of presence*, Oxford: Clarendon Press.
- Pitkin, H.F. (1967): *The concept of representation*, University of California Press.
- Ramírez, Franklin y Espinosa Alejandra (2012): "Ocupando la silla vacía, Representación y participación en el tránsito postconstitucional del Ecuador", *Cuadernos del Cendes* (81).
- Ramos, Alfredo; Feres Faria, Claudia y Jerez, Ariel (2012): "Las Conferencias Nacionales en Brasil: hacia un espacio híbrido de participación y deliberación en la conformación de esferas públicas nacionales", ponencia presentada en el *XXII Congreso Mundial de Ciencia Política*, IPSA, Madrid, 2012.
- Ramos, Alfredo (2015): "El giro representativo: de la pluralización a la efectividad representativa", mimeo.
- Rosanvallon, Pierre (2006): *La contra-democracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires: Manantial.
- Rosanvallon, Pierre (2010): *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires: Manantial.
- Saward, Michael (2006): "The Representative Claim", en *Contemporary Political Theory*, N° 5.
- Saward, Michael (2010): *The Representative Claim*, Oxford: Oxford University Press.
- Schnapper, Dominique (2004): *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*, Rosario: Homo Sapiens.
- Sintomer, Yves (2013): "Les sens de la représentation politique : usages et mésusages d'une notion », en *Raisons Politiques*, N° 50, 2013/2, Presses de Science Po.
- Urbinati, Nadia y Warren, Mark (2008): "The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory", en *Annual Review of Political Science*, n°11.

-Warren, Mark (2008): "Citizen representatives", en Warren, Mark y Pearse, Hilary (editores): *Designing Deliberative Democracy: The British Columbia Citizens' Assembly*, Cambridge University Press.

-Vincent, Lucía (2014): "Los medios y los fines. El Gobierno de Néstor Kirchner y su relación con la prensa", Tesis para el Doctorado en Ciencia Política, Universidad Nacional de San Martín.

Violencia política y terrorismo

Andrés Rosler



Quisiera discutir brevemente dos grandes cuestiones: (1) ¿es posible justificar o al menos excusar al terrorismo, entendiéndolo como un especie del género de la violencia política?, (2) ¿cuál es la respuesta normativa adecuada en caso de que el ensayo de justificación del terrorismo no tenga éxito (lo cual representa un escenario altamente probable)?

Dos tesis sobre la violencia política

En primer lugar, habría que comenzar distinguiendo entre la violencia meramente criminal (o común) y la violencia política (o súper). Por violencia simplemente criminal entiendo aquella que es injustificable, incluso desde el punto de vista de quien comete el acto violento. Quien comete un acto de violencia común, como diría Hobbes, “acepta” internamente la ley que prohíbe la violencia común, pero no la “observa” externamente.⁹⁸ En la terminología algo más elaborada de Kant, el que comete un acto de violencia común entiende a su acción “como una excepción a la regla” que prohíbe actuar violentamente, por lo cual “no hace más que desviarse de la ley (aunque deliberadamente)”; es más “puede a la vez detestar su

⁹⁸ Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, traducción de Andrés Rosler, Buenos Aires, Hydra, 2010, pp. 278-279.

propia transgresión y desear sólo eludir la ley, sin negarle formalmente obediencia”.⁹⁹

La violencia política, en cambio, pertenece al género de la violencia principista, ya que actúa al servicio de una causa precisamente política, y lo hace, para decirlo con Kant, “siguiendo la máxima de una regla adoptada como objetiva (como universalmente válida)”, de tal forma que “rechaza la autoridad de la ley misma, [...]”.¹⁰⁰ Quien desobedece a la ley por principio, entonces, contradice a la ley, pero no por eso se contradice necesariamente a sí mismo.

Ciertamente, la pretensión de justificación universal del que ejerce violencia política deriva de la causa que inspira la acción en cuestión. Por supuesto, como decía Tu Sam, la justificación puede fallar. Pero al menos tiene sentido ensayarla. Después de todo, decir que algo es un crimen a primera vista solamente implica que se trata de una conducta prohibida, i.e., que va en contra del derecho. Además, la aspiración a la universalización suele ir acompañada por un fuerte componente sacrificial o de abnegación, ya que el principio que inspira el acto hace que el agente esté dispuesto a dar la vida por su causa.

Ahora bien, existen dos grandes tesis sobre la relación entre la violencia común y su contraparte política.¹⁰¹ Por un

⁹⁹ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, ed. A. Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1989, p. 153.

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁰¹ Sobre estas dos tesis v. Andrés Rosler, “Estado de derecho, delito político y terrorismo”, *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, Konrad Adenauer Stiftung, XX, 2014, pp. 802-822.

lado, tenemos la tesis que podemos llamar “soberana” según la cual la violencia política, precisamente por ser principista (o ideológica), es más disvaliosa que su contraparte común. Esta tesis cree que el delito ideológico pertenece a las acciones *mala in se* en la vieja pero muy útil terminología medieval y se trata de una tesis que ha prevalecido durante casi toda la historia excepto precisamente el siglo XIX, en el cual surge la tesis contraria, que podemos denominar liberal, para la cual la violencia política (en la medida en que cayera bajo la descripción del así llamado “delito político”) podría ser considerada más valiosa que su contraparte común, precisamente debido a su carácter principista. El delito político para la tesis liberal pertenece a las acciones que son *mala prohibita*, para seguir con la terminología medieval, i.e. se trata de acciones que son disvaliosas porque están prohibidas y no al revés, y le corresponden una serie de privilegios en términos de no extradición, asilo, amnistía, privilegios legales del acto de guerra, y quién sabe hasta un eventual reconocimiento patriótico.

Terrorismo

A juzgar por esta caracterización, el así llamado terrorismo pertenece al género de la violencia política ya que se trata de un fenómeno que involucra tanto un ensayo de justificación cuanto un alto componente sacrificial o de abnegación. Y es indudable que en nuestra época, en líneas generales, el terrorismo ha obtenido un tratamiento soberano, i.e. es

claramente mucho más disvalioso que el crimen común. En efecto, lo peor que podría hacer un abogado en aras de un cliente sospechado de haber cometido un acto terrorista es recomendarle que se mostrara públicamente como un principista dispuesto a morir por sus ideas, sino que debería aconsejarle que se declarara el más común de los criminales.

Veamos ahora qué entendemos por terrorismo y por qué creemos que merece tan mala prensa. La respuesta es que la definición contemporánea estándar del terrorismo es tan moralizante que el intento de discutir la moralidad de un acto terrorista lisa y llanamente es un sinsentido, lo cual debería hacernos sospechar de dicha definición ya que parece ser parte de una campaña antes que una ayuda para pensar.¹⁰² Para evitar al menos algunas de estas dificultades, convendría seguir los pasos de quienes en los últimos años recomiendan dejar de entender al terrorismo como una ideología necesariamente perversa—o qué decir como una patología psicológica—para entenderlo como una forma de violencia política, i.e. como el ataque deliberado contra no combatientes, inspirado por fines políticos, aunque con independencia de quiénes sean los que realizan el acto (insurgentes o estatales) y de cuáles sean los fines en particular que inspiran dicho acto (principios o ideologías de izquierda o de derecha, o insurgentes o estatales).

Esta caracterización instrumental o táctica del terrorismo cuenta a su favor con el hecho de que quienes la adoptan no están de acuerdo acerca de si el terrorismo es necesariamente

¹⁰² C. A. J. Coady, *Morality and Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 155.

injustificable o inexcusable. Por ejemplo, Tony Coady adopta esta caracterización táctica o instrumental del terrorismo, pero sostiene que el terrorismo es injustificable en todo sentido debido a que suscribe una versión de la doctrina del doble efecto, según la cual nunca puede estar justificado el ataque deliberado contra no combatientes, sino sólo aquello que fuera un efecto colateral, esto es, previsto pero no deseado, de un acto moralmente bueno de modo inherente y que no sea querido ni como meta ni como medio de la acción.¹⁰³ Dado que todas las fichas de la teoría de la guerra justa o estatal están puestas en la doctrina del doble efecto, se trata de una apuesta muy riesgosa. Después de todo, la guerra estatal provoca un número de víctimas considerablemente superior al de los actos terroristas.

Otros, como Uwe Steinhoff, toman el camino instrumental pero critican, precisamente, la doctrina del doble efecto, ya que cree que en lugar de ser un medio eficaz para proteger los derechos de las víctimas de los actos de doble efecto, no es sino un tranquilizante para las conciencias de los que violan tales derechos. Ciertamente, es indudable que existe una distinción psicológica entre querer y prever, la cuestión es cuál es su relevancia moral: ¿por qué es más disvalioso querer algo que solamente preverlo y no evitarlo a pesar de que es posible hacerlo? Para Steinhoff, los derechos de las víctimas son igualmente violados tanto en casos de muertes colaterales como en el caso de muertes deliberadas o directas, provocadas

¹⁰³ V., v.g., C. A. J. Coady, *Morality and Political Violence*, *op. cit.*, p. 159.

fundamentalmente por los actos de guerra realizados por los Estados.¹⁰⁴

Para ilustrar esta crítica a la doctrina del doble efecto podemos usar el ejemplo de Philippa Foot, el cual pertenece a la familia de casos de la amenaza inocente. Al salir en una expedición espeleológica, un hombre obeso se queda atascado en la entrada de la caverna, bloqueando la salida de los demás miembros de la expedición. Desafortunadamente, el nivel de agua en la caverna empieza a subir, de tal forma que todos morirán si no pueden despejar la entrada. La única posibilidad es usar dinamita, que justo tenía uno de los expedicionarios (como suele pasar en los ejemplos de Philippa Foot), y volar al hombre obeso. Foot sostiene que sería absurdo si los espeleólogos argumentaran que la muerte del obeso sería sólo una consecuencia previsible de la explosión y por lo tanto afirmarían: “No quisimos matarlo... sólo volarlo en pequeños pedazos”.¹⁰⁵

En realidad, para abrir la puerta a la escalofriante posibilidad de un acto terrorista al menos excusable no hace falta poner en duda la doctrina del doble efecto. En efecto, Michael Walzer, un muy prestigioso defensor de la teoría de la guerra justa estatal y hasta donde entiendo un adherente a cierta versión de la doctrina de los daños colaterales, cree que el terrorismo es claramente inmoral. Pero también cree que en caso de una “emergencia suprema”, i.e., cuando “nuestros

¹⁰⁴ Uwe Steinhoff, *On the Ethics of War and Terrorism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

¹⁰⁵ V. *ibidem*, p. 39.

valores más profundos y nuestra supervivencia colectiva están en peligro inminente”,¹⁰⁶ no hay otra alternativa razonable que actuar de modo inmoral.¹⁰⁷ Para ser más precisos, según Walzer “el terrorismo estaría justificado en una ‘emergencia suprema’”, “solamente si la opresión a la cual los terroristas pretenden estar respondiendo era genocida en carácter”.

Permítaseme ilustrar la posición de Walzer.¹⁰⁸ Supongamos que tiene un lugar un encuentro de culturas similar al ocurrido entre Europa y América a comienzos del siglo XVI, y que la única manera de impedir un genocidio resultante fuera raptar los hijos del conquistador, suponiendo que dichos hijos fueran no combatientes y que el conquistador tuviera afecto por sus hijos (la racionalidad del ataque es indispensable para poder imaginar la posibilidad de un ataque terrorista excusable). Pues bien, quizás el daño deliberado contra dichos no combatientes sería el único medio para prevenir el genocidio, lo cual ilustra el punto de Walzer. Sin embargo, no debemos olvidar que si bien “Contra la amenaza inminente de extinción política y física, medidas extremas pueden ser defendidas, asumiendo que tengan alguna chance de éxito. Pero esta clase de amenaza no ha estado presente en ninguno de los casos recientes de actividad terrorista. El terrorismo no ha sido un medio para evitar un desastre sino de alcanzar éxito político”.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Michael Walzer, *Arguing about war*, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 33.

¹⁰⁷ O quizás siguiendo una moralidad de segundo orden.

¹⁰⁸ Se trata de un ejemplo inspirado en Uwe Steinhoff, *On the Ethics of War and Terrorism*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰⁹ Michael Walzer, *Arguing about war*, *op. cit.*, p. 54.

Libertad y ciencias humanas

Habiendo hecho todo lo posible para mostrar al terrorismo en su mejor luz, quisiera discutir ahora cuál es la manera de comprender (o explicar) el terrorismo y evaluarlo, si es que el intento de justificarlo o al menos excusarlo fracasa.

Se ha vuelto significativamente popular a este respecto utilizar proposiciones del tipo “X pero Y”, v.g. “la matanza de Charlie Hebdo es un crimen atroz e imperdonable, pero debe ser entendida en contexto”, a pesar de que se trata de una tesis que es redundante o seriamente contraproducente. La pregunta es, en efecto, qué es lo que agrega el famoso “pero” en esta llamativa proposición. Por un lado, es obvio que toda acción, qué decir las criminales, deben ser puestas en contexto ya que es absurdo—o perverso—condenar (o absolver para el caso) una acción sin haberla comprendido. De ahí que surja la duda de si quienes usan la proposición “X pero Y” en estos casos quieren señalar un punto redundante. Una alternativa es la mera curiosidad, tal como Publio Escipión alguna vez le preguntara a sus tropas luego de que éstas hubieran cometido un acto nefasto de insubordinación: “yo, aunque ningún crimen tiene justificación [o literalmente “razón”], sin embargo, en la medida en que sea posible en un hecho nefasto, querría saber cuál fue vuestra idea, vuestra intención”.¹¹⁰

Ahora bien, el “pero” en cuestión parece ir mucho más allá de la redundancia y la curiosidad, ya que pretende hacer una diferencia real. En efecto, lo que suele aparecer luego del

¹¹⁰ Tito Livio, *Historia de Roma*, XXVIII.28.

pero es la referencia a la desigualdad social y económica, la exclusión, etc., de quienes cometieron el acto. Se trata de una actitud que no era extraña a los liberales franceses, quienes se podría decir crearon la noción de delito político. Por ejemplo, un verdadero liberal como Benjamin Constant invertía la carga de la prueba, ya que para Constant los verdaderos responsables de los delitos políticos—si es que Constant habría estado dispuesto a entender al terrorismo como un delito político—son la sociedad y el gobierno. La existencia de una conspiración prueba que “la organización política de un país en donde se urden estas conspiraciones es defectuosa”. Constant creía ciertamente que dichas conspiraciones deben ser reprimidas, “pero la sociedad no debe desplegar contra los crímenes de los que sus propios vicios son la causa sino la severidad indispensable; ya es lo suficientemente lamentable que ella esté forzada a castigar a hombres que, si ella estuviera mejor organizada, no habrían devenido culpables jamás”.¹¹¹

Precisamente, la explicación que suele seguir al “pero” atenúa—si no es que cancela—la responsabilidad de quienes cometieron la matanza. Si no hubieran sido víctimas de desigualdad y exclusión, los implicados jamás habrían cometido el acto. Pero entonces, el punto es que no fueron libres de actuar de otro modo. Se trata de una hipótesis con proyecciones muy preocupantes, amén de que empíricamente es bastante dudosa. Pero, aunque supusiéramos que esta hipótesis fuera correcta, no haría falta ser un científico

¹¹¹ Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, p. 580.

especializado en cohetes para darse cuenta de que no tendría sentido entonces repudiar el acto, ya que equivaldría a responsabilizar a quienes fueron víctimas de desigualdad y exclusión, las cuales los llevaron a cometer lo que parecía ser un crimen. Insistir con el repudio—y qué decir con un eventual castigo—no solamente sería contradictorio, sino además completamente sádico.

Otro tanto sucedería con quien ofreciera la siguiente explicación evolutiva: “por supuesto, los asesinatos no son remotamente justificables. Sin embargo, esta violencia no es azarosa. Es el resultado de la combinación de religión extrema, ostracismo social, impulsos agresivos dirigidos por testosterona y jóvenes marginados. Se trata de una combinación letal”. Otra vez, si las causas fueron tales, o en realidad si es que hubo causas en sentido estricto, los implicados no pudieron haber sido entonces héroes, pero tampoco responsables por lo que hicieron. Toda explicación posterior a la valoración hace caer el repudio, so pena de contradicción o sadismo.

Alguien podría decir que en realidad el *modus operandi* de las ciencias humanas tal como suelen ser practicadas hoy en día son un obstáculo para cualquier juicio moral, ya que su trabajo consiste precisamente en explicar y comprender todo acto humano y de esta forma diluir la libertad y por lo tanto la responsabilidad de los agentes en las causas que los determinan y/o en las culturas a las que pertenecen.

Alguien podría objetar que hemos ido demasiado rápido. Después de todo, la explicación que hace hincapié en la desigualdad y en la exclusión es de naturaleza moral, ya que

semejantes fenómenos no son naturales como un terremoto o un huracán sino que se deben en última instancia a decisiones humanas.

Sin embargo, esta objeción en realidad refuerza nuestro punto. En efecto, nuestro rechazo de la desigualdad y de la exclusión se debe a que son evitables ya que son el producto de la explotación capitalista. ¿Podrían sin embargo los dueños de las grandes corporaciones multinacionales alegar que son capitalistas por razones culturales, o porque los educaron así, y por eso les resulta indiferente la pobreza global que ocasionan? Y los funcionarios del Departamento de Estado que ejecutan las órdenes de bombardear no combatientes y entrenar fanáticos que luego se les van de las manos—qué decir de quienes toman semejantes decisiones—, ¿podrían alegar justificadamente que lo hacen por razones igualmente culturales, porque los educaron para hacer eso, y por lo tanto no tiene sentido criticarlos? Si fuéramos consistentes en este caso deberíamos decir: “el capitalismo es atroz, pero...”, con lo cual atenuaríamos o aniquilaríamos lo que parecía ser un rechazo moral. La proposición “X pero Y”, entonces, de ser verdadera, debe ser aplicada en todos los casos. Nuestra filosofía de las ciencias sociales, por así decir, no puede depender de nuestra ideología política.

Supongamos ahora, en aras de la argumentación, que hemos dado con instituciones sociales, políticas, culturales, etc., tales que en lugar de distorsionar nuestras capacidades racionales y morales por el contrario logran permitir el libre flujo y desarrollo de la razón y de la moral. Una vez alcanzado

dicho punto el Estado, tal como lo conocemos, se volvería en principio superfluo, o como diría Carl Schmitt: se vería “amanecer el día en el cual el gran Leviatán puede ser llevado al matadero”.¹¹² En efecto, tanto el desacuerdo político como la toma de decisiones perderían su razón de ser bajo dichas condiciones ideales. Agentes igualmente racionales y morales no tendrían por qué estar en desacuerdo sobre cuestiones políticas, ni, por supuesto, tendrían que preocuparse en cómo resolverlo. De hecho, tanto el imperialismo cuanto el terrorismo serían imposibles por definición. Sin embargo, si por alguna extraña razón el desacuerdo reapareciera luego de que se instituyera este mejor régimen, o qué decir si reaparecieran el imperialismo y/o el terrorismo, la única explicación posible sería que la irracionalidad y la inmoralidad de los agentes son más resistentes de lo que se creía, y la reacción de nuestro Estado ideal sería la típicamente moral de tratar la inmoralidad con el castigo, o la de poner en contexto mediante una explicación la conducta en cuestión rastreándola hasta las nuevas instituciones, las cuales serían en el fondo las responsables de los actos criminales. En el medio habría solamente contradicción o sadismo. En otras palabras, las alternativas seguirían siendo las mismas que hoy en día.

En última instancia, toda acción justificadamente condenable y/o punible se debe a una decisión por parte de quien realizó dicha acción. En el caso del terrorismo, y tal como sostiene Walzer, “todo nuevo actor, terrorista o contraterrorista,

¹¹² Cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, ed. Günther Maschke, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 56.

pretende estar reaccionado contra alguien más, ubicándose en un círculo y simplemente haciendo circular el mal [*just passing the evil along*]. Pero este círculo es ideológico en carácter; de hecho, todo actor es un agente moral y toma una decisión independiente”.¹¹³

La conclusión parece ser entonces que Kant en el fondo tenía razón. En última instancia, toda acción moral, y especialmente en el caso de actos claramente inmorales como los terroristas, es inexplicable, al menos desde el punto de vista del razonamiento jurídico:

Cualquier transgresión de la ley puede explicarse del siguiente modo y no puede explicarse de ningún otro: que la transgresión surge de una máxima del delincuente (la máxima de darse a sí mismo tal crimen como regla); porque si la deriváramos de un impulso sensible, no la habría cometido como un ser *libre* y no podríamos imputársela; pero es completamente imposible explicar cómo el sujeto puede adoptar una máxima semejante contra la clara prohibición de la razón legisladora, porque sólo los acontecimientos que se producen siguiendo el mecanismo de la naturaleza son explicables.¹¹⁴

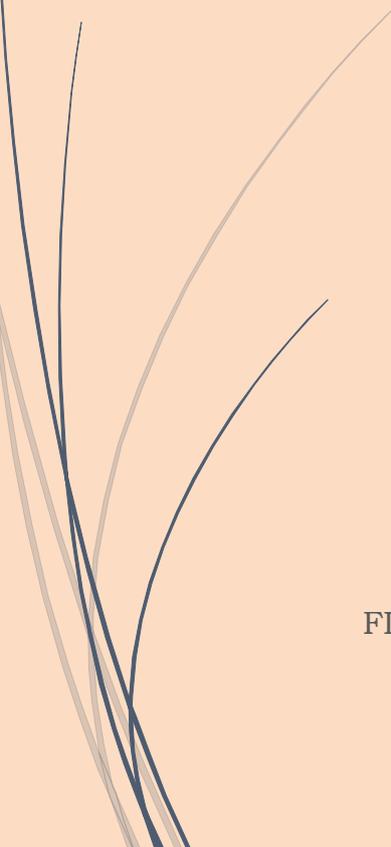
Esta incompatibilidad entre la explicación en sentido estricto y la condena moral muestra un punto clave acerca de

¹¹³ Michael Walzer, *Arguing about War*, *op. cit.*, p. 60.

¹¹⁴ Immanuel Kant, *Metafísica de las Costumbres*, *op. cit.*, p. 153.

la libertad radical humana. Los seres humanos son responsables por las decisiones que toman pero en última instancia no pueden *explicar* (en el sentido estricto de la expresión) por qué toman sus decisiones morales, se trate de ser funcionarios del Departamento de Estado, cometer actos terroristas, genocidios, etc. No solamente son inescrutables, sino que deben serlo, ya que eso es precisamente lo que significa ser una persona libre y responsable.¹¹⁵ El caso de la violencia política no es una excepción.

¹¹⁵ V. Richard Bernstein, *Radical Evil: a Philosophical Investigation*, Oxford, Polity, 2002, 44. 98-99.



FLACSO, Buenos Aires, Marzo 2016.