

AAU

AMERICAN ANDRAGOGY
UNIVERSITY



FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

CONTROVERSIAS SOBRE CIVILIZACIÓN,
IMPERIO Y CIUDADANÍA

Atilio A. Boron
(Compilador)

GABRIEL COHN

CÍCERO ARAUJO

ALEJANDRA CIRIZA

ANDRÉ SINGER

ENRIQUE AGUILAR

SUSANA VILLAVICENCIO

JAVIER AMADEO

SERGIO MORRESI

MARILENA CHAUI

ATILIO A. BORON

SABRINA GONZÁLEZ

CLAUDIO VOUGA

DIANA MAFFÍA

FERNANDO HADDAD

JUAREZ GUIMARÃES

ÁLVARO DE VITA

FERNANDO LIZÁRRAGA

ROBERTO GARGARELLA

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

ALAN RUSH

MIGUEL A. ROSSI

NESTOR KOHAN

EDUARDO GRÜNER

GILDO MARÇAL BRANDÃO

320.01 Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CON Filosofía política contemporánea : controversias sobre
civilización, imperio y ciudadanía.- 1ª. ed.- Buenos Aires :
Clasco, 2002.
384 p. ; 23x16.

ISBN 950-9231-87-8

I. Título. – 1. Filosofía Política Contemporánea

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 2003
en los talleres de Gráficas y Servicios S.R.L.
Sta. María del Buen Aire 347 (1277)
Buenos Aires, Argentina
Se imprimieron 1.500 ejemplares.

INDICE

PRÓLOGO

9

PRIMERA PARTE

CIUDADANÍA, REPÚBLICA Y DEMOCRACIA

GABRIEL COHN

*Civilización, ciudadanía y civismo:
la teoría política ante los nuevos desafíos*

15

CÍCERO ARAUJO

Civilización y ciudadanía

27

ALEJANDRA CIRIZA

*Herencias y encrucijadas feministas: las relaciones entre teoría(s) y
política(s) bajo el capitalismo global*

43

ANDRÉ SINGER

Para recordar algo de la relación entre izquierda y democracia

67

ENRIQUE AGUILAR

La libertad política en Montesquieu: su significado

73

SUSANA VILLAVICENCIO

La (im)posible república

81

JAVIER AMADEO Y SERGIO MORRESI

Republicanism y marxismo

95

SEGUNDA PARTE

LIBERALISMO Y SOCIALISMO EN LA TEORÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

MARILENA CHAÚÍ

*Fundamentalismo religioso:
la cuestión del poder teológico-político*

117

ATILIO A. BORON Y SABRINA GONZÁLEZ

*¿Al rescate del enemigo?
Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia*

135

CLAUDIO VOUGA

South of the border: notas sobre la democracia en la América Ibérica

161

DIANA MAFFÍA

Socialismo y liberalismo en la teoría política contemporánea

173

FERNANDO HADDAD

Sindicalismo, cooperativismo y socialismo

179

JUAREZ GUIMARÃES

*Marxismo y democracia:
un nuevo campo analítico-normativo para el siglo XXI*

203

ÁLVARO DE VITA

La teoría de Rawls de la justicia internacional

221

FERNANDO LIZÁRRAGA

*Diamantes y fetiches
Consideraciones sobre el desafío de Robert Nozick al marxismo*

239

ROBERTO GARGARELLA

Las precondiciones económicas del autogobierno político

259

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y EL DISCURSO DE LA POSMODERNIDAD

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

Ética y política

277

ALAN RUSH

La teoría posmoderna del Imperio (Hardt & Negri) y sus críticos

285

MIGUEL A. ROSSI

La filosofía política frente al primado del sujeto y la pura fragmentación

305

NESTOR KOHAN

El imperio de Hardt & Negri: más allá de modas, 'ondas' y furros

321

EDUARDO GRÜNER

La rama dorada y la hermandad de las hormigas

La "identidad" argentina en Latinoamérica: ¿realidad o utopía?

341

GILDO MARÇAL BRANDÃO

Problemas de la teoría política a partir de América Latina

373

La presente publicación compila la casi totalidad de las ponencias presentadas a las Segundas Jornadas de Teoría Política celebradas entre los días 28 y 30 de agosto de 2002 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, evento organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y su homólogo de la Universidad de São Paulo, Brasil. El tema de las jornadas fue *Ciudadanía, civilización y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos*. Los criterios organizativos generales, así como el tema seleccionado, fueron consensuados entre la totalidad de las instituciones convocantes y reproducen en lo fundamental la estructura de las Primeras Jornadas, realizadas en septiembre del año 2000 en la Universidad de São Paulo obedeciendo a una invitación a nuestra Cátedra de Teoría Política y Social de la Carrera de Ciencia Política de la UBA. El resultado de aquella reunión fue el libro *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, publicado bajo el sello editorial de CLACSO en marzo de 2002.

La intención fundamental del encuentro realizado en São Paulo había sido analizar y compartir los avatares que la reflexión latinoamericana padece en el marco de la filosofía y la teoría políticas. Las contribuciones incorporadas al libro arriba mencionado dan cuenta de la riqueza y fecundidad de esa labor. Luego de aquel primer desafío emprendimos esta segunda iniciativa con la aspiración de dar continuidad a la iniciativa y poder ampliar el marco de la reflexión y el análisis. Nuevos colegas se sumaron a nuestros empeños y, felizmente, pudimos contar con la presencia señera del Profesor Adolfo Sánchez Vázquez, sin duda una de las expresiones más trascendentales de la reflexión filosófico-política de América Latina y el mundo hispano parlante. En el marco de las Segundas Jornadas, la Universidad de Buenos Aires hizo entrega a tan distinguido colega del título de *Doctor Honoris Causa*.

El presente libro está dividido en tres partes. En la primera se incluye una serie de trabajos vinculados de manera muy íntima a la problemática de la ciudadanía, la república y la democracia. En su ensayo Gabriel Cohn toma como punto de partida

una referencia de Theodor Adorno para trabajar el concepto de civilidad, entendido como un modo específico de actuar que condensa un momento histórico único. Cícero Araujo, por su parte, pretende mostrar la articulación entre civilización y ciudadanía, y cómo un determinado concepto de civilización puede vincularse positivamente a un tipo de ejercicio de ciudadanía que tiende a ganar importancia creciente en la política contemporánea. Por su parte, Alejandra Ciriza aporta sus reflexiones sobre las herencias y encrucijadas del feminismo en el capitalismo global y las tensiones entre las tradiciones teóricas y los dilemas planteados por las realidades políticas.

En su artículo, André Singer propone re-examinar la relación entre el pensamiento de la izquierda y la cuestión de la democracia en un sentido teórico y práctico. A su vez, Enrique Aguilar explora la clásica distinción de las dos libertades de Constant y sus raíces en el pensamiento de Montesquieu, mientras que en su ensayo Susana Villavicencio se pregunta por el sentido de la tradición republicana en la Argentina. Cerrando esta primera parte, Javier Amadeo y Sergio Morresi avanzan en una indagación sobre la relación entre las transformaciones sociales y políticas de nuestra época y tres de los más importantes proyectos políticos de la modernidad: el liberalismo, el republicanismo y el marxismo.

La segunda parte del libro reúne una serie de ensayos sobre las diversas reformulaciones del liberalismo y el socialismo en la teoría política contemporánea. Marilena Chauí plantea una reflexión en torno a la persistente presencia del fundamentalismo en la tradición de la filosofía política. Claudio Vouga, por su parte, aporta algunas reflexiones acerca del significado de la democracia en su encarnación latinoamericana, mientras que Boron y González demuestran las incongruencias de ciertas teorizaciones contemporáneas que esperan mejorar nuestra comprensión de la democracia apelando a la obra de Carl Schmitt. En su ensayo Diana Maffía aborda el fascinante tema del lugar de las mujeres—sus luchas y sus reivindicaciones— en los paradigmas teóricos del liberalismo y el socialismo. A continuación Fernando Hadad propone una reflexión sobre sindicalismo, cooperativismo y socialismo, mientras que Juárez Guimarães incursiona en el tema de las complicadas relaciones del marxismo con la democracia a partir de los desafíos que imponen los comienzos del siglo XXI. Alvaro de Vita se interna en el análisis de las contribuciones que pueden esperarse de la elaboración de John Rawls sobre la justicia internacional, y Fernando Lizárraga examina los planteamientos críticos que Robert Nozick hiciera al marxismo. Cierra esta sección la ponencia de Roberto Gargarella sobre los prerrequisitos económicos del autogobierno político y la democracia.

La tercera y última parte versa sobre la filosofía política en el discurso de la posmodernidad. Comienza reproduciendo la conferencia magistral del Prof. Adolfo Sánchez Vázquez sobre ética y marxismo y la vigencia del proyecto emancipatorio de Marx después del derrumbe del así llamado “socialismo real”. Hay en esta sección dos ensayos, de Alan Rush y Néstor Kohan, que tratan el tema del imperio y el imperialismo y su formidable impacto sobre la discusión teórica contemporánea; la obra de Michael Hardt y Antonio Negri constituye un común punto de referencia para am-

bas elaboraciones. El ensayo de Miguel Angel Rossi, por su parte, recupera la importancia de la crítica cuestión del sujeto y su fragmentación, mientras que Eduardo Grüner se interna en la escabrosa cuestión de la identidad argentina y Gildo Marçal Brandão propone una nueva reflexión sobre los problemas con que se enfrenta la elaboración de una reflexión teórico-política arraigada en la especificidad histórico-estructural de América Latina.

Tal como lo señaláramos en el primer libro, la publicación de estos trabajos de ninguna manera puede ser considerada como un sucedáneo de la imprescindible lectura de los clásicos. Ningún comentarista, por brillante que sea, puede reemplazar la riqueza contenida en los textos fundamentales de la tradición de la filosofía política. La realización de las Jornadas que dieron lugar a este libro han sido el resultado de una empresa eminentemente colectiva. Al igual que en la ocasión anterior, tanto las jornadas como el libro hubieran sido imposibles sin la entusiasta participación y el exhaustivo trabajo de los integrantes de nuestras cátedras de Teoría Política y Social I y II de la Carrera de Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires. Por la dedicación y participación en las jornadas que dieron lugar a esta publicación vayan nuestros más sinceros agradecimientos al actual Director de la Carrera de Ciencia Política de la UBA, Tomás Várnagy, y a Miguel Angel Rossi, Paula Biglieri, Liliana A. Demirdjian, Silvia Demirdjian, Martín Gené, Sabrina T. González, Daniel Kersfeld, Sergio Morresi, Bárbara Pérez Jaime y Patricio Tierno. Asimismo, no podríamos dejar de expresar idénticos sentimientos en relación a nuestro equipo que desde CLACSO aportó su desinteresada colaboración durante la realización de las jornadas. Valga pues nuestro reconocimiento para Gabriela Amenta, Alejandro Gambina, Natalia Gianatelli, María Ines Gómez, Bettina Levy y Andrea Vlahusic.

Al terminar la preparación de este libro cabe una vez más expresar nuestra satisfacción y agradecimiento por el arduo trabajo realizado por Florencia Enghel y Jorge Fraga en la tarea de corrección editorial y diseño y composición de un libro que quisimos que fuese no sólo excelente teóricamente sino a la vez bello y prolijo desde el punto de vista editorial. Un agradecimiento muy especial a Javier Amadeo y Sabrina González, quienes durante muchos años han venido prestándonos su inteligente colaboración en múltiples iniciativas vinculadas a la docencia e investigación en el campo de la teoría y filosofía políticas. Ellos tuvieron, una vez más, un papel destacadísimo en la concepción e implementación de las jornadas y en la producción de este libro.

Por último, quiero también dejar constancia de nuestra gratitud para con Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón, quienes tradujeron con idoneidad cuatro capítulos del portugués al español. Sin el entusiasmo y la perseverancia que todos pusieron en este empeño, sin su inteligencia y dedicación, este trabajo jamás hubiera visto la luz. A todos ellos nuestro más profundo reconocimiento.

Buenos Aires, abril de 2003

*Civilización, ciudadanía y civismo:
la teoría política ante los nuevos desafíos**

Gabriel Cohn**

Tomaré como punto de partida una referencia no convencional en el campo de la reflexión política. No entraré en el tema por la vía de la ciudadanía, del civismo o de la civilización directamente, sino por la vía de aquello que llamaría civilidad, un modo específico de actuar que en una dimensión específica condense todo aquello que nos preocupa en este momento. Y la referencia no convencional que tomaré como punto de partida es un ensayo de Theodor Adorno, el gran maestro de la teoría crítica de la sociedad.

Entre los bellos y pequeños ensayos y aforismos de su libro *Minima moralia* se encuentra uno cuyo título, tomado al pie de la letra, sería “tacto” –más precisamente “dialéctica del tacto”– pero que en realidad se traduce mejor por “civilidad”. En él está en juego lo que aparentemente hay de más trivial –la sociabilidad cotidiana– aunque desde un ángulo muy especial, que le da al texto su tono crítico. Se trata de una particular forma social de la sensibilidad, la capacidad para relacionarse con el otro de forma plena y con pleno respeto. Esta es la cuestión de fondo.

¿Qué es lo que nos interesa de las observaciones de Adorno? El modo en que localiza su tema materialmente cuando afirma que la civilidad tiene un momento histórico único. Ese momento es aquel en el que la burguesía se libera de las trabas del *ancien regime*: las convenciones que antes pesaban sobre la acción se debilitan, pero no desaparecen del todo, y una nueva forma de individualidad emerge. Lo esencial es la conjugación de la emergencia de una forma histórica de individualidad y el debilitamiento, pero no plena desaparición, de las convenciones que rigen la sociabili-

* Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

** Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

dad. En esas condiciones la nueva forma de individualidad en cuestión no queda suelta sin más, sino que encuentra un escenario privilegiado para ejercer relaciones, para establecer contactos sociales aún demarcados por las convenciones debilitadas del régimen anterior pero no más subordinados a ellas. Esta dialéctica original de la civilidad tiene cómo ejercerse porque en ese momento privilegiado no es paralizada en sus momentos constitutivos. No se produce la imposición imperativa de un cuadro de convenciones sobre la acción individual, ni se da la pura y simple presencia de una individualidad desencadenada, suelta, sin límites y sin referencias, indeterminada. Es ésta la dialéctica original que él ve como desgastándose a medida que las propias formas específicas que caracterizan a la civilidad se van emancipando, pierden sus referencias concretas y, al volverse autónomas, remotas, abstractas, en lugar de generar la justicia mutua traen consigo el germen de la injusticia. La manifestación del respeto al otro se vuelve vacía, desprovista de contenido, reinstalando por el lado de las propias nuevas formas de relación algo que las corroe precisamente en lo que tienen de civiles. Esto perjudica el desarrollo de lo que sería la dialéctica más profunda de la civilidad, que es el juego de gestos de renuncia consciente por parte del individuo, de su capacidad consciente de renunciar a ciertos actos en nombre del respeto a la dignidad del otro y, por otro lado, la propia manifestación de la individualidad, la individuación. En realidad, la civilidad, en la perspectiva de Adorno, comprende una dialéctica compleja entre el juicio consciente de cada cual sobre hasta dónde se puede llegar, entre esta renuncia consciente a ciertos actos que puedan agredir al otro, y al mismo tiempo el desarrollo de una individualidad autónoma no circunscripta externamente a un cuadro cerrado de convenciones.

Resulta difícil leer este texto sin recordar las referencias a aquello que Cícero Araújo, aquí presente, conoce muy bien: el pensamiento escocés del siglo dieciocho. Es en éste donde un autor como Pocock localiza la reinterpretación de las virtudes clásicas en términos de “maneras”, de *manners*. A través de este prisma, lo que Adorno describe aquí evoca una manifestación peculiar de modos pulidos, de maneras refinadas de comercio (en el sentido lato del término) con otro lugar: precisamente aquella que corresponde a una forma del ejercicio de las virtudes clásicas que termina fundamentando lo que puede ser una concepción republicana de la convivencia de los hombres. De modo que el texto de Adorno, que aparentemente se refiere a algo muy menudo, muy fino dentro del campo de las relaciones sociales, es atravesado por el gran tema de las relaciones entre los hombres marcadas por un respeto republicano. Esta es la puerta de entrada que yo elegiría para proponer algunas cuestiones sobre cómo debemos pensar nuestros grandes temas en este momento específico.

Pocock distingue un lenguaje de las virtudes y un lenguaje de los derechos. En nuestro momento actual nos cabe una exigencia difícil, la de articular esos lenguajes. Ellos aparecen de varios modos en los debates contemporáneos, pero fundamentalmente nuestro problema es que no podemos elegir entre el lenguaje de las maneras y el lenguaje de las virtudes. Tenemos que articular el tema de las “maneras” como ejercicio moderno de las virtudes, que de modo muy indirecto podemos encontrar en

Adorno, con el tema de los derechos. En realidad, ambos se entrelazan en la cuestión de la ciudadanía. Podemos leer, claro está, la ciudadanía en dos registros. Primero, como participación activa, considerando el cuerpo constitutivo de la sociedad –en el registro de las virtudes republicanas, digamos. Después, como ejercicio de derechos –en el registro de las libertades liberales.

Otra vez estamos envueltos en un complicado juego de dos términos opuestos pero inseparables, ahora entre estas dos dimensiones de la ciudadanía. No intentaré tratar esa cuestión aquí. Sin embargo, está claro que también en relación a la ciudadanía existe algo así como una dialéctica entre el lenguaje del derecho y el lenguaje de las virtudes, entre el lenguaje de aquello que se puede reivindicar como propio y el lenguaje de los modos adecuados de relacionarse con aquello que remite al conjunto más amplio de la sociedad.

Está del mismo modo claro, y resulta de máxima importancia, que el lenguaje de los derechos tiene referencias universales aunque abstractas cuando se las toma *per se*, y que el lenguaje de las virtudes tiene referencias particulares, de contexto, igualmente abstractas cuando se las toma *per se*.

Es en este sentido que yo plantearía la cuestión de la civilidad como una suerte de concepto síntesis de lo que nos preocupa en este momento. Esto podría quizá ser desarrollado tomando como referencia dos paradigmas de la política, o del pensamiento político, dentro de lo que nos preocupa aquí hoy. Por un lado, el paradigma que se concentra en la oposición entre guerra y paz; por otro, aquel que se concentra en la oposición entre separación y vínculo. La perspectiva planteada por Adorno, en la cual detecto una especie de hilo conductor subterráneo de carácter republicano, tiene una postura clara respecto al contraste entre guerra y paz –en favor de la segunda, por supuesto. La visión de la política como confrontación directa, como guerra, como distinción amigo-enemigo, evoca de inmediato, como representante paradigmático, la figura de Carl Schmitt. La perspectiva propuesta por Adorno, aunque sin referencia política inmediata, remite a la cuestión de la búsqueda infinita de la reconciliación de las diferencias al interior del cuerpo social. Señala algo sobre lo cual volveré más adelante, que es la idea ampliada de política como proceso continuo y nunca acabado de construcción conjunta de un orden público, digno de ser vivido. Sin duda, una concepción de la política bastante abarcadora. Pero este paradigma es importante, aunque está sujeto a la objeción de que deja de lado el aspecto conflictivo de la vida social. Sin embargo no lo hace, porque la construcción conjunta del espacio público digno de ser vivido al cual me he referido está marcada por el conflicto. Lo que importa es que se trata de una construcción que incluye a todos, y que no dispensa las formas de la civilidad, aún porque el conflicto no se reduce al enfrentamiento destructivo.

Esto permite a la vez plantear la concepción de la política desde el ángulo de la paz (en contraste con la guerra) en el ámbito de una distinción más fuerte en lo que respecta al pensamiento político. La misma figuraría en este pasaje como la concep-

ción que marca el momento del establecimiento de los vínculos, la ligazón, en oposición a la que marca, en la dimensión política, el momento de la separación. Si proyectáramos esa distinción sobre la trayectoria del pensamiento político, el momento moderno sería seguramente aquel en que el énfasis está en la separación. La idea de separación está asociada, en el sentido de lo que estoy planteando aquí, a la ubicación de la idea de interés en un lugar central de la cuestión política. Interés es exactamente aquello que se interpone entre las personas, lo que las vincula, sí, pero separándolas. En él, el momento de la separación predomina sobre el momento del vínculo. Ésta es la marca del pensamiento moderno en la política, porque es el foco en el interés que lleva a pensar la acción política en términos de elecciones orientadas por preferencias. Por esta vía, adquiere nuevas facetas un problema central de la política, que es el de la organización. Y más allá de la cuestión de la organización, está el problema de la eficiencia. Puesto que la atención se concentra en los intereses de los individuos, éstos aparecerán como detentores de preferencias, capaces de realizar elecciones, y el problema político de cómo articularlas se plantea en términos de formas de organización, de la eficiencia de la organización y la administración de los hombres. Ésta es una manera eminentemente moderna de pensar la política, y contrasta con una manera que tiene antecedentes clásicos, relacionada con la idea de la política como ejercicio de ciertas virtudes cívicas. En esta última se enfatiza la deliberación en lugar de las preferencias y de las elecciones. Son importantes la deliberación y la formación de la voluntad política, y se plantea, como problema fundamental, no tanto la organización eficaz, sino la autonomía y la libertad. Ahora bien, la cuestión de la civildad sólo tiene sentido al interior del paradigma que piensa a la política desde el ángulo de los vínculos que se establecen entre los hombres y, si me permiten el término, de la legitimidad de esos vínculos. Está en juego la capacidad de los hombres de construir el mundo de forma conjunta.

En estas condiciones el paradigma de la paz se vincula claramente con el paradigma del establecimiento de vínculos, a través del ejercicio de la deliberación cívicamente virtuosa.

Eso refuerza la concepción muy ampliada de política por la cual ella se define como construcción conjunta y conflictiva del espacio público —una tarea interminable, sin solución definitiva, un horizonte. Eso es una quimera, dirán algunos: es una concepción política pacificadora y complaciente, en el mal sentido del término; por ahí no se va a avanzar nada. Mi respuesta sería: no sé si es más quimérica que si yo defendiera aquí ciertas nociones que con frecuencia circulan entre nosotros, de fuerte carácter normativo e incluso ideológico, como por ejemplo la idea de sociedad civil. En ésta encontramos una concepción disimuladamente normativa, marcada por exigencias tópicas de un cierto momento histórico. Sin embargo, ella sobrecarga nuestro debate, y termina introduciendo muchas más fantasmagorías en nuestra reflexión política que si avanzamos hasta el fin y sostenemos que la política no puede ser pensada sin su dimensión normativa. Cuando hablo de la exigencia de la construcción conjunta del orden público, esto por lo menos es explícitamente normativo: es un

horizonte de referencia, y no se refiere a una supuesta entidad que realiza el poder en alianza o enfrentamiento con otras. Lo mismo se aplica a un concepto como el de opinión pública, que también parece tener aún peso en nuestras concepciones y nuestros debates. También éste tiene su momento histórico, que ha sido olvidado. Así como la de sociedad civil, la noción de opinión pública emerge en un momento histórico particular, marcado por el enfrentamiento de un grupo social que buscaba atraer para sí la capacidad de legitimación ante el poder absoluto. Es un recurso para el embate político, como la idea de sociedad civil fue explícitamente un medio de lucha, inclusive en las confrontaciones por la ampliación de los derechos de Europa del Este. Invocar a la opinión pública significa reivindicar la legitimidad de una instancia de poder, no describir a algún grupo u organización. En el plano empírico, se reduce a una distribución de intereses privados, y no llega *per se* a justificar su referencia pública. Si queremos, entonces, pensar en términos de grandes formulaciones, debemos estar atentos a su carga normativa más que descriptiva, pues estamos lidiando con un instrumento conceptual que perdió su referencia al momento específico de su construcción, perdió su referencia propiamente política, de medio de enfrentamiento entre voluntades divergentes dentro de la sociedad, y la reconstrucción de eso (que pasa por la identificación del momento normativo de los conceptos) exige un continuo esfuerzo de reflexión. Esta propuesta, claro está, no trata de descalificar aquellos análisis políticos que van directamente al ámbito institucional. Mucho se puede conseguir por ese camino.

Paradójicamente, cuanto más nos sumergimos en el ámbito institucional más estamos en el terreno de las cuestiones de organización y administración, y menos en el de aquello que efectivamente permite ponerle el tono propiamente político a la reflexión.

Quisiera sostener aquí que los grandes temas que nos interesan hoy, los temas de la civilización, la ciudadanía, el civismo, tienen que ser abordados por vía indirecta. Para cubrir el ámbito de lo que importa políticamente, conviene ir de modo indirecto. Retomo en este punto la cuestión de la civilidad, que, al referirse a los modos de orientación de la conducta, remite a la dimensión cultural, a la dimensión de lo que yo denominaría la cultura política. No me refiero a una concepción más convencional, que de algún modo vincula cultura política a la opinión, a la distribución de respuestas a preguntas hechas a un conjunto de individuos en momentos dados para, digamos, detectar en qué medida se acepta la democracia, o en qué medida se tiene posturas autoritarias. Es un enfoque que yo no descalificaría sin más, pero que no llega al punto al que a mí me gustaría llegar. Pues interesa captar la dimensión significativa, la dimensión cultural de la civilidad, que a su vez traduce modos específicos de orientación de la conducta que ofrecen contenido significativo a la ciudadanía, a la civilización y a la acción cívica.

La cultura, pensada en términos políticos, en términos de cultura política en su acepción más amplia, debe también ser pensada como una tensión intrínseca, dialéctica, entre contenidos (tratados por las investigaciones convencionales sobre cultura

política, o incluso sobre opinión) y pautas subyacentes a esos contenidos, que los organizan. Esas pautas, históricamente constituidas como ítems del repertorio cultural de las sociedades, ofrecen la clave para la organización significativa de la experiencia social. Son pautas de interpretación de la experiencia. La dimensión de la cultura que realmente me parece importante para pensar políticamente las cuestiones de la conducta social se refiere a estas pautas de interpretación de la experiencia. Ellas no son evidentes, no están presentes sin más, actúan subterráneamente en la acción de los hombres. Se refieren a aquello que yo llamaría temas fundantes en la experiencia social de los hombres situados dentro de un determinado espacio político (un espacio político nacional, una sociedad históricamente constituida); temas fundantes que tienen como característica estar profundamente arraigados y formar una suerte de éter en el interior del cual se da toda la percepción y acción política de los hombres. En realidad dichas pautas de interpretación—aquello que está detrás del modo en que los hombres espontáneamente interpretan su experiencia social, históricamente constituida— proveen registros de interpretación de la experiencia, son como claves de interpretación. Son claves hermenéuticas, que nos alertan contra cualquier concepción sustancialista de la cultura que la piense directamente en términos de contenidos significativos que circulan al interior de las sociedades. Lo que está en juego es cómo estos contenidos se articulan en complejos significativos determinados y, a partir de ello, el modo en que la experiencia social, después de interpretada, a su vez organiza nuevos contenidos.

A título de ilustración, haré una referencia rápida a lo que a mi entender caracteriza un tema fundante, una pauta fundamental de interpretación de la experiencia social en relación al caso brasileño. Es una conjetura, ni siquiera llega a ser una hipótesis, pero que cada vez más me parece plausible. Ella va en el sentido de que, en el caso de la sociedad brasileña, el tema fundante, la pauta decisiva de interpretación que se aplica al conjunto de la experiencia social, es el tema de la punición. Este tema fundamental de la punición se traduce de muchas maneras. Una de ellas resulta en una frase extremadamente expresiva: “Los inocentes pagan por lo pecadores”. Tenemos aquí una concepción muy peculiar de la herencia cristiana, que está presente a lo largo de toda la sociedad. Y está presente de una manera muy importante, porque marca un modo de interpretar la experiencia según un registro que se proyecta en el plano de las grandes cuestiones que afectan a todos, pero simultáneamente las despolitizan, porque envuelve la continua presencia de la punición. No está en juego el perdón, o la compensación del mal por parte de quien lo ha practicado, sino la transferencia de los costos, de las penas, hacia el conjunto. La referencia a este conjunto abstracto, indeterminado, sustenta lo que a falta de un término mejor yo denominaría gestión distributiva de los costos y de las penas. La esfera pública, que podría ser la referencia política para reformular este gran tema, aparece en la acción espontánea del ciudadano común como un espacio vacío, una especie de área de despeje hacia donde se transfiere una punición, un costo o una desventaja que de algún modo pudiera recaer sobre estos o aquellos ciudadanos. La esfera pública no aparece como el campo

denso al interior del cual se ejerce la civilidad, las formas y las maneras sociales e históricamente pulidas de relacionarse respetuosamente con el otro, sino que aparece como un área vacía, disponible para hacer lo que, en el lenguaje utilizado en otro contexto por Celso Furtado, sería la socialización de las pérdidas. Los costos son remitidos de manera indiferenciada hacia esta área común. Lo que yo sugiero es que eso remite a un punto fundamental a la hora de hablar de la civilidad y de la cultura política, en cualquier sentido más fuerte del término, de una sociedad como la brasileña. La sugerencia aquí se refiere al caso brasileño, y pienso que en ese caso el análisis puede avanzar bastante si marchamos en la dirección propuesta. Sería interesante intentar algo análogo para el caso argentino; pienso, por ejemplo, en formulaciones como las de Horacio González sobre el tema de la muerte en la cultura política argentina.

En esta misma dirección, todavía en referencia al caso brasileño, sería posible vincular el tema de la punición a otros dos estilos de acción en la arena política, que pueden ser identificados como posesivo y predatorio. El estilo posesivo se manifiesta en la propia concepción de lo que es público (en contraste con lo privado) en la sociedad. En esta concepción, público es lo que “es de todos” o, inversamente, lo que “no es de nadie”. Es decir, se adopta el registro privado, de la posesión exclusiva, para vaciarlo de contenido (“de todos” o “de nadie” son ambos términos vacíos), pero no se alcanza el nivel de una concepción de lo público como referencia compartida para la acción, como criterio orientador de la acción. A esto también se asocia un punto de máxima importancia, que se manifiesta directamente en las políticas adoptadas por el poder público o por las instancias que se presentan como tal. Se trata de la tendencia a hacer cortocircuito de todas las etapas intermedias, vaciando o neutralizando pasos que puedan conducir a los resultados esperados, y comenzar por el final. Para usar un ejemplo trivial, en el que la dimensión punitiva también se manifiesta: se imponen multas a los conductores que transgreden las señales de tránsito antes de tratarse el estado de la propia señalización, de la calidad de las vías públicas (por cierto, un término expresivo y cargado de ambigüedades), sin hablar de la calidad mecánica de los vehículos y de la calidad cívica de sus usuarios. De allí a las técnicas de burla y de transferencia de daños, con frecuencia institucionalizadas como “asesoría”, hay sólo un paso. Entre el estilo posesivo del agente privado y el cortocircuito entre propósito y resultado en el poder público se instala, como denominador común, el estilo predatorio. La síntesis de esto es bien ilustrada por la modalidad de acción del poder público que consiste en concebir a las penas pecuniarias (multas) a los ciudadanos prioritariamente como forma de recaudación.

El análisis hasta aquí realizado permite localizar uno de los numerosos desafíos que tenemos para enfrentar en la ciencia política, y en general en las ciencias sociales. Entre muchos otros, tenemos hoy que trabajar conjuntamente sobre un problema que juzgo de especial importancia: en este momento cabe hacer un esfuerzo para la producción de una nueva y robusta teoría de la experiencia social. Desde Marx (y también Simmel y los que se inspiraron en él, y tal vez mejor aun cuando se trabajó con ambos, como el joven Lukacs) poco se ha producido con envergadura sufi-

ciente para hacer frente a esta exigencia. Cuando Marx construye conceptos como “fetichismo de la mercancía”, ofrece recursos analíticos poderosos, que pueden alimentar una teoría de la experiencia social, de cómo se constituyó históricamente una forma de experiencia social, de cómo ella adquiere significado, de cuales son los límites de estos significados –una concepción de la traducción significativa de la experiencia no simplemente descriptiva sino crítica. Ya no es suficiente trabajar estrictamente con estas categorías, pero quizás tengamos aliento para re TRABAJARLAS o avanzar en otras. Sea como sea, siento la falta de una teoría de la experiencia social.

Es muy difícil pensar las cuestiones fundamentales de la política y aquellas que nos preocupan aquí estos días. Es difícil pensar la cuestión de la ciudadanía sin un instrumental poderoso para aplicar a la cuestión específica de la conducta ciudadana o de la organización ciudadana, o de todas las dimensiones de este complejo que se llama ciudadanía, sin disponer de la base para pensar el fundamento social de esa experiencia. Sin poder, por lo tanto, pensar de modo adecuado la naturaleza específica que una experiencia de este tipo asume en las condiciones muy peculiares del presente momento del capitalismo.

Tomar la cuestión de la ciudadanía por el lado de los derechos representa un avance notable, al permitir trabajar en términos de universalización. Pero quedarse sólo allí lleva a una universalización abstracta e insuficiente. Tomarla por el lado de las virtudes ofrece una contextualización inmediata, aunque conlleva el riesgo siempre presente de quedarse uno atado a lo tópico o puntual; en el extremo, de caer en el puro y simple relativismo. Nuestra cuestión consiste en cómo vincular entre sí esas dos dimensiones. Consiste en encontrar modos de pensar la articulación tensa entre la dimensión de los derechos y aquello que denominé dimensión de las virtudes, del ejercicio virtuoso de la ciudadanía. Se trata, finalmente, de articular universalización y contextualización.

Mi propuesta, en este punto, es que el tema que permite trabajar simultáneamente la dimensión universalista (o de los derechos) y la dimensión contextual (o de la ciudadanía) con referencia al ejercicio de la civilidad o de la organización civilizatoria es el de la responsabilidad. Se trata de un término cargado, que en general está presente en el lenguaje conservador, en el lenguaje de la derecha, pero en este punto vale la pena recordar una advertencia que ya sido hecha mejor por otros: no podemos dejar que las cuestiones fundamentales aparezcan como propiedad intelectual de la derecha. Cuando traigo al debate este término e incluso le atribuyo un papel central en el intrincado juego entre las referencias universales y las referencias estrictamente contextuales, lo estoy usando en un sentido muy específico. El centro de la cuestión consiste en contraponer responsabilidad a indiferencia. En esta perspectiva la responsabilidad no se refiere a la mera capacidad, o el deber, de responder por algún acto. Envuelve también la capacidad, y el deber -ético, no legal- de identificar al interlocutor a quien se responde, que puede ser, en el extremo, toda la humanidad en cada uno de sus representantes. Es en este sentido que se contrapone a indiferencia.

Al hablar de indiferencia me meto con lo que parece una marca fundamental en el funcionamiento del sistema político y económico en la fase actual del capitalismo. No se trata de caracterizar una actitud de determinados agentes, sino de algo inscrito en el propio modo de organización y de funcionamiento de las sociedades contemporáneas. En este sentido yo la denomino indiferencia estructural. Por cierto no es un dato novedoso que a determinados grupos sociales les importe poco lo que le ocurre al resto de la sociedad de la que forman parte, o que sociedades enteras ignoren a otras. Pero lo que tenemos actualmente no tiene precedentes, no sólo en términos de su escala, sino también por la naturaleza que este proceso asume. Básicamente consiste en que los grandes agentes, especialmente económicos, altamente concentrados y con un poder nunca visto antes en la historia, actúan de forma literalmente monstruosa, es decir, sin conciencia del alcance de su poder ni del encadenamiento de sus efectos. En el caso de los mega-agentes económicos que actúan a escala global, esto es especialmente nítido. Organizados en términos de sus intereses puntuales variables, en nombre de su propia eficacia concentran necesariamente la atención sobre una gama limitada de efectos de sus decisiones, aquellos efectos que inmediatamente se traducen en ventajas. Esto, de por sí, no los diferenciaría de empresarios convencionales, salvo por la escala inmensamente mayor de su poder. Lo que sucede, en estas condiciones, es que ellos necesariamente dejan de concentrarse sobre la secuencia de efectos que sus actos acarrearán más allá de su éxito para obtener resultados esperados.

Dotados de una fuerza desmedida, no alcanzan, ni se preocupan por alcanzar, el control pleno de su poder, ciegos a las consecuencias más remotas de sus acciones. Esas consecuencias afectan, por supuesto, a poblaciones enteras, aunque sean rigurosamente irrelevantes para estos agentes.

Ello plantea la cuestión de la responsabilidad en nuevos términos. Exigencia fundamental para pensar seriamente la cuestión de la política y la ciudadanía, de la civilización y la acción civil, ella adquiere ahora un carácter específico. Se señala con urgencia su condición más literal, que es la capacidad de responder. Pero no sólo en el sentido de que el agente, individual o institucional, pueda ser exigido a raíz de sus actos, en alguna variante de *accountability*. En las condiciones contemporáneas la responsabilidad debe ser vista como lo que es en su esencia, es decir, lo opuesto a la indiferencia. Esto permite reubicar sobre la mesa la cuestión de los interlocutores, de la calificación mutua como interlocutor. No se trata simplemente de una especie de exigencia moral unilateral, dado que los agentes más poderosos son estructuralmente indiferentes a los efectos más remotos de sus decisiones.

Por lo tanto, la responsabilidad, la exigencia de responsabilidad, pasa por la quiebra de los mecanismos de indiferencia estructural en nuestras sociedades. Con esto, ella ocupa una posición central en la referencia que he tomado como punto de partida, la civilidad. Y ésta remite a la cuestión de formas de acción intrínsecamente políticas, que no encuentran límites a no ser en el ejercicio del respeto mutuo por el conjunto de los hombres, por la humanidad en su acepción cosmopolita. La diferen-

cia estructural es la destrucción, es el punto extremo de la negación de la civilidad. Lo que estoy tratando de sugerir es que la civilidad, la acción civil, y, en el extremo, la civilización, sí constituyen el fundamento de cualquier política digna de ser tenida en cuenta, pues de lo contrario el resultado es quedarse restringido al plano estrictamente administrativo, técnico.

¿Cuál es el mejor escenario para pensar los avances en estas condiciones? Me permitiré un juego de imaginación, retomando la referencia de Adorno. La civilidad, dice él, tiene un momento histórico específico, de convenciones debilitadas asociadas a individualidades en vías de fortalecerse. Pensemos nuestra pequeña utopía en términos políticos globales: instituciones políticas debilitadas, individualidades políticas, particularidades políticas en ascenso. La individualidad no es pensada aquí como el individuo suelto, sino como la forma determinada que el todo asume en la figura del ciudadano y de sus formas de organización. El escenario bueno sería éste, de instituciones políticas en fase de debilitarse sin desaparecer, y del avance de las formas de individualización. Avance, por lo tanto, en el ámbito de la efectiva responsabilidad de la constitución de nuevas pautas civilizatorias. No ocurrirá tan pronto, y las cuestiones de organización y de acción política involucradas son difíciles. No obstante, si nuestra atención no logra ir más allá de la mirada de medusa de las instituciones tal como se encuentran (una pasable imagen de las modernas sociedades de control, dicho sea de paso), jamás avanzaremos un paso. Con todo, si quisiéramos simplemente romperlas, suponiendo que estando éstas destruidas, nosotros, sueltos y desencadenados, podríamos ejercer sin más nuestra racionalidad, también estaremos perdidos. La vida política más amplia, así como la pequeña dimensión de la civilidad, se hace mediante la búsqueda persistente de la autonomía libre, asociada a la renuncia consciente del acto de pura agresión destructiva. Entre la adhesión ciega, la furia destructiva y la indiferencia fría hay un espacio para la posición que ve en el otro, en el conjunto de los otros, a los compañeros de una construcción sin fin, la única que importa, de un mundo en vías de civilizarse.

Estamos hablando de civilización, y tenemos no sólo el derecho sino también el deber de hablar de la barbarie. Porque estamos preocupados por intervenir de manera reflexiva y consciente en este mundo, aun conociendo las enormes dificultades involucradas. Por ejemplo, tenemos el derecho y el deber de buscar en nuestras sociedades, y traer a la discusión, eso que llamé temas fundantes que orientan la interpretación, que dan sentido a la experiencia de los hombres; o por lo menos de entender algo de cómo esto funciona.

Pero lo hacemos contra el telón de fondo que dice que la barbarie está allí. No estamos viviendo un momento de construcción civilizatoria, vivimos un momento de barbarie. ¿Qué haremos frente a esto? Lo que utilizando un término ampuloso he denominado indiferencia estructural tiene como componente central la indiferencia —e indiferencia es barbarie, no civilización; civilización es exactamente la atención al otro. Esto implica un esfuerzo prolongado y nosotros estamos aquí, sí, actuando en

este momento en un escenario que ofrece espacios relativamente reducidos de acción global, aunque ofrece muchos espacios de acción puntual. Uno de los grandes problemas de la reflexión y de la acción social y política del momento actual consiste exactamente en encontrar formas totalizadoras de articulación de la multiplicidad de acciones puntuales que se manifiestan al interior de nuestras sociedades. Esto contiene un problema, que es el de no reproducir las trampas que tal vez un poco precipitadamente señalé en referencia a términos como sociedad civil u opinión pública. Ya no podemos apostar a la multiplicidad o a la mera agregación de intereses particulares organizados. Pues una cosa es la referencia pública, y otra la organización del interés privado. Ahora el espacio de la totalidad está ocupado, éste es el dato nuevo post frenada del socialismo. Nunca me canso de recordar -y permítanme recordarlo una vez más, no creo que con ello esté siendo injusto con Rosa Luxemburgo, yo la leo como diciendo lo siguiente: cuando se plantea la cuestión de socialismo o barbarie, lo que se está planteando es que la crisis del capitalismo sin la alternativa socialista significa barbarie. Tal como ella planteaba la cuestión de la crisis como inevitable, planteaba la cuestión de la construcción del socialismo como alternativa necesaria. Esa construcción no se dio, y la crisis eventualmente está instalada, si bien no está abierta. El escenario no es bueno, es sombrío, pero no es tremendamente malo. ¿Cuál es nuestra tarea? Es encontrar el sentido de esos espacios e intentar articularlos, y avanzar en la búsqueda de un sentido global para la articulación entre los espacios de acción existentes y su ampliación, pero no, claro está, de una manera aditiva. Por el momento nos falta la capacidad teórica y práctica.

Prácticamente no es viable -y teóricamente es muy difícil- la capacidad de retomar aquello que fue el gran tema del marxismo: pensar la totalidad sin perder de vista los múltiples contenidos que se desprenden de su dinámica interna. Este es el momento de considerar seriamente la observación del viejo Freud: la voz de la razón es débil, pero persistente.

Tenemos esta tarea aun en tiempos sombríos, o tal vez ni siquiera tan sombríos; tenemos grados de libertad. Debemos ser muy obstinados, muy persistentes, y capaces de reproducir en escala ampliada este acto de consciente locura que es el de venir hasta aquí y discutir ciudadanía, civilización, civilidad, como si todo el mundo lo estuviera discutiendo fuera de este salón. No lo está: una razón más para no dejar de discutirlos.

*Civilización y ciudadanía**

Cícero Araujo**

I

Este texto pretende mostrar cómo determinado concepto de civilización puede vincularse positivamente a un tipo de ejercicio de ciudadanía que, según el diagnóstico que se presentará, tiende a ganar importancia creciente en la política contemporánea¹.

El sentido que daré aquí al término ‘civilización’ es una apropiación parcial de aquel que aparece en los conocidos abordajes sobre el asunto de Norbert Elias. En esa perspectiva, la civilización es un ‘proceso’, que no tiene nada que ver con un plan o designio pero que aún así sugiere la idea de una acumulación o crecimiento. Esa acumulación se explicita en dos direcciones fundamentales: la de la especialización de funciones y la de la individualización de la vida social. Esos dos desarrollos están relacionados al control de la violencia en su sentido más elemental, la violencia física. El primero se manifiesta bajo la forma de un control externo, resultante de la monopolización de la violencia por parte de la autoridad política; el segundo, bajo la forma de un autocontrol de la conducta. Permítanme una larga cita:

“Las sociedades sin un monopolio estable de la fuerza son siempre aquellas en las que la división de funciones es relativamente pequeña, y las cadenas de acciones que ligan a los individuos entre sí son relativamente cortas. Recíprocamente, las sociedades con monopolios de la fuerza más estables, que siempre comienzan encarnadas en una gran corte de príncipes o reyes, son aquellas en

*Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

*Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Coordinador del Área de Programación del Doctorado de ciencia Política de la mencionada institución.

las que la división de funciones está más o menos avanzada, en las cuales las cadenas de acciones que ligan a los individuos son más largas y mayor es la dependencia funcional entre las personas. En ellas el individuo es protegido principalmente contra ataques súbitos, contra la irrupción de la violencia física en su vida. Pero, al mismo tiempo, es forzado a reprimir en sí mismo todo impulso emocional para atacar físicamente a otra persona. Las demás formas de compulsión que, en ese momento, prevalecen en los espacios sociales pacificados modelan en el mismo sentido la conducta y los impulsos afectivos del individuo. Cuanto más apretada se vuelve la tela de interdependencia en la que el individuo está enmarañado, con un aumento de la división de funciones, mayores son los espacios sociales por donde se extiende esa red, integrándose en unidades funcionales o institucionales —más amenazada se vuelve la existencia social del individuo que expresa impulsos y emociones espontáneas, y mayor es la ventaja social de aquellos capaces de moderar sus pasiones; más fuertemente es controlado cada individuo, desde la tierna edad, para tener en cuenta los efectos de sus propias acciones o de otras personas sobre una serie entera de eslabones en la cadena social” (Elias 1993:198, nuestra traducción).

La especialización y la individualización son nociones interdependientes: no hay control externo sin autocontrol, y viceversa, de modo que las mismas se determinan y se refuerzan mutuamente. Pero ¿qué tiene que ver el autocontrol con la individualización? El autocontrol lleva a una aguda percepción de un ‘yo’ interior, que aparece cada vez más distinguido y enfrentado con el ‘mundo exterior’, y eso es lo que el término quiere indicar.

El monopolio, en cambio, es un subproducto del fenómeno más general de la división de funciones, que gradualmente induce a una separación de la actividad económica y otras actividades sociales de la actividad política, visualizada ahora como una ‘función coordinadora’ de esta creciente variedad de acciones compartimentadas pero sin embargo interdependientes. Esta función coordinadora va a constituir un aparato diferenciado, técnico, administrativo y militar en torno a la autoridad política.

¿Cuáles son las posibles relaciones de este proceso con los ideales de ciudadanía?

Si la especialización es una de las dimensiones centrales de la civilización, y si ella a su vez tiene que ver con el control externo de la violencia, me parece evidente que hay una potencial desavenencia entre ese vector y un antiguo ideal de la vida civil, asociado a la tradición republicana clásica, según el cual es decisivo el concepto de comunidad política.

La comunidad política refiere a un conjunto de prácticas que no concuerdan con la visión que considera a la política una actividad especializada, una actividad de ‘peritos’ (la política no sería comparable, por ejemplo, a la actividad del médico, del arquitecto o del constructor de navíos).

Sabemos que este contraste es recurrente en una de las grandes polémicas de la filosofía griega clásica, y sirvió de punto de apoyo para el ataque de Platón a la democracia ateniense. Pero ello no implica que la comunidad política tenga que ser concebida como una comunidad democrática, de igual acceso a todos los que son gobernados por ella. Una versión aristocrática de la comunidad política la entiende como una asociación restringida o jerarquizada, dominada por ‘hombres prudentes’. Tengase en cuenta que, el hombre prudente, no es el perito en el sentido en que lo sería el arquitecto o el constructor de navíos, sino aquel que detenta ‘conocimiento práctico’ –un conocimiento eminentemente moral, y no técnico. Para justificar la restricción o jerarquización, tal conocimiento es reivindicado por un grupo especial de status, los ‘nobles’ o ‘patricios’, heredero de una supuesta larga y sofisticada experiencia en los negocios públicos.

Sin embargo, tanto en la versión aristocrática como en la anti-aristocrática (o plebeya, sobre la cual hablaré más adelante) de la comunidad política, ésta es concebida, por diferentes razones, como la asociación por excelencia, el más importante y deseable de todos los tipos de vida comunitaria, y por eso mismo debe ocupar el centro de toda actividad social. Hablar de comunidad política, por lo tanto, equivale a decir que la sociedad posee un centro moral, una especie de instancia ‘consciente’ hacia la cual convergen las cuestiones más importantes de la vida colectiva. Para usar una imagen clásica: la comunidad política es a la sociedad lo que la conciencia, la razón y la deliberación moral son a la persona individual.

Está claro que la idea de la especialización de la vida social tampoco se corresponde con la noción de que la sociedad posee un centro consciente y moral. En verdad, equivale más ajustadamente a la mejor a la visión de que la sociedad es fundamentalmente descentrada. El control externo de la violencia, en este caso, se manifiesta no como la forma coercitiva de aquel centro moral, sino como un resultado de segundo orden de la propia división social y técnica del trabajo, la cual incide en el campo de la actividad político-militar. El monopolio de la violencia por parte de la autoridad política significa simplemente que su empleo de la coerción pasó a ser una función de exclusiva competencia de ciertos agentes y no de otros. En esta perspectiva, la autoridad política es menos la expresión de una comunidad que de una organización, una ‘máquina’ institucional. A los efectos de su legitimación, esta organización puede incluso apropiarse de ideales normativos que son adecuados a una comunidad política; pero la entidad misma no es, ni puede ser, una comunidad².

II

Ahora bien, ¿qué decir de la otra dimensión del proceso civilizador destacada al principio? En Elias, el autocontrol es un condicionante psíquico y al mismo tiempo una adaptación del y al control externo de la violencia. Sin despreciar la importancia de una teoría psicológica de la civilización –Elias nítidamente se inspira en Freud en

este punto— quiero tratar directamente la concepción de que el autocontrol constituye un control moral de la personalidad, dejando de lado la discusión sobre los mecanismos inconscientes que lo hacen posible, y pensarlo como el resultado de un crecimiento de la sensibilidad respecto al argumento y a la deliberación racional y moral. Utilizo el término ‘sensibilidad’ para indicar la fuerza emocional de esa racionalidad en una personalidad sometida al proceso civilizador. En ella, la racionalidad moral se vuelve un motivo para actuar, menos intenso tal vez que otras fuerzas emocionales, pero más continuo y estable.

Para usar un término de Hume: la razón moral es una ‘pasión calma’ (2000: 372-3). Por cierto, es impotente cuando se la confronta con las ‘pasiones violentas’ como la ira y el miedo. Sin embargo, en tanto que reflexiva y deliberativa, es más apropiada para orientar la personalidad en la dirección de sus intereses permanentes. En Hume la sensibilidad moral es innata, pero puede crecer o retraerse dependiendo del contexto. En un contexto de permanente amenaza de agresión física o de aguda carencia material, van a prevalecer las pasiones violentas. Es sólo cuando se vislumbran el orden pacífico y el progreso material que la sensibilidad moral puede pasar por un proceso de refinamiento o pulido, que tiene un efecto retroalimentador en la propia pacificación y en el progreso material.

Pienso que esa visión de Hume sugiere un interesante diálogo con el proceso civilizador de Elías, en especial en el modo de interacción entre el crecimiento de la especialización política, en detrimento de la clásica y republicana comunidad política, y el crecimiento del autocontrol del individuo vía la conducta moral. Ella ilustra muy bien, por ejemplo, el ideal de ciudadanía cultivado por aquella nobleza cortesana que constituye uno de los personajes centrales del estudio de Elías.

En varios de sus ensayos, Hume indica que el avance del comercio y de la opulencia en la Europa moderna, al mismo tiempo que suaviza la personalidad, también transforma a la comunidad política en una maquinaria institucional. Esto no quiere decir que la idea de comunidad desaparezca por completo sino que se despolitiza a fin de ceder espacio a la organización. Así, en lugar de insistir en una comunidad política, Hume hablará de una comunidad de ‘buenas maneras’ -*manners*- (1985: 127-137). Las buenas maneras, a pesar de tener una propensión a difundirse hacia todas las camadas sociales, deben concentrarse en su más alto grado de sofisticación en una comunidad en especial, una aristocracia de las buenas maneras.

El miembro de esta comunidad no es más el hombre prudente y pleno de virtudes políticas que mencioné más arriba, sino aquel *enlightened gentleman* idealizado en los círculos intelectuales europeos del siglo XVIII, que cultiva el ‘comercio y las artes’, y referencia la conducta social adecuada. Este grupo aparece como aquel que detenta la responsabilidad de controlar la calidad moral del conjunto de la sociedad y servir de mediador entre la plebe y la autoridad política (el Estado). Según esta cosmología social, sin la mediación de estos *gentlemen* esclarecidos la maquinaria política del Estado y la plebe se reforzarían mutuamente, revelando sombrías probabilidad-

des de un gobierno despótico. Es así como Hume y sus colegas del *Scottish Enlightenment* defenderán, en sus teorías políticas, el ideal de la monarquía constitucional de Montesquieu.

III

Sabemos que este específico *gentleman* ideal de ciudadanía no sobrevivió a los dos siglos siguientes de democratización de la vida social, incluso de la política. En términos normativos, dicha democratización significó un renacer -con innovaciones importantes- de la idea republicana de comunidad política. Me refiero a un retorno en gran escala de la versión anti-aristocrática, plebeya, de la comunidad republicana, que al final nunca pudo ser plenamente practicada en la Antigüedad.

Esta comunidad política contrasta con la versión aristocrática en dos aspectos fundamentales: la crítica al ideal de bien común positivamente determinado, y la crítica a la noción de una jerarquía natural de status social, que justificaría el dominio de la comunidad política por parte de los hombres prudentes, los *gentlemen* politizados. Veamos cómo.

El contraste entre las versiones aristocrática y plebeya deriva de una controversia en el campo de la llamada ‘constitución mixta’. El argumento de la constitución mixta apunta a mostrar las complicaciones tanto del gobierno aristocrático como del gobierno popular, y pretende argumentar, de esta forma, a favor de la excelencia de una combinación de ambos. El problema del gobierno aristocrático es que, pese a ser favorable a la conservación de la homogeneidad de la ciudadanía, lo que facilita la percepción y búsqueda del bien común, trae acarreado el riesgo del despotismo de los aristócratas sobre el resto de la ciudad, lo que también constituye una subversión del bien común. Así, la aristocracia necesita ser contenida para no volverse oligárquica. Una de las formas de contención es la apertura de la comunidad política a grupos no aristocráticos.

Pero he aquí un punto crucial de dicha fusión: la apertura no debe significar el fin de las distinciones de status social. Por eso, el reconocimiento de la ciudadanía a la plebe no implica la dilución de todos los ciudadanos en un único grupo de status, sino tan sólo la “unión” de plebeyos y patricios, preservando sus respectivas identidades. Este era el ideal de la *Concordia ordinum* (la concordia entre los órdenes) de Cicerón³, que explicitaba el límite a la ampliación de las experiencias democráticas y que signó buena parte del pensamiento republicano de la Antigüedad y del Renacimiento.

De acuerdo con este argumento, el gran problema de las democracias tales como la ateniense es que la extensión de la ciudadanía se hacía sin las debidas precauciones para conservar la jerarquía de status. Primero, todos los ciudadanos, aunque seguían siendo sensibles a las distinciones sociales de status, una marca indeleble de la política antigua, eran reunidos igualmente en una misma *ecclesia*. No existía ningún espa-

cio político distinguido para fijar y preservar un patrón más refinado, aristocrático en el sentido propio del término, de ejercicio de la ciudadanía: un espacio más apropiado para la 'inteligencia' y menos para los 'apetitos' -éstos deberían tener otro espacio-. Más sabio, según esta visión, era el ordenamiento institucional romano, que poseía sus asambleas populares (la principal de ellas constituida sólo por plebeyos), pero también el Senado, un ámbito de mucho más difícil acceso -aunque no inaccesible a gente oriunda de familias plebeyas-, muy disputado y selectivo, reservado a la alta política. Las exigencias morales e intelectuales sobre sus miembros eran también mucho más estrictas.

En segundo lugar, la democratización de la ciudadanía pone en cuestión la fuerte homogeneidad del selecto grupo de 'buenos ciudadanos' que caracteriza a la república aristocrática. Ahora se enfrentan en la arena política personas con patrones de vida muy desiguales, con niveles de riqueza, educación, formación cultural profundamente diferentes.

La posibilidad de desacuerdo respecto a lo que les es común aumenta enormemente, y entonces se multiplican las chances de la política de 'facciones', esa palabra tan execrada en la política antigua pero también en la política moderna hasta no hace mucho tiempo.

Esto también podría suceder en las constituciones mixtas, que son ordenamientos parcialmente democratizados. Pero la puja entre facciones propia de la política democrática pura plantea dos peligros mortales. Primero, una vez que diferentes camadas sociales, independientemente de su status, obtienen igual derecho de influencia (por ejemplo, igual poder de voto), esos nuevos ciudadanos, más vulnerables y menos independientes materialmente, pueden ser más fácilmente seducidos por la idea de hacer de la política democrática un modo para obtener recompensas económicas para sí, lo que les impediría dar la debida prioridad en sus deliberaciones a lo que sería beneficioso para la ciudad como un todo. Segundo, ésta posibilidad termina instigando la ambición y el enfrentamiento entre los miembros de la propia aristocracia. No faltaran los líderes de origen aristocrático que intenten sumar adeptos entre los nuevos y desposeídos ciudadanos. Este camino puede ser especialmente seductor cuanto más incidencia en la toma de decisiones tenga el número y menos relevancia posea la identidad de status.

Mientras que la variante aristocrática de la constitución mixta enfatiza los problemas derivados de la extensión de la ciudadanía, la variante plebeya da más importancia a los problemas derivados de su restricción. Los argumentos de esta última van básicamente en dos direcciones. Por un lado, el desprecio por las pretensiones de excelencia de la aristocracia, que son interpretadas como una excusa para disfrutar de privilegios políticos -cuando no materiales- exclusivos. Aquí hay una propensión a traducir los valores asociados a la condición de status por 'intereses', y así pensar las distinciones de status como diferencia de clase. No por casualidad autores de esta vertiente como Maquiavelo hablan de la lucha entre patricios y plebeyos simultáneamente co-

mo una lucha entre ricos y pobres y tienden por lo tanto a menospreciar la supuesta dignidad de una jerarquía natural de los ‘órdenes’, de una jerarquía fija de status social. Por otro lado, la advertencia de que la ambición de la aristocracia es más peligrosa para la ‘libertad’ de la República que las carencias materiales de la plebe. Al final, recordando aquella famosa afirmación de Maquiavelo, los ricos quieren dominar, mientras que los pobres simplemente no quieren ser dominados, y eso los vuelve menos propensos a querer sacrificar la libertad de la República en pro de sus intereses.

¿Quiere decir esto que la variante plebeya desprecia completamente los problemas políticos derivados de la emergencia de la clientela? De ningún modo. Las dos variantes del argumento de la constitución mixta se preocupan por los prerequisites de la buena ciudadanía, y luego por los problemas que la carencia material puede traer a su ejercicio.

Pero mientras que la variante aristocrática se preocupa por las carencias que llevan a la erosión de un cierto estilo de vida, la otra centra su reflexión sobre las carencias que llevan a la desposesión. Para esta última, la posesión hace referencia a los prerequisites para el ejercicio de una ciudadanía plebeya con independencia política y autonomía personal. En otras palabras, para ejercerla sin servilismo hacia ciudadanos más poderosos. La posesión es el prerequisite para los bienes políticos primarios de la auto-estima y el auto-respeto, sin los cuales no hay forma de contener el servilismo, la transformación del plebeyo independiente en cliente. El plebeyo desposeído es el plebeyo políticamente inactivo ya que carece del respeto propio que lo motivaría a participar en la toma de decisiones. Presa fácil, por lo tanto, no sólo de la aristocracia, de los ricos en tanto grupo de interés, sino también de los ‘aduladores de la multitud’, de los liderazgos puramente personales, tan peligrosos para la República como la aristocracia sin frenos.

¿Pero qué define la ‘posesión’ del plebeyo? En la literatura clásica de sesgo plebeyo vamos a encontrar dos grandes insistencias: la posesión de las armas, y la posesión (modesta) de la tierra. Esta última, en particular, permite la distinción básica entre una situación social de carencia, marcada por la pobreza, que es la condición de la mayoría de los plebeyos pero no necesariamente causante de la vulnerabilidad política y la situación de completa destitución o desposesión. De ahí el ideal plebeyo del ciudadano que es simultáneamente soldado y pequeño propietario rural. Las armas y la tierra son tomadas como recursos políticos, recursos de potenciación política. Pero mientras que la posesión de las armas es pensada como una posesión colectiva –los plebeyos, como colectividad, son concebidos como una asociación de hombres en armas–, la posesión de la tierra es una posesión personal, un prerequisite no sólo de la independencia política sino también de la integridad de la personalidad moral (la autonomía), sin la cual ni siquiera la posesión de las armas puede ser ejercida adecuadamente. No es casual que la lucha por la posesión de la tierra, y por su división más equitativa, esté en el centro de la reflexión republicana clásica de tenor plebeyo⁴.

Llamo la atención hacia el vínculo específico entre política y moral que esta noción de ciudadanía implica. Pese a que pueda presentarse bajo la forma de ‘derechos’, la ciudadanía plebeya no es simplemente cuestión de tener derechos, sino de sumar poder político - poder para ejercer una influencia real en la toma de decisiones-. ¿Y cómo concentrar este poder si no se tiene privilegios, ni mucho menos riquezas? Sin tales recursos, tal sumatoria de poder sólo es posible a través de la construcción de una disposición interna, eminentemente moral, construida desde ‘adentro hacia afuera’. En contrapartida, la alternativa, desde ‘afuera hacia adentro’ sería flagrantemente contradictoria con el ideal de independencia política, pues quien da recursos es quien ya tiene el poder. Quien da o presta a otro recursos, es decir, el ‘patrono’, tiende a ser el mayor beneficiario de la relación entre el donante y el que recibe la donación. Quien recibe crea un vínculo especial con el donante: la deuda, el primer paso para, en el plano político, establecer el compromiso de la clientela. Tal es el esfuerzo crítico de la ciudadanía plebeya: generar poder político sin cargar con el peso de la dependencia.

IV

Es imposible conciliar una percepción de lucha de clases, como ocurre en la versión plebeya de la constitución mixta, con un ideal de concordia entre los órdenes, que en Cicerón, por ejemplo, fundamentaba un bien común positivamente determinado. En la Antigüedad, la gran autoridad de que disfrutaba la jerarquía de los órdenes y la casi ‘naturalidad’ de la esclavitud ponían trabas a una percepción de lucha de clases. ¿Pero cómo hacer viable la constitución mixta en un contexto moderno en el cual esas trabas dejan de existir?

La moderna comunidad política plebeya, la comunidad nacional, es tomada como una unión conflictiva de dos comunidades de clase, los ricos y los pobres: los grandes propietarios de la tierra y los pequeños, los capitalistas y los trabajadores, y así sucesivamente. Para que de allí surja la percepción de una comunidad, el modo de concebir el bien común tiene que ser modificado: éste es determinado no positivamente sino negativamente. Y ello sólo es posible a través de la ‘externalización’ del conflicto entre las clases. Dicho de otro modo, dentro de la noción compartida de patria o comunidad nacional, la heterogeneidad del pueblo se vuelve prácticamente despreciable cuando se está inmerso en un ambiente repleto de otras comunidades políticas cuyos destinos son contrarios entre sí. La comparación con este espacio más amplio y hostil propio de un contraste entre el interior y el exterior, permite restablecer la homogeneidad, si no por el postulado de la ‘atracción mutua’ natural entre los miembros, por la proyección de la figura del ‘enemigo de la patria’, la encarnación del bien común negativamente determinado⁵.

Siendo una figura colectiva e impersonal, el enemigo de la patria no es aquel a quien se odia, sino simplemente el extraño, el miembro de otra comunidad nacional. Es un enemigo ‘público’, para rescatar el concepto schmittiano:

“Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro deviene público” (Schmitt, 1984: 25).

La figura del enemigo de la patria alcanza su perfección práctica en la época en que las comunidades nacionales preparan la ‘guerra total’. La guerra total demanda el involucramiento de toda la nación contra el enemigo, y la reunión de todos los recursos humanos y materiales disponibles para destruirlo. Al exigir esto, ésta estimula la máxima externalización posible del conflicto de clases y al mismo tiempo el más alto grado de democratización –en el sentido de la universalización de la ciudadanía– de la comunidad política. Genera una amplia aunque tensa colaboración de clases, y una transformación en la infraestructura jurídica de la ciudadanía. Para hacer posible la guerra total, las camadas sociales privilegiadas son conducidas al compromiso de ceder el más amplio espectro de derechos a las camadas plebeyas –incluso el derecho de ejercer influencia en las decisiones fundamentales de la comunidad– a cambio de la máxima disposición de estas últimas para derramar ‘sangre, sudor y lágrimas’ en defensa de la patria.

Aquí cabe una aclaración. Pese a que la comunidad política con sesgo plebeyo no es homogénea, sino una mezcla de subcomunidades de clase, la misma no es una organización propiamente dicha en el sentido que he atribuido a este término al hablar de proceso civilizador. Ella todavía puede ser concebida como una comunidad política, es decir, una entidad con un centro deliberativo, con un espacio común en el cual las clases en tensión establecen los términos de su convivencia. Esta tensión hace que sus arreglos institucionales sean mucho más complejos que los de una comunidad homogénea o de carácter aristocrático, pero también torna difícil concebir a la política como una actividad de peritos, ya que el conflicto entre las clases y el imperativo de moderarlo introducen un elemento no especializado y no técnico en las decisiones colectivas.

En este cuadro, la lealtad del ciudadano es ambigua, pues está al mismo tiempo ligado a un Estado que encarna los términos de la convivencia entre las clases y le presta una identidad nacional, y a la subcomunidad que le presta su identidad de clase. En el fondo, dicha situación hace difícil que la comunidad política se autodefina como una asociación de individuos, ya que la relación con estos últimos es profundamente mediada por las subcomunidades. El resultado es, por lo tanto, no sólo un obstáculo a la especialización/mecanización de la política, sino también a su plena individualización.

Rigurosamente hablando, no tenemos un Estado tal como los pensadores contractualistas clásicos pensaron este concepto: una entidad soberana cuyos súbditos son personas individuales y no grupos. Por otro lado, en la medida en que la supervivencia de esa especie de 'constitución mixta' depende del enemigo de la patria, hay una relación de interdependencia entre el potencial estado de guerra entre las naciones, la identidad nacional y la identidad de clase.

El opacamiento de cualquiera de estos términos tiende a provocar un opacamiento de los demás: enfriar el potencial de guerra significa enfriar la identidad nacional, y luego la identidad de clase. Alguien podría objetar que el último eslabón enunciado no se sigue de los dos anteriores. Podría afirmarse, contrariamente a lo que sostengo en este punto, que el conflicto de clases condiciona a la guerra entre las naciones, pero no es condicionado por ésta. ¿No sería plausible que el fin de la identidad nacional tuviera como efecto no sólo la implosión de la colaboración social interna sino también llevar a una guerra de clases? Era exactamente eso lo que esperaban varios exponentes del socialismo a lo largo de la Primera Gran Guerra.

Es un hecho histórico que el desenlace desfavorable de una guerra total llevó, en los países derrotados, al colapso de la colaboración interna y a la apertura de un conflicto de clases sin moderaciones cuando no a la revolución social, que es la guerra total transportada a la lucha de clases. Pero eso no impidió, incluso después de un interregno de gran autofagia, el restablecimiento de la lógica nacional de los conflictos. Pues es también un hecho histórico que los conflictos políticos más relevantes de los últimos dos siglos sólo obtuvieron estructura, un formato estable—estabilidad que sólo es posible cuando hay espacio para el control de la violencia entre las partes en conflicto— gracias a la arena de interacción común que la idea y la experiencia de comunidad nacional propiciaron. Este fue el suelo del que brotó un moderno y productivo conflicto de clases. Es verdad que también lo limitó. Sin embargo, es ése un tipo de límite que posibilita y alimenta al propio conflicto, de manera similar a como la fuerza y el impulso de la piedra en la honda provienen de los límites dados por los elásticos y la funda de ésta.

¿Pero cuál es la relación entre este cuadro de plebeyización de la ciudadanía y el concepto de civilización que inspira al presente trabajo? Se trata de una relación ambigua. Por un lado, la constitución de una sociedad de naciones es contemporánea a la pacificación intranacional. En la medida en que legitima y consolida Estados, ella es favorable al control de la violencia. Por otro, sin embargo, tiene como contrapartida la potenciación de la violencia entre las naciones, cuyo horizonte es la guerra total. Y esta última tendencia va en sentido contrario al proceso civilizador. La resultante de esas dos tendencias contrarias, el saldo de su interacción, depende de la amplitud de los efectos destructivos que la guerra produce en comparación con la de los efectos constructivos de la pacificación interna.

Pienso que las experiencias de las dos guerras mundiales del siglo pasado, y el consecuente advenimiento de armas de destrucción total, trajeron un saldo muy desfavorable para el control de la violencia. Fueron experiencias de guerra total que solaparon el delicado equilibrio entre guerra, nación y clase, y eso trajo consecuencias en la evaluación normativa que contemporáneamente se hace de la relación entre dichos términos. No me parece accidental que en la última mitad del siglo hacer la guerra haya dejado de ser un derecho ilimitado e internacionalmente reconocido de cada país. Al mismo tiempo asistimos, en el campo del discurso jurídico y diplomático internacional, a una pérdida de la fuerza moral de la idea de enemigo de la patria (entendido, nunca está de más repetirlo, como ‘enemigo público’), desde que la guerra entre las naciones más poderosas –que detentan recursos humanos y materiales de destrucción total– pasó a ser cada vez menos factible. Si el surgimiento de la guerra fría fue una señal importante en esta dirección, su agotamiento constituyó un paso crucial⁶.

V

Estoy sugiriendo que la conciencia de que la guerra total puede llevar a la destrucción mutua de los beligerantes genera una presión normativa para transformar un cierto patrón de ciudadanía. La guerra, al dejar de ser una práctica tolerable y ejecutable, deja también de ser un factor de alimentación de los lazos internos de las comunidades nacionales. Si las relaciones de interdependencia aquí trazadas son correctas, este acontecimiento debe acarrear un enfriamiento de la ciudadanía plebeya practicada en el formato ‘nación’⁷.

Podríamos decir, extendiendo la línea de este razonamiento, que la percepción de que la guerra total es intolerable constituye sólo la punta de una percepción aún más amplia: la del peligro crecientemente mortal del ‘estado de naturaleza’ entre las naciones. Para Hobbes el término era sinónimo de un estado de guerra permanente, y lo empleaba tanto para los individuos como para las naciones. Ambas eran situaciones anárquicas, pero sólo la primera realmente hacía inviable toda convivencia social. Hobbes consideraba a la segunda perfectamente tolerable:

“Aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro (...). Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, *no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares*” (Hobbes 1998:104, cursivas en el original).

Es esta evaluación la que sufre un cambio radical cuando se toma conciencia de que las naciones pueden infligirse daños insoportables unas a otras, por agresiones bélicas directas o indirectas, como desastres ecológicos provocados por las manos del hombre. Cuanto más aguda es esa percepción, mayor es la disconformidad con el patrón de ciudadanía practicado en los formatos nacionales. La disconformidad no genera automáticamente nuevos arreglos institucionales, pero ciertamente pone a la orden del día la noción de una divergencia crucial entre lo deseable, el ideal normativo, y los arreglos institucionales efectivamente practicados. He aquí la precisa descripción de Elias:

“La dificultad está en que esa tradición de relaciones internacionales, que con ligeras modificaciones sobrevive desde la época del Estado principesco, trae consigo, en el actual estado del desarrollo armamentista, peligros que no existían en la época del mosquete. A pesar de todas sus certezas, es improbable que los generales del alto mando estén en condiciones de prever las consecuencias del uso de armas nucleares. Las experiencias de catástrofe de Chernobyl sugieren que el uso de armas nucleares se revelará destructivo no sólo para los enemigos, sino también para los amigos y hasta para la población del propio país. Aún planeamos y actuamos dentro del contexto tradicional, como si las armas actuales se limitaran a destruir el territorio enemigo. Eso por cierto ya no sucede (...) hablar de la humanidad como la unidad global de supervivencia es perfectamente realista en nuestros días” (Elias, 1994:188-9, traducción nuestra).

Pese a reconocer que el ‘*habitus* social’ de las personas, por su propensión a identificarse con ‘subgrupos de la humanidad, en especial los Estados aislados’, ‘está más allá de esa realidad’, Elias percibe señales de que comienzan a surgir identificaciones que superan las fronteras nacionales. La importancia creciente del concepto de derechos humanos, en oposición a los derechos de soberanía y de ciudadanía de los Estados, es la señal más clara en este sentido. No obstante, desde la perspectiva del proceso civilizador, esta tendencia contiene algo aún más significativo, al acentuar el vector de la individualización de la vida social:

“Ya vimos que la evolución del clan y de la tribu hacia el Estado, como unidad más importante de supervivencia, llevó al individuo a emerger de sus anteriores asociaciones pre-estatales vitalicias (...) Como podemos ver, el ascenso de la humanidad hasta transformarse en la unidad predominante de supervivencia también marca un avance de la individualización. Como ser humano, el individuo tiene derechos que ni el Estado puede negarle” (Elias, 1994:189, traducción nuestra).

Dado que no hay nada que fuerce el proceso civilizador en la dirección de su expansión, hay que reconocer que el debilitamiento de la identidad nacional también trae consigo dos posibilidades contrarias al avance civilizatorio. La primera es la regresión a tipos de identidad como la del clan o la tribu, con sus diversos modos de transformar al enemigo público en un enemigo privado a la Carl Schmitt. La otra es el paso del conflicto moderado de clases hacia el

conflicto sin límite, hacia la guerra total de clases. A pesar de tener motivaciones distintas, su efecto sería hoy poco diferente de la guerra total entre las naciones, y por lo tanto tendría caracteres similarmente autodestructivos⁸.

El proceso civilizador sólo puede avanzar en sentido positivo, normativamente hablando, si trae acarreado un crecimiento del control de la violencia, si lo posibilita y estimula. Para ello –y admitiendo que el conflicto es inherente a las interacciones humanas– es necesario que las partes en conflicto, cualesquiera sean, renuncien al empleo unilateral de la fuerza y acepten el arbitraje imparcial del elemento político. Eso es lo que el Estado nacional alcanzó con relativo éxito, pero al precio de la externalización de la violencia en forma de guerra contra el enemigo de la patria. Como hemos visto, un precio que ahora se hace impagable. Sin embargo, la salida tribal y la guerra de clases son alternativas regresivas. ¿Qué salida queda entonces?

La alternativa que me parece más satisfactoria, aunque impone ciertos sacrificios al ideal republicano clásico de comunidad política, nos lleva de vuelta al punto de partida de esta reflexión: el control externo de la violencia combinado con el autocontrol personal. Por caminos tortuosos, reencontramos el sentido profundo del proceso civilizador señalado por Elias. El control externo de la violencia significa realzar, en el elemento político, su ‘función coordinadora’ especializada, y el autocontrol personal realza el pulimento, *a la* Hume, de la ‘sensibilidad moral’ del individuo. Si en el primer sentido el proceso vincula la política a una máquina institucional, destacándose la administración técnica de los conflictos, especialmente en los campos jurídico y económico, en el segundo vincula la política con la moral. Más que nunca, los dos sentidos no pueden ser independientes, y sí complementarios. ¿Y por qué deberían serlo?

La respuesta es simple, casi banal. Porque la expansión del proceso civilizador, a la vez que hace que los conflictos sociales sean más intrincados –reflejo de interacciones humanas cada vez más complejas–, tiene que transferir mayor responsabilidad a los individuos. Si la maquinaria especializada es un modo insoslayable de dar cuenta de esta complejidad, también lo es la autonomía personal. Gracias al crecimiento de la civilización, esta última se convierte no sólo en un imperativo moral, sino de la más elemental sociabilidad: pocas cosas que dependen de acciones concertadas podrían realmente funcionar hoy en día sin presuponer la autonomía personal. La experiencia cotidiana del tránsito frenético de automóviles ilustra bien esta afirmación:

“Automóviles corren en todas direcciones, y peatones y ciclistas intentan encontrar su camino entre los vehículos; en los principales cruces, guardas intentan dirigir el tránsito, con un grado de éxito variable. Este control externo, sin embargo, se sustenta en la suposición de que todos los individuos están regulando su comportamiento con la mayor exactitud, de acuerdo a las necesidades de esta red. El principal peligro que una persona representa para otra en esta agitada situación es el de perder el autocontrol. Una regulación constante y altamente diferenciada del propio comportamiento es necesaria para que el individuo pueda seguir su camino a través del tránsito” (Elias, 1993: 196-7).

Por otro lado, si es verdad que la civilización trae progreso material y técnico, esto termina volviendo a las personas más poderosas, para bien o para mal: basta con observar los estragos que el poseedor de una moderna arma de fuego –virtualmente cualquiera de nosotros– es capaz de causar. Ya conocemos bien el poder físico que una cantidad portátil de explosivos de última generación, pero pasible de ser fabricado en casa, detenta hoy para amenazar la seguridad de centenas o millares de personas. Pero no necesitamos ir tan lejos: prestemos atención a la fuerza indirecta que concentra un simple conductor de automóvil, ya sea para propiciarle mayor comodidad o para herirse a sí mismo y a otras personas.

A fin de que la civilización signifique de hecho un ambiente favorable a la convivencia social, la transferencia del poder que ella posibilita necesita tener, como contrapartida, el correspondiente perfeccionamiento de la responsabilidad individual y de su disponibilidad para consentir la presión sutil de los compromisos morales. Caso contrario, un mayor progreso material y técnico y una mayor complejidad social pueden tener como resultado no más civilización y sí más barbarie. Esta conclusión parece inevitable: a partir de una determinada etapa de su crecimiento, el proceso civilizador refina moralmente a los individuos o se subvierte a sí mismo. La alternativa sería transferir al control externo aquello que debiera estar bajo la órbita del autocontrol. Es decir, llevar al paroxismo (y a la paranoia) las funciones de control de la maquinaria institucional, sin que haya ninguna fuerza social capaz de contenerla. Pero esto no sería más que una versión *high-tech* de aquel tan temido despotismo descrito por Montesquieu y sus seguidores.

El argumento que desarrollé puede sonar un tanto irreal, especialmente para quien piensa que el buen funcionamiento de las instituciones no debe depender de la disposición moral de los sujetos que interactúan con ellas. Es éste un razonamiento muy poderoso, y de larga respetabilidad en la teoría política: un supuesto que informa, en parte, el moderno argumento en favor de la constitución mixta. Busqué mostrar, no obstante, que los ideales de ciudadanía y de comunidad política que la sustentan, y las fuerzas sociales necesarias para poner tales ideales en movimiento, están cada vez menos disponibles y se vuelven más indeseables que deseables con las derivaciones autofágicas de la guerra total. Incluso el esfuerzo de transportar por analogía el argumento de la constitución mixta hacia el terreno de la especialización y de la maquinaria institucional a través de la teoría de los *checks and balances* – ‘funciones’ constitucionales que compiten con otras ‘funciones’ constitucionales, limitándose mutuamente– tan sólo pone paños calientes sobre la cuestión crucial. Se trata de otra forma, más suave por cierto, de hipertrofiar el control externo en detrimento del autocontrol. En las condiciones actuales, su mecánica puede incluso ayudar a retardar el despotismo, pero no a evitarlo. De ahí que el proceso civilizador no sólo produce la individualización, sino que pasa a necesitar la máxima realización de ésta para continuar. Definitivamente, nunca lo macro dependió tanto de lo micro.

Bibliografía

- Araujo, Cícero 2000 “República e Democracia”, en *Lua Nova* (São Paulo) N° 51, 5-30.
- Araujo, Cícero 2002 “Estado y Democracia”, en Boron, Atilio A. y Álvaro de Vita (Compiladores) *Teoría y Filosofía Política: La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Cohn, Gabriel (S/D) “A Sociologia e o Novo Padrão Civilizatório”. Mimeo.
- Elias, Norbert 1993 *O Processo Civilizador, Volume 2: Formação do Estado e Civilização* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Elias, Norbert 1994 *A Sociedade dos Indivíduos* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Hobbes, Thomas 1998 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hume, David 1985 (1754) “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, en Hume, David *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Hume, David 2000 (1739-40) *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press).
- Mayer, Arno 2000 *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton: Princeton University Press).
- Schmitt, Carl 1984 (1939) *El Concepto de lo Político* (Buenos Aires: Folios).
- Wood, N. 1988 *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press).

Notas

1 Esta exposición contiene argumentos de carácter aún exploratorios y fue producto, en buena medida, de las discusiones realizadas por un grupo de profesores y estudiantes de postgrado del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP) durante el primer semestre de 2002. En este sentido, el término ‘civilización’ fue uno de los temas largamente trabajado gracias a un texto inédito del profesor Gabriel Cohn (S/D), que fuera generosamente ofrecido por su autor para incentivar el debate. Hubo, como no podía dejar de ser, controversias sobre su significado, e incluso sobre la conveniencia de emplearlo. De cualquier modo, el propio debate que provocó sugiere ricas posibilidades de reflexión en torno al tema.

2 Para más argumentos en esta dirección ver Araujo, 2002.

3 Ver al respecto Wood, 1988.

4 En la modernidad, el paradigma de la posesión de la tierra de la literatura republicana clásica fue gradualmente substituido por el paradigma de la posesión del trabajo.

5 Para una sucinta interpretación de las consideraciones de Maquiavelo sobre la constitución romana, que son una referencia básica de este razonamiento, ver Araujo, 2000: 14-17.

6 Nótese, sin embargo, que la imposibilidad de ejecutar la guerra total entre las naciones más poderosas no es sinónimo del fin de la guerra para todas las naciones, ya que otras formas de violencia colectiva son posibles.

7 También contribuye dramáticamente este debilitamiento la crisis general de la posesión colectiva de trabajo, en la forma de las asociaciones de defensa material y civil de los trabajadores, que trae de vuelta el problema de la clientela, un hecho de debilitamiento interno de la constitución mixta plebeya.

8 Para los vínculos entre guerra total y terror revolucionario y contrarrevolucionario, ver Mayer, 2000.

*Herencias y encrucijadas feministas:
las relaciones entre teoría(s) y política(s)
bajo el capitalismo global*

Alejandra Ciriza*

Escenarios

Si hay algo que constituye una recurrencia en los últimos tiempos, es la enorme complejización de los debates en el campo de la teoría y la filosofía políticas. Del espectro de asuntos, variados y heterogéneos en grado sumo, nos interesa tomar como eje de nuestras preocupaciones la crisis de un conjunto de categorías y herramientas teóricas para pensar las condiciones de la acción, y las formas de articulación entre teoría y política en el campo del/los feminismo/s.

Si bien es cierto que el feminismo no constituyó nunca un cuerpo homogéneo ni desde el punto de vista teórico ni desde el punto de vista de las prácticas, la forma bajo la cual las viejas antinomias retornan remite, en mi entender, a un proceso de desarticulación de supuestos que aún con disidencias serias constituían el suelo común de lo que se entendía como feminismo en los años inaugurales de la segunda ola: un colectivo de identificación -las mujeres- y una cierta proximidad política con tradiciones progresistas, tanto liberales como de la izquierda variopinta que acompañara los reclamos mujeriles. Aun más: ajenas al dilema de la representación, las feministas hablábamos por nosotras mismas. Hoy un cierto corte cruza los campos de la teoría y la práctica política, a la vez que un límite sinuoso enreda activismos y financiamientos, organizaciones no gubernamentales y agencias, estados y organismos internacionales. Es difícil encontrar en las polémicas que ocupan a muchas de las teóricas feministas, cada vez más elaboradas y sinuosas, cada vez más autonomizadas, orientaciones que permitan guiar las prácticas en un horizonte que tiende a su vez al angostamiento de las posibilidades emancipatorias y a la multiplicación de las posiciones¹.

* Doctora en Filosofía. Investigadora del CONICET y profesora de grado y post grado en la Universidad Nacional de Cuyo y otras universidades. Sus campos de investigación y docencia son la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía política y la teoría feminista.

Desde mi perspectiva, las encrucijadas actuales en los debates feministas deben no poco a la escisión entre producciones teóricas y prácticas políticas feministas y a la desarticulación respecto de la dimensión histórica. La pérdida de relevancia en orden a las coyunturas práctico-políticas y el abandono de un punto de vista de la totalidad, tal como lo entendía Lukács, así como el desvanecimiento de la densidad histórica, se producen en un doble registro. Por una parte, indudablemente, fragmentación e instantaneidad se hallan ligadas a los soportes mismos desde los cuales se produce hoy hegemonía. Por la otra, la aceleración en los procesos históricos, el vértigo en las transformaciones sociales, impide hallar conexiones entre pasado y presente, hace estallar la historia en esquirlas, desarticula la memoria. Las identidades políticas (si es que aún puede hablarse de semejante cosa), y más aún las de los vencidos, parecen cada día más ancladas a los avatares de las biografías, a la morosidad que han adquirido las vidas particulares con relación a la velocidad de las transformaciones sociales, que hace posible la subsistencia de rituales, prácticas, utopías que no parecen otra cosa que residuos de tiempos idos. La coexistencia entre lo más arcaico y lo más novedoso, entre los residuos del pasado y la última novedad tecnológica, cruza las estrategias, creencias, identificaciones de los sujetos en el terreno de la lucha política. Se podría decir que la descomposición del registro histórico de la experiencia ha producido una suerte de pérdida en la dirección de marcha. Los cambios en las relaciones entre historia y memoria, en la forma bajo la cual subalternos y subalternas se colocan frente a su pasado parece no contribuir a la construcción de una dirección que encauce la praxis emancipatoria. Una dirección del estilo de aquella que Benjamin invocaba, capaz de procurar orientación en el instante de peligro, de iluminar alguna salida en el momento de la crisis. Decía Benjamin en 1924: “Hasta las señales comunistas constituían en primer lugar el indicio de un vuelco que ha despertado en mí la voluntad, no ya como lo hice hasta aquí, de enmascarar por obra de un retorno al pasado los aspectos actuales y políticos de mi pensamiento, sino la voluntad de desplegarlos en mis reflexiones y hacerlo hasta el extremo” (Witte, 1990: 99).

Nos ocuparemos en este trabajo de uno de los dilemas históricos del/los feminismo/s: las tensiones entre las políticas de justicia y las de la identidad; entre la necesidad de reconocimiento de la diferencia, que nos aproxima a la crítica hacia el heterosexismo obligatorio y traza lazos de solidaridad con gays y lesbianas, con travestis y transexuales, y la necesidad de trazar estrategias conjuntas con l@s oprimid@s, con l@s desiguales más que con los diferentes.

En un contexto de complejización y transformación del escenario, la cuestión de la diferencia abre entre las teóricas feministas múltiples interrogantes y cruces ligados tanto con la cuestión de los límites del dimorfismo sexual como con los debates provocados por la intervención de quienes no pueden reconocerse en los emblemas del feminismo histórico (asunto, como alguna vez señalara Hobsbawm, de mujeres de clase media, occidentales e ilustradas). La imposibilidad de hablar de un feminismo se hace cada vez más visible. Incluso en países con una tradición fuerte, como Estados Unidos, “las *slashers* no creen poder expresar sus deseos de un mundo mejor, sexual-

mente liberado, más igualitario por medio del feminismo, ellas no sienten que puedan hablar como feministas, no sienten que el feminismo pueda hablar por ellas” (Jameson, 1996: 213). Existe, al parecer, un distanciamiento cada vez mayor entre feministas académicas y feministas militantes, a la vez que en el terreno de las prácticas aparecen nuevos sujetos cuyas demandas y estrategias no siempre son susceptibles de una vinculación armónica, aun cuando estén relacionadas con la cuestión del cuerpo, el género, la diferencia². Es preciso considerar un factor más en lo que a la fragmentación teórica se refiere: no se liga sólo a la multiplicidad de los puntos de vista disciplinares, o a la complejización de los modelos teóricos de pensamiento, sino también a procesos históricos que articulan la organización capitalista del trabajo a la división entre trabajo manual e intelectual, y se traduce en procesos diferenciales de institucionalización, especialización e internacionalización del trabajo intelectual³.

Un doble movimiento cruza el terreno teórico: si por una parte las polémicas se bifurcan, multiplican y complejizan perdiendo interés en orden a las reivindicaciones inmediatas o a las posibilidades de enlace con la práctica, por la otra los saberes instrumentalizables se revelan como aquellos que efectivamente guían las intervenciones de mayor envergadura, ya se trate de organizaciones de la sociedad civil o promovidas desde el estado. El terreno político en el que nos movemos se presenta, tras una apariencia de dispersión y fragmentación, paradójicamente homogéneo y consistente en lo que a la incorporación de las demandas de las mujeres se refiere. Del lado de la desigualdad vale para las mujeres lo mismo que para las excluidas y excluidos del sistema. Del lado de la diferencia, el sistema es casi inexpugnable, diría, y no precisamente propicio para la incorporación de demandas radicales⁴.

El señalamiento del siglo XX como el del ‘avance de las mujeres’ no es menos ambivalente: mientras Perry Anderson señala la relevancia que ha adquirido la cuestión de la emancipación de las mujeres como relato cardinal de la época, ligado a un proceso de atenuación de la jerarquía de los sexos gracias a las presiones a escala mundial en favor de la incorporación de modificaciones antidiscriminatorias, Lipovetsky, a tono con los aires conservadores que por estos tiempos corren, no duda en destacar la incomodidad que el solo nombre de ‘feminista’ promueve en esta momento post, asociado a la juridización de las relaciones entre los sexos y a ‘la fiebre victimista’ provocada por las reivindicaciones femeniles, a la vez que celebra la democratización de los ideales de belleza como signo del advenimiento de la ‘tercera mujer’, esa que en sus palabras “ha conseguido reconciliar a la mujer radicalmente nueva y la mujer siempre repetida” (Anderson, 2000: 13; Lipovetsky, 1999: 12)⁵.

Si el campo académico está dominado por la multiplicación de las perspectivas y el abandono de las certezas, en el plano político la instalación de un sentido común conservador traza los límites de lo que se considera políticamente correcto o posible. Hoy es dificultoso incluso mencionar asuntos como el del aborto sin enfrentar una andanada de argumentos acerca de los derechos del niño por nacer y de advertencias (teóricas, éticas y políticas) sobre la clase de conflicto en cuestión⁶. Menos aún se pue-

den mencionar tópicos clásicos para el feminismo, como el placer (que hoy oscila entre los polos posmodernista del hedonismo *cool*, y el mucho más serio pero no por ello menos estetizado y retorizado asunto del deseo/el goce, modulados en un registro heredado de Lacan) o la libertad, asunto decididamente pasado de moda, acuciadas como estamos por la necesidad de obtener algunos derechos en una coyuntura en la que el enemigo no ha dejado de vencer⁷. Derechos, por otra parte, cuyo sentido dista de ser aceptado por el conjunto de las feministas como una herramienta emancipatoria.

Muchas, a la zaga de Derrida, ponen en cuestión el valor de los derechos, concebidos como demasiado ligados a una lógica de propiedad aplicada sobre el propio cuerpo y a lo que Laura Klein, por ejemplo, no ha dudado en denominar el juridicismo de los '90, que nos habría conducido a "una ilusión miserable: la vara jurídica como panacea existencial" que transforma el cuerpo en cosa, en objeto de derecho sobre el que se ejerce, como sobre un ente cualquiera, propiedad (Klein, 1999: 77).

Teoría y política: de los dorados '60 al fin de la historia

Si hace más de un siglo en la *Tesis 11* Marx anunciaba que había llegado el momento de transformar el mundo, y no sólo de interpretarlo, hoy el distanciamiento entre teoría y política adquiere una multiplicidad de formas que obedecen a los cambios en la relación entre economía y cultura, entre teoría y política. El peso de los retrocesos sociales y políticos hace sumamente dificultoso imaginar un proyecto emancipatorio. Si Sartre, en un espacio social marcado por las insurrecciones estudiantiles, la emancipación nordafricana y la revolución cultural china, había pensado que el marxismo constituía el horizonte obligado de todo pensamiento y había marcado con crudeza las consecuencias de la expansión colonial de Occidente, hoy es claro que las marcas están dadas por la caída del muro, el predominio del neoliberalismo y la fragmentación de las izquierdas. A ello hay que sumar, sin duda, alguna expectativa naciente pero aún incierta⁸. De modo que la respuesta a cuáles han de ser las herramientas teóricas para pensar un presente tenso constituye un espacio de disputa.

Debatimos en un terreno que no hemos elegido, un terreno en el cual la democracia sin atributos, por lo tanto la que (se dice) 'brota naturalmente' del suelo del mercado y la libre competencia capitalista se presenta como la panacea de todos los males. La asociación democracia -capitalismo se esgrime con la fuerza de las evidencias irrefutables aún cuando la experiencia de mayor éxito, la de la edad de oro del capitalismo haya demostrado la excepcionalidad del maridaje, aún cuando resulte más o menos claro que la recesión no tiene fin, que los procesos de ciudadanía constituyen hoy por hoy sólo parte de una retórica tan recurrente como vacía. Si a la luz de lo antedicho las relaciones entre capitalismo y democracia se advierten cada vez más de exclusión recíproca, sin embargo es preciso contar con esa suerte de 'sentido común democrático' que se ha instalado desde hace más de veinte años e impul-

sa, como si se tratara de algo natural, la creencia en la afinidad entre democracia, capitalismo y ciudadanía, representada imaginariamente 'a la Marshall' como correlación entre proclamación de un derecho y goce de una garantía.

La democracia que hoy es del caso opera como censura de la experiencia efectiva de las violaciones sistemáticas de la institucionalidad, a la vez que genera una serie de debates en torno del asunto de la ciudadanía y los derechos (Boron, 1997: 70). Es interesante señalar como síntoma la multiplicación de la bibliografía sobre la cuestión ciudadana, así como tener en cuenta a modo de necesaria advertencia la observación de Salvatore Veca: "a menudo se olvida la diferencia que hay entre el tener derechos, como miembro del club de la ciudadanía, y el tener riqueza, influencia, poder, como miembro del club del mercado" (Veca, 1995: 18). La "inflación normativa" del concepto tiende a presentar una cierta escisión entre economía y política. Sin embargo, el asunto fundamental de la cuestión de la ciudadanía consiste precisamente en requerir de un mínimo de inserción con vistas al goce de derechos (Ciriza, 1999 [a]). Hoy, en la Argentina, ese mínimo de inserción está en riesgo. Según información proporcionada por el diario *Clarín*, el 10 % más rico de la población recibe el 37,3% de los ingresos, mientras que el 10% más pobre sólo recibe el 1,3 %. El desempleo ha trepado al 23,8%, mientras los ricos ganan en realidad 45 veces más que los pobres (*Clarín*, 2002).

La insistencia sobre el asunto de la ciudadanía marca a la vez los límites y las presiones en una coyuntura de retrocesos políticos e ideológicos. Por una parte se ha dado en los últimos años una revitalización disciplinar de la filosofía política. Sin embargo, ésta se cumple en un contexto histórico de declinación de los debates propiamente políticos en un ambiente de dominio de la economía sobre la política. Al mismo tiempo, algunos acontecimientos, quizá en sí mismos triviales, constituyen indicadores sociales e ideológicos del retroceso. Derechos sociales que hace veinte años se imaginaban definitivamente conquistados retroceden bajo la andanada neoliberal, y el discurso de las responsabilidades fusiona sin pudor contribuyente, usuario y ciudadano. Al mismo tiempo, en el caso argentino, la Iglesia católica regula y obstruye, cuando no establece, las agendas gubernamentales en lo que a los derechos de las mujeres se refiere. Recordemos el decreto menemista que instituye el día "Del niño por nacer", la oposición a la regulación de la fertilidad, el bloqueo de los intentos de despenalización (no digamos de legalización) del aborto. Todo ello sin siquiera rozar asuntos como el de la tolerancia a la diversidad sexual. Aquello que hoy debatimos las feministas ha de encuadrarse necesariamente en este clima político, derivado de derrotas y límites estructurales que pesan cada vez con mayor fuerza sobre los sectores subalternos, y las mujeres aún lo somos.

Tal vez una de las dificultades no menores para una teoría y una práctica feministas bajo la coyuntura actual sea la de mantener aquello que constituyera nuestra marca de ingreso en el espacio público, allá por los años sesenta: el reclamo por la visualización de la significación política de la diferencia sexual, y el sentido de la justi-

cia y la igualdad. Entonces los feminismos combinaban una extraña amalgama de radicalidad, contestación, marginalidad y exterioridad respecto de los mundos institucionalizados, y un cierto aire insurreccional que hoy al parecer se ha perdido. Las observaciones en ese sentido son confluyentes. Respecto del movimiento feminista francés dice Françoise Collin: “El reciente objetivo de la paridad en la esfera de la representación que anima la escena francesa no puede ocultar esta evolución, y de una cierta forma esta inversión: el desafío feminista que se desplaza de la sociedad civil a la representación, y de la insurrección a la institución”(Collin, 1999: 8). Y en tono de humorada señala la argentina Hilda Rais: “Luego entramos en las leyes del mercado (...) Así fue como la economía doméstica obligó al arte a convertirse en profesión, a constreñirse a presupuestos cada vez más exigüos otorgados por mecenas foráneos o autóctonos por cuyos favores se compite”(Rais, 1996: 93).

El clima de emergencia del feminismo estuvo encuadrado por una época que podríamos llamar de crisis de la modernidad madura. Insurrección, *joie de vivre*, liviano sobrepasamiento de límites, se han transformado (quién mejor para reconocerlo y señalarlo que el conservador Lipovetsky) en afán jurídicista. En el plano de la política se trataba de revueltas juveniles: el estallido del '68 y su onda expansiva en el nivel mundial; el reguero de descontento, insurrección y protesta callejera que estremeciera a toda la América Latina tras el proceso revolucionario cubano; la derrota norteamericana en Vietnam; las guerras de emancipación nacional en África. En el plano de la teoría una serie de debates resquebrajaban las nociones de conciencia, sujeto e historia. El lenguaje adquiría una enorme relevancia a medida que se advertía su peso en la estructuración de las imágenes del mundo, de las identificaciones y los deseos. Ya no se trataba de una cuestión de lógicos o filósofos empeñados en una terapéutica del lenguaje a fin de emancipar a la filosofía del pesado lastre de la metafísica, sino de discurrir y debatir acerca de su incidencia en la organización del mundo mismo, como productor de efectos identificatorios sobre los sujetos, como inductor de experiencias y conocimientos, como espacio de inteligibilidad y sentido, como materialidad significativa. El lenguaje sobre el que se discute es el de la lógica del inconsciente, el que interpela al sujeto e induce prácticas y rituales en el espacio de inscripción las genealogías familiares, pero también el que se juega en el terreno mismo de la política (Laclau, 1975).

Una renovación tanto política como teórica acompañó la emergencia de la llamada segunda ola del feminismo.

La conmoción de las certezas obligaba a los marxistas no sólo a debatir acerca de la especificidad de los procesos económico-sociales en cada formación social, o las modalidades y efectos de las relaciones imperialistas, sino a polemizar en torno de la noción misma de clase, demasiado estrechamente ligada al resonante asunto del reduccionismo economicista. Una suerte de nueva luz iluminaba las relaciones culturales, a la vez que mostraba la especificidad de la política y los procesos que anudaban lo individual a lo colectivo en el terreno del lenguaje y del inconsciente. Lo po-

lítico dejaba de consistir en un problema de sujetos colectivos constituidos como clase en el proceso de producción para ligarse a los territorios imprecisos de la reproducción y la vida cotidiana, a la sexualidad y la escuela, a los espacios de construcción del sentido común tanto como a las relaciones de explotación en el trabajo. Por añadidura, la advertencia acerca del carácter no consciente de la ideología hacía visible el espectro del deseo, las fantasmáticas, interpelaciones y reconocimientos jugados en el lenguaje y en el territorio ambiguo de los imaginarios individuales y colectivos. El corrimiento de la cuestión de la clase, la crítica del reduccionismo economicista, y la relevancia adquirida por el asunto de la hegemonía y las significaciones, desplazaban los intereses teóricos hacia el orden de lo simbólico y la cultura.

La crítica post-estructuralista aparecía para no pocos/as intelectuales como un territorio que permitía hallar respuestas adecuadas a las nuevas cuestiones a la vez que presentaba una mayor cercanía con las preguntas que las feministas se formulaban: el asunto de la diferencia, de las secretas afinidades entre *logos* occidental y falocentrismo, de las formas de inscripción de los mandatos sociales en la subjetividad, de las relaciones entre cuerpo y poder, entre diferencia sexual y política⁹. Ello contribuyó a producir la idea de que existiría una suerte de afinidad electiva entre feminismo y posmodernidad en el campo de la cultura, entre feminismo y post estructuralismo en el espacio de la producción teórica, entre feminismo y nuevos movimientos sociales en el campo de la acción política.

Nacidas de la crisis de los sujetos de la política clásica y anudadas a la conmoción de la noción de clase, las políticas y teoría feministas han sido vistas, a partir de un cúmulo de circunstancias, como difícilmente articulables a la tradición marxista. Sexismo de un lado y una diversidad difícilmente unificable del otro, así como interpretaciones diversas, incluso respecto de los alcances de lo político y lo politizable, han atentado contra las posibilidades de lo que podría llamarse, por parafrasear la ironía de Paramio, alguna forma de ‘matrimonio feliz’ (Stotz Chinchilla, S/D; Paramio, 1986). Y además, los empeños de mutua renegación no constituyen novedad alguna. Mabel Bellucci recordaba hace no demasiado tiempo las “omisiones” del manifiesto comunista y señalaba: “El Manifiesto Comunista es el llamamiento a la emancipación humana de mayor influencia universal (...) Pese a haber pensado a la clase obrera como un todo, el sujeto enunciado será los varones adultos. En este documento, los particularismos genéricos y etéreos no tuvieron estatuto de conflicto (... sin embargo) existieron demasiadas puntas como para que pasaran desapercibidas de la problemática social de entonces: mujeres obreras, mujeres luchadoras, mujeres escritoras... mujeres aclamando justicia en el espacio de lo público. Mientras que en el espacio de lo privado, la división sexual del trabajo -determinada por la reproducción biológica- fue entendida desde representaciones patriarcales: como una división natural, con todo lo que este sentido invoca” (Bellucci y Norman, 1998). Si el sexismo de Marx no deja lugar a demasiadas dudas, no está de más que se recuerde, en espejo, la renegación que muchas feministas hacen no sólo de las vinculaciones teóricas con el marxismo, sino de toda relación con la izquierda, aún cuando no sean pocas

las que provienen de esa tradición en la Argentina¹⁰. Los años ochenta encontrarían a muchas feministas en la celebración entusiasta de la crisis del marxismo, y en el empeño por subrayar la discontinuidad entre clase y nuevos sujetos. La contraposición entre la escisión leninista entre política y privacía y la clásica consigna feminista mostraban la imposibilidad de articulación. A ello se sumaba la impugnación que el colectivo de mujeres había hecho de la famosa tesis de los dos tiempos: uno para resolver las contradicciones de clase, otro para la emancipación de las mujeres (Pasquinielli, 1986).

En cuanto a los feminismos, no sólo se trata de las marcas dejadas por las condiciones de su emergencia, de la heterogeneidad inevitable ligada a la crisis de los sujetos de la política clásica, de las ambivalencias y dificultades a la hora de articular políticas, sino de una multiplicación acelerada de la diversidad. Las diferencias no sólo refieren a las posiciones ideológico-políticas (la idea ya clásica de Norma Stotz Chinchilla de un feminismo liberal, radical y marxista) o a asuntos de estrategia política ligados a la complejización y ampliación del espectro del movimiento (feministas y movimiento de mujeres, además de las relaciones con el movimiento GLTIB Gay, lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales) y a las estrategias relativas al aparato del estado, sino a los énfasis diferenciales bajo los cuales se considere la cuestión de la diferencia sexual. Si en los sesenta y setenta la especificidad de la diferencia podía ser leída en términos de equiparación de derechos y recuperación de un puesto para las mujeres en el orden humano a la manera en que pudiera haberlo hecho Simone de Beauvoir, la idea de una experiencia femenina específica, ligada a lo que en los ochenta (y para la tradición anglosajona) se llamara una ética del cuidado, no tardaría en echar un halo de sospecha sobre las nociones mismas de cultura, humanidad, valores. La experiencia humana misma sería diferente en un sentido fuerte. Las mujeres habríamos sido efectivamente las otras de la historia, las portadoras de un principio otro de cultura, identidad humana, relación con la naturaleza y con los otros /otras.

Ahora bien, ya fuera bajo el signo negativo de la opresión, o bajo el exultante de la radical alteridad frente al mundo de muerte creado por el sexo guerrero, la universalidad y omnipresencia de la opresión femenina en el espacio y en el tiempo dio origen a la creencia en la posibilidad de una cierta unidad. No se dudaba que el feminismo fuera (aún bajo el signo de la pluralidad, la variedad de las experiencias, la multiplicidad de las situaciones) la fuente de un nuevo principio de unificación de la experiencia humana, ligado a la utopía de la hermandad entre las mujeres y al descubrimiento de una subordinación/ alteridad tan radical que nos amalgamaba en un destino de opresión común¹¹. En los años setenta y aún en los ochenta las mujeres construirían desde la “invisibilidad” y la exclusión del poder estrategias destinadas al descubrimiento de las poderosas articulaciones entre sexo y política, entre lo personal y lo político. Bajo el signo de las revueltas juveniles que recorrieron el mundo entero lograrían nuevas formas de protagonismo y reclamo, a la vez que una sorprendente articulación entre protesta política y vanguardia cultural, entre producción intelectual y práctica política.

La encrucijada actual, en cambio, ésta de la denominada tercera ola, está marcada por una parte por el aumento exponencial de las desigualdades bajo la expansión del capitalismo global, y por la otra por una fragmentación y multiplicación de las identidades que ha dado lugar a una multiplicidad de prácticas y sujetos. En su fase tardía el capitalismo implica la exclusión de porcentajes crecientes de la población y la concentración de capital en pocas manos, concentración que va de la mano del aumento tanto de las desigualdades entre países centrales y periféricos como de las desigualdades sociales en cada país.

Indudablemente el escenario se ha transformado. Más de treinta años de feminismos nos sitúan ante una fuerte modificación en las relaciones entre sociedad civil y estado, entre teoría y política, entre cultura y política, entre feministas y feministas, ante el desafío de encarar lo que entiendo como un rebrote conservador que impide poner sobre el tapete algunas de las demandas que en otras coyunturas no dudábamos en levantar; pero también ante una suerte de parálisis propia sobre la que me parece necesario reflexionar.

Políticas feministas: acerca de las articulaciones entre política, economía y cultura

Esclarecer la forma de relación entre economía, política y cultura parece un asunto relevante en orden a la cuestión de las políticas feministas. Marcados por la dispersión inherente a las políticas culturales y de la identidad, los feminismos parecen estar habitados por la exacerbación de las diferencias sin que sea posible encontrar un punto de anudamiento, ni tan siquiera de acuerdo entre nosotras. De la imaginaria fraternidad entre las mujeres hemos pasado a la proliferación de posiciones, a la conversión del feminismo en la casi idiolectal versión que acerca de él tenga cada feminista. Y eso, que aparentemente no es demasiado problemático desde el punto de vista teórico, es sólo un síntoma que se convierte a menudo en un obstáculo en el momento de articular acciones. La susceptibilidad narcisista nos hace pasar muchas veces sin escala ni transición de la fraternidad a la imposibilidad de concertar tan siquiera alianzas -no digamos estratégicas, lo que sería mucho desear- sino apenas tácticas. El debate en realidad es inmenso, pero para sintetizar de algún modo cabe traer a colación la perspectiva de Anna Jónasdóttir: “creo que es realista no suponer una hermandad genuina entre las mujeres; incluso ni siquiera solidaridad. Quizá la única unión realista a larga escala es la alianza para ciertos temas. La hermandad, concebida como un lazo afectivo de cierta profundidad, de amistad y a veces de cariño, probablemente sólo es posible entre pocas. La solidaridad, entendida como una vinculación que no presupone necesariamente amistad personal, pero que implica compartir cargas puede ser posible entre muchas. Las alianzas limitadas, sean defensivas u ofensivas pueden considerarse como la unión mínima entre todas las mujeres” (Jónasdóttir, 1993: 248).

Las relaciones entre capitalismo global y cultura presentan una doble faz: por una parte la cultura se fragmenta *ad infinitum* y el posmodernismo, como señala Jameson, se organiza como la forma de legitimación cultural del capitalismo tardío; por la otra, la cultura-mercancía se aleja cada vez más de las posibilidades de producir alguna forma de herida simbólica en el terso espacio del dominio tardo capitalista. Si los puentes entre capitalismo y cultura, entre vanguardias estéticas y formas de contestación política fueron de tránsito frecuente en la llamada edad de oro del capitalismo, y si el modernismo fue un arte de oposición: escandaloso, corrosivo, disonante respecto del principio de realidad establecido, los valores y el sentido común dominante, el posmodernismo en cambio se presenta como conciliador. Difícilmente produzca desacuerdos y escándalo (Jameson, 1999). En un mundo de pasiones políticas y estéticas amortiguadas, es poco lo que escandaliza. Como dice Lipovetsky, nada parecía más lejos del clima de época que el disturbio y la confrontación. Sin embargo, la tensión se presenta en otro terreno. Tensión entre un proceso cada vez mayor de concentración capitalista y de unificación económica que coexiste con una fragmentación cultural extrema, colonización capitalista de todos los rincones del globo y reivindicación incluso exaltada de las especificidades locales de todo tipo (étnicas, culturales, religiosas), aumento brutal de las desigualdades y retirada de los ideales de compromiso social (Sen, 2000: 21-57). Es visible además una apelación constante a acuerdos y consensos en un clima de creciente amenaza bélica y de frecuente uso de la fuerza por parte de los poderosos. Esta tensión halla manifestaciones incluso en la “civilizada” Europa, donde la marcha genovesa fue duramente reprimida por la policía. Relata Ezequiel Adamovsky: “En la marcha nos enteramos de que los medios independientes también habían sido atacados con gases, y comenzaron a circular los rumores de que la policía había matado a un manifestante. Al día siguiente veríamos en los diarios la clara secuencia de fotos en las que se ve cómo un carabiniero dispara su pistola a un metro de la cabeza de un manifestante desarmado, para luego pasar por encima de su cuerpo inerte con las dos ruedas del jeep policial. Se llamaba Carlo Giuliani, era un okupa hijo de un viejo y querido dirigente sindical italiano, y murió con veintitrés años” (Adamovsky, 2002: 5). No es difícil advertir las afinidades que presenta este acontecimiento con el asesinato de Kosteki y de Santillán en junio de 2002 en la Argentina.

La capacidad de contestación cultural en el viejo sentido de subversión en el campo de las significaciones se disuelve en mansedumbre de mercancía mientras las tensiones no son menores en el plano social: desigualdades crecientes y concentración cada vez mayor de la riqueza en pocas manos; pérdida de las garantías que ofrecía el llamado estado de bienestar; aumento de la pobreza; y caída libre, sin red, para los desocupados y excluidos del sistema. La brutal evidencia del aumento de la cesura social no produce, como en otros tiempos, identidades colectivas claramente polarizadas en torno de un eje de conflicto. Este coexiste con identidades políticas fragmentarias, complejas, difíciles de articular¹².

Si en la edad de oro del capitalismo la tensión entre economía y política hallaba aún un espacio de confrontación en el campo político, y los debates en torno del futuro de la clase obrera implicaban la creencia en alguna forma de articulación entre lo que entonces se llamaba los nuevos sujetos de la política y el proletariado, hoy al parecer la lucha política se dispersa en disputas identitarias que no hallan formas de articulación. Y es que los escenarios se han complejizado. Hemos perdido muchos de los parámetros que orientaban y direccionaban los conflictos y las alianzas en el pasado.

La lucha por el socialismo/las políticas identitarias: ¿camino que se bifurcan?

Para Ellen Meiksins Wood, la globalización capitalista, la pérdida de un horizonte certero de cara hacia el futuro, la convicción de las dificultades inherentes a la construcción de una sociedad socialista, el fin del proletariado clásico, son traducidos por no pocos integrantes de la izquierda en términos de abandono de la lucha anticapitalista. La estrategia a desplegar, aquella posible dados los estrechos márgenes disponibles, consistiría en el abandono de los objetivos políticos macro y en la búsqueda de estrategias tendientes a liberar espacios en los intersticios del capitalismo por medio de luchas ligadas a las llamadas políticas de la identidad mientras se deja de lado el terreno de la lucha de clases. Desde su perspectiva las políticas de la identidad suponen la pérdida de la idea de un enfrentamiento al capitalismo a partir de una fuerza política inclusiva: “la clase como fuerza política ha desaparecido y con ella el socialismo como objetivo político. Si no podemos organizarnos a escala global todo lo que nos queda es ir al otro extremo. Todo lo que podemos hacer, aparentemente es volvernos hacia adentro, concentrándonos en nuestras propias opresiones locales y particulares” (Meiksins Wood, 2000: 115).

Las políticas de la identidad, de las cuales el feminismo sería una expresión, ilustrarían precisamente esa clase de estrategia de desmantelamiento de objetivos políticos y de concesión apaciguada. Sin embargo, si hemos de tomar al pie de la letra las invectivas de Judith Butler contra Nancy Fraser en una polémica recientemente publicada en la *New Left Review*, de lo que se trataría es exactamente de una evidencia de cierta tendencia marxista a despreciar los nuevos movimientos sociales acusándolos de ser portadores de demandas meramente culturales, y de llevar a cabo una “política cultural” fragmentadora, identitaria y particularista¹³.

La acusación de Butler tiene la virtud de mostrar una descripción acertada de las políticas de la identidad y al mismo tiempo poner en evidencia las limitaciones de ciertos argumentos lanzados desde la izquierda. Tal como Butler lo indica: “el énfasis en lo cultural de la política de izquierda ha dividido a la izquierda en sectas basadas en la identidad (...) hemos perdido un conjunto de ideales y metas comunes, un sentido de la historia común, un conjunto de valores comunes, un lenguaje común

e incluso un modo objetivo y universal de racionalidad (...) el énfasis en lo cultural de la política de izquierda instaura una forma política autorreferencial y trivial que se limita a hechos, prácticas y objetos efímeros en lugar de ofrecer una visión más sólida, seria y global de la interrelación sistemática de las condiciones sociales y económicas” (Butler, 2000: 110). Argumentos que apelan, desde un punto de vista muchas veces sospechosamente retrógrado y conservador, a la unidad perdida debido a “triviales ofensas” vinculadas al no-reconocimiento de identidad/ identidades. Incapaces de tolerar aquello de iconoclasta que aún en estos tiempos sigue ligado a las demandas feministas, los argumentos esgrimidos desde una cierta izquierda tienen un tufillo que los aproxima demasiado a los de la derecha cultural más conservadora. Desde ambos lados, en definitiva, se apela al retorno a la unidad.

Una breve referencia al caso argentino: en 1997 se llevó a cabo el XII Encuentro Nacional de Mujeres en San Juan. Los encuentros son un espacio compartido por feministas y mujeres de sectores populares en un ritual que se realiza desde 1985 en distintos puntos del país. La feroz oposición de la iglesia católica a la realización del evento sanjuanino estuvo impregnada de vahos de incienso y apelaciones a la Sagrada Familia, en un clima de evidente hostilidad a la reivindicación feminista de legalización del aborto, pero también por la labor realizada desde el interior mismo del Encuentro por algunos partidos políticos que, como el Partido del Trabajo y del Pueblo (PTP), intentan a toda costa invisibilizar la discriminación sexista, una ‘trivialidad’ frente a la dureza de la situación económica. Como indica con agudeza Marta Vasallo, “a la artillería fundamentalista el Encuentro respondió poniendo el acento en lo social, confinando al rincón de aquello que incomoda y conviene ocultar: los talleres sobre prostitución, aborto, lesbianismo” (Vasallo, 1997: 90).

Es probable que las políticas basadas en la lucha por el reconocimiento supongan limitaciones. Es posible incluso que el terreno de lo cultural implique el abandono e incluso el desconocimiento de la lucha anticapitalista. Sin embargo, no es abogando por la unidad, suprimiendo las diferencias por ‘irrelevantes’ o desconociendo las demandas en su especificidad que se avanza más rápidamente hacia el socialismo. Tal vez sería interesante considerar que la tendencia a la fragmentación, más que producto sólo del regocijo narcisista en las diferencias o de la resignación ante el avance del capitalismo, obedece a la lógica misma del capitalismo tardío, por aquello de hacer la historia en condiciones no elegidas, pero hacerla.

Concentración capitalista y fragmentación cultural no son sino caras de la misma moneda, de modo que la lógica de la lucha política, en mi entender, no debiera abandonar este carácter de apariencia paradójal -lucha en el terreno anticapitalista y lucha por la identidad- o por decirlo a la manera de Fraser: políticas de la justicia y la identidad, ligadas a ofensas diferentes, es verdad, pero las más de las veces para las mujeres o los gays, las lesbianas y l@s travestis pobres, profundamente imbricadas, necesariamente contradictorias e inescindibles.

Herencias y encrucijadas: ¿qué puede aportarnos a las feministas una reflexión desde el marxismo?

De lo dicho hasta aquí se puede inferir que las nuevas condiciones han traído aparejadas ciertas transformaciones en las relaciones entre política y teoría, entre economía y cultura. Si el panorama pudiera sintetizarse de alguna manera diríamos (a riesgo de simplificar) que las formas de lucha política se ligan a la demanda de reconocimiento a la vez que los escenarios internacionales constituyen, cada vez más, espacios de concentración de recursos técnicos, cognoscitivos y políticos. Las políticas feministas se han bifurcado, por decirlo de alguna manera: de un lado expertas, técnicas, intelectuales transnacionalizadas; del otro, quienes reclaman por el reconocimiento de las ofensas ligadas a sus identidades diversas, o a su carácter de excluidas por el capitalismo. De un lado, políticas de los derechos atadas a acontecimientos de alcance internacional, a la instalación de la cuestión de la democracia y la ciudadanía como asunto central de debate; del otro, proliferación de las diferencias y las identidades, estallido de las diferencias y las desigualdades¹⁴. En el campo de las producciones intelectuales la tensión puede esquematizarse, tal vez de un modo poco matizado, entre instrumentalización y estetización. Estudios llamados culturales y poscoloniales invaden la escena como herencia de la contestación deconstruccionista y post-estructuralista, mientras una andanada de estandarización de proyectos y regulación de los financiamientos instala un estilo de producción que cabría perfectamente en la popperiana tesis de “ingenierías sociales fragmentarias”. Las relaciones entre política y economía, entre política y teoría, se han convertido en una suerte de jeroglífico imposible de descifrar.

Mientras el capitalismo se presenta bajo la imagen de alternativa única a través de las narrativas reiteradas de los apóstoles del neoliberalismo, much@s intelectual@s y académic@s producen formas de interpretación teórica cada vez más irrelevantes en orden a la transformación del mundo, una suerte de acertijo incomprendible a los ojos de l@s sujet@s extraños al campo intelectual; a la vez que el campo de la economía se transforma en uno y el mundo es más global que nunca, los espacios culturales se presentan cada vez más como un territorio fragmentado.

Teoría y política constituyen hoy una unidad imposible. Fragmentación cultural y unidad del capitalismo globalizado, las dos caras de una moneda sin otra suerte que ésta: o bien la creencia en el azar catastrofista, que nos libera de toda reflexión acerca de las formas de intervención, de praxis humana, o bien la desencantada constatación de una necesaria, ineluctable, caída en la barbarie. Probablemente se podría resumir el asunto de la siguiente manera, a costa de una simplificación brutal: si el dominio capitalista ha cerrado todo horizonte de praxis política transformadora y el mundo ha devenido un jeroglífico indescifrable, y si por añadidura descifrarlo de nada sirve porque se han roto las articulaciones entre teoría y praxis política, la salida sólo puede proceder del azar, de un acontecimiento inesperado más allá de las fuerzas y las capacidades humanas, o bien el derrumbe en la barbarie capitalista es un des-

tino ineluctable, anunciado hace más de tres décadas, en 1967, por el film *El plane - ta de los simios* de Franklin Schaffner.

Las transformaciones en el orden económico han implicado también una redefinición de la relación entre economía y política. Como afirma Meiksins Wood, la estructura de producción y explotación del capitalismo tiende a fragmentar la lucha de clases, a domesticarla, a hacerla local y particularista (Meiksins, 2000: 115). Esto es: mientras el capitalismo se globaliza, las luchas políticas tienden a ser presentadas como asuntos locales y dispersos, escaramuzas circunscritas a un lugar, intempestivas irrupciones en las escasas fisuras del capitalismo global. Por añadidura, una profunda escisión entre economía y política parece autorizar una visión escotomizada que tiende a separar y abstraer cada vez más las consideraciones acerca de la política separando derecho y garantía, emancipación política y social, ciudadanía y mercado, economía y política. Ello explica en buena medida la fragmentación, pero también, precisamente por ello, hace imprescindible una teorización de las articulaciones que existen entre economía y política, entre economía y cultura: una mirada que nos devuelva las conexiones entre las resistencias a la globalización capitalista y las identidades específicas, que establezca conexiones entre *l@s okup@'s europe@'s* y *l@s trabajador@'s desocupad@'s* que en la Argentina enfrentan también a una policía cada vez más brutal y represiva.

La lógica del capitalismo tardío ha implicado la mercantilización extrema de los productos culturales, a la vez que la profundización de la división entre trabajo manual e intelectual hasta límites desconocidos. La conversión de la cultura en mercancía reproductible y desacralizada, así como la fragmentación de las prácticas, conduce, lejos de lo que sostienen algunas interpretaciones en circulación ligadas al énfasis en el alivianamiento y la democratización (Landi, 1986) o a la creencia en un desplazamiento del campo de la producción al de los consumos (García Canclini, 1997), a un dominio directo de la economía sobre la cultura, así como a una creciente instrumentalización de los saberes.

No se trata, como afirman algunos posmodernizantes y deconstruccionistas *à la page*, de un mundo en el cual todo ha devenido simbólico, o cultural. En todo caso se ha cumplido un proceso de máxima abstracción ligado al dominio directo de la economía sobre la cultura, la política, la teoría.

Intercambiamos abstracciones, pero es la lógica del intercambio, y del intercambio mercantil, lo que constituye hoy por hoy, como hace más de dos décadas señalara Alfred Sohn Rethel, la forma de la síntesis del lazo social. Dominio directo de la economía, subordinación del trabajo intelectual a las demandas directas del capital bajo la forma de saberes técnicos no sólo referidos a las tecnologías de intervención sobre la naturaleza, sino a las de administración de las cosas y los 'recursos humanos' (Sohn Rethel, 1979; Ciriza, 1999 [b])¹⁵.

El mundo del capitalismo tardío es simultáneamente el de la proliferación de las identidades diferenciales en el campo de la política, ligadas, se dice, a diferencias culturales. Y es también un mundo en el cual las relaciones entre teoría y política se desarticulan de manera acelerada. Los saberes académicos o bien se especializan y vinculan de una manera cada vez más explícita a requerimientos de tipo técnico, o bien se estetizan, acoplándose a la herencia posmoderna o post-estructuralista, apelando a lo que algunos no dudan en considerar como la forma sublime de politización de la teoría: la atención a una retórica cada vez más estetizante y, mal que nos pese, no sólo incomprendible para no iniciados, sino a menudo impotente y estéril. Es preciso señalar que esa argumentación no supone el rechazo de las conexiones entre arte y política ni la creencia en la argumentación racional como vía ni espacio privilegiado. Sin embargo, desde mi punto de vista, el arte no es la única vía de politización posible, ni la cultura el terreno privilegiado de contestación y revuelta, aún cuando sea importante. El terreno de la memoria, la recuperación de las experiencias de subalternos y subalternos, la exploración en torno de la inevitable pesantez del pasado que no se disuelve en el aire de una retórica más o menos poética, constituyen dimensiones de la práctica política que es preciso considerar.

Se impone con urgencia una lectura que permita advertir las conexiones entre prácticas y teoría teniendo en cuenta que los procesos que cruzan las relaciones entre académicas, técnicas y militantes, entre teóricas y políticas, exceden las fronteras del feminismo. Es preciso no ignorar que los requerimientos de división del trabajo nos alcanzan y suponen una relocalización de nuestros lugares como intelectuales; que los procesos de los últimos años han conducido a la diferenciación de las prácticas, a la especialización y la profesionalización, a la institucionalización y a la fragmentación, a la autonomización de los saberes y a una dependencia mucho más estrecha respecto de las demandas de la academia que de las demandas del ¿movimiento? feminista y de mujeres.

A diferencia de lo ocurrido en los dorados '60, hoy las feministas se hallan concentradas en la academia, refugiadas en ONGs, profesionalizadas en consultoras, institucionalizadas en el estado. A diferencia de lo ocurrido entonces, los grados de relación con el estado son estrechos: hemos hecho nuestra política y bebido amargos desencantos. A diferencia de lo ocurrido en los '60, tenemos leyes y convenciones, celebraciones y cupos, pero también ausencia de garantías para semejante proliferación legal e índices cada vez mayores de exclusión y pobreza, así como también un clima de conservadurismo visceral que hace inescuchables las demandas de otros tiempos.

Desde el marxismo como campo teórico hay quienes tenemos algo para decir. Algo más que recomendaciones relativas a la demanda de unidad y a la supresión de las políticas de la identidad, algo más que debates a propósito del carácter lateral o decisivo para el capitalismo de las ofensas relacionadas con la identidad sexual y el heterosexismo obligatorio. Tal vez lo que las feministas que procedemos de la tradición

marxista podamos aportar sea un punto desde cuyo horizonte se pueden hallar los nexos entre economía y cultura, entre globalización tardo-capitalista y fragmentación cultural y política como escenarios producidos a lo largo de un proceso histórico no lineal ni progresivo, que ha desembocado bajo el capitalismo tardío en la conjunción entre desigualdad creciente en el orden económico y social y pasivización cultural, entre aumento de las desigualdades y estallido de diferencias. Esto sin embargo no implica la aceptación sin más de la exigencia de unidad y supresión de la especificidad de las demandas de quienes, desde identidades diferenciales, contestan el heterosexismo obligatorio.

En este punto no deja de ser relevante recordar aquello de la historia y la dimensión histórica y determinada de las prácticas. Los años '60 dejaron como herencia una crítica al reduccionismo economicista y a la unificación represiva de las diferencias. El señalamiento del carácter heterogéneo de los sujetos de la revolución nos dejó una serie de observaciones relevantes acerca de las relaciones entre producción y reproducción, entre condiciones estructurales y división sexual del trabajo. Las nuevas interpretaciones permitieron comprender la vinculación entre cuerpo y política, entre trabajo productivo y reproductivo, entre patriarcado y capitalismo, pero también hicieron advertir cuánto de patriarcal anidaba y anida aún en la propia tradición. La demanda de unidad, asumida en términos de intento de supresión de la diferencia, se sustenta en una suerte de expectativa de retorno a la unidad perdida bajo el signo de una nueva ortodoxia que minimice la cuestión de la diferencia sexual colocándola como reclamo secundario ante las urgencias de la hora. Conocemos los efectos históricos de obediencias y ortodoxias. Tal vez sea preciso recordarlos. La advertencia final del trabajo de Butler respecto del desprecio marxista por lo 'meramente cultural' debiera constituir un acicate, así como su aseveración relativa a "la comprensión de esta violencia (encerrada en la imposición sistemática de la unidad contra homosexuales y réprobos de todo tipo) ha motivado la adhesión al postestructuralismo de parte de la izquierda" (Butler, 2000: 121).

El acierto de Butler cuando objeta las posiciones que atribuyen a los combates contra el heterosexismo obligatorio un carácter meramente cultural no implica sin embargo que su posición sea adecuada en lo relativo al tipo de teoría necesaria para una interpretación de las condiciones bajo las cuales nos toca intentar hoy transformar el mundo. Los entusiasmos deconstructivos pueden ser leídos en clave de complemento de la eficacia instrumental de los decisores de organismos internacionales. Sin embargo la parodia sokaliana relativa al idiolecto obligatorio para circular en el campo de las ciencias sociales puede ser -y ello me parece en buena medida indudable- una muestra de ortodoxia reduccionista de izquierda marxista primitiva, una impostura en la que, como ha señalado Roberto Follari, se entrecruzan asuntos de índole disciplinar y político, pero también un síntoma de los efectos que muchas veces conllevan las políticas de reconocimiento y la reclusión en el mundo académico. Deconstruir no es equivalente a politizar, políticas culturales no significa en modo alguno ni inmediato innovación política. Nada hay de privilegiado en la perspectiva posmoderna.

Por cierto tampoco en la perspectiva marxista. La herencia crítica de los '60 no es en modo alguno obligatoria. Sin embargo, en mi entender, una asunción selectiva del legado puede abrir el horizonte hacia las tensiones irresueltas del presente, hacia la tolerancia ante la incertidumbre del momento histórico y ante la imposibilidad de cerrazón discursiva o lógica de las prácticas. Es interesante recordar que, como indica Del Barco: "No existe un concepto puro, desgajado de lo real, ni tampoco un real puro. Se trata de la heteronomía material que escinde la unidad basada en el sujeto trascendente. Una vez producido el estallido del espacio teológico del sujeto el pensamiento se constituye como la forma concreta de un real descentrado y disperso" (Del Barco, 1979). Imposible unidad del sujeto, imposible unidad entre práctica y teoría.

Las lógicas secretas que hacen de un producto cultural una mercancía, y de una demanda identitaria un efecto de las leyes del mercado, constituyen un entramado complejo que hace que muchas veces el hilo se pierda en el intrincado laberinto del capitalismo tardío. Por ello es interesante considerar la apelación a la unidad y al privilegio de la propia mirada a la manera de un síntoma. Es preciso una cierta vigilancia que permita advertir que no sólo las viejas tradiciones teóricas se nutren de apelaciones a la unidad o del espectro de la plenitud. El espectro de la plenitud no sólo amenaza a los ortodoxos marxistas, ansiosos de recuperar la unidad de la clase, sino a gays y lesbianas, travestis y transexuales cuando buscan en el campo de la política respuesta plena a demandas demasiado ligadas a la propia subjetividad como para constituir una demanda plenamente politizable. Una de las dificultades indudables para una política feminista y para una articulación adecuada entre izquierda cultural y social es que el anclaje de las demandas a la cuestión del reconocimiento, desde el punto de vista práctico, suele conducir, si no existe una perspectiva política más amplia que permita advertir las escisiones y diferencias en sociedades complejas, a políticas de subjetividades desgarradas¹⁶.

De alguna manera lo que suele estar presente es el pedido de inscripción plena de nuestras subjetividades en el espacio de la política es la imposibilidad de diferenciar entre demanda narcisista de completud y demanda política. El juego político en las sociedades avanzadas, incluso para nosotras, feministas, implica formalización y abstracción, negociación y renunciaciones, puesto que se trata de demandar en un espacio marcado por la historia, la lucha de clases, la desigualdad, procesos históricos que, entre otras cosas, han dejado un brutal saldo de desigualdades, injusticias y derrotas cristalizadas en estructuras sociales y lógicas autonomizadas, además de una injusta, y las más de las veces despiadada, desconsideración de l@s diferentes. Ni qué decir si se trata de desiguales y diferentes.

Desde mi punto de vista, en tanto que heredera fragmentaria y selectiva de una tradición compleja y múltiple, me interesa recuperar la mirada hacia la historia como producto de las prácticas humanas; la apelación a la relación entre pasado y presente, así como la necesidad de instalarse en el terreno de la historia y de construcción de memoria como asuntos urgentes en orden a la edificación de hegemonía. La

recuperación de las genealogías y las derrotas de los subalternos, esas derrotas que alimentan el odio inextinguible a la opresión, es, desde este punto de vista, una tarea ligada a la búsqueda de dirección y orientación para una praxis emancipatoria (Benjamin, 1982: 108).

La historia, ese territorio abierto a la praxis, eso que los seres humanos hacemos aun en condiciones que no elegimos, esa herramienta indispensable cuando de mostrar la genealogía humana -demasiado humana- de una práctica o una institución, constituye un lugar estratégico. De allí, como indica Jameson, que la idea del fin de la historia se presente como un ideologema tan poderoso, una expresión y representación ideológica de nuestros dilemas actuales¹⁷.

Una perspectiva histórica es sin dudas indispensable para advertir que, en un país como la Argentina, donde tan difícil es la distribución de derechos civiles, una política de derechos para gays y lesbianas, travestis, transexuales y bisexuales constituiría un avance, aún cuando haya quienes sospechen de las políticas de los derechos y aún cuando no se pueda dejar de señalar sus inocultables límites. Pero nuestras políticas no pueden detenerse allí. El aumento de las desigualdades golpea a las mujeres de sectores populares, mientras a la sombra del triunfo político e ideológico del neoliberalismo retornan los ideales domésticos.

A mitad de camino entre avances legales que amenazan con convertirse en letra muerta de la ley si no contamos con la fuerza política para sostenerlos, y políticas de la identidad que muchas veces alientan la estetización de la teoría y la fragmentación ad infinitum de demandas que no son directamente politizables, las feministas argentinas, o al menos algunas de nosotras, las que nos reconocemos como herederas de una doble y no siempre articulable tradición, debiéramos intentar recuperar, a partir de nuestras herencias teóricas y políticas, el impulso para la persecución de nuestras utopías de justicia e igualdad y la reivindicación insistente del respeto por las diferencias, aún a sabiendas de la inextinguible tensión que conlleva la inscripción de la cuestión de la diferencia en el campo del marxismo.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel 2002 “Imágenes de la nueva y de la vieja izquierda. Impresiones de viaje (Londres, Génova, Moscú, Buenos Aires)”, en *El Rodaballo* (Buenos Aires) N° 14.
- Anderson, Perry 2000 “Renovaciones”, en *New Left Review* (Madrid) N° 2, 5-21.
- Bellucci, Mabel y Viviana Norman 1998 “Un fantasma recorre *El Manifiesto*: El fantasma del feminismo”. Marzo. Mimeo.
- Benjamin, Walter 1982 (1941) “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Para una crítica de la violencia* (México: Premia editora) 99-131.
- Boron, Atilio A. 1997 *Estado capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: Eudeba).
- Bourdieu, Pierre 1994 “El campo científico”, en *Redes, Revista de estudios sociales de la ciencia*, (Buenos Aires) N° 2, Vol. 1, 131- 160.
- Butler, Judith 2000 “El marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* (Madrid) N° 2, 109- 21.
- Ciriza, Alejandra 1997 [a] “Derechos humanos y derechos mujeriles. A 20 años del golpe de estado de 1976”, en *Veinte años después. Democracia y derechos humanos. Un desafío latinoamericano*, (Mendoza: EDIUNC).
- Ciriza, Alejandra 1997 [b] “Desafíos y perspectivas. Qué feminismo hoy”, en *Cuyo, Anuario De Filosofía Argentina Y Americana* (Mendoza) Vol. 14, 53-168.
- Ciriza, Alejandra 1999 [a] “Democracia y ciudadanía de mujeres. Encrucijadas teóricas y políticas”, en Boron, Atilio A. (Compilador) *Teoría Y Filosofía Política. La Tradición Clásica Y Las Nuevas Fronteras* (Buenos Aires: Eudeba).
- Ciriza, Alejandra 1999 [b] “La situación de los/las intelectuales. Condiciones materiales de existencia y diferencia de género en la producción de saber”, en *Páginas de Filosofía* Universidad Nacional del Comahue (Mendoza) Año VI, N 8.
- “La crisis en los bolsillos: la peor distribución de la riqueza desde que hay datos”, *Clarín* (Buenos Aires) domingo 31 de marzo de 2002.
- Collin, Françoise 1999 “El diferendo entre los sexos. Las teorías contemporáneas”, en *Travesías* (Buenos Aires) Año 6, N° 8, 33-39.
- Da Rocha Lima, Valentina 1984 “Las mujeres en el exilio. Volverse feminista” (S/D).
- Del Barco, Oscar 1979 “Concepto y realidad en Marx”, en *Dialéctica* (México) Año IV, N° 7.

- Fraser, Nancy 2000 “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo, una respuesta a Judith Butler”, en *New Left Review* (Madrid) N° 2, 123- 134.
- García Canclini, Néstor 1996 “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía” en González Stephan, Beatriz (Compiladora) *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva Sociedad).
- García Canclini, Néstor 1997 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).
- Hardt, Michael y Antonio, Negri 2000 *Empire* (Cambridge, Mass: Harvard University Press) [Traducción al español: *Imperio* (Buenos Aires: Paidós, 2002)].
- Hirshman, Albert 1996 “Los conflictos sociales como pilares de la sociedad de mercado democrática”, en *Agora* (Buenos Aires) Año 2, N° 4.
- Irigaray, Luce 1974 *Speculum de l'autre femme* (París: Minuit). [Traducción al español: *Speculum*: Madrid, Saltés).
- Jameson, Fredric 1996 “Sobre los estudios culturales”, en *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico* (Caracas: Nueva sociedad).
- Jameson, Fredric 1999 *El giro cultural* (Buenos Aires: Manantial).
- Jónasdóttir, Anna J. 1993 *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* (Madrid: Cátedra).
- Klein, Laura 1999 “Los jinetes del derecho frente al muro de la naturaleza”, en *Travesías* (Buenos Aires) Año 6, N° 8, 71-77.
- Kurtz, Robert 2002 “La privatización del Mundo”, en *Folha de Sao Paulo* (Brasil) 14 de Julio. En <http://www.argenpress.info>.
- Laclau, Ernesto 1975 *Política e ideología en la teoría marxista* (México: Siglo XXI).
- Landi, Oscar 1986 *Medios, transformación cultural y política* (Buenos Aires: Legasa).
- Lipovetsky, Gilles 1999 *La tercera mujer* (Barcelona: Anagrama).
- Meiksins Wood, Ellen 2000 “Trabajo, clase y estado en el capitalismo global”, en *OSAL* (Buenos Aires) N° 1, Junio, 111-118.
- Paramio, Ludolfo 1986 “Feminismo y socialismo: Raíces de una relación infeliz”, en Labastida, Jaime (Compilador) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).
- Pasquinelli, Carla 1986 “Movimiento feminista, nuevos sujetos y crisis del marxismo”, en Labastida, Jaime (Compilador) *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea* (México: Siglo XXI).

Rais, Hilda 1996 “No comáis vidrio”, en *Travesías* (Buenos Aires) Año 4, N° 5, 91-97.

Sen, Amartya 2000 “Compromiso social y democracia: las demandas de equidad y el conservadurismo financiero”, en Barker, Paul (Compilador) *Vivir como iguales* (Barcelona: Paidós) 21-57.

Sohn Rethel, Alfred 1979 *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología* (Bogotá: El viejo Topo).

Stotz Chinchilla, Norma (S/D) “Ideologías del feminismo liberal, radical y marxista”.

Vasallo, Marta 1997 “¿Qué hace una feminista en un encuentro como éste?”, en *Travesías* (Buenos Aires) Año 5, N° 6, 85-93.

Veca, Salvatore 1995 “Individualismo y pluralismo”, en Flores D ‘Arcais, Paolo y otros *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad) 117-125.

Witte, Bernd 1990 *Walter Benjamin. Una biografía* (Barcelona: Gedisa).

Zizek, Slavoj 1992 *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Notas

1 Los feminismos han devenido, bajo la forma de estudios de género e incluso bajo la menos civilizada de teorías feministas, parte del campo científico, cuyas reglas exigen que el producto obtenido, esto es, el conocimiento científico, sea presentado como relativamente independiente de sus condiciones sociales de producción (Bourdieu, 1994: 131).

2 La crítica respecto de las académicas no es sólo un fenómeno norteamericano. El recelo hacia la especialización constituye un asunto recurrente también en los debates feministas en Argentina, del mismo modo que el señalamiento de la distancia entre reivindicaciones feministas y demandas de las mujeres de sectores populares, cuya aproximación al feminismo ha sido y es conflictiva y problemática. La tercera fase, si hemos de considerar como tal la de la puesta en juego de la diversidad de las mujeres y de las diferentes posiciones feministas, nos toca en ese punto de modo pleno. Sin embargo, tal vez la diferencia respecto de los países centrales resida en la debilidad y fragmentariedad de las experiencias feministas en nuestro país. A esta diversidad entre mujeres (otrora sujeto privilegiado del feminismo) hay que sumar la emergencia del movimiento GLTTB y los estudios queer, a la vez fuente de renovación y de disputa.

3 Vale la pena señalar la pertinencia que mantienen las observaciones realizadas en este punto por la escuela de Frankfurt, tanto en lo atinente a la conversión de la abstracción real en abstracción científica, como en lo relativo al avance de la racionalidad instrumental como forma de organización material tanto del mundo como de las formas de conocimiento acerca del mundo (Sohn Rethel, 1979). La expansión de la instrumentalización cognoscitiva implementada a partir de la intervención de los organismos internacionales, así como la presión que estos modelos cognoscitivos ejercen a través de la exigencia de estandarización de los conocimientos y del imperativo de producir diagnósticos y proyectos capaces de cumplir con las exigencias de intervención focalizada y eficaz (lo que Popper hubiera llamado ingeniería social fragmentaria), constituyen ejemplos frente a los cuales nos hallamos cotidianamente, y respecto de los cuales no siempre disponemos de una explicación adecuada.

4 Dos breves referencias a la política reciente constituyen prueba suficiente: por una parte, la brutal represión policial contra l@s piqueteros y l@s trabajador@s desocupad@s es un indicador de los umbrales de tolerancia del sistema frente a la protesta social de l@s subaltern@s; por la otra, los decretos de la Corte Suprema de justicia intentando prohibir la anticoncepción de emergencia, así como las interferencias recurrentes por parte de jueces y camaristas respecto del derecho de l@s adolescentes a recibir información adecuada sobre sexualidad, anticoncepción, etc.

5 Lo que al parecer ignora Lipovetsky es que la regulación de la relación con la naturaleza, incluido el cuerpo humano, está también subordinada a la lógica de las relaciones sociales establecidas bajo el capitalismo, esto es, la propiedad privada. El capitalismo ha avanzado en la privatización de los recursos naturales, sobre la regulación de las relaciones sociales, en el dominio y control de las nuevas tecnologías, en la colonización y mercantilización de diversos aspectos de la vida humana, incluidos sueños y deseos (Kurtz, 2002). Es indiscutible que hoy existe la posibilidad de realizar modificaciones sobre el cuerpo por la vía de las intervenciones quirúrgicas, pero sería por lo menos ingenuo suponer que esto esté al alcance de tod@s.

6 Para algunos filósofos políticos se trata de conflictos del tipo “uno u otro”, en torno de cuestiones innegociables como la vida (Hirshman, 1996: 128). La posición es, sin embargo, contestable.

7 Digo heredado de Lacan, porque en sentido estricto se trata de la transformación de algunas categorías teóricas procedentes del campo del psicoanálisis en herramientas de lectura en el campo de los estudios culturales y la teoría feminista, o de su redefinición en aras de una interpretación filosófico-política de la cuestión de la ideología y el sujeto político (Žižek, 1992).

8 Me refiero a la emergencia de una caleidoscópica gama de experiencias políticas, leídas a menudo como signos de la emergencia de nuevos sujetos de la transformación social. Negri ha optado por llamarlos “la multitud”, mientras otros, más precavidos, hablan de “resistencias globales”(Hardt & Negri, 2002: 5).

9 En esos años la psicoanalista, filósofa y lingüista Luce Irigaray se interrogaba por los fundamentos simbólicos de la cultura occidental y publicaba en 1974 *Speculum de L'autre femme*: ejercicio de lectura de un texto clásico de Freud, *La femineidad*, el libro desmonta los supuestos falocéntricos que articulan la interpretación freudiana acerca de la constitución de la subjetividad femenina. El concepto de femineidad elaborado por Freud, según Irigaray, deriva del uso de un único modelo de genitalidad, y de una sola forma posible de transitar el complejo de Edipo elaborado sobre el patrón de la experiencia del pequeño varoncito. No sólo un único mapa de la genitalidad, sino un único modelo de deseo y placer, el masculino, deja a las mujeres o bien por debajo o bien por fuera del “modelo”, que es masculino. Ahora bien, el a priori y el deseo de lo mismo no se sostiene sino gracias a la dominación que la lógica de lo mismo impone sobre las diferentes.

10 Las conclusiones del estudio de Valentina da Rocha Lima sobre el exilio brasileño son extensibles a las experiencias realizadas por las militantes políticas del cono sur durante la década del '70: de la militancia política en la izquierda al “descubrimiento”, las mas de las veces contradictorio y doloroso, del feminismo (Da Rocha Lima, 1984; Ciriza, 1997 [a]).

11 He trabajado sobre este asunto en un escrito anterior haciendo énfasis en los desafíos teóricos de la academización de la producción teórica y los dilemas políticos resultantes del crecimiento acelerado ligado a la incorporación de las mujeres de sectores populares y el ingreso del estado (Ciriza, 1997 [b]).

12 Es imposible en estas exiguas páginas dar cuenta a la vez de la profundidad del proceso de exclusión y de la recurrencia del asunto de la fragmentación de las identidades políticas. Sin embargo, el viraje de los acontecimientos parece mostrar que las afirmaciones de García Canclini relativas a la nueva lógica integrativa y comunicativa de las sociedades massmediatizadas, en las cuales el consenso se organizaría a partir de una multiculturalidad estandarizada, estaban bastante lejos de un diagnóstico aceptable respecto de las formas de constitución de las identidades políticas. Nada parece apuntar en los últimos procesos, tanto en la Argentina como en el orden mundial, hacia una alegre globalización cultural ni hacia una pacífica coexistencia multicultural, pues los procesos de concentración económica y exclusión social comienzan a ser incompatibles con la “lógica integrativa y comunicativa” (García Canclini, 1996: 3).

13 Muchos de los tópicos del debate teórico Fraser/Butler son útiles para pensar la actual coyuntura argentina, debido a la emergencia de nuevas prácticas políticas ligadas al estallido de movilizaciones que inundaron en cascada las calles y espacios públicos entre el 19 y el 21 de diciembre de 2001. Al grito de “que se vayan todos” surgen nuevas prácticas políticas ligadas al rechazo de las formas tradicionales de la toma de palabra, la institucionalidad y la acción. Sin embargo, tal como he señalado en otro lugar, es preciso mantener una postura tensa entre lo viejo que no acaba de morir y lo nuevo que aun no acaba de nacer.

14 Sólo por citar los acontecimientos internacionales más resonantes: la Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en Beijing, el Foro de Organizaciones No gubernamentales que tuvo lugar en Huairou, la evaluación de la aplicación de la Plataforma de Acción, conocida como Beijing+5 .

15 La cuestión de las abdicaciones políticas de la academia ha sido objeto de una interesante cantidad de discusiones en los últimos tiempos. Así al menos lo entendía Marysa Navarro en las VI Jornadas de Historia de las Mujeres y I Congreso Iberoamericano de Estudios de las Mujeres y de Género realizado en Buenos Aires en agosto de 2000.

16 No puedo dejar de señalar, en consonancia con lo indicado por Fraser, que las relaciones entre economía y cultura, entre economía y política, no son simples de aprehender bajo el capitalismo tardío: “En las sociedades capitalistas (...) una institucionalización de relaciones económicas especializadas permite una relativa desvinculación de la distribución económica respecto de las estructuras de prestigio (...) por lo tanto (...) la falta de reconocimiento y la distribución desigual no son totalmente intercambiables” (Fraser, 2000: 125).

17 Si bien el sentido en el que Jameson discurre en “Fin del arte o fin de la historia” (1999) es diferente del apuntado aquí, su reflexión confluye con la nuestra. A propósito de Fukuyama y su célebre texto, Jameson indica que lo que Fukuyama señala en su escrito es la frontera de expansión del capitalismo, la imposibilidad de extenderse más allá una vez cumplida de manera radical la expansión mundial del mercado capitalista, una vez completada la conversión de todo objeto en mercancía, una vez agotadas las posibilidades de colonización y privatización de la naturaleza, una vez cerrada la fuga hacia adelante del progreso. También los límites de nuestra imaginación política ante el futuro.

Para recordar algo de la relación entre izquierda y democracia

André Singer*

Política e igualdad

Me propongo en este breve escrito reflexionar sobre dos aspectos que tienen que ver con la relación entre la izquierda y la democracia. El objetivo es volver a algunos temas que juzgo centrales para la actualidad política.

El primero empieza por restablecer que la democracia moderna fue hecha para defender la libertad, mientras que el segundo se relaciona con la posibilidad de ampliación de la participación cívica en el interior de la democracia moderna.

La pregunta general que deseo contemplar en este texto es: ¿es la democracia moderna real un valor desde el punto de vista de la izquierda? Considero importante enfrentar el problema, a la vez teórico y práctico, de la relación entre el pensamiento de la izquierda y la cuestión de la democracia. Elegir el punto de vista de la izquierda no es solamente una cuestión de preferencia personal, sino también de creer que los términos izquierda y derecha no han dejado de tener significado conceptual en el mundo contemporáneo. Siguen teniendo sentido en la medida que abordan un tema que desde mi punto de vista seguirá siendo fundamental siempre: el de la igualdad.

* Estas líneas reflejan una exposición oral presentada en el marco de las *Segundas Jornadas de Teoría y Filosofía Política. Ciudadanía, civilización y civismo: la teoría política ante los nuevos desafíos* realizadas entre el 28 y el 30 de agosto del 2002 en Buenos Aires, Argentina.

** Polítologo y periodista. Profesor del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP). Fue Secretario de Redacción de la Folha de São Paulo, y vocero de campaña del Partido de los Trabajadores (PT).

El tema de la igualdad es planteado por la propia naturaleza humana. Nosotros somos distintos, tenemos capacidades distintas, hacemos opciones distintas y por lo tanto obtenemos resultados distintos de nuestras acciones en el mundo, en lo que dice respecto a un montón de cosas, entre ellas a la acumulación de bienes materiales. Como creo que demuestra Rousseau (1973) -aunque muchas veces no sea leído de esa forma- la evolución de la desigualdad es natural. Lo que no es natural es la igualdad. Por eso la igualdad se pone como un valor por el cual determinados sectores de la sociedad pugnan en la lucha política.

Esto ocurre, evidentemente, porque para esos sectores la igualdad es más necesaria, más importante que para otras. Ahora bien, cuando hablo de izquierda y derecha, estoy hablando de algo que existe antes de la invención de esa denominación espacial que como ustedes saben tiene que ver con la disposición de los diputados en el hemisiciclo de la asamblea francesa durante la revolución. Estoy hablando de algo que se puede identificar, en realidad, desde la antigüedad. La contraposición de la cual hablaba Maquiavelo, entre los grandes y el *popolo minuto*, tiene que ver con esto, con ese conflicto central que continuará existiendo y que en fases como ésta, de avance del capitalismo, se agudiza más.

Desde mi punto de vista ese conflicto seguirá existiendo, lo cual implica que nosotros vamos a seguir teniendo una izquierda y una derecha en la política, aunque éstas puedan incluso cambiar de nombre. El problema no son los nombres, sino los contenidos que están por detrás de ellos.

Izquierda y libertad política

Si la izquierda es uno de los polos del conflicto político, me parece importante que nosotros lo entendamos. El tema de la relación entre la izquierda y la democracia trae a colación a su vez el tema clásico de la relación entre la igualdad y la libertad.

La democracia moderna tiene que ver con el problema de la libertad. Yo diría que la democracia de los antiguos tiene que ver con la cuestión de la participación, de la completud del ser humano como alguien que participa del espacio público, sin lo cual no es considerado un ser humano completo, mientras que la democracia moderna tiene que ver específicamente con la cuestión de la libertad, en el sentido de evitar la tiranía, de evitar el despotismo, por lo tanto en su sentido negativo.

Los norteamericanos, que, para decirlo de manera sencilla 'inventaron' la democracia moderna en el siglo XVIII, la inventaron como una forma de evitar el despotismo. Cuando digo que es importante enfrentar el problema de la relación de la izquierda con la democracia, en otras palabras quiero discutir la relación entre la libertad y la igualdad.

Pienso que amplios sectores de la izquierda en los últimos años han incorporado una noción favorable a la democracia. Pero muchas veces eso ha ocurrido en un sentido que tiene menos que ver con evitar el totalitarismo que con la cuestión de la igualdad política. La incorporación de la democracia por la vía de la igualdad es mucho más fácil para la izquierda que la incorporación de la democracia por la vía de la libertad. Considero que tenemos la obligación de enfrentar ese tema.

El tema de la libertad es fundamental porque recién estamos saliendo de un siglo de totalitarismo. Además, no me parece que el totalitarismo esté excluido del horizonte de la humanidad. Creo que algunas contribuciones del psicoanálisis confirman lo que decía sobre eso Montesquieu (1975) en el siglo XVIII: el barón afirmaba que hay dos leyes fundamentales en la política. La primera es que cualquier poder librado a sí mismo tiende a lo absoluto. El poder no se frena a sí mismo. Mi impresión es que hay aportes en el psicoanálisis que sustentan esa afirmación, desde un punto de vista que tiene que ver también con la naturaleza humana. Es que en cierta medida el inconsciente tiene algo de totalitario, y si no camina hacia el totalitarismo es porque nosotros desarrollamos un aparato psíquico que nos civiliza, nos mantiene contenidos. Pero estos impulsos totalitarios no pueden ser eliminados. El gran descubrimiento del psicoanálisis es que esos impulsos estarán con nosotros hasta nuestra muerte. Ellos aparecen de formas cambiantes, distintas, en manifestaciones inconscientes. Nosotros no actuamos de forma totalitaria porque somos 'civilizados', pero muchas veces, cuando hay situaciones de guerra, por ejemplo, las personas pierden los límites, porque son autorizadas a perderlos.

La segunda ley de Montesquieu afirma que lo único que puede limitar el poder es otro poder. Esto plantea una cuestión fundamental que la izquierda no ha incorporado profundamente: el problema de que el poder tiene que ser dividido, no puede ser unificado. La única garantía, o por lo menos esperanza (garantías de hecho no hay), que nosotros tenemos de evitar el totalitarismo, es dividir el poder. Y hay que dividirlo en muchos pedazos. Hay un pasaje en el texto de los norteamericanos que crearon la democracia, que es *El Federalista*, que dice que la intención de la democracia es la fragmentación del poder, no solamente en tres poderes, el judicial, el parlamentario y el ejecutivo, sino en una serie extensa de frenos y contrapesos.

Eso hace que cuando uno analiza la constitución norteamericana surja la siguiente pregunta: ¿cómo puede funcionar ese sistema? Porque hay tantos frenos y contrapesos que nadie puede decidir nada. Madison decía: funciona porque tiene que funcionar, pero nuestro objetivo es que funcione lo más lento posible. Así que el objetivo de la democracia es funcionar lentamente, no está hecha para funcionar rápidamente.

Esto es terrible desde el punto de vista de la izquierda, mas aún de la izquierda latinoamericana, que se enfrenta a problemas sociales graves y urgentes. Nosotros tenemos que comprender bien el problema que está en la esencia de la democracia moderna: el problema de la libertad. Los norteamericanos no concibieron un sistema pa-

ra que el pueblo tomara decisiones. Yo tampoco diría que concibieron un sistema para que el pueblo no tomara decisiones. Desarrollaron un sistema complejo para que el pueblo tuviera oportunidad de participar, pero con muchos frenos, con muchos contrapesos, porque el gran temor era la tiranía de la mayoría.

Cuando uno habla de la tiranía de la mayoría, siempre hay que recordar que Adolf Hitler ganó las elecciones. No hubo, en un primer momento, un golpe de Estado. O sea que la cuestión de la tiranía de la mayoría no es una ficción. Hay que recordar también que no es por otro motivo que la extrema derecha europea contemporánea adhirió a la democracia.

La extrema derecha europea adhirió a la democracia porque puede ganar las elecciones. Ganar elecciones, como decía Schumpeter (1965), no es una señal de valor. Cualquiera puede ganar las elecciones.

Democracia y progreso cívico

La democracia es un procedimiento. Como procedimiento, no implica un resultado. La voluntad de la mayoría no es siempre lo mejor, es simplemente la voluntad de la mayoría. Entonces surge esta pregunta: ¿es la democracia -en su dimensión mínima- un valor en sí?

Pienso que pese a todo la democracia en su dimensión mínima es fundamental. Con eso no quiero decir que nosotros no debamos pensar en ir hacia adelante. Pero no es posible avanzar sin entender la importancia de la democracia en su dimensión mínima. Entenderla para desarrollarla a partir de ella misma y no en contra de ella: ésta es la cuestión central.

Yo me pongo acá en defensa de la democracia que tenemos, con todos sus problemas, porque esta democracia es un régimen en el que los gobernantes son escogidos en elecciones libres en que más de un equipo compite por el poder con libertad de expresión. Son elecciones abiertas, donde la mayoría escoge quién va a gobernar, y quién va a controlar al que gobierne.

A eso yo agregaría algo que no está claro en Schumpeter y que también se debería considerar como una parte de la democracia mínima: la alternancia en el poder. Para dar un ejemplo práctico, yo diría que no había democracia en México hasta que el señor Vicente Fox ganó las elecciones hace poco tiempo. Mientras no haya alternancia en el poder, de hecho, no hay democracia en su dimensión mínima.

¿Qué pasa con esa democracia en su dimensión mínima? Dos cosas: en primer lugar, es muy insatisfactoria, porque no garantiza que los resultados sean buenos. Entonces, esta democracia, entendida como procedimiento, ¿es un valor que nosotros tenemos que defender en cualquier hipótesis?

Yo diría que sí, porque de alguna forma garantiza la libertad y permite una extensión de la participación. Libertad y participación son, evidentemente, valores. Stuart Mill (1995) dice que la democracia real, la que tenemos, puede enseñar a los ciudadanos a transformarse en aristócratas del espíritu. Aristócratas del espíritu son quienes tienen la actitud, la capacidad y el tiempo necesarios para participar de los asuntos públicos con verdadero espíritu cívico y responsabilidad, esto es, pensando en los intereses colectivos por encima de los particulares.

Esa visión tiene todo que ver con la idea de que la ciudadanía puede participar en el gobierno en tanto desarrolle la virtud cívica. En la democracia real, los que no forman parte del pequeño grupo que disputa las elecciones no participan, como decía Rousseau. Sólo participan en el día de las elecciones. Bobbio (2000) dice que hay dos democracias: la democracia real, que es la que tenemos, y la democracia ideal, que es una a la cual nos gustaría llegar. Una democracia donde todos participaran de los asuntos públicos es técnicamente posible. El problema no es técnico, sino de otra naturaleza. Hay posibilidades de avanzar hacia esa democracia ideal, pero no de llegar a ella. En eso estoy de acuerdo con Bobbio: lo ideal es ideal porque no es posible llegar a ello. Lo cual no quiere decir que no sea un horizonte hacia el cual podamos avanzar.

Para finalizar, quiero decir que así como podemos avanzar, podemos retroceder. Y me parece que la democracia real está retrocediendo con respecto a ese horizonte: estamos en una fase en la cual la democracia está empeorando y no mejorando. Yo plantearía como algunas causas de este deterioro los altos niveles de desigualdad económica y material (los millones de personas que se encuentran sumidas en la miseria tienen pocas posibilidades de acceder a la participación) y la concentración y el accionar de los medios de comunicación. Los medios de comunicación llevan adelante un proceso de des-educación. En vez de educar, están fundamentalmente involucrados con el proceso de competencia comercial, de venta masiva, lo que convierte a los espectadores en un público de masas. Un público de masas es un público regresivo y nunca un público progresivo. Entonces, cuanto más la sociedad se torne una sociedad de masas, menos progreso democrático tendremos.

Finalmente, un fenómeno que refleja lo peor de la calidad democrática es la 'presidencialización' de las democracias europeas. Esto de que las elecciones en Europa se hayan ido presidencializando, en el sentido de norteamericanización, que se hayan ido personalizando en torno a técnicas de marketing, es un retroceso democrático y no un avance. Estamos frente a algunos desafíos de esta democracia real, y si no los enfrentamos, aceptándola, no avanzaremos hacia la democracia ideal que queremos los de izquierda.

Bibliografía

Rousseau, Jean Jacques 1973 (1755) *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* (São Paulo: Abril).

Montesquieu 1975 (1748) *O Espírito das Leis* (São Paulo: Abril).

Madison, James, Hamilton, Alexander y Jay, John (1780) *O Federalista* (São Paulo: Abril).

Schumpeter, Joseph 1965 *Capitalismo, socialismo e democracia* (Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura).

Stuart Mill, John 1995 (1860-1861) *O governo representativo* (São Paulo: Ibrasa).

Bobbio, Norberto 2000 *Teoria Geral da Política* (Rio de Janeiro: Campus).

*La libertad política en Montesquieu:
su significado*

Enrique Aguilar*

*“[...] todos los antiguos respetos se veían amenazados.
Montesquieu no deseaba perturbarlos, pero su obra iba
a actuar sin él”*

(Mornet, 1969: 77)

La expresión ‘República y Democracia: entre la antigüedad y el mundo moderno’, que sirviera de título a la sesión de las Segundas Jornadas de Teoría y Filosofía Política en las que se presentó este trabajo, resulta lo suficientemente estimulante como para dar origen a una amplia variedad de estudios relativos, por ejemplo, a las acepciones de los vocablos en juego, a las dos latitudes históricas mencionadas, a la diversidad de discursos que versan sobre el particular, e incluso a la feliz recuperación que el debate contemporáneo viene haciendo de las fuentes más representativas del republicanismo.

Inicialmente, el título antedicho me llevó a pensar en Benjamin Constant, quien, como nadie ignora, popularizó la distinción entre las llamadas dos libertades, política y civil, o bien antigua y moderna, conforme él las denominó. No me referiré aquí a su célebre discurso de 1819, pronunciado en vísperas electorales siendo el propio Constant candidato, circunstancia ésta que indujo a algunos intérpretes a tildar de oportunista la vena republicana de sus últimas líneas, como si en verdad no hubiese sido la experiencia bonapartista la que enseñara al autor hasta qué punto la libertad individual no puede sobrevivir sin algún tipo de compromiso ciudadano (Holmes, 1984: 19-22; Aguilar, 1998: 193-196).

* Director de la Escuela de Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina (UCA).

El trabajo, en cambio, estará centrado en Montesquieu, cuya concepción de la libertad allanó sin duda el camino para la distinción de Constant. Comencemos por recordar, en efecto, los renglones iniciales del Libro XI de *El espíritu de las leyes*, donde el autor se hace cargo de la equivocidad intrínseca a ese vocablo para concluir que en definitiva cada pueblo “ha llamado libertad al Gobierno que se ajustaba más a sus costumbres o sus inclinaciones” (Montesquieu, 1987: 106).

Así es como en las democracias, añade Montesquieu, se ha confundido frecuentemente “el poder del pueblo con su libertad” (ibid.): el autogobierno colectivo, por un lado, fórmula que de inmediato nos remite al mundo antiguo y al paradigma de la política basada en la virtud, y, por el otro la libertad, que en su atributo básico será entendida por Montesquieu no en términos participativos sino como un sentimiento de confianza en la seguridad individual. Para ilustrar este contraste basta con remitirse al capítulo “Algunas instituciones de los Griegos” (IV, 6), descriptivo de ese contexto de educación en la virtud, frugalidad, exigüidad del territorio e indignidad de las profesiones comerciales, propicio para el ejercicio de una ciudadanía activa, y, opuestamente, al capítulo “De la constitución de Inglaterra” (XI, 6) del cual es fácil inferir hasta qué punto Montesquieu, aunque no usara la expresión ‘libertad moderna’, tenía conciencia de ella al definirla textualmente como “la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad”, a lo cual agregaba: “Y para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro” (1987: 107).

Mirada desde el Libro XI, la teoría hilvanada en los Libros II al V, según la cual la libertad política depende, en su manifestación democrática, de las condiciones de posibilidad vigentes en las austeras repúblicas antiguas, parece haber sido desplazada. Es que su residencia en Inglaterra había de sugerirle a Montesquieu la idea de que la libertad puede ser también resultado, a falta de aquellas condiciones, de una disposición institucional adecuada (Sabine, 1975: 407). Por consiguiente, el libro XI marcará, como ha precisado bien Natalio R. Botana, la distancia entre dos mundos diversos: el que diera contexto a la república democrática como expresión de una forma pura de gobierno, y el mundo de la modernidad, “expuesto mediante un régimen mixto que dispone a los poderes y a las fuerzas sociales en recíproco control, al paso que da libre curso a las pasiones antes contenidas en un molde estrecho” (Botana, 1984: 24). Dicho de otra manera, la distancia que media entre una libertad concebida sobre la base de “un sujeto virtuoso en unión moral con el cuerpo político” y la libertad moderna que, a su turno, “habrá de abandonar esa exigencia de participación y de bien público, inscrita en el alma del ciudadano, para reposar sobre el sentimiento subjetivo de seguridad individual” (ibid.: 35).

Renglones arriba, dentro del mismo capítulo 6 del Libro XI, Montesquieu había propuesto otra definición en la cual la libertad parece identificarse con la obediencia a la ley. Dice así: “la libertad política no consiste en hacer lo que uno quiera. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir

en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer”. Y seguidamente: “Hay que tomar conciencia de lo que es la independencia y de lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben, ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esta facultad” (1987:106).

Se advierte aquí una aparente tensión entre dos componentes: subjetivo el primero, en la medida en que refiere a la ‘opinión’ que cada ciudadano tiene sobre su propia seguridad, y objetivo el segundo, por cuanto identifica la libertad con la legislación. Es la tensión, como se ha escrito también, entre el derecho positivo y “la verificación por los individuos del sentido de éste para su capacidad de determinarse a sí mismos” (Agapito Serrano, 1989: 102-103). Isaiah Berlin llegó a afirmar que Montesquieu propuso la segunda definición (sobre la que vuelve, entre otros fragmentos, en el capítulo 20 del Libro XXVI) “olvidando sus momentos liberales” (Berlin, 1974: 160), toda vez que en su interior se escondería *avant la lettre* la pretensión rousseauiana según la cual el hecho de forzar a los individuos a acomodarse a la norma correcta -hacer coincidir la libertad con la ley- no sería sinónimo de tiranía sino de liberación. De ahí que, puesto a indagar qué pensaba Montesquieu acerca de la libertad, Berlin prefiera explorar otros aspectos (verbigracia, sus críticas al despotismo, a la Inquisición o a la esclavitud) que a su juicio echarían más luz sobre su escala de valores (Berlin, 1992: 228-232).

Otra es la interpretación de Pierre Manent, para quien estas definiciones, lejos de oponerse o contradecirse, tienden a ser ‘progresivamente sinónimas’ (Manent, 1990: 141-43). En efecto, reiteremos que para Montesquieu la libertad es por una parte el derecho de hacer lo que las leyes permiten: la armonía -visto desde otro ángulo- o aun la identidad entre los deseos individuales y la política gubernamental (Macfarlane, 2000: 49). Es innegable que las leyes pueden encubrir, eventualmente, actos de opresión. Pero parece claro que Montesquieu está pensando en leyes insertas en un marco constitucional y, en última instancia, basadas en relaciones inmutables y objetivas de justicia, anteriores por consiguiente a las convenciones humanas. “Antes de que se hubieran dado leyes había relaciones de justicia posibles. Decir que sólo lo que ordenan o prohíben las leyes positivas es justo o injusto, es tanto como decir que antes de que se trazara círculo alguno no eran iguales todos sus radios”, se lee al comienzo de la obra (Montesquieu, 1987: 8). Sin entrar a discutir el grado de consistencia que existe en un pensamiento abierto tanto a la diversidad histórica cuanto al reconocimiento de valores universales, podemos concluir de lo dicho que, en un régimen libre (con equilibrio de poderes sociales y políticos, según se desprende de la lectura que Montesquieu hizo de Inglaterra), la ley, que comprende normas objetivas, debería de ampliar la independencia individual de los ciudadanos al liberarlos del miedo y actuar como barrera de contención frente a la violencia (Starobinski, 1989: 118-119)¹.

En síntesis, la libertad política, considerada con relación al ciudadano, consistiría en la seguridad personal que éste experimenta al abrigo de las leyes y de una Constitución que, entre otras cosas, señale límites precisos a la acción del gobierno. Como dirá Constant, caracterizando la libertad de los modernos: seguridad en los goces privados y garantías concedidas por las instituciones a estos mismos goces (Constant, 1988: 76). Esa libertad, sobre la que Montesquieu se explaya en el Libro XII e inclusive en el XIII a propósito de las consecuencias de la tributación, podrá ser engendrada también por ejemplos recibidos, tradiciones, costumbres y especialmente por leyes penales que garanticen la inocencia o, en caso de culpabilidad, penas que no sean hijas ‘del capricho del legislador’ sino de la índole particular de cada delito (1987: 130).

¿Y qué decir de la libertad en su relación con la Constitución? La pregunta nos traslada a la fórmula de la distribución armónica de los poderes que el autor desarrolla sobre la base del modelo inglés. Es sabido que, para Montesquieu, el deseo de dominación no se inscribe, como en Hobbes, en la naturaleza del hombre, sino que surge una vez establecidas las sociedades, vale decir, cuando existen ‘motivos para atacarse o para defenderse’ (1987: 9). En otras palabras, el poder nacería sólo a favor de una posición social o política que procura ya cierto poder (Manent, 1990: 131). De ahí la importancia de que ‘por la disposición de las cosas, el poder frene al poder’ (Montesquieu, 1987: 106), según la célebre afirmación del Libro XI, resultado que se obtiene primordialmente mediante la construcción de diversas salvaguardias institucionales y constitucionales en el sistema político. Esta es la libertad que Montesquieu creyó ver establecida en las leyes de Inglaterra, al margen de que la disfrutase o no en los hechos el pueblo inglés (1987: 114)². En cualquier caso, la división y equilibrio de los poderes, la representación del pueblo en la cámara baja y el cuerpo de nobles limitando al monarca desde la cámara alta y el sistema judicial, se le presentaban como resortes necesarios para asegurar la libertad del ciudadano (Botana, 1991: 187). A ello cabría agregar, sólo a título indicativo, puesto que escapan al propósito de este trabajo, las favorables consecuencias políticas que Montesquieu ve en la expansión del comercio, fundamentalmente tratadas en el Libro XX, y que en el estudio ya consagrado de Hirschman constituyen una aportación importante a su tesis política central (Hirschman, 1978: 78-88).

Montesquieu comprendió la libertad en el sentido moderno de Constant. Si uno de los imperativos de nuestro tiempo es encontrar el modo de rescatar la libertad de los antiguos como garantía (así lo quería el propio Constant) que a la par proteja y perfeccione nuestras modernas libertades civiles, la concepción que intenté reseñar parece insuficiente. Asimismo, en la medida en que sea válido el contraste marcado por Sandel entre una tradición intelectual, -el liberalismo- que comienza por preguntarse de qué manera el gobierno debe tratar a sus ciudadanos, y por otro lado el republicanismo, que se interroga por los modos en que los ciudadanos pueden alcanzar su autogobierno (Gargarella, 2001: 50), Montesquieu no resulta difícil de ubicar habiendo contribuido como lo hizo a consolidar un lenguaje menos atento a la fuente del poder que a su ejercicio o, inversamente, más preocupado por el poder como amenaza de la libertad que por el consenso que legitima su origen.

Ahora bien, esta concepción de la libertad política como seguridad de cada cual bajo la protección de las leyes, ¿deja por completo de lado en nuestro autor todo contenido participativo? Ahí están, ciertamente, las páginas sobre la virtud como ‘principio’ de la república democrática. Empero, como ha indicado Althusser, en tiempos de lujo y comercio la virtud “se ha hecho tan pesada que había que desesperar de sus efectos si estos no pu[diesen] alcanzarse por reglas más ligeras” (Althusser, 1959: 77). Además, ¿no son acaso iguales en densidad las páginas sobre la moderación esperable en una república aristocrática o el honor requerido por las monarquías, destinadas estas últimas a ser rescatadas, en favor de las asociaciones intermedias y como freno a la tiranía mayoritaria, por las doctrinas liberales del XIX? Apenas si resulta necesario recordar que Montesquieu está lejos aún de la fórmula de integración entre el interés público y el privado a la que arribará en su momento Tocqueville. Y desde luego su concepción –tributaria seguramente de Locke- de la libertad dentro de la ley o, lo que es igual, de la ley como constitutiva de la libertad -“liberty to follow my own will in all things, where the rule prescribes not” (Locke, 1993: 126; Dedieu, 1909: 172-175)- no resulta asimilable a la de un republicano como Rousseau para quien la ley tiene ante todo una finalidad formativa (que excede, por lo mismo, la mera búsqueda de la coexistencia pacífica) con miras a la realización de nuestra naturaleza ciudadana (Béjar, 2001: 84-85).

Ello no obstante, en estos tiempos de globalización y dominio universal de la economía, tiempos de apatía, consensos quebrados e impugnación generalizada de la política, un fenómeno que se extiende a numerosos países, tal vez debamos prestar mayor atención al modo como Montesquieu reconstruye el mundo clásico, el mundo de la virtud definida por él como el amor a las leyes, a la patria y a la igualdad, que más que una serie de conocimientos es un sentimiento enderezado al bien general “que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero” (1987: 33). Permítaseme citar *in extenso* este pasaje del Libro III:

“Los políticos griegos, que vivían en un Gobierno popular, no reconocían más fuerza que pudiera sostenerlo que la virtud. Los políticos de hoy no nos hablan más que fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas y aun de lujo.

Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo escapado de la casa de su amo; se llama *rigor* a lo que era *máxima*; se llama estorbo a lo que era *regla*; se llama *temor* a lo que era *atención*. Se llama avaricia a la frugalidad y no al deseo de poseer. Antes, los bienes de los particulares constituían el tesoro público, pero en cuanto la virtud se pierde, el tesoro público se convierte en patrimonio de los particulares. La república es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos” (1987: 20).

En el capítulo 27 del Libro XIX de *El espíritu...*, referido a la incidencia de las leyes sobre las costumbres y el carácter de una nación, Montesquieu advirtió el peligro de que en los pueblos modernos los hombres terminen siendo meros confederados en lugar de conciudadanos. Como sostiene Pierre Manent, esta alternativa puede ser planteada de diversas maneras: ¿somos miembros independientes de la sociedad civil o ciudadanos de un Estado? ¿Pertenece al espacio transnacional del mercado o al territorio de una nación? (1990: 149). Ambas cosas, se responderá. Si aceptamos esta dual condición, Montesquieu nos dejará satisfechos. Si, por el contrario, pretendemos superarla, difícilmente podamos desentendernos de Rousseau.

Bibliografía

- Agapito Serrano, Rafael de 1989 *Libertad y división de poderes* (Madrid: Tecnos).
- Aguilar, Enrique 1998 “Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades”, en *Libertas* (Buenos Aires) N° 28.
- Althusser, Louis 1959 *Montesquieu, la politique et l’histoire* (Paris: PUF).
- Aron, Raymond 1996 (1967) “Montesquieu”, en *Las etapas del pensamiento sociológico* (Buenos Aires: Fausto) Volumen I.
- Béjar, Helena 2001 “Republicanism en fuga”, en *Revista de Occidente* (Madrid) N° 247.
- Berlin, Isaiah 1974 (1958) “Dos conceptos de libertad”, en *Libertad y necesidad en la historia* (Madrid: Revista de Occidente).
- Berlin, Isaiah 1992 (1955) “Montesquieu”, en *Contra la corriente* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Botana, Natalio R. 1984 *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Botana, Natalio R. 1991 *La libertad política y su historia* (Buenos Aires: Sudamericana/Instituto Torcuato Di Tella).
- Constant, Benjamin 1988 (1819) “De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos”, en *Del espíritu de conquista* (Madrid: Tecnos).
- Dedieu, Joseph 1909 *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (Paris: Libraire Victor Lecoffre).
- Durkheim, Emile 2001 (1893) “Contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social”, en *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología* (Madrid: Miño y Dávila).
- Gargarella, Roberto 2001 “El republicanism y la filosofía política contemporánea”, en Boron, Atilio A. (Compilador) *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO).
- Goytisolo, Juan Vallet de 1986 *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes* (Madrid: Civitas).
- Hirschman, Albetto O. 1978 (1977) *Las pasiones y los intereses* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Holmes, Stephen 1984 *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New York: Yale University Press).
- Locke, John 1993 (1689) *Two Treatises of Government* (Vermont: Everyman).

- Macfarlane, Alan 2000 *The Riddle of the Modern World. Of Liberty, Wealth and Equality* (Wiltshire, Great Britain: Macmillan Press).
- Manent, Pierre 1990 (1987) *Historia del pensamiento liberal* (Buenos Aires: Emecé).
- Meinecke, Friedrich 1982 (1936) *El historicismo y su génesis* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Montesquieu 1987 (1748) *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Tecnos).
- Mornet, Daniel 1969 *Los orígenes intelectuales de la revolución francesa* (Buenos Aires: Paidós).
- Sabine, George H. 1975 (1937) *Historia de la Teoría Política* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Starobinski, Jean 1989 (1953) *Montesquieu* (México: Fondo de Cultura Económica).

Notas

1 La relación entre universalismo y particularismo histórico es uno de los temas que mayores polémicas ha despertado en torno a Montesquieu. Entre otros estudios, recomiendo especialmente el capítulo sobre Montesquieu de *Las etapas del pensamiento sociológico*, de Raymond Aron (1996: 62-72), más favorable, por lo pronto, que la interpretación de Durkheim quien, como es sabido, consideraba a Montesquieu todavía ‘prisionero de una concepción anterior’ (Durkheim, 2001:39). Asimismo remito a un capítulo de Meinecke, enteramente dedicado a Montesquieu, que me parece imprescindible a la hora de situar al autor entre los precursores del historicismo (Meinecke, 1982: 107-157).

2 De nuevo estamos en presencia de un tema largamente debatido. ¿Es la lectura de Montesquieu fiel a la realidad inglesa de la época o más bien responde a un tipo ideal? Prescindiré aquí de la cuestión y a título ilustrativo remito tan sólo a Juan Vallet de Goytisolo (1986: 357- 398).

La (im)posible república

Susana Villavicencio*

La Argentina es una república -así lo declara nuestra Constitución- pero no siempre ha sido republicana. Las expresiones ‘república liberal’, ‘república conservadora’ y ‘república restringida’ dan cuenta de la indeterminación de este término para denominar no sólo un régimen político, sino también un sistema de valores. Por otro lado, la Argentina no fue siempre una república: hubo antes un gobierno colonial, ensayos republicanos e ilustrados que terminaron en fracasos; hubo períodos signados por prolongados enfrentamientos, anarquía y tiranía. La Constitución de 1853 funda la República tras el recorrido de un sinuoso camino que, como lo testimonia la historia política del siglo XIX, estuvo plagado de enfrentamientos, de mutuas proscipciones y amenazas de disolución. Es insistente, en el discurso de los políticos y de los filósofos de ese período, la reflexión sobre las dificultades de fundar la república. José Ingenieros, por ejemplo, en *La evolución de las ideas*, escribe comentando los postulados sociológicos de Alberdi: “la República no era una verdad de hecho en la América del Sur porque el pueblo no estaba preparado para regirse por este sistema, superior a su capacidad” (Ingenieros, 1957: 71). Dicho de otra manera, se necesitaba pasar por una república posible -centralizada y tutelar- para llegar a una república real donde la libertad política se realizara plenamente. Ese intento de fundar la República ‘desde arriba’, retomando la expresión de Halperín Donghi, constituye un legado cargado de ambivalencias, ya que los valores republicanos de civilidad y de civismo resultan vinculados a un régimen no inclusivo donde sólo algunos eran legítimos portadores de la ‘capacidad’ de gobierno. Las élites políticas de las que dependen los proyectos de nación se encontraban más cercanas a la idea de Guizot de ‘soberanía de la razón’ que a la de ‘soberanía del pueblo’, y legitiman en la racionalidad de sus propuestas una intervención política que retaceaba la distribución igualitaria de capacidades entre pobladores nativos.

* Profesora de Filosofía y Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Instituto Gino Germani de la UBA y asociada al Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne-Université Paris I.

Por cierto, esta cuestión no es exclusiva de nuestra experiencia republicana, ya que la discusión acerca de la capacidad de juicio y de acción política de las masas populares ocupa un lugar destacado en los debates constitucionales de las repúblicas modernas tanto en Estados Unidos como en Francia. Pero la peculiaridad de las 'repúblicas sudamericanas' surge de esta soberanía desacoplada, en la que el pueblo real -los habitantes de estos territorios ligados aún al pasado colonial o sumidos en la 'naturaleza americana'- no se corresponde con su concepto, el pueblo ideal supuesto en las teorías del contrato. Ese hiato inicial, responsable de principios de legitimación opuestos y enfrentados, jalona la historia política del país. Podríamos entender que muchos de los diagnósticos de 'déficit de ciudadanía' con que la ciencia política ha denominado la falta de referencia a las instituciones políticas en los regímenes democráticos de hoy encuentran algún grado de explicación en ese 'espejo de la historia'.

Sin duda las razones son hoy diferentes para que la República no sea en la Argentina lo que debería ser. Tampoco los discursos sobre la necesidad de 'republicanizar la República' son los mismos en su naturaleza, estructura y función que aquellos de Sarmiento, Alberdi o Ingenieros. Pero lo que me interesa constatar aquí es la reiterada referencia a la incapacidad de la república para ser un principio de orden político o un referente claro de la identidad nacional. A diferencia de lo que ocurre en otros debates actuales sobre la tradición republicana, como los del 'comunitarismo' en Estados Unidos o los del republicanismo francés, en los que se discuten los fundamentos o los orígenes de un republicanismo realmente existente, la república se propone entre nosotros de modo negativo, no sólo por la aparición sistemática de dictaduras que la quiebran (sabemos desde Aristóteles que la tiranía es la degeneración de la república) sino también porque cuando existe de derecho no existe de hecho, como sería el caso en la actualidad. De cierta forma, la idea de República y la misma tradición republicana se plantean en la Argentina por ausencia, por debilidad o por falta.

De este planteo inicial derivan los motivos de este trabajo: primeramente podemos interrogarnos por el sentido de la tradición republicana en la Argentina en la singularidad de aquel momento fundacional. En segundo lugar, en la Argentina del 'que se vayan todos', en un momento en que la crisis de la política se manifiesta en una confiscación del espacio público de la república, en un dramático distanciamiento de los representantes de sus representados y en una suerte de apropiación de la soberanía, o bien en el hecho de que las decisiones que nos involucran están en manos de un grupo de expertos y fuera del alcance de un debate y de una participación ciudadana: ¿a qué apelamos con el republicanismo? ¿Qué significado adquiere esta tradición en el contexto político actual?

Frente a estas formas de exclusión, alcanza toda su magnitud la cuestión del sujeto de la república. ¿Qué es un sujeto político republicano? ¿Qué es un defensor de la república?

La fundación de la República

Un régimen de la razón

El republicanismo puede ser definido como un régimen político legalmente constituido y fundado sobre principios racionales que se sintetizan en el tríptico 'libertad, igualdad, fraternidad'. Como conjunto de principios, ideas y prácticas, tiene su fuente en el movimiento iluminista que pone el derecho natural y la teoría del contrato como fuente de la soberanía y base de la legitimidad. Tanto Montesquieu como Rousseau conciben el gobierno republicano como aquel en el cual el poder soberano es ejercido por el pueblo y se gobierna al amparo de la ley. De allí se desprende que la diferencia de este régimen político respecto de la monarquía que lo precede está dada por la separación del poder del cuerpo del monarca, su traspaso al cuerpo social, y en consecuencia la desimbricación de la ley y el poder del soberano y su fundamentación en principios racionales (Lefort, 1990). Aún cuando la República resulte monárquica durante un período (para Montesquieu el gobierno de la República puede ser monárquico o democrático), el rey es un representante y el pueblo es fuente de la soberanía.

Las reflexiones de filósofos y políticos *iusnaturalistas* acerca de la naturaleza del lazo social y de los fundamentos del Estado fueron permeando poco a poco los discursos de la sociedad en su conjunto y legitimando la noción universalista y republicana del ciudadano, en desmedro de la concepción particularista y patrimonial de fidelidad a la persona del rey.

El binomio *homme et citoyen* atraviesa desde entonces las bases de la ciudadanía moderna (Nicolet, 1992), y da forma al nuevo régimen político. El ciudadano republicano es un individuo cuya voluntad racional se expresa en la capacidad de juicio autónomo, y el régimen republicano es el adecuado a una humanidad que ingresa en la mayoría de edad.

De este modo, la república moderna se inscribe en una tradición que remite a la *polis* griega, a la *res publica* romana, y a la experiencia de las repúblicas del renacimiento italiano. Al igual que éstas, vuelve a sentar las bases de la comunidad política en la racionalidad, pero a diferencia del mundo clásico, en el cual la comunidad política es primera en el orden ontológico en relación al ciudadano, la modernidad antepone al individuo como fuente autónoma del poder. Esta fuente del poder político en el individuo será relevante para las dos perspectivas rivales de la política moderna, la republicana y la liberal. Si para la primera los ciudadanos son caracterizados por su participación en la formación de la voluntad colectiva, para la segunda los ciudadanos representan una esfera autónoma de acción privada, cuyos derechos y libertades deben ser garantizados frente a cualquier forma de ejercicio del poder. Estas bases filosóficas son la garantía del funcionamiento de un régimen de libertad política y de la formación del Estado de derecho.

Ahora bien, si estos principios, por su universalidad, pueden referirse a la noción de república de un modo general, hablar de tradiciones republicanas implica el despliegue singular de dichos principios en la historia política de cada nación. La historia de la República, frecuentemente confundida con la del Estado, se entreteteje, así, con la del republicanismo como conjunto de valores, instituciones y prácticas que irán surgiendo en la trama histórica y darán forma a una tradición particular.

En ese sentido, las tradiciones políticas en las cuales se arraigan los principios influyen en la formación singular de cada sistema político y explican asimismo los destinos diversos de la República. Las repúblicas que fueron en el siglo XIX los espejos en los que se miraron las nuevas repúblicas sudamericanas -principalmente Francia y Estados Unidos- combinan en sus prácticas y sus instituciones los principios de libertad e igualdad de modo que dan lugar a formas republicanas diferentes entre sí. La persistencia que Tocqueville registra en la nueva república francesa de actitudes propias del Antiguo Régimen, y la ‘tendencia a la igualdad’ que retrata en el espíritu americano, abren dos caminos que se bifurcan a partir de los mismos principios en la construcción de un sistema político que persiste hasta hoy.

Para Claude Nicolet, la diferencia entre los liberales y los republicanos franceses está presente en la creencia, compartida en la sociedad, de que el bien público resulta de la adhesión activa de cada uno en la vida política y no depende solamente de la sociedad civil (Nicolet, 1992: 33). Este es el sentido de la virtud de las repúblicas antiguas de las que habla Montesquieu, o de la preeminencia del interés general sobre los intereses particulares que defiende Rousseau en el *Contrato Social*. Para el republicanismo, si bien hay una coincidencia con la doctrina liberal en la incorporación de la representación política en los textos constitucionales, el funcionamiento de un sistema político depende especialmente de “la voluntad, la calidad y la moral” de los hombres que lo componen. De este modo, el régimen republicano no reconoce ninguna diferencia fundamental entre gobernantes y gobernados. Por lo tanto, la sociedad y el régimen político van a estar en una relación estrecha, sin que exista una autonomía verdadera de lo social o de lo económico. De allí también que la preocupación por las condiciones sociales del régimen político serán prioritarias: no puede concebirse un sistema republicano sin una cierta civilidad, sin valores cívicos entre sus miembros.

Siguiendo la opinión de Odille Rudelle, podemos a esta altura afirmar que la República es más que un régimen institucional. En tanto modelo político, representa no sólo determinadas formas de acceso al poder y de acción política o de relación de los poderes públicos entre sí. La República, dice la autora, constituye una suerte de “ecosistema social en el que todos los elementos están en una estrecha simbiosis uno con otro: representaciones mentales, fundamentos filosóficos, referencias históricas, valores, disposiciones institucionales, organización y estructuras sociales, práctica política” (Berstein Serge, 1992: 7).

Esta idea de una interdependencia de los elementos que constituyen el republicanismo puede ser fructífera para analizar los avatares de la constitución de un régimen republicano en América Latina. Los ideales filosóficos marcan fuertemente los proyectos políticos de las élites republicanas. Es así que el sueño filosófico de una democracia republicana se reitera y se reformula en los momentos fundacionales de la nación, dando lugar a un imaginario de la República y a un lenguaje poblado de motivos republicanos que operan como sostén de las prácticas políticas. En segundo término, porque al diagnóstico de los males latinoamericanos, presente en los discursos políticos del siglo XIX, le es consustancial la idea de una intervención política desde arriba que será considerada legítima, puesto que para el republicanismo sólo una voluntad política puede generar las condiciones de defensa del bien de todos.

Un legado ambivalente

Los procesos de constitución de un orden político republicano, una vez producida la ruptura con el régimen colonial, han sido peculiares y complejos en los países de América del Sur.

Como quedó señalado al inicio, la formación de una base social de ciudadanos requerida para la consolidación de la nación republicana fue durante el siglo XIX un proceso iniciado desde arriba por las élites ilustradas, y en muchos casos resistido o tomado con indiferencia por la población. Estudios recientes sobre la formación de las repúblicas sudamericanas, como los de Murilo de Carvalho (1987) para el caso de Brasil, Carmen Mc Evoy (1997) para el Perú o Fernando Escalante Gonçalves (1998) para México, coinciden en poner de manifiesto el divorcio existente entre las formas políticas del ideario republicano y el funcionamiento real de un sistema político que arrastraba modalidades de acción remanentes del colonialismo, o bien respondía a formas orgánicas de relación, los llamados “hábitos del corazón”, que constituían el cemento de las sociedades latinoamericanas.

En efecto, si recorremos los textos de los filósofos y de los políticos sudamericanos del siglo XIX, nos encontramos reiteradamente con la declarada (im)posibilidad de la república, debida, a su propio juicio, a los obstáculos con los que la voluntad de organización republicana chocaba cada vez por la ausencia de una base social que diera sustento a esa forma de gobierno. La expresión que Murilo de Carvalho toma de las noticias publicadas en los primeros días de la República en Brasil para dar título a su libro *Os Bestializados* describe el sentimiento de sorpresa y de enajenación del pueblo respecto del establecimiento de la República, pero expresa asimismo la perplejidad y la desconfianza de las élites políticas ante la resistencia de las masas nacionales a las formas modernas de organización política. Este rechazo no podía sino confirmarles la inadecuación del ‘pueblo soberano’ al lugar que le cabría en las teorías del contrato social y en el imaginario de la nación cívica.

Ahora bien, estos problemas referidos a la instauración del orden político en la Argentina luego de la independencia han sido abordados reiteradamente por estudios históricos e historiográficos. En ellos predomina una perspectiva de interpretación de los procesos políticos que tiene su eje de análisis en los diversos proyectos que se fueron concibiendo como respuesta al problema de la fundación de la nación y las formas en que se intentaron llevar a la práctica. De este modo se pone el énfasis en los obstáculos que se encontraron en su implementación. En este sentido, el imprescindible estudio de Natalio Botana sobre la tradición republicana en la Argentina muestra cómo las iniciales ilusiones de estos mentores del orden político se fueron convirtiendo en definiciones cada vez más próximas al conservadurismo. Si en 1853 Sarmiento sueña con transplantar la República de Story y Tocqueville, una república de la virtud contenida en el municipio, veinte años más tarde justifica una República fuerte con el auxilio de Thiers y Taine (Botana, 1997). De ese choque entre la teoría y la práctica, nos dice el autor, “nació una concepción sarmientina de la república en la cual conviven tres vertientes: la tradición liberal que llegó hasta él, rebosante de porvenir; el hecho inevitable para Sarmiento de una república fuerte, constructora del monopolio de la fuerza en el Estado nacional, que combate los restos aún vivientes de aquellos personajes retratados en *Facundo*, y por fin impregnando todo, la tradición mas lejana, que la idea moderna de libertad criticaba acerbadamente, de una república inspirada en la virtud cívica del ciudadano consagrado a la cosa pública” (Botana, 1997: 200).

Alberdi, deudor de la fórmula doctrinaria de Guizot, verá la solución en la distinción entre libertad política y libertad civil. Siendo la libertad política una cuestión de capacidad, el problema de su establecimiento en la Argentina requería de una fórmula mixta de gobierno fuerte con derechos civiles amplios y derechos políticos restringidos, fórmula de transición necesaria para el desarrollo de las bases sociales de la república. De lo contrario, esa libertad política generalizada por el sufragio “conformaba una soberanía de hecho inepta para intervenir como creadora de una soberanía de derecho prevista en la constitución” (Botana, 1997: 345).

Estas posturas que impregnaban el ideario republicano en la Argentina cargándolo de ambigüedades son reveladoras de una tendencia, pronunciada en las élites nacionales, a negar el pueblo real por su incapacidad para colmar las determinaciones de su propio concepto. La paradoja de esta postura de los dirigentes identificados con los modelos republicanos es que, habiendo partido de la idea de emancipación del pueblo, por la que rompieron con los lazos coloniales, se encontraron rápidamente ante una segunda batalla, aquella de las ciudades frente a la campaña, o de la política moderna -republicana, democrática y liberal- frente a los hábitos políticos heredados del colonialismo de los sectores populares. Emancipar será entonces, para estos actores, equivalente a civilizar, porque la incorporación de nuevos hábitos de pensamiento y de acción cobraba en ellos el significado de ponerse a la altura de la civilización, liberando al pueblo de esas otras cadenas que los perpetuaban en la situación de atraso y de anarquía.

Los proyectos de emancipación de Sarmiento y de Alberdi, para referirnos a esos dos grandes artífices intelectuales de nuestra nacionalidad, son contrapuestos¹, pero ambos coincidieron en la relación necesaria entre sociedad y régimen político. Para ambos el régimen republicano no podía subsistir en una sociedad aislada y desintegrada. La imagen del ‘desierto’ a poblar, a cultivar, a atravesar por las diferentes vías del progreso, es a la vez la descripción de una realidad nacional y la metáfora del sentimiento que experimentaban frente a una situación que buscaron resolver por medio de diferentes propuestas de políticas económicas, agrarias, poblacionales, de inmigración, de educación.

Pero la tradición republicana que nutrió con su ideario muchos de estos proyectos queda marcada por ese hiato inicial que deviene del elitismo de sus fundadores.

De este modo, el modelo político de las élites que dio lugar a prácticas tuteladas de acción política y a una ciudadanía restringida conforma una herencia ambivalente en el siguiente sentido: los valores de civismo, civilidad y legalidad propios del republicanismo, así como la idea de ciudadanía que debería encarnarlos, quedan referidos a las prácticas de la exclusión de la ‘república restringida’. Esta postura inicial también está en la base de principios de legitimidad opuestos cuya confrontación, con distintos grados de violencia e intolerancia, jalona nuestra historia política. En otros momentos fundacionales, como fue la década del ‘80, resurgirá con la impronta de la ciencia que le da la hegemonía positivista el interrogante acerca de las condiciones de posibilidad de la república. Las masas inmigrantes, convocadas como mano de obra necesaria para el creciente desarrollo industrial, habían despertado con nuevas inquietudes, ahora de connotación ‘social’, y nuevas urgencias, el sueño reiterado de ‘republicanizar’ la república.

El regreso del ciudadano

Actualmente podemos reconocer una revalorización del republicanismo en el discurso político y en el debate teórico. La revalorización de esta tradición política tiene a nuestro juicio una significación diferente que aquella de la república de la exclusión, y surge de motivos diferentes. Dos elementos confluyen en esta constatación. Si en los momentos fundacionales los problemas a resolver eran los que planteaba el hacer una república democrática o el pasaje de la república aristocrática a una democrática, hoy, habiendo transitado por sucesivos quiebres de la democracia y por no menos distorsiones de su sentido y de sus instituciones, la cuestión que se plantea es más bien cómo hacer la democracia más republicana. El otro motivo responde a lo que denominamos el ‘regreso del ciudadano’, después de varios años de predominio de un pensamiento sociológico que privilegió modelos interpretativos de lo político basados en los determinantes estructurales.

Hay en efecto diversos retornos en las ciencias sociales de un discurso que pone el acento en la dimensión de agencia (O'Donnell, 2000 y 2002) que subyace a la idea de ciudadanía, o bien que se interroga por las condiciones de constitución del sujeto político² en democracia. En nuestro país, este regreso de la tradición republicana y sus valores de civismo, legalidad y responsabilidad está fuertemente unido al proceso de democratización iniciado en la década de los '80, que colocó la reflexión sobre la apertura del espacio público y la ciudadanía en el centro del debate político. Recientemente, a la luz de la crisis de la política representativa y de las acciones emprendidas por distintos actores sociales, se redescubre una categoría no muy evidente en un país con tradiciones populistas como el nuestro: la de sociedad civil. Todos estos motivos tienen el denominador común de dar entrada a una tradición que, sin duda y de manera compleja, ha jugado un papel esencial en la formación de nuestro sistema político. Recientes estudios sobre el republicanismo argentino, iniciados desde el campo de los estudios históricos³, tienen el mérito de arrojar nueva luz sobre una tradición política que había quedado velada tras la marca del elitismo inicial.

Podemos agregar, también, que hoy son otros los males que aquejan a la república, y que en el contexto de la crisis de representación y de retiro del Estado el interrogante sobre el significado del republicanismo, de su tradición o de sus valores muestra una estrecha vinculación con la preocupación por el mantenimiento de un espacio público en el que esta cuestión pueda plantearse sin enfrentamientos, sin predominio de intereses privados o corporativos ni ejercicio del dominio de uno sobre otros. ¿Qué significa, entonces, el sujeto republicano? O como dijimos al inicio, si el ciudadano es la base de una democracia republicana, ¿cuáles son hoy las condiciones de una ciudadanía activa?

La primacía del sujeto

Podemos decir que, en el debate actual de la filosofía y la teoría política, el republicanismo representa la afirmación de una actitud ética en política, una voluntad de defensa del interés público frente al dominio los intereses económicos que hoy forman un verdadero 'cosmopolitismo del dinero', o bien, la necesidad de fortalecer el Estado de derecho frente al arrasamiento de los derechos más elementales de los individuos, la defensa de la dimensión institucional y del contrapeso de poderes frente a la usurpación del espacio público de la república y a las nuevas formas de despotismo de facciones que dominan el mundo de la política. Pero, asimismo, la apelación al republicanismo retoma la reflexión sobre las condiciones de formación de una sociedad civil cívica, del dominio del interés general frente a los intereses particulares y del retorno de un sujeto democrático participativo.

Entendemos que en la formación del Estado democrático las tradiciones modernas –liberalismo, republicanismo y democracia- han confluído y no se han dado solamente en el modo de la contradicción excluyente (O'Donnell, 2000 y 2002; Offe, 1990), de donde resulta que los ciudadanos en un Estado democrático son a la vez “1- la fuen-

te última de la voluntad colectiva, en la formación de la cual están llamados a participar en una variedad de formas institucionales; 2- los sujetos sobre los cuales esta voluntad debe ser cumplida y cuyos derechos y libertades civiles prescribe, estableciendo una esfera autónoma de la acción 'privada', social, cultural y económica, restringida a la autoridad estatal y finalmente son; 3- clientes que dependen de los servicios, los programas y los bienes colectivos provistos por el Estado para asegurar sus medios de supervivencia materiales, morales y culturales y de bienestar en la sociedad" (Offe, 1990).

Las contradicciones que suponen las formas institucionales en las que estos tres componentes se plasman han sido discutidas reiteradamente en la teoría política. Así, por ejemplo, la tensión existente entre la concepción liberal de la ciudadanía, para la cual ésta supone un *status* o un conjunto de derechos vividos de forma más bien pasiva, y la concepción democrático-republicana, que supone por el contrario una responsabilidad con lo público asumida activamente, que se renueva en la oposición entre las nociones de *accountability* y *civility* (Barber, 1984 y 2000).

Sin embargo, lo que hoy aporta el republicanismo son los elementos filosóficos que dan base a la autonomía del sujeto, a su capacidad de juicio y de acción política, y que muestran la primacía de la dimensión de la persona y el vínculo inescindible de los derechos –civiles, políticos y sociales- para enfrentar los problemas en la democracia. En ese sentido la noción de agencia reconoce la importancia de la autonomía y la responsabilidad del sujeto en la democracia. "La presunción de agencia constituye a cada individuo en una persona legal, un portador de derechos subjetivos. La persona legal hace elecciones, y es responsabilizada por ellas, porque el sistema legal presupone que es autónoma, responsable y razonable –es un agente" (O'Donnell, 2002: 19).

La noción de agencia puede, a nuestro entender, abrir a dos tipos de reflexión. Por una parte, la noción de sujeto autónomo -persona-, que está en la base de la agencia, supone una capacidad de juicio político que se halla seriamente comprometida en las situaciones en que el avance de diversas formas de poder privado arrasa con las condiciones sociales de su ejercicio. Aquí, los conceptos de derechos civiles, sociales y políticos revelan su íntima vinculación. En efecto, la retracción de los derechos sociales que arrojan a la marginación a sectores cada vez mayores de la población no representa una esfera aislada de la capacidad de ejercicio de los derechos políticos. Lo mismo sucede con los derechos civiles, sin los cuales los ciudadanos viven en una situación de indefensión y el Estado de derecho se vuelve una declaración nominal. De esto se deriva que las condiciones de existencia de un sujeto político democrático estarán referidas tanto a la declaración de derechos que hacen a una sociedad democrática como a la existencia del Estado y a las garantías que brinde a sus ciudadanos⁴.

El valor democrático de la confianza

Un segundo tipo de reflexión sobre las condiciones de un sujeto político democrático plantea la cuestión de la confianza en el ciudadano, invirtiendo la actitud ini-

cial del republicanismo elitista que había partido de la desconfianza en los sectores populares. Una participación activa del ciudadano en la defensa del interés público que hoy se reclama supone el valor de la confianza.

La confianza tiene un desarrollo en las ciencias sociales que va desde el análisis de la actitud psicológica básica hacia el otro que nos permite la convivencia, hasta los comportamientos socialmente incorporados que consienten el funcionamiento de mecanismos complejos como el mercado, el dinero o los dispositivos tecnológicos de la vida moderna. Sin embargo, referida a la dimensión política, la confianza tiene otra estructura. La confianza es fundamentalmente una relación intersubjetiva que se desarrolla a través de acciones en el tiempo: la confianza ‘se ofrece’, ‘se acepta’, ‘se devuelve’. De allí su importancia en la relación de los actores políticos entre sí y en la formación de una clase política (Lechner, 1987: 64; Luhmann, 1996). Asimismo, la confianza interviene en la formación de un espacio público democrático, instaurando una intersubjetividad constitutiva de la sociabilidad democrática. En esta perspectiva se ubica el artículo que Laurence Cornú dedica a la confianza como valor democrático. “La libertad política, dice la autora, necesita para existir de dos condiciones efectivas: una ley que garantice las libertades y que proteja el espacio de acción política (...) Pero aparte de la ley, la libertad necesita también actos que la instituyan de otra manera, que la interpreten y la muestren vivible, y que permitan su transmisión: actos de coraje, actos de confianza”³⁵ (Cornu, 1999: 48).

Una primera cuestión de la confianza concierne entonces al ciudadano, y será central en los debates políticos sobre el sufragio. En efecto, la universalización del sufragio, que es tal vez el dato más importante de la ciudadanía moderna, pone en cuestión la confianza en la capacidad del ciudadano para manejar los asuntos públicos. De allí la importancia que concomitantemente ha tenido la educación para los pensadores republicanos, a fin de que el ciudadano sea virtuoso y capaz de sacrificar su interés particular al bien común. Entre nosotros, Sarmiento ha sido un sólido defensor de la educación, a la que concebía como garantía de la emancipación y freno de la tiranía. Un pueblo no educado quedaba, a su juicio, fuera del proceso de civilización de la humanidad. Y por eso considera a la educación popular la principal herramienta de emancipación y la convierte en su pasión personal.

Pero la confianza es ambigua y está siempre expuesta a los riesgos que le hace correr su contracara, la desconfianza, que se suele mostrar sobre todo realista. Tal como lo recuerda el decir popular, ‘la confianza mata al hombre’, y por ende no puede ser ciega ni ingenua. En el ámbito de la política, para ser efectiva, la confianza tiene que establecer controles; no puede dejarse al azar. Cornu distingue en su análisis dos formas de lo político referidas a la confianza y a la desconfianza. En una, la desconfianza genera una forma de lo político en cuyo extremo está la sujeción absoluta, el dominio autoritario; pero también es la idea de la política dominada por el experto, de una política alejada de la ciudadanía y puesta fuera de un espacio de visibilidad y de debate. En el fondo, en ese espacio de decisión reservado al saber experto también es-

tá la desconfianza. Esta actitud está difundida en la modalidad gestonaria de lo político que ha impuesto el modelo neoliberal, y que aleja la decisión de los espacios deliberativos de la democracia a favor de los saberes reservados y técnicos.

En la otra forma de lo político hay un realismo de la confianza. “Una confianza que no sea ingenua, dice la autora, tiene que conocer las características de aquellos fenómenos capaces de arruinar los derechos del hombre, arrasar con ellos, tiene que conocer sus efectos y su posibilidad de producirse y encontrar los medios de impedirlos” (Cornu, 1999: 47). Impedir los impedimentos de la libertad, del mismo modo que Kant definía el derecho como ‘el obstáculo al obstáculo de la libertad’, es la función de las instituciones. Hay instituciones que deben delimitar las responsabilidades y organizar el poder para que se limite la posibilidad de usurpación y se prevengan los abusos. Estas serían las instituciones que previenen horizontalmente el abuso del poder (separación de poderes); otras instituciones deben multiplicar las chances de conductas racionales (educación). Tal es el sentido de la ley en el discurso republicano: ‘conservar’ los derechos y no sólo ‘proclamarlos’. En un momento en que la crisis de la república amenaza con el arrasamiento de las instituciones, una reflexión sobre el republicanismo supone también rescatar el sentido de la legalidad. Es por eso que pensamos que la cuestión de la confianza y de la desconfianza en la fundación de la república cobra renovado interés. Entre otras cosas, porque supone la defensa de las instituciones frente al abuso de poder o la tentación del poder ilimitado de los gobernantes, pero también alerta sobre el entusiasmo en las acciones de masa.

Del análisis de los debates acerca de la ‘invención’ de la República en Francia, Cornu deduce un cambio de campo de la confianza. En una teoría del poder fuerte, los gobernados deben tener confianza y obedecer a aquellos a quienes han delegado el poder. Pero aquí se trata de los gobernantes que deben confiar en los ciudadanos y someter su desconfianza, porque es frente a ellos que deben responder lo que se les ha confiado provisoriamente. La desconfianza, por su parte, también cambia de campo, y no es una acusación hostil u odiosa, sino un análisis crítico racional. La desconfianza no se traduce tampoco en una apropiación de la soberanía por ninguna ‘asamblea nacional’ que absolutiza igualmente el poder y lo sustrae del juicio democrático.

Volviendo, entonces, a la pregunta inicial por el sujeto político, podemos responder desde dentro de esa tradición republicana: el sujeto es el ciudadano y la ciudadanía se traduce en una ‘intersubjetividad libre de dominio’ o en una ‘sociabilidad en confianza’, y se plasma en la ley como única garantía de la continuidad de los derechos. Preguntarse hoy por el sentido del republicanismo, inscribirse en esta tradición, supone ‘resignificar’ más que reproducir estos principios y darles un sentido en la práctica, porque más allá de los principios, de las instituciones y de su historia, la vida democrática se juzga a partir de prácticas concretas referidas a una cierta capacidad de relacionarse a propósito de los asuntos comunes. La vida democrática depende de una cierta vida del debate público a partir de modos ciudadanos de entender y habitar el espacio político.

Bibliografía

- Balibar, Etienne 1992 *Les frontières de la démocratie* (París: La découverte).
- Barber, Benjamín 1984 *Strong Democracy* (California: University of California Press).
- Barber, Benjamín 2000 *Un lugar para todos. Cómo fortalecer la democracia y la sociedad civil* (Buenos Aires: Paidós).
- Berstein Serge, Rudelle Odille (Director) 1992 *Le Modèle Républicain* (París: PUF).
- Botana, Natalio 1997 *La tradición republicana* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Cornu, Laurence 1999 “La confianza como cuestión democrática”, en H. Quiroga et al.
- de Carvalho, José Murilo 1987 *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que nao foi* (Sao Paulo: Companhia das Letras).
- Delmas Marty, Mireille 2002 “les systèmes de droit entre globalisation et universalisme des droits de l’homme”, en Barret –Ducrocq (Editor) *Quelle Mondialisation?* (París: Academie Universelle des Cultures, Grasset).
- Gonçalbo, Fernando Escalante 1998 *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México).
- Halperin Donghi, Tulio 1995 *Una Nación para el desierto Argentino* (Buenos Aires: Edición especial Centro Editor de América Latina).
- Halperin Donghi, Tulio 1998 “¿Para que la inmigración?”, en *El espejo de la historia* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Ingenieros, José 1957 *La evolución de las ideas argentinas T.V.* (Buenos Aires: Elmer Editorial).
- Lechner Norbert 1987 “El realismo político: una cuestión de tiempo” en Lechner Norbert (Editor) *¿Qué es el realismo en política?* (Buenos Aires: Catálogos).
- Lefort, Claude 1990 “Democracia y advenimiento de un lugar vacío”, en *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Luhmann, Niklas 1996 *Confianza* (Barcelona: Anthropos).
- Mc voy, Carmen 1997 *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana 1871-1919* (Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Nicolet, Claude 1992 *La République en France* (París: Seuil).

O'Donnell, Guillermo 2000 "Teoría democrática y política comparada", en *Desarrollo Económico* (Buenos Aires) Vol. 39, N° 156.

O'Donnell, Guillermo 2002 "Human development, human rights and democracy", en Documento de Trabajo 1, Taller "Calidad de la democracia y desarrollo humano en América latina". PNUD.

Offe, Claus 1990 "Tesis sobre la teoría del Estado", en *Contradicciones en el Estado del bienestar* (México: Alianza).

Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana; Vermeren, Patrice (Compiladores) 1999 *Filosofías de la Ciudadanía, sujeto político y democracia* (Rosario: Homo Sapiens).

Rancière, Jacques 2000 "Citoyenneté, culture et démocratie", en Mikhaël Elbaz et Denise Helly *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (París: L'Harmattan. Les presses de L'Université de Laval).

Notas

1 Es conocida la polémica que sostuvieron Alberdi y Sarmiento sobre los proyectos de desarrollo para el país luego de la Organización Nacional. Al respecto ver Natalio Botana (1997) y Tulio Halperín Donghi (1995).

2 Para un mayor desarrollo de constitución del sujeto político democrático ver los artículos aparecidos en la compilación de nuestra autoría, Quiroga H. et al. (1999). Al respecto, los trabajos recientes sobre la democracia de Etienne Balibar (1992) y de Jacques Rancière (2000) resultan fundamentales para abordar esta temática.

3 Nos referimos a los trabajos realizados entre otros por Hilda Sabato, Jorge Myers, Marcela Ternavasio, Pilar Gonzalez Bernaldo.

4 Además del citado trabajo de O'Donnell, que inicia una nueva y fecunda línea de investigación, los trabajos de Amartya Sen mencionados por el autor y los análisis sobre la situación de los derechos en el marco de la globalización de Mireille Delmas Marty (2002) nos han resultado de gran interés.

5 Seguimos en este análisis las reflexiones de Laurence Cornu (1999). El concepto de sujeto que desarrolla en su trabajo sobre la confianza se vincula a la concepción de lo político iniciada por Hannah Arendt. Para un desarrollo del tema de la confianza política ver el trabajo de Niklas Luhmann (1996) y las referencias al tema de Norbert Lechner (1987).

Republicanism y marxismo

Javier Amadeo* y Sergio Morresi**

Padrones civilizatorios y proyectos políticos

El presente trabajo pretende esbozar algunas intuiciones tanto descriptivas como normativas que puedan ser adecuadas para pensar la relación entre las transformaciones sociales y políticas de nuestra época y tres de los más importantes proyectos políticos de la modernidad, el liberalismo, el republicanismo y el marxismo.

Nos gustaría retomar la idea expresada por Gabriel Cohn (2001) de que nos encontramos en un ‘umbral civilizatorio’, es decir, en el límite de pasaje de un padrón civilizatorio a otro. Para Cohn el actual modelo civilizatorio propuesto por el capitalismo se ha agotado, y acabada la fuerza civilizatoria del capitalismo lo que resta de éste es su fase de barbarie, que expresa contemporáneamente a través de la indiferencia, o como la llama el autor de la ‘indiferencia estructural’, entendiéndola como una actitud de los agentes centrales de la producción capitalista, una actitud que implica la falta de responsabilidad respecto de los efectos sociales de su accionar. Esto es posible merced a la adquisición de prerrogativas por parte de las personas jurídicas –empresas básicamente– que hoy por hoy tienen tantos derechos como los ciudadanos

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y candidato a Doctor por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP).

** Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando en la Universidad de São Paulo (USP) y Profesor de Teoría Política y Social II en la Carrera de Ciencia Política de la UBA.

(probablemente más en términos efectivos, debido al respaldo económico que sustenta sus exigencias) pero sin la contrapartida de las obligaciones. En virtud de las grandes transformaciones del capitalismo actual, los monopolios y las grandes empresas han adquirido una importancia fundamental en la arena de las decisiones fundamentales de la vida económica y social. La masa de recursos con que cuentan las grandes empresas transnacionales hace que sus decisiones puedan transformarse en amenazas mortales para la estabilidad macroeconómica y política de las naciones. Las decisiones de ‘inversión’ de los grandes conglomerados tienen un efecto directo sobre la suerte, incluso la vida, de millones de personas. La globalización ha permitido que las decisiones ‘privadas’ de las empresas tengan una repercusión inmediata, funesta en muchos casos, sobre lo público. La indiferencia estructural implica la destrucción de los lazos sociales, y a la postre, el punto extremo de la negación de la civilidad. La crisis civilizatoria del capitalismo también hace sentir sus efectos desestructurantes en la esfera de la política, reduciendo a ésta a la lucha de los intereses privados.

Aunque de cierto modo la restricción del espacio político es un fenómeno concomitante al ascenso de la burguesía, es sólo con la globalización –entendida como la fase actual del capital internacionalizado enmarcada en un contexto del capitalismo neoliberal– que la política se ve limitada a poco más que la búsqueda inescrupulosa de ganancias a nivel global, a un conjunto de grandes negocios y negociados donde los pueblos no pueden, no quieren, ni tienen por qué reconocerse (Grüner, 2002). Esta degradación de la política al juego de intereses privados se completa con el más insidioso y macabro de todos los ideogramas de la posmodernidad: la democratización global, cuya idea de alcanzar la ‘ciudadanía global’ se ha visto tristemente desmentida por los hechos. Los elementos anteriores se articulan con la privatización absoluta de la práctica política, la cual se ve reducida a un espacio de consumo entre diversas ‘mercancías’ políticas, cada vez más indiferenciadas, y en donde asistimos a la reducción del individuo y del ciudadano a la figura del consumidor.

Desplazando a la ciudadanía, los megaorganismos económicos privados transnacionales han tomado el rol protagónico en las decisiones de los gobiernos y de los Estados neoliberales. Estos hechos, como sostiene Marilena Chauí (2002), indican que estamos delante de la privatización de la *polis* y de la *república*. El efecto fundamental de esa privatización, es la despolitización de la vida social. Así, continúa la autora, ‘la privatización del espacio público y la despolitización son señales alarmantes de que podemos estar frente al riesgo del fin de la política’.

Otro de los elementos centrales donde se expresa la crisis civilizatoria del capitalismo es en los violentos rebotes de fundamentalismo religioso, nacional o étnico, los cuales se han transformado en el gran peligro de la ‘civilización occidental’, o sea, de las potencias centrales beneficiarias de la globalización. Como si esos fenómenos, afirma Grüner (2002), fueran un inesperado e inexplicable rayo cayendo en un día sereno, y no un estricto aunque perverso producto de la dialéctica de expansión mun-

dial, que victimiza regiones que no pueden ser incorporadas al subproletariado mundial de forma ‘ordenada’. Los llamados fundamentalismos no son ninguna regresión a formas culturales arcaicas y superadas por la modernidad; por el contrario, son la ‘consecuencia necesaria’ de la fase de acumulación del capitalismo y de las formas de sociabilidad propuestas por éste.

Ante la crisis civilizatoria del capitalismo contemporáneo, el desafío que nos propone Gabriel Cohn (2001), y que nos gustaría retomar, consiste en profundizar la democracia, en el sentido de la ampliación de las áreas de relevancia en la sociedad para el debate, recolocando fundamentalmente el tema de la economía política en discusión, y enfatizando el tema de la responsabilidad. En suma, es hora de restablecer los lazos entre democracia y civilización, revalorizando la figura de la ciudadanía y exigiendo que las realizaciones de la democracia estén a la altura de las promesas intrínsecas de sus conceptos. La tarea es proponer de un modo conciente y comprometido los contornos de una forma de relacionamiento social que no sea la mera reiteración de la actualmente hegemónica. El abordaje que proponemos para repensar los enormes desafíos planteados por el momento actual pasa por una revalorización de la política como lugar desde donde pensar la emancipación y proponer una forma de sociabilidad civilizada, o sea, una sociabilidad más republicana. Nuestro planteo es que la salida del atolladero pasa por reubicar en lo público aquello que ha sido privatizado, y fortalecer el espacio público y la acción política para poder repensar una relación entre economía y política, donde la primera esté subordinada a la segunda, o sea, a las decisiones de un sujeto colectivo.

El agotamiento de la fuerza civilizatoria del proyecto político liberal

En un breve estudio en el que se plantea ‘exponer al liberalismo’, John Gray (1994) aduce que si bien es imposible explicarlo, pues el mismo carece de una esencia o naturaleza que lo defina, es posible trazar un esquema a partir de la identificación de los rasgos que distinguen a la tradición. Sin embargo: ¿cómo separar lo característico de lo accidental? ¿Cómo podremos escoger entre las numerosísimas ideas y prácticas reputadas como liberales aquéllas que son necesarias y suficientes para hablar de liberalismo? Norberto Bobbio ya había señalado esta dificultad. De acuerdo con el politólogo italiano, las dificultades que experimentamos al enfrentarnos con nuestro objeto se deben en gran parte a que el liberalismo no es una ideología que debe ser contemplada de acuerdo con un gran autor y sus seguidores o detractores (como es hasta el presente el caso del socialismo con Marx), sino tomando en cuenta a una amplia multiplicidad de ideas que van desde Locke hasta Tocqueville, de Kant a Stuart Mill y de Dewey a von Hayek. Así, pues, se trata de encontrar una caracterización lo suficientemente amplia como para que puedan ser incluidas en ella ideas disímiles (en ocasiones hasta el punto de la contradicción), pero que a la vez sea lo suficientemente restrictiva como para delimitar realmente algo y no quedar abier-

ta a todo. Este 'liberalismo básico', afirma Bobbio, podría definirse así: "Como teoría económica, el liberalismo es partidario de la economía de mercado; como teoría política es simpatizante del Estado que gobierne lo menos posible o, como se dice hoy, del Estado mínimo (reducido al mínimo indispensable)" (Bobbio, 1991: 89).

El aserto de Bobbio nos parece certero porque cubre casi por completo nuestras expectativas de inclusión y exclusión. Ciertamente, no todos los autores reconocidos como liberales son defensores del libre mercado en sentido estricto, y algunos de ellos ni siquiera llegaron a conocerlo en la forma que hoy lo consideramos, como es el caso de Locke. Sin embargo, las excepciones son tan contadas que nos parece que la frase del italiano no pierde por eso nada de su agudeza. Por otra parte, al decir que el liberalismo es partidario de un Estado mínimo, Bobbio da justo en la tecla: hay una frontera que el Estado liberal no debería cruzar jamás, el libre mercado. Sin embargo, no se conoce sociedad liberal alguna en la que el Estado no interfiera en mayor o menor medida en el mercado (destruyendo monopolios naturales, proveyendo bienes públicos no puros, etc.), y son pocos los filósofos políticos que se atreven a sostener a rajatabla una idea semejante. Asimismo, es notorio que algunos estados han respetado el mercado, adquiriendo ellos mismos un tamaño descomunal, como es el caso de los fascismos.

Ahora bien, si partimos de la base de que el liberalismo no es, como pretenden algunos de sus defensores, una idea ahistórica sino una cosmovisión enraizada en un cierto período, podremos percibir que hay 'límites recurrentes' que justamente están en línea con los dos que acabamos de mencionar más arriba. Así, cuando digamos que el liberalismo es defensor de la economía de mercado y del estado mínimo, lo que queremos decir es que el liberalismo protege la propiedad privada, incluyendo la propiedad privada de los medios de producción; ergo, protege la existencia de un mercado de trabajo; procura un Estado de poderes limitados (Estado de derecho o constitucional); y se inclina por un Estado de funciones limitadas (Estado mínimo en la acepción moderna)¹.

Los problemas inherentes al paradigma liberal ya habían sido advertidos por Hegel, pero fue Marx quien más lejos llevó la crítica, atacando no sólo los efectos del modelo sino también sus principios radicales, sus raíces más proteicas y prometedoras.

En *Sobre la Cuestión judía*, Marx aborda la relación entre la emancipación política y la emancipación humana. El límite de la emancipación política (liberal) se manifiesta en el hecho de que el Estado puede librarse de sus límites sin que el hombre se libere realmente, convirtiéndose el primero en una suerte de mediador entre el hombre y su libertad. Todas las premisas de la vida egoísta de la sociedad civil permanecen en pie. Donde el estado político alcanzó su verdadero desarrollo, el hombre lleva (en el plano del pensamiento, pero también en el plano de la realidad) una vida doble: una celestial y otra terrena. Por un lado, la vida en la comunidad política en la cual se siente parte de un ser colectivo; por el otro, la vida en la sociedad civil, en donde actúa como un particular y se considera a sí mismo y a sus congéneres como medios, degradándose y convirtiéndose en el juguete de poderes que le aparecen extraños e indescifrables.

En la sociedad burguesa, la vida política es sólo apariencia, es excepción momentánea de la vida esencial de la sociedad mercantil. De este modo, se hace comprensible la crítica de Marx a la libertad garantizada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano como la libertad propia del hombre concebido a la manera de una mónada aislada. En esta línea de pensamiento, el derecho del hombre a la libertad no se basa en la unión del hombre con el hombre, sino, por el contrario, en la separación del hombre en relación a sus semejantes. La libertad es el derecho a esa separación, ‘el derecho de un individuo delimitado, limitado a sí mismo’. Así, la aplicación práctica del derecho humano a la libertad es el derecho humano a la propiedad privada. Para Marx el derecho de propiedad privada es el más importante de la sociedad liberal, pues implica el derecho del agente a disfrutar de su patrimonio y disponer arbitrariamente de él, independientemente de la sociedad, sin responsabilidad ante ella.

La libertad individualista y su aplicación liberal constituyen el fundamento de la sociedad burguesa; una sociedad que hace que todo hombre encuentre en el otro no la realización de su libertad, sino su límite irrebalsable.

La tradición liberal descansa en un individuo que se erige en piedra fundamental de todo orden social. El estado, el mercado y la comunidad son entidades que se presentan como un producto de la interacción de los agentes. Sin embargo, para que estos organismos supraindividuales sean aceptados como legítimos, el liberalismo exige que los particulares que los conforman actúen libremente, esto es, de acuerdo con los patrones heredados de los planteos hobbesianos, sin interferencia externa.

Esta noción de la libertad individual (libertad moderna o negativa, de acuerdo con la clásica formulación de Constant retomada por Berlin) habita claramente en el espacio privado, en el interior moral de cada persona física y en el económico de cada persona jurídica. Es justamente este repliegue hacia lo privado el que ha posibilitado el surgimiento de un sujeto que, a diferencia de aquél de la república o el proyectado por el socialismo, se satisface excluyendo más que incluyendo a sus congéneres. Esto es cruelmente patente en las versiones deontológicas del liberalismo –cuyo caso paradigmático sea probablemente el libertarismo de Nozick– pero también se trasluce en algunas teorías consecuencialistas –como lo es, para tomar otro ejemplo contemporáneo, la escuela de Virginia.

Aunque en principio la idea es discutible, creemos, siguiendo los planteos de Marx, que es preciso partir del individualismo para arribar a una concepción de libertad individual moderna o negativa (atomística en su extremo, aunque no siempre se haya presentado así). A su vez, esta noción de libertad es necesaria para brindar a la economía de mercado y al estado que esa sociedad requiere fundamentos y defensas. En efecto, es difícil imaginar una base distinta al individuo para el andamiaje liberal y su noción de racionalidad.

Sin embargo, esto no es una arista que quepa criticar *a priori*. Cabe aquí un pasaje de Dunn:

“Tener individualidad es tener algo distintivo y ser un individuo no es otra cosa que el común destino humano. Pero ser individualista es abrazar ese destino con sospechosa alacridad: hacer de la necesidad un vicio. Tener individualidad –al menos como aspiración– no es sino hacer lo que nos es propio (...) Pero ser individualista es algo que tiende a no tener en cuenta los intereses de los demás o negar la presencia de todo compromiso afectivo fundamental para con los otros. Tener individualidad es una categoría casi puramente estética y a la postre una categoría afirmativa. Ser individualista es claramente una categoría moral con una fuerte deriva hacia lo negativo” (Dunn: 1993, 55).

Con esto queremos decir que, al afirmar que el modelo liberal está agotado, no estamos refiriéndonos a que su fundamento, el concepto de individuo, no requiera de nuestra atención. Nos referimos en cambio a que la forma que ha adquirido, el individualismo, ya sea moderado o extremo, nos hace girar recurrentemente sobre la idea de libertad negativa y, en consecuencia, sobre una organización social en la que libertad y propiedad quedan a la postre equiparadas, de manera tal que un hombre es más libre cuando más propiedades tiene él o menos propiedades tienen sus congéneres².

Ciertamente, la condición de propietario para el ejercicio de la libertad es casi tan antigua como la teoría política: aquél que no es dueño de su cuerpo (esclavo) no puede ser libre; quien no puede extender su propiedad más allá de sus manos (siervo) no puede ser libre; quien no puede plasmar su propiedad en una obra acabada y venderla (proletario) no puede ser libre. Y dado que un pueblo libre está formado de hombres libres, éste sólo puede ser conformado por aquellos que tengan una igual propiedad y, por ende, una igual libertad.

Con todo, aquí nos encontramos con una versión ridículamente reduccionista de la libertad. Sin embargo tendremos que aceptar ese reduccionismo, siquiera como un momento dialéctico de la libertad, pues como bien advirtió Hegel en su *Filosofía del Derecho*, las libertades negativas precisan de él y de su institucionalización. Además, a su vez, esas libertades negativas no son la negación sino el presupuesto de la libertad positiva, comunal o colectiva, en un moderno mundo democrático. Como afirma Wellmer: “la libertad negativa muda su carácter cuando se convierte en preocupación común. Pues entonces no sólo queremos cada uno nuestra propia libertad, sino que también perseguimos un máximo de autodeterminación para todos”(1996: 73).

Ahora bien, cabría preguntarse por qué sería necesario mudar de paradigma para llegar a la idea de libertad positiva. ¿No hay posibilidades de defender al individuo dentro del liberalismo sin caer en el individualismo negativo señalado más arriba por Dunn?

¿Acaso el liberalismo revisionista o el contemporáneo liberalismo igualitario no representan sendas no del todo exploradas para llegar a la meta de una sociedad más libre, igualitaria y democrática? Creemos que no. No sólo porque empíricamente esto no ha sido así, sino también porque lógicamente no tendría por qué serlo.

En la medida en que el liberalismo siga basándose en un individuo poseedor de los medios de producción, y entonces en una distribución crecientemente desigual de la propiedad y la libertad, manteniendo siempre la equiparación de ambas, parece imposible hacer el pasaje del individualismo a la protección de los individuos dentro de una comunidad positivamente libre. Ciertamente hay interesantes argumentos en contrario, pero cabe entonces preguntarse hasta qué punto estas ideas están dentro del proyecto liberal y cuánto le deben al republicanismo (Pettit, 1999: 124) o al ideario marxiano (Bidet, 1993: 108-125).

El proyecto republicano: la política como lugar de la emancipación

A lo largo de la historia moderna aparecen lo que puede llamarse ‘resurgencias maquiavelianas’, que deben ser vistas como la emergencia de una verdadera corriente de pensamiento político y filosófico. Esta sugerencia es presentada por Pocock en su sugestiva obra *The Machiavellian Moment*, consagrada al ‘momento maquiaveliano’ que sacudió la presentación clásica de la filosofía política moderna, hasta entonces enteramente dominada por el modelo jurídico-liberal, revelando la existencia de otro proyecto político, cívico, humanista y republicano. Retomando el clásico texto de H. Baron sobre el humanismo cívico, Pocock trae a la luz otra filosofía política moderna, que se extiende desde el humanismo renacentista italiano hasta la revolución americana, pasando por Maquiavelo y Harrington. Esta filosofía política afirma la naturaleza esencialmente política del hombre y atribuye como finalidad de la política ya no la visión restringida de la defensa de los derechos individuales, sino la ejecución de esa politicidad básica del hombre en la forma de participación activa, en cuanto ciudadano, en la esfera pública.

El humanismo cívico, afirma Baron (1966), produce una ruptura significativa en las líneas de pensamiento político existentes. En el nuevo pensamiento político, la República tenía tiempo, porque ya no reflejaba más la simple correspondencia con un orden natural eterno; era organizada en forma diferenciada; y una mente que aceptara la república y la ciudadanía como realidad principal debía comprometerse con la separación implícita entre orden político y orden natural. La República era más política que jerárquica; era organizada para alcanzar la soberanía y autonomía, y por lo tanto su individualidad y su particularidad. Creadora potencial de historia, la república es, de una sola vez, abstraída a la eternidad, expuesta a la crisis, transitoria; más aún no universal, ella se manifiesta como una comunidad histórica específica. La forma-república, que resulta de la voluntad de crear, lejos del cristianismo, es un orden mundano secular, sometido a la contingencia del acontecimiento; está por

eso expuesta a la finitud temporal, a la prueba del tiempo. La opción de la República como la única forma de *politéia* de forma de satisfacer las exigencias del hombre animal político, destinado a desenvolverse en el *vivire civile*, y a las exigencias de una historicidad secular. Se trata, gracias a la elección de la república, de concebir la comunidad política lejos de la dominación y del acceso a la temporalidad práctica. Contra el rechazo de la temporalidad, propia del Imperio o de la Monarquía universal, la idea republicana está ligada a una asunción del tiempo, y más todavía de una acción humana que, desdoblándose en el tiempo, trabaja efectivamente para separar al orden político del orden natural.

Desde los tiempos de Platón y Aristóteles ha habido una discusión interminable entre los méritos de dedicarse a una vida activa en la actividad social (*vita activa*) o a vivir en una forma filosófica buscando el puro conocimiento (*vita contemplativa*). El pensamiento florentino se inclinó claramente en favor de la *vita activa*, específicamente del *vivire civile*, una forma de vida dedicada a los temas cívicos y a la actividad de la ciudadanía. Un practicante de la *vita contemplativa* puede elegir contemplar las jerarquías inmutables del ser y encontrar su lugar en el orden eterno bajo un monarca, el cual cumplía el papel de guardián del cosmos divino; pero un exponente de la *vita activa* está comprometido con la participación y la acción en una estructura social que gracias a la conducta individual hace posible la ciudadanía. Asistimos en este período, pues, a un redescubrimiento, por un lado, de la historia y de la posibilidad de que los hombres hagan la historia; y por otro, al redescubrimiento de la ciudadanía (Baron, 1966).

El humanismo cívico, en tanto continuador de la tradición ateniense, declaraba que la comunidad política era autosuficiente, es decir, universal, y concibió la actividad de gobernar no como una tarea que implicaba la racionalidad aislada de un gobernante especializado, sino como una ‘conversación perpetua’ entre ciudadanos comprometidos con la comunidad. De esta forma, los particulares, mediante la participación en la comunidad política, podían alcanzar la universalidad. En la escala de valores construida por los autores del humanismo cívico, la universalidad aparecía como inmanente a la participación en la red de la vida social y del lenguaje. La asociación entre ciudadanos era un bien necesario, colocado en lo más alto de la escala de valores; era un prerrequisito para alcanzar la universalidad, recuperando de esta forma la tradición griega y aristotélica que enfatizaba que la política era la forma más alta de asociación humana. La base filosófica del *vivere civile* estaba en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y hechos de todas las clases, que la vida del hombre alcanza la estatura de aquellos valores universales que le son inmanentes. El hombre activo se afirma a partir del compromiso total de su personalidad en la vida social, cosa que el hombre dedicado a la *vita contemplativa* sólo puede conocer a través de la introspección interior. La acción permite al hombre alcanzar la universalidad, y la política es la forma de acción que posee la universalidad (Pocock, 1975).

Los hombres del humanismo ‘descubrieron’ en Aristóteles, particularmente en su obra *La Política*, a un filósofo político originador de un cuerpo de pensamiento sobre la ciudadanía y la relación de ésta con la república; y desde éste punto de vista el pensamiento aristotélico revela su importancia para los humanistas y pensadores italianos, en busca de los medios para reivindicar la universalidad y la estabilidad del *vivere civile*. A partir de la separación entre acción y contemplación, Aristóteles concibe a la actividad en la cual el ciudadano gobierna y es gobernado como la forma más alta de la vida humana; uno en una comunidad de iguales que toman decisiones que afectan a todos. El individuo toma parte en la determinación del bien general, beneficiándose a partir de los valores obtenidos por la sociedad y, al mismo tiempo, contribuyendo mediante su participación pública en el mantenimiento de los valores sociales. Desde que la actividad política está relacionada con el bien universal, ella misma es un bien de orden superior que otros bienes, y el individuo, disfrutando de su ciudadanía, disfruta de un bien universal, se relaciona con la universalidad. La ciudadanía es una actividad universal y la polis una comunidad universal (Aristóteles, 1989). El universal y el particular se encuentran en el mismo hombre. La política, al igual que en el pensamiento de Marx, se constituye de esta forma en el eslabón que permite al hombre elevarse por encima de la vida cotidiana y alcanzar la universalidad. La república democrática, entendida en tanto relación política y democrática entre los hombres, es la forma política apropiada para que el hombre se reencontre con su ser genérico.

Como afirma Pocock (1975), la teoría de la *polis* fue cardinal en la teoría constitucional de las ciudades italianas y de los humanistas italianos. En el caso de las comunas italianas ofrecía un paradigma adecuado pues explicaba cómo un cuerpo político, concebido como una ciudad compuesta por personas interactivas y también por normas universales e instituciones tradicionales, podía ser mantenido unido. Para los humanistas cívicos, partidarios del *vivere civile*, la teoría aristotélica sobre la *polis* ofrecía una elaboración indispensable para sus objetivos políticos: Aristóteles describía la vida social humana como una universalidad de participación en vez de una universalidad de contemplación. Los hombres particulares y los valores particulares, por ellos perseguidos, se encontraban en la ciudadanía, es decir, en una práctica común compartida mediante la cual pudieran buscar y disfrutar del valor universal de actuar promoviendo el bien común, y de ahí proceder a la búsqueda de los bienes menores.

Obviamente la teoría desarrollada por los humanistas cívicos implicaba un alto precio, en la medida que impone altas demandas y altos riesgos. La república debía ser una comunidad de ciudadanos y de valores, caso contrario se corría el riesgo de que una parte gobernara en nombre del todo. La ciudadanía es pensada como la actividad central de la vida social, una actividad que implica un alto costo pero al mismo tiempo altas ‘ganancias’, no sólo desde el punto de vista de la totalidad, sino también beneficios en términos de realización del individuo, de realización en la comunidad.

El papel central de las formas de sociabilidad cívicas también es recuperado por Maquiavelo, inclusive en *El Príncipe*, su obra ‘menos republicana’. En ésta obra el florentino analiza la relación de la virtud de los ciudadanos con la estabilidad de la *politeia* y viceversa. Política y moralmente el *vivere civile* es la única defensa contra la fortuna, y un prerequisite de la virtud en el individuo. En la concepción de Maquiavelo, si el fin del hombre es la ciudadanía, su naturaleza original se desarrolla, en forma irreversible, mediante la experiencia del *vivere civile*. Podemos ver en la concepción maquiaveliana, especialmente en los *Discursos*, una sociología de la libertad basada fundamentalmente en la noción del *vivere civile*, y también en el concepto de ciudadano armado como fundamento de una república libre, o sea, del rol de las armas en la sociedad. Como afirma Pocock (1975), el pensamiento de Maquiavelo puede ser relacionado con la tradición de Savonarola, y en este punto la noción de virtud cívica toma un significado más profundo. La virtud (y el fin) del hombre es ser un animal político; la república es la forma en la cual el hombre puede desarrollar su propia virtud, y es la función de la virtud imponerle la forma a la materia fortuna. La república es, en otro sentido, una estructura de la virtud: en una forma política en la cual la habilidad de cada ciudadano de colocar el bien común delante del propio, de forma tal que la búsqueda del bien común se transforma en precondition del bien de cada uno, la virtud de cada hombre salva a la de los otros de la corrupción, y de la presencia de la fortuna.

La república, entendida en tanto relación política entre ciudadanos, busca la realización de la totalidad, de la virtud del todo, a partir de la interrelación entre sus ciudadanos.

El momento maquiaveliano es pensado como el movimiento por el cual pensadores y sujetos políticos trabajan en la reactivación de la *vita activa* de los antiguos, más precisamente del *bios politikos*, vida consagrada a las cosas políticas, en oposición a la vida contemplativa. Esta rehabilitación de la vida cívica, o sea, de la vida en la ciudad y para la ciudad, reposa en la afirmación aristotélica según la cual el hombre es un animal político que no puede alcanzar su excelencia sino en y por la condición de ciudadano.

Este “descubrimiento” de la política implica una revolución mental en relación al hombre medieval: en cuanto este último se vale de la razón para que se le revelen, gracias a la contemplación, las jerarquías eternas de un orden inmutable, en el seno del cual estaba destinado a un lugar fijo. El partidario del humanismo cívico, al mismo tiempo que operaba un desplazamiento de la vida contemplativa para la vida activa, descubría una nueva configuración de la razón, susceptible, por la acción, de crear un nuevo orden humano, político, dando una forma al caos del universo de la contingencia y de la particularidad. Orientado a una toma de decisiones en común, ese nuevo modo de existencia cívica reconocía la naturaleza verbal del hombre, y tendía a concebir el acceso a la verdad como fruto de los intercambios libres en los cuales la retórica, tan presente en la ciudad antigua, retomaba su papel. Por último, el parti-

dario del humanismo cívico concebía la esencia del hombre como fundamentalmente política, y a ésta como la forma de alcanzar la universalidad (Pocock, 1975; Abensour, 1998).

Como afirmamos al comienzo, nuestra voluntad es intentar rescatar la gran tradición del pensamiento republicano, pero desde un abordaje que también recupere la visión de la política elaborada por Marx. En este sentido buscamos entender los textos políticos de Marx como una obra de pensamiento, o sea, una obra orientada por una intención de conocimiento, y para la cual el lenguaje es fundamental. En la línea trazada por el trabajo de Miguel Abensour (1998), nuestra pregunta busca indagar una dimensión poco sistematizada de la obra de Marx, una interrogación filosófica sobre lo político, sobre la esencia de lo político, fuertemente acentuado en los escritos del período de 1842-44³, pero que no continúa con la misma intensidad en el resto de la obra del filósofo alemán.

Esta dimensión puede ser rescatada ligando la obra de Marx a la filosofía política moderna, inaugurada por Maquiavelo. Se puede afirmar que el joven Marx, en la interrogación filosófica sobre lo político, mantiene una relación esencial con Maquiavelo, en la medida que este último es el fundador de una filosofía política moderna, normativa, esto es, que reposa sobre otros criterios y otros principios de evaluación que los de la filosofía política clásica. La idea que pretendemos sostener es que la concepción de política, de práctica política, el ideal de ciudadano, y el modelo de acción del humanismo cívico, tienen afinidades con los pensados por Marx. La idea de ciudadano implícita en el modelo de vida activa guarda importantes relaciones con la idea de hombre como ser genérico en tanto sujeto político. La recuperación por parte de los humanistas italianos de los conceptos de *vita activa* y de *vivere civile* corresponderían a un redescubrimiento por parte de Marx de la política y de la inteligencia de la política. Tanto para los republicanos renacentistas, como para Marx, la política –entendida como la praxis– es la forma de alcanzar la universalidad.

El proyecto marxista: la política como elemento de la universalidad

Retomemos ahora la interrogación apasionada de Marx por la política. En su intento por descubrir la esencia de la política moderna el filósofo alemán se orienta por un lado hacia los griegos, a partir de una concepción holista de la sociedad, por otro a los franceses modernos, y por último hay un claro vínculo con la problemática de la República. La búsqueda de lo político en el filósofo de Treveris va en dirección del encuentro de una comunidad política en el seno de la cual el hombre pueda realizar sus verdaderas potencialidades, un lugar donde la emancipación social pueda superar los estrechos límites de la emancipación política. Para Marx la verdadera cosa pública se encuentra más allá de la separación del ser público y privado; en ella todo lo que es privado ha llegado a ser una cuestión pública, y todo lo que es universal se ha transformado en un asunto privado de cada uno. En la idea de Marx de ‘verdadera

democracia' se encuentra una vieja herencia del pasado europeo, el viejo ideal de comunidad. El modelo implícito es la idea de la ciudad antigua con su identidad de las existencias privada y pública, en la cual la cualidad del hombre y la cualidad del ciudadano no son cosas distintas sino cosas idénticas. Esto mismo es la fuente originaria de la idea de sociedad sin clases, como Marx llamaba a la 'verdadera democracia'.

Nos gustaría recuperar la lectura que Miguel Abensour (1998) hace de la obra de Marx *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (en adelante *Crítica* de 1843)⁴ cuando afirma que el filósofo alemán se aproximó a la inspiración republicana y maquiaveliana, elevando la escena política por encima de la facticidad de la vida cotidiana, principalmente consagrada a la reproducción de la vida. La búsqueda de Marx tiene como objetivo introducir "el medio propio de la política", ayudar a pensar la esencia de lo político y delimitar su particularidad. Existe para Marx una sublimidad del momento político, una elevación de la esfera política, en relación con otras esferas, que le es propia; representa un más allá.

En lo político es legítimo reconocer los caracteres de la trascendencia: una situación que va más allá de las otras esferas, una diferencia de nivel y una solución de continuidad en relación a las otras esferas de la vida social, valorizada por Marx cuando acentúa su carácter luminoso, el carácter extático del momento político: "La vida política es la vida aérea, la región etérea de la sociedad civil burguesa" (Marx, 1973: 137). En lo político, y por lo político, el hombre entra en el elemento de la razón universal y hace la experiencia, en cuanto pueblo, de la unidad del hombre con el hombre. El estado político —que también podríamos entender como la esfera pública— se desdobra como el elemento donde se realiza la epifanía del pueblo, el lugar donde el pueblo se objetiva en cuanto ser universal, ser libre y no limitado, allí donde el pueblo aparece, para el mismo, como ser absoluto, como ser divino. El proyecto de Marx en la *Crítica* de 1843, continúa Abensour (1998), es pensar la esencia de lo político en relación al sujeto real, que es el *demos*. Esto quiere decir que la búsqueda de la esencia de lo político y la búsqueda de la verdadera democracia coinciden necesariamente, o mismo se funden. Interrogarse sobre la esencia de lo político nos lleva a la esencia de la democracia; resaltar la diferencia específica de la democracia en relación a otras formas de régimen es lo mismo que confrontarse con la propia lógica de la cosa política. La 'verdadera democracia', entendamos como democracia que alcanza su verdad en cuanto forma de *politeia*, es la política por excelencia, la apoteosis del principio político. De donde se concluye que comprender la lógica de la verdadera democracia es alcanzar la lógica de la cosa política. La búsqueda de la esencia de lo político, en cuanto elección de la democracia como forma susceptible de exponer el secreto de esa esencia, no es para Marx una elección menor. La relación entre la actividad del sujeto, el *demos total*, y la objetivación constitucional en la democracia, es diferente de la que se efectúa en otras formas de estado. Las relaciones se traducen, en la democracia, por otra articulación entre el todo y las partes, lo que acarrea un efecto fundamental que vale como criterio distintivo de la democracia: la objetivación constitucional, la objetivación del *demos* bajo la forma de una constitución, es ahí objeto de una reducción.

En la *Crítica* de 1843 Marx invierte totalmente a Hegel. Prefiere pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo. El pueblo es el Estado real. En vez de percibir a la democracia como la señal de un pueblo que permanece en un estado arbitrario e inorgánico, Marx, por el contrario, considera la forma democrática como el coronamiento de la historia moderna, el *telos* por el cual se entiende el conjunto de las formas políticas modernas. La democracia en cuanto forma particular de Estado (y no tan sólo en cuanto verdad de todas las formas de Estado) revela la esencia de cualquier constitución política, el hombre socializado.

“En la monarquía, la totalidad, el pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la *constitución misma* aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es *en sí*, según su esencia, sino también según su *existencia*, según su realidad constantemente referida a su fondo real: *al hombre real, al pueblo real*, y planteada como su *propia obra*. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre” (Marx, 1973: 80, énfasis en el original).

Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia, afirma Marx, parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución no crea al pueblo: el pueblo crea la constitución. Desde un cierto punto de vista, la democracia es a todas las formas políticas como el cristianismo es a todas las religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre deificado en forma de religión particular. De igual modo, la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución particular es, a las otras constituciones, como el género a sus especies. Afirma Marx que la diferencia fundamental de la democracia es que “El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley a causa del hombre; es *una existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas, *el hombre es la existencia legal*” (Marx, 1973: 81, énfasis en el original).

Para Marx, con la democracia se asiste a la constitución del pueblo, en el sentido jurídico y meta-jurídico, recibiendo el pueblo el triple estatuto: principio, sujeto y fin.

En esa relación de sí para sí, que se ejecuta en la auto-constitución del pueblo, la autodeterminación, la constitución, el Estado político representa apenas un momento; ciertamente un momento especial, pero sólo un momento. El pueblo presenta esa particularidad de ser un sujeto que es él mismo su propio fin. Así esa auto-constitución del pueblo que no se cristaliza en ningún pacto, que no debe cristalizarse en ningún contrato, culmina en un elemento de idealidad. La esfera política es colocada sobre el signo de la idealidad, en la medida que el pueblo no corresponde a una realidad sociológica, no tiene nada de social, pero se mantiene entero en su querer-ser po-

lítico. La grandeza del pueblo es su existencia. En la forma democrática puede pensarse el reencuentro entre el principio material y el principio formal, en cuanto en la democracia se da la verdadera unidad entre del universal y del particular.

Marx remota el pensamiento político spinoziano en relación a la problemática de la democracia, oponiéndose a la elección hegeliana de la monarquía constitucional como punto culminante de las formas políticas, y escogiendo a la democracia para ese lugar prominente. Para Spinoza la democracia es la forma de régimen, de institución social que parece “más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo” (Spinoza, 1986: 341). De ahí que la prioridad y preeminencia que Spinoza atribuye a esa forma de comunidad política, en su exposición: la democracia, siendo el régimen más racional y más libre, es la comunidad política por excelencia, siendo los regímenes aristocráticos o monárquicos apenas formas derivadas e insuficientemente elaboradas de la institución política. Para Marx, como para Spinoza, la democracia es el régimen más natural y figura como paradigma de *politeia*, como modelo de vida política verdadera; es precisamente en la medida que, para Marx, la esencia de la política no puede ser reducida al polo exclusivo de la relación señor-esclavo. Por el contrario, consiste en la práctica de la unión de los hombres, en la institución *sub specie rei publicae*, de un estar-junto orientado para la libertad, o en la práctica de la actividad mediadora de los hombres. En este sentido, el elemento político es en verdad aprehendido por Marx como un eslabón específico, irreductible a una dialéctica de las necesidades, o a una derivación de la división social del trabajo, como un momento que una sociedad humana, destinada a la libertad, no puede dispensar, bajo pena de caer nuevamente en el mundo animal, vivir y multiplicarse. En este, y por este elemento, se destaca el lugar donde ‘el hombre real’, en cuanto pueblo, universalidad de los ciudadanos, se expone permanentemente a la prueba de la universalización. La problemática que Marx propone es específicamente política, colocando en juego, en el nivel político, una teoría de la soberanía, y en el nivel, filosófico un pensamiento de la subjetividad. Contra Hegel que, intentando satisfacer el principio moderno de la subjetividad, hace del hombre el Estado subjetivado, para Marx se trata de demostrar que por lo contrario, en la democracia, el hombre como ser genérico, el pueblo, el *demos* llega, en y por el Estado, a la objetivación (Abensour, 1998).

El momento democrático de la *Crítica* de 1843 está en íntima relación con la realización práctica de la democracia evidenciada en la Comuna de París. Marx nos incita a pensar en un situación paradójal, en la cual el desaparecimiento del Estado político sólo puede inter venir dentro y a través de la plena conciencia de sí de una comunidad política accediendo a su verdad. En resumen, la desaparición del Estado podría coincidir con la aparición de una forma política que tiene a los ojos de Marx la cualidad de ser la forma política más perfecta. La desaparición del Estado estaría acompañada del contraste entre el Estado político y la democracia. Algunas obras de Marx señalan este problema. En la *Miseria de la Filosofía* (1847), evocando la sociedad sin clases posrevolucionaria, Marx anuncia que no habrá más “poder político

propriadamente dicho”; idea que es desarrollada más plenamente en la *Crítica del Programa Alemán*, donde afirma:

“La libertad consiste en transformar al Estado, órgano erigido encima de la sociedad, en un órgano íntegramente subordinado a la sociedad”. De ahí se levanta inmediatamente la cuestión: ¿qué transformación sufriría la forma-Estado en la sociedad comunista? Una respuesta tentativa debería buscarse en la República social: “La comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo (...) He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un Gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (Marx, 1980: 67).

¿Cómo piensa Marx esta contradicción entre democracia y Estado? Considerando una situación revolucionaria, a diferencia de la respuesta jacobina que implica un reforzamiento del Estado, la tradición comunalista, claramente expresada en la *Guerrea civil en Francia*, diferente de la anterior, atribuye como tarea de la revolución destruir el poder del Estado, substituyéndolo por un nuevo eslabón político, a ser inventado en el propio proceso revolucionario. Esto será posible porque los hombres de la Comuna se presentan como un sujeto para sí mismo, como su propio fin. Como voluntad política ella busca su propia manifestación política: “La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia y su propia acción. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un Gobierno del pueblo y por el pueblo” (Marx, 1980: 73).

El advenimiento de la revolución democrática implica plantearse el problema del Estado: “El grito de ‘república social’, con el que la revolución de febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república” (Marx, 1980: 62).

El crecimiento de la verdadera democracia implica el desaparecimiento del Estado. Cuanto más la democracia se acerca a su verdad, es decir a la constitución de una comunidad política, más el Estado decrece, deja de ejercer su función primordial, su función de dominación. Más tarde, en carta a Bebel, Engels explicita la idea en estos términos: “mientras el proletariado necesite todavía del Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado dejará de existir. Por eso nosotros propondríamos decir siempre, en vez de la palabra Estado, la palabra ‘Comunidad’ (*Gemeinwesen*) una buena y antigua palabra alemana que equivale a la francesa ‘comune’ ”(Engels, 1955: 36).

El camino de desaparición del Estado no implica un camino de socialización acabada, que equivaldría a una desaparición de la política. Por el contrario, mantiene la política pero como un momento, en una coexistencia con otras esferas de la vida social, con otros momentos de la objetivación del sujeto real. Para Marx la lección de la Comuna es que la emancipación social de los trabajadores no se puede efectuar sino por medio de una forma política que Marx llama en varios pasajes ‘constitución comunal’. Se trata de una forma política singular, destinada a escapar de la autonomización de las formas, no solamente porque los miembros de la Comuna son responsables y revocables en cualquier momento, sino sobre todo porque esa forma se constituye, alcanza su particularidad, confrontando con el poder del Estado, en una insurrección permanente contra el Estado-aparato, sabiendo que toda recaída, bajo la forma de dominación del Estado, cualquier que sea su nombre o su tendencia, significaría inmediatamente su decreto de muerte: “El régimen de la Comuna habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento” (Marx, 1980). Ese es el trazo distintivo de la Constitución de la Comuna en tanto forma política. Es en esa posición contra el Estado que esa constitución pasa a existir.

Retomemos el punto central que Marx plantea en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, siguiendo a Abensour (1998): el hombre no se reconoce en cuanto hombre, el hombre no se reconoce en cuanto ser universal, el hombre sólo es hombre entre los hombres cuando tiene acceso a la esfera política, en la medida que participa del elemento político -del elemento político en términos democráticos. Es *sub specie rei publicae*, y solamente así tiene acceso a su destino de ser social. La constitución actúa al mismo tiempo como elemento revelador y purificador. Lejos de pensar que el advenimiento de la *societas* torna inútil obsoleta la *civitas*, es por el acceso a la *civitas* que se produce la emergencia de la *societas*. O incluso, no es porque el hombre es un animal social que se da una constitución, sino porque él se da una constitución, porque es el un *zoom politikom*, que revela su ser, efectivamente ‘el hombre socializado’. La esencia política, es decir el hombre socializado, muestra la esencia del hombre tal como se puede manifestar, en la medida que se libera precisamente de los límites de la sociedad civil burguesa y de las determinaciones que de ella recorren. No es a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social. Por el contrario, es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente, en su calidad de ciudadano de un Estado político, que él puede conquistar su esencia de ser genérico. A través de la experiencia política, vivida por el hombre en tanto ciudadano, éste se abre a la verdadera experiencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, a la experiencia de unidad del hombre con el hombre. Subordinada al principio del placer, la sociedad civil burguesa produce eslabones; pero éstos quedan afectados por una irremediable contingencia.

Solamente la ‘desvinculación’, en el nivel de la sociedad civil burguesa, permite la experiencia de una ligación genérica mediante la entrada de la esfera política. Marx escribe en relación con su significación política que: “el miembro de la sociedad civil

burguesa se deshace de su estado, de su posición privada real. Es solamente en la esfera política que el miembro de la sociedad ‘significa hombre: que su determinación como miembro del Estado, como esencia social, aparece como su determinación humana’ (Marx, 1973).

Marx llega a concebir ese acceso a la existencia política, ese acto político, bajo la forma de una descomposición de la sociedad civil, se podría decir de una des-socialización, duplicada por una verdadera salida de sí misma de la sociedad civil, de un éxtasis: “su acto político (...) es un acto de la sociedad civil burguesa, que escandaliza y provoca el éxtasis de ésta”. Evidentemente Marx piensa las relaciones de la esfera política como lo que se hace pasar por lo social bajo el signo de la discontinuidad. Para Marx la constitución, es decir, el Estado político, no viene a completar una sociabilidad imperfecta, que estaría en gestación en la familia y en la sociedad civil, sino que se sitúa en posición de ruptura con una sociabilidad no esencial: “El estado de la sociedad civil burguesa no tiene, ni la necesidad, es decir, un momento natural, ni la política, como su principio. El es una división de masas que se forman de manera fugaz y cuya propia formación es una formación arbitraria, y no una organización” (Marx, 1973: 123). El lugar político se constituye como un lugar de mediación entre el hombre y el hombre, como un lugar de *catharsis* en relación a todos los lazos no esenciales que mantienen al hombre distanciado del hombre. Llegamos a la paradoja de que el hombre hace la experiencia del ser genérico, en la medida en que se desvía de su estar-ahí social y que se afirma en su ser ciudadano, o antes, en su deber ser ciudadano. El demos es político o no es nada.

Retornando a lo político

La acción democrática pensada por Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* implica la extensión del espacio público, la única forma de Estado que permite esa extensión, una experiencia de la universalidad, la negación de la dominación y la constitución de un espacio público isonómico. El actuar democrático puede fenomenalizarse en el espacio público en cuanto tal, modalizarse en el conjunto de la vida del pueblo. Solamente la generalización del actuar democrático consigue realizar la unidad del universal y el particular. Pero este reconocimiento no puede darse en un esfera política entendida en términos de una esfera pública liberal, es necesario trascender los estrechos límites impuestos por el proyecto político liberal para conseguir el reconocimiento del hombre en tanto ser genérico.

La política liberal vacía el espacio político e imposibilita el reconocimiento. El espacio político liberal transforma al hombre en un obstáculo para otro, al entender la libertad como libertad negativa, al entender al otro como alguien que imposibilita el ejercicio de mi libertad. El estado de derecho, que Marx critica brillantemente en *La cuestión judía*, expresa su imperfección original y aparece como él es, un dispositivo que busca sustraer al individuo del arbitrio del poder, y desde el comienzo se posiciona co-

mo salvaguarda jurídica del individuo, y no como invención de un *vivre civile*, de una acción política orientada para la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de ciudadanos. El estado de derecho revela su verdadera pertenencia al paradigma jurídico liberal. Por el contrario, el paradigma republicano nos permite pensar a la política y a la democracia en otros términos. Sin rechazar el contenido formal de la democracia expresado en el estado de derecho, la visión republicana nos permite abrir la democracia a un objetivo diferente de aquel que lleva a la autonomización y absolutización del individuo, en la medida que la forma jurídica mantiene una distancia entre la justicia formal y justicia material. La democracia tan domesticada y banalizada por la experiencia liberal puede ser una forma que instituya políticamente lo social y que simultáneamente se vuelva contra el Estado, como sí en esa oposición le tocara a la democracia abrir de una manera más fecunda una brecha que permitiese la invención de la política. La democracia, pensada en los términos de la comuna, es la sociedad política que instituye un vínculo humano a través de la lucha entre los hombres y que, en cuanto institución, vuelve al origen, intentando siempre redescubrir la libertad. Es imprescindible elaborar un pensamiento de la libertad con nuevas exigencias, esto es, la libertad no puede más ser pensada contra la ley, sino a partir de ella, en armonía con el deseo de libertad que la hace nacer. La libertad no puede más ser concebida contra el poder, sino con el poder, comprendido de otra manera, como poder de actuar en consenso. Sobre todo, dado que la libertad no puede más erigirse contra lo político, de forma de librarse de él, pero lo político es en adelante el propio objeto del deseo de libertad, la política, vivificada por esa inspiración, es pensada, deseada, lejos de cualquier idea de solución, es practicada como una interrogación sin fin sobre el mundo y sobre el destino de los mortales (Abensour, 1998).

Por lo tanto, recuperar el lugar de la política es fundamental para pensar formas alternativas de sociabilidad que no pasen por el mercado, que pasen por la política.

Porque el lugar político debe volver a constituirse como el lugar de mediación entre el hombre y el hombre. No es a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social, es a través de la experiencia política vivida por el hombre en tanto ciudadano que éste se abre a la verdadera experiencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, a la experiencia de unidad del hombre con el hombre. Se trata por lo tanto de la subversión de la política entendida en términos liberales.

En la época ambigua, contradictoria y desgarrada, donde se combinan el máximo desarrollo técnico del capitalismo con la máxima catástrofe social, moral y cultural, parece verificarse la sombría profecía de los clásicos del marxismo: donde no hay “reino de la libertad” habrá indefectiblemente barbarie. Evitar la barbarie pasa hoy por la reconstrucción de lo político como un lugar de reunión y creación; pasa por el fortalecimiento de la política entendida como espacio de construcción colectiva; pasa por la reconstrucción de un padrón civilizatorio orientado a la autonomía del *demos*. Pasa —¿por qué no decirlo?— por un proyecto humanista y socialista.

Bibliografía

- Abensour, Miguel 1998 *A democracia contra o estado. Marx e o momento maquia - veliano* (Belo Horizonte: Editora UFMG).
- Anderson, Perry 2002 *Afinidades Seletivas* (São Paulo: Boitempo).
- Aristóteles 1989 (333-323 a.C) *La Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Baron, Hans 1966 *The crisis of the early italian renaissance* (Princeton: Princeton University Press).
- Béjar, Helena 2000 *El corazón de la república. Avatares de la virtud política* (Barcelona: Paidós).
- Bidet, Jacques 1993 (1990) *Teoría de la modernidad* (Buenos Aires: Letra Buena-El cielo por asalto).
- Bobbio, Norberto 1991 (1984) *El futuro de la democracia* (México : Fondo de Cultura Económica).
- Cohn, Gabriel 2001 *A sociologia e o novo padrão civilizatorio*, mimeo.
- Dunn, John 1996 *La agonía del pensamiento político occidental* (London: Cambridge University Press).
- Engels, Friedrich 1955 “Carta a A. Bebel”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *Obras Selectas en dos tomos* (Moscu: Editorial Progreso).
- Gray, John 1994 (1986) *Liberalismo* (Madrid: Alianza).
- Grüner, Eduardo 2002 *El fin de las pequeñas históricas. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Paidós: Buenos Aires).
- Maquiavelo 1996 (1519) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Madrid: Alianza).
- Maquiavelo 2000 (1513) *El Príncipe* (Madrid: Alianza).
- Marx, Karl 1967 (1844) “Sobre la cuestión judía”, en Marx, Karl y Friedrich Engels *La sagrada familia* (México: Grijalbo).
- Marx, Karl 1973 (1843) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Buenos Aires: Editorial Claridad).
- Marx, Karl 1980 (1871) *La guerra civil en Francia* (Progreso: Moscu).
- Marx, Karl 1994 (1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política* (México D. F.: Siglo XXI).

- Pettit, P. 1999 (1997) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. (Barcelona: Paidós).
- Pocock, J. G. A. 1975 *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition* (Princeton: Princeton University Press).
- Skinner, Quentin 1998 *Liberdade antes do liberalismo* (São Paulo: UNESP/Cambridge University Press).
- Spinoza, Baruch 1986 (1670) *Tratado teológico-político* (Madrid: Alianza).
- Wellmer, Albrecht 1996 *Finales de partida: la modernidad irreconciliable* (Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Frónesis).

Notas

- 1 “El liberalismo es una doctrina del estado limitado tanto con respecto a sus funciones como a sus poderes. La noción común que sirve para representar al primero es el estado de derecho; la noción común que sirve para representar al segundo es el estado mínimo. Aunque el liberalismo conciba al Estado tanto como estado de derecho cuanto como estado mínimo, se puede dar un estado de derecho que no sea mínimo (por ejemplo, el estado social contemporáneo) y también se puede concebir un estado mínimo que no sea estado de derecho [como el Leviatán hobbesiano (...)] que al mismo tiempo es absoluto en el más amplio sentido de la palabra y liberal en economía. Mientras que el estado de derecho se contrapone al estado absoluto, el estado mínimo se contrapone al máximo” (Bobbio, 1989: 17).
- 2 Esto salta a la vista en los autores neoliberales, pero también puede rastrearse en algunas obras de pensadores del liberalismo igualitario. Véase como ejemplo la crítica que de Rawls hace Anderson (2002).
- 3 Las obras a las cuales son referimos son: los artículos periodísticos de Marx publicados en la *Gazeta Renana*, *La Cuestión Judía*, *Manuscritos Económico-filosóficos*, *Crítica la filosofía del Estado de Hegel* y *Crítica a la filosofía del derecho. Introducción*.
- 4 *Crítica* de 1843, el manuscrito fue escrito probablemente durante el verano de 1843, y publicado por Riazanov en 1927 en el primer tomo de su edición completa de la obra de Marx y Engels. El mismo es un trabajo preparatorio, es decir comentarios párrafos por párrafos, donde Marx emprende una crítica casi lineal de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, más exactamente de la 3ª sección de la III parte consagrada al Estado (derecho público), del parágrafo § 261 al § 313. La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* no debe ser confundida con *la Crítica a la filosofía del derecho. Introducción*.

SEGUNDA PARTE

*Liberalismo y socialismo
en la teoría política contemporánea*

*Fundamentalismo religioso: la cuestión del poder teológico-político**

Marilena Chauí**

La condición posmoderna

En su libro *Después de la pasión política*, Josep Ramoneda, escribe:

“**E**n Occidente hubo un empeño por construir un nuevo enemigo, porque el miedo es siempre una ayuda para el gobernante. El enemigo es el Otro, el que pone en peligro la propia identidad, sea la amenaza real o inducida. El temor al Otro favorece la cohesión nacional en torno al poder y hace que la ciudadanía sea menos exigente con los que gobiernan, que son también los que la protegen. En un primer momento, parecía que el fundamentalismo islámico estaba destinado a ser el nuevo enemigo (...) Pero las amenazas eran demasiado difusas como para que la opinión pública propagara la idea de que el islamismo era el nuevo enemigo. De modo que optó por un enemigo genérico: la barbarie. ¿Quién es el bárbaro? El que rechaza el modelo democrático liberal cuyo triunfo fue proclamado por Fukuyama como punto final de la historia (...) El que no se adapta al modelo triunfante queda definitivamente fuera de la realidad político social. O no llegó –barbarie del que acude con retraso al encuentro final–, o no llegará nunca –barbarie del eternamente primitivo que se hunde en el reino de las tinieblas (...) Como el bárbaro no es una alternativa y sí un atraso, restan solamente dos posibilidades: o su paulatina adaptación o su definitiva exclusión. Sin embargo, la cohesión social por el miedo se mantiene porque es necesario defenderse de la especial maldad de los bárbaros: de ahí la necesaria (casi siempre fundamentada) satanización de aquel al que se ha atribuido la condición de bárbaro” (Ramoneda, 2000: 22-23, traducción nuestra).

*Traducción de Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

** Doctora y profesora de Historia de la Filosofía y de Filosofía Política del Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo (USP), Brasil.

Ramonedá escribió antes del 11 de septiembre de 2001. Después de esta fecha, islamismo y barbarie se identificaron y la satanización del bárbaro se consolidó en una imagen universalmente aceptada e incuestionable. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridad y exterioridad cristalizaron la nueva figura de la barbarie y, con ella, el cimientó social y político traído por el miedo.

Tomemos, sin embargo, otra perspectiva. En la Tesis 7 de *Sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin escribe:

“Todos los que hasta hoy vencieron participan del cortejo triunfal, en el que los dominadores de hoy pisotean los cuerpos de los que están postrados en el suelo. Los despojos son cargados en el cortejo, como de costumbre. Estos despojos son lo que llamamos bienes culturales. (...) todos los bienes culturales que él [el materialista histórico] ve tienen un origen que él no puede contemplar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los crearon, sino al sacrificio anónimo de sus contemporáneos. Nunca hubo un monumento de cultura que no fuera también un monumento de barbarie. Y así como la cultura no está exenta de barbarie, no lo está, tampoco, el proceso de transmisión de la cultura. Por eso, en la medida de lo posible, el materialista histórico se desvía de ella. Considera su tarea como un cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 1985: 225, traducción nuestra).

Este pasaje de Benjamin es rico en sentido, pero aquí nos interesa por un motivo particular: el de situar la barbarie al interior de la cultura o de la civilización, rechazando la dicotomía tradicional, que localiza la barbarie en el otro y lo sitúa en el exterior. Por el contrario, la tesis de Benjamin plantea la barbarie no sólo como el opuesto necesario de la civilización, sino como su presupuesto, como aquello que la civilización engendra al producirse a sí misma como cultura. El bárbaro no está en el exterior, sino que es interno al movimiento de creación y transmisión de la cultura, es lo que causa horror a aquel que contempla el cortejo triunfal de los vencedores pisoteando los cuerpos de los vencidos y conoce el precio de la infamia de cada monumento de la civilización.

Acerquémonos, pues, a la barbarie contemporánea.

Examinando la condición posmoderna, David Harvey (1992) analiza los efectos de la acumulación flexible del capital: la fragmentación y dispersión de la producción económica, la hegemonía del capital financiero, la rotatividad extrema de la mano de obra, la obsolescencia vertiginosa de las calificaciones para el trabajo como consecuencia del surgimiento incesante de nuevas tecnologías, el desempleo estructural resultante de la automatización, la exclusión social, económica y política. Estos efectos económicos y sociales de la nueva forma del capital son inseparables de una transformación sin precedentes en la experiencia del espacio y del tiempo. Esta transformación es designada por Harvey con la expresión ‘compresión espacio-temporal’, esto es, el hecho de que la fragmentación y la globalización de la producción económica

engendran dos fenómenos contrarios y simultáneos: por un lado la fragmentación y dispersión espacial y temporal, y por otro, bajo los efectos de las tecnologías de la información, la compresión del espacio –todo pasa aquí, sin distancias, diferencias ni fronteras– y la compresión del tiempo –todo pasa ahora, sin pasado y sin futuro. En realidad, la fragmentación y la dispersión del espacio y del tiempo condicionan su reunificación bajo un espacio indiferenciado y un tiempo efímero, o bajo un espacio que se reduce a una superficie plana de imágenes y un tiempo que perdió la profundidad y se reduce al movimiento de imágenes veloces y fugaces.

Agreguemos a la descripción de Harvey algo que no puede ser olvidado ni minimizado, a saber, el hecho de que la pérdida de sentido del futuro es inseparable de la crisis del socialismo y del pensamiento de izquierda, es decir, del debilitamiento de la idea de emancipación del género humano o la pérdida de lo que decía Adorno en *Mínima Moralia* cuando escribió que ‘el conocimiento no tiene ninguna luz salvo la que brilla sobre el mundo a partir de la redención’. Se ha perdido hoy la dimensión del futuro como posibilidad inscrita en la acción humana en tanto poder para determinar lo indeterminado y para superar situaciones dadas, comprendiendo y transformando el sentido de éstas.

Volátil y efímera, hoy nuestra experiencia desconoce todo sentido de continuidad y se agota en un presente vivido como instante fugaz. Esta situación, lejos de suscitar una interrogación sobre el presente y el porvenir, lleva al abandono de cualquier lazo con lo posible y al elogio de la contingencia y de su incertidumbre esencial. Lo contingente no es percibido como una indeterminación que la acción humana podría determinar, sino como el modo de ser de los hombres, de las cosas y de los acontecimientos.

Esta inmersión en lo contingente y lo efímero dio origen a sentimientos y actitudes que buscan algún control imaginario sobre el flujo temporal. Por un lado provoca el intento por capturar el pasado como memoria subjetiva, como se ve en la creación de pequeños ‘museos’ personales o individuales (los álbumes de fotografías y los objetos de familia), porque la memoria objetiva no tiene ningún anclaje en el mundo; por otro, lleva al esfuerzo por capturar el futuro por medios técnicos, como se ve en el recrudescimiento de los llamados mercados a futuro, que proliferan “en todo, desde el maíz y el tocino, hasta monedas y deudas gubernamentales, asociados a la ‘secularización’ de todo tipo de deuda temporaria y fluctuante, ilustran técnicas para descontar el futuro del presente” (Harvey, 1992: 263, traducción nuestra).

Más en profundidad, el fundamentalismo religioso y la búsqueda de la autoridad decisionista en la política son los casos que mejor ilustran la inmersión en la contingencia bruta y la construcción de un imaginario que no la enfrenta ni la comprende, sino que simplemente se esfuerza por bordearla apelando a dos formas inseparables de trascendencia: la divina (a la que apela el fundamentalismo religioso) y la del gobernante (a la cual apela el elogio de la autoridad política fuerte).

Si podemos decir que Marx y Baudelaire fueron los que mejor expresaron el pensamiento y el sentimiento de la modernidad —el primero al afirmar que la libertad no es una elección contingente, sino la conciencia de la necesidad, y el segundo al definir al arte como la captura de lo eterno en el corazón de lo efímero, podemos decir también que la posmodernidad es la renuncia a estas ideas y sentimientos, sin que, no obstante, la mayoría de las sociedades deje de buscar imaginariamente sustitutos a lo necesario y lo eterno. No por casualidad ambos resurgen en los hábitos de la religión, y por lo tanto la necesidad aparece como destino o fatalidad y lo eterno se presenta como teofanía, es decir, revelación de Dios en el tiempo.

El fundamentalismo religioso opera como una especie de retorno de lo reprimido, una repetición de lo censurado por la cultura, porque ésta, no habiendo sabido lidiar con él, no hizo más que preparar su repetición.

De hecho, ¿qué hizo la modernidad al proponer y realizar el ‘desencantamiento del mundo’? Por un lado, buscó controlar a la religión, desplazándola del espacio público que la misma ocupó durante toda la Edad Media hacia lo privado. En esta tarea fue ampliamente auxiliada por la Reforma Protestante, que combatió la exterioridad y el automatismo de los ritos tanto como la presencia de mediadores eclesiásticos entre el fiel y Dios, desplazando la religiosidad hacia el interior de la conciencia individual. Por otro, empero, trató a la religión como un arcaísmo que sería vencido por la marcha de la razón o de la ciencia, desconsiderando así las necesidades a las que ella responde y los simbolismos que involucra. Se juzgó que la modernidad estaba hecha de sociedades cuyo orden y cohesión prescindían de lo sagrado y la religión, y se atribuyó a la ideología la tarea de cimentar lo social y lo político.

De esta manera, la modernidad simplemente reprimió a la religiosidad como costumbre atávica, sin examinarla en profundidad. Desde una perspectiva consideró a la religión como algo propio de los primitivos o de los atrasados desde el punto de vista de la civilización, y desde otra creyó que en las sociedades adelantadas el mercado respondería a las necesidades que anteriormente eran asumidas por la vida religiosa, o, si se quiere, juzgó que el protestantismo era una ética más que una religión, y que el elogio protestante al trabajo y los productores cumplía la promesa cristiana de la redención.

Sintomáticamente, la modernidad siempre menciona el dicho de Marx —‘la religión es el opio de los pueblos’, olvidándose de que esa afirmación estaba precedida de un análisis e interpretación de la religiosidad en tanto ‘espíritu de un mundo sin espíritu’ (y promesa de redención en otro mundo para quien vivía en el mundo de la miseria, de la humillación y de la ofensa, como la clase obrera), y como ‘lógica y enciclopedia populares’ (una explicación coherente y sistemática de la naturaleza y de la vida humana, de los acontecimientos naturales y de las acciones humanas, al alcance de la comprensión de todos). En otras palabras, Marx esperaba que la acción política del proletariado naciera de una lógica que no implicara la supresión inmediata de la religiosidad, sino su comprensión y superación dialéctica; por lo tanto, un proceso mediato de su superación.

Justamente por no considerar siquiera las mediaciones necesarias y suponer que sería posible la supresión inmediata de la religión, la modernidad, después de alejar a las iglesias y de alojar a la religión en el fuero íntimo de las conciencias individuales, dio al mercado el lugar de la realización de la racionalidad. Ahora bien, en nuestro presente posmoderno, ¿qué es la racionalidad del mercado?

Podemos resumirla en un puñado de trazos: opera provocando y satisfaciendo preferencias individuales inducidas por el propio mercado, las cuales siguen la matriz de la moda y, por lo tanto, de lo efímero y lo descartable; reduce al individuo y al ciudadano a la figura del consumidor; opera por exclusión, tanto en el mercado de fuerza de trabajo, en el que el trabajador es tan descartable como el producto, como en el de consumo propiamente dicho, al cual es vedado el acceso a la mayoría de la población del planeta, es decir, opera por exclusión económica y social, formando, por todas partes, centros de riqueza jamás vista al lado de bolsones de miseria jamás vista; opera a través de luchas y guerras, con las cuales realiza la maximización de los lucros, es decir, opera por dominación y exterminio; extiende este procedimiento al interior de cada sociedad, bajo la forma de la competencia desvariada entre sus miembros, con la vana promesa de éxito y poder; sus decisiones son tomadas en organismos supranacionales, que operan en base al secreto e interfieren en las decisiones de los gobiernos electos, los cuales dejan de representar a sus electores y pasan a gestionar la voluntad secreta de esos organismos (la mayor parte de ellos privados), restaurando el principio de 'razón de Estado' y bloqueando tanto la república como la democracia, pues ensancha el espacio privado y reduce el espacio público. En ese mercado, la hegemonía pertenece al capital financiero y a la transformación del dinero en mercancía universal o equivalente a universal en moneda sin base en el trabajo. Finanzas y monetarismo introducen una entidad mítica mucho más misteriosa que las más misteriosas entidades religiosas: la 'riqueza virtual'. La virtualidad, por cierto, es el modo mismo no sólo de expresión de la riqueza, sino también de la forma de la competencia entre los oligopolios y entre los individuos, pues se realiza como compra y venta de imágenes y como disputa entre imágenes, de modo que no se refiere a cosas ni a acontecimientos, sino a signos virtuales sin realidad alguna. Aquí, rigurosa y literalmente, 'todo lo sólido se desvanece en el aire'.

El achicamiento del espacio público se da a través de las medidas tomadas para liquidar el estado de bienestar y resolver la crisis fiscal del Estado, es decir, su capacidad para, simultáneamente, financiar al capital y a la fuerza de trabajo, al primero por medio de inversiones y a la segunda por medio del salario indirecto, o sea, de los derechos sociales (vacaciones, salario familiar, seguro de desempleo, seguridad social, salud y educación públicas y gratuitas, etc.). El Estado posmoderno, es decir, neoliberal, disminuyó institucionalmente en el sector ligado a los servicios y bienes públicos, y por lo tanto cortó el empleo de fondos públicos para cubrir derechos sociales, canalizando casi la totalidad de los recursos para atender al capital. Si articulamos el modo de operación del mercado y el achicamiento del Estado en el área de los derechos sociales, veremos a la barbarie contemporánea en plena acción: la exclusión eco-

nómico-social, la miseria y el desempleo llevan a la desigualdad y a la injusticia social a su máximo, tanto en las relaciones entre clases en cada país como en las relaciones internacionales.

De este modo, si articulamos la secularización moderna —que simplemente desplazó a la religiosidad hacia el espacio privado a la espera de que la marcha de la razón y de la ciencia acabaran por eliminar la religión, el mercado posmoderno —que opera por exterminio y exclusión y con la fantasmagoría mística de la riqueza y de los signos virtuales, el Estado neoliberal —caracterizado por el ensanchamiento del espacio privado y el achicamiento del espacio público de los derechos, y la condición posmoderna de inseguridad generada por la compresión espacio-temporal —en la cual el miedo a lo efímero lleva a la búsqueda de lo eterno, podemos comprender que la barbarie contemporánea provoque el retorno de lo reprimido, es decir, el resurgimiento del fundamentalismo religioso ya no sólo como experiencia personal, sino también como interpretación de la acción política.

Más allá de esto, el conjunto de trazos del mercado, la presencia política de megaorganismos económicos privados transnacionales en las decisiones de los gobiernos y el Estado neoliberal indican que estamos ante la privatización de la *polis* y de la *res publica*. Esta privatización produce como primer efecto la despolitización. De hecho, la ideología posmoderna es inseparable de la ideología de la especialización, según la cual los que poseen determinados conocimientos tienen el derecho natural de mandar y comandar a los demás en todas las esferas de la existencia, de modo que la división social aparece como división entre los especialistas competentes, que mandan, y los demás, incompetentes, que ejecutan ordenes o aceptan los efectos de las acciones de los especialistas. Esto significa que en política las decisiones son tomadas por técnicos o especialistas por regla general bajo la forma del secreto (o, si publicadas, lo son en un lenguaje perfectamente incomprensible para la mayor parte de la sociedad), y escapan completamente de los ciudadanos, consolidando el fenómeno generalizado de la despolitización de la sociedad.

La privatización del espacio público y la depolitización son señales alarmantes de que podemos estar frente al riesgo del fin de la política. Este fin puede ser anunciado no sólo por la ideología de la competencia, sino también por su contraparte, la teología política, que sostiene los fundamentalismos religiosos. En efecto, si seguimos las órdenes del técnico competente, ¿por qué no habríamos de seguir las de un líder religioso carismático, que habla un lenguaje incluso más comprensible (la lógica y enciclopedia populares de las que hablaba Marx)? La trascendencia de la competencia técnica se corresponde con la trascendencia del mensaje divino a algunos elegidos o iniciados, y no tenemos por qué sorprendernos cuando se entrecruzan el fundamentalismo del mercado y el fundamentalismo religioso.

Pero no es sólo esto. El trazo principal de la política, que se manifiesta en su forma máxima, cual es la democracia, es la legitimidad del conflicto y la capacidad para llevar adelante acciones que realizan el trabajo del conflicto, acciones que son efec-

tuadas como contrapoderes sociales de creación de derechos y como poderes políticos de su legitimación y garantía. Aquí, una vez más, el retorno de los fundamentalismos religiosos nos pone frente a un riesgo de proporciones inmensas. ¿Por qué? En primer lugar, porque habiendo la modernidad desplazado a la religión al espacio privado, hoy el achicamiento del espacio público y el ensanchamiento del espacio privado pueden dar nuevamente a las religiones el papel del ordenamiento y la cohesión social. En segundo lugar, porque la historia ya mostró los efectos de ese ordenamiento y cohesión promovidos por la religión.

De hecho, las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo– no sólo tienen que enfrentar, desde el punto de vista del conocimiento, la explicación de la realidad ofrecida por las ciencias, sino que también tienen que enfrentar por un lado la pluralidad de confesiones religiosas rivales, y por otro la moralidad laica determinada por un Estado secular o profano. Esto significa que cada una de esas religiones sólo puede ver a la ciencia y a las otras religiones a través del prisma de la rivalidad y de la exclusión recíproca, una oposición no tiene cómo expresarse en un espacio público democrático porque no puede haber debate, enfrentamiento y transformación recíprocas en religiones cuya verdad es revelada por la divinidad y cuyos preceptos, considerados divinos, son dogmas. Porque se imaginan en relación inmediata con lo absoluto, porque se imaginan portadoras de la verdad eterna y universal, estas religiones excluyen el trabajo del conflicto y la diferencia y producen la figura del otro como demonio y hereje, es decir, como lo Falso y el Mal.

No es por lo tanto casual, en nuestro días, el súbito prestigio de Carl Schmitt: la política entendida como guerra de los amigos contra los enemigos y como voluntad y decisión secreta del soberano, cuya acción es indiscutible, se corresponde perfectamente con la manera en que los fundamentalismos religiosos conciben a la política como batalla del bien contra el mal, y la actividad soberana como misión sagrada porque es ordenada por Dios.

Los discursos de Sharon, Bin Laden y Bush son las expresiones más perfectas y acabadas de la imposibilidad de la política bajo el fundamentalismo de las religiones monoteístas reveladas. Con ellas, la política cede lugar a la violencia como purificación del Mal, y los políticos ceden lugar a los profetas, es decir, a los intérpretes de la voluntad divina, jefes infalibles.

De esta manera, el desencanto del mundo, obra de la civilización moderna, tiene que hacer frente al misticismo del mercado y a la violencia de la teología política. En otras palabras, tiene que hacer frente a la barbarie interna a la acción civilizatoria.

La crítica del poder teológico-político en Spinoza

Antes de aproximarnos a la crítica spinoziana de la teología política, conviene, de manera muy breve y sumaria, recordar algunas de las posiciones teóricas ejemplares con respecto a la relación entre fe y razón, teología y filosofía, tomando como refe-

rencia el cristianismo, aunque posiciones semejantes puedan ser encontradas tanto en el judaísmo como en el islamismo. Destaquemos cinco de ellas:

- la de Pablo y Agustín, que puede ser resumida en la oposición paulina, según la cual la fe es escándalo para la razón y la razón es escándalo para la fe, sin posibilidad de comercio ni colaboración entre ambas. Agreguemos a la afirmación paulina la concepción agustiniana de orden cósmico como jerarquía de los seres en la cual el grado superior sabe más y puede más que el grado inferior, que por eso mismo le debe obediencia. En lo que respecta al hombre, además de su lugar en la jerarquía universal, existe también una jerarquía entre los componentes de su ser, de forma tal que el cuerpo es el grado inferior, seguido de la razón, y ésta, suplantada por el espíritu o la fe. Aquí la razón no sólo está subordinada a la fe, sino que no es nada delante de ella. Por eso mismo, la teología sólo puede ser negativa;

- la de Tomás de Aquino, para quien la razón natural es de origen divino, así como es de origen divino la revelación o luz sobrenatural. Ahora bien, la verdad no contradice a la verdad; por lo tanto, aunque la revelación sea superior a la razón, ambas no se contradicen, pero la revelación completa y supera a la razón. La teología es positiva como teología racional y está subordinada a la teología revelada, la cual, para el entendimiento humano, sólo puede ser negativa y objeto de fe;

- la de Abelardo y Guillermo de Ockham, para quienes es necesario separar verdades de fe y verdades de razón, admitiendo la existencia de un saber propio de la fe y otro propio de la razón, independientes, y que no se contradicen no porque la verdad no contradice a la verdad, sino porque nada tienen en común. No existiendo relación alguna entre fe y razón, no pueden completarse ni contradirse;

- la de Kant, cuando propone 'la religión en los límites de la simple razón', es decir, cuando después de separar razón pura teórica y razón pura práctica pone los contenidos de la fe y de la religión en la esfera de la razón práctica. De esta manera, expresando el espíritu de la modernidad, Kant circunscribe la religión a la esfera de la vida práctica y le niega validez a una teología racional o especulativa, así como a la teología revelada;

- la de Hegel, para quien la religión es un momento de la vida del Espíritu Absoluto, pasando de las religiones de la exterioridad (greco-romana y judaica) a las de la interioridad (cristianismo) y teniendo en el protestantismo su figura más espiritualizada, más alta y final, cuya verdad se encuentra en la filosofía. Podemos decir que la posición hegeliana es la inversión final de la posición paulino-agustiniana.

Estas cinco posiciones son tomadas al interior de la religión y de la fe. Todas salvan a la religión, ya sea excluyendo a la razón, recurriendo a una jerarquía entre fe y razón, estableciendo una separación de cara a la razón, o por medio de la filosofía de