

CIEN CIA POLI TICA

Hugo Quiroga
[Coordinador]

TEX

CIENCIA POLÍTICA

REFLEXIONES SOBRE CONCEPTOS
Y PROBLEMAS DE LA DISCIPLINA

UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL



Ciencia Política

Reflexiones sobre conceptos
y problemas de la disciplina





**UNIVERSIDAD
NACIONAL
DEL LITORAL**

Rector **Enrique Mammarella**
Director de Planeamiento y Gestión Académica **Daniel Comba**
Directora Ediciones UNL **Ivana Tosti**

.....

Ciencia política : reflexiones sobre conceptos
y problemas de la disciplina /
Hugo Quiroga ... [et al.]. - 1a ed . - Santa Fe :
Ediciones UNL, 2020.
Libro digital, PDF - (Cátedra)

Archivo Digital: online
ISBN 978-987-749-192-0

1. Ciencia Política. 2. Sociología.
I. Quiroga, Hugo.
CDD 320

.....

© Andrea Bolcatto, Lautaro Bruera,
Magdalena Candiotti, José G. Giavedoni,
Hugo Quiroga, Milagros Sosa Sálco, 2020.

© ediciones  UNL, 2020

Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación diseño
Alina Hill
Producción general
Ediciones UNL

—
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

.....



hdl.handle.net/11185/5518

Ciencia Política

Reflexiones sobre conceptos
y problemas de la disciplina

Hugo Quiroga
(coordinador)

Andrea Bolcatto
Lautaro Bruera
Magdalena Candiotti
José G. Giavedoni
Milagros Sosa Sállico

Índice

| | |
|---|---|
| Introducción ~ <i>Hugo Quiroga</i> | 7 |
|---|---|

PRIMERA PARTE

LA POLÍTICA: SIGNIFICADOS Y TRADICIONES

Capítulo 1. La Política. En torno a su significado ~ *Hugo Quiroga*

| | |
|--|----|
| 1. Naturaleza y lenguaje de la política | 15 |
| 2. El significado moderno | 20 |
| 3. El lugar de la política. Su relación con la esfera económico-social | 24 |
| 4. El juego político democrático. Conflicto, consenso y decisión | 30 |
| 5. Palabras finales | 35 |

Capítulo 2. Liberalismo y Republicanismo. Nociones preliminares sobre algunas de sus distinciones ~ *Milagros Sosa Sálico*

| | |
|--|----|
| 1. Propuesta para comenzar a trabajar | 41 |
| 2. Definiciones, punto(s) de partida (s) y orígenes de las tradiciones | 42 |
| 3. Comparaciones. Algunos caminos posibles | 46 |

SEGUNDA PARTE

PARTICIPACIÓN Y REPRESENTACIÓN: DEBATES EN LA TEORÍA POLÍTICA

Capítulo 3. Ciudadanía: aproximaciones al concepto

y desafíos a lo largo de la historia ~ *Magdalena Candiotti*

| | |
|---|----|
| 1. Tradiciones y experiencias históricas | 56 |
| 2. El proceso de ampliación de la ciudadanía liberal | 58 |
| 3. Ciudadanía y democracia: algunos desafíos contemporáneos | 63 |
| 4. A modo de conclusión | 66 |

Capítulo 4. Democracia y representación. Perspectivas contemporáneas

~ *Andrea Bolcatto*

| | |
|---|----|
| 1. La idea de representación en la democracia moderna | 69 |
| 2. Definiciones y perspectivas teóricas | 74 |
| 3. Democracia y aspectos sociohistóricos | 79 |
| 4. Breves referencias al contexto del debate actual | 81 |
| 5. Instituciones de la democracia | 83 |
| 6. De tensiones y desafíos | 85 |
| 7. Síntesis y búsquedas | 86 |

TERCERA PARTE

INTERPRETACIONES SOBRE LA TEORÍA DEL ESTADO

Capítulo 5. La insoportable necesidad del Estado. Un recorrido por las diferentes maneras de pensar el *Leviatán* en Michel Foucault

~ *José Gabriel Giavedoni*

| | |
|---|-----|
| 1. Hobbes, el soberano y la ley | 95 |
| 2. Soberanía, disciplina, gobierno y la forma Estado | 98 |
| 3. De la estatalización de la sociedad a la gubernamentalización del Estado | 106 |
| 4. Conclusión | 115 |

Capítulo 6. Apuntes para el estudio del Estado moderno en los momentos de su nacimiento y desarrollo

~ Lautaro Bruera

| | |
|---|-----|
| 1. El surgimiento del Estado moderno | 120 |
| 2. La lógica del capital y la coerción: dos conceptos claves en el análisis del desarrollo del Estado europeo realizado por Charles Tilly | 122 |
| 3. Interacción entre ciudades y Estados | 125 |
| 4. La conformación de los Estados a partir de la concentración de los medios coercitivos | 126 |

| | |
|-------------------|-----|
| Los autores | 129 |
|-------------------|-----|

Introducción

Hugo Quiroga

El propósito principal de este libro es introducir a los estudiantes de las carreras de Ciencia Política, de Sociología y de Humanidades en el debate sobre algunos de los aspectos principales de la Ciencia Política contemporánea. El texto se dirige, pues, a los estudiantes de grado que comienzan a dar sus primeros pasos en el descubrimiento de la disciplina con el objetivo de que conozcan sus fundamentos, y también está destinado a aquellos que ya han realizado un recorrido en el universo de las ciencias sociales y humanísticas. No se trata, en absoluto, de un manual de introducción a la Ciencia Política, sino de un material que pone en discusión, de manera complementaria, ciertos temas y tópicos que forman parte de los programas de las disciplinas mencionadas.

El libro tiene la intención, asimismo, de animar al lector que ya se ha «introducido» a que se sienta tentado a continuar con la profundización de sus lecturas. Así, con esta producción de cátedra se aspira a ahondar en el debate abierto y fecundo en nuestra asignatura, con la intención de trascender su ámbito de reflexión para dialogar con los autores de otras materias y disciplinas. Nuestra aspiración no nos impide reconocer la complejidad teórica y política de los problemas aquí desarrollados, con plena conciencia de que las respuestas planteadas son parciales e insuficientes y de que el esfuerzo realizado no puede ser más que una ayuda o guía para los estudiantes y una invitación a la lectura de los autores clásicos y de los textos originales.

Decíamos que el libro es una producción de cátedra y, por lo tanto, es una obra colectiva. Los trabajos aquí reunidos mantienen con cierta lógica una línea comunicante que le da unidad y coherencia al texto a partir de la selección de los temas más relevantes de la ciencia y de la realidad política: poder, política, Estado, democracia, representación, ciudadanía, liberalismo y republicanism.

Concebimos la Ciencia Política como una disciplina plural en la que coexisten distintos enfoques y tradiciones de pensamiento. Por eso, los diferentes trabajos que integran la obra (relacionados entre sí) expresan con libertad el punto de vista de cada autor y, a pesar de la variedad de perspectivas, no se menoscaba su unidad interna. Hay en ellos una permanente conexión entre pensamiento y acontecimiento, entre reflexión y circunstancia, que procura dar cuenta de la dirección de las principales transformaciones de nuestro tiempo. Las preguntas y conceptos formulados por los teóricos políticos clásicos siguen vigentes en nuestras sociedades, lo que nos obliga a analizar el contexto histórico en que se produjeron para determinar cómo se relacionan con nuestro propio acto de interpretación.

La preocupación fundamental que anida en el interior de esas reflexiones, que pone en discusión temas tan primordiales de la Ciencia Política, gira en torno a una búsqueda interminable: ¿cómo lograr una mejor vida en común en el marco de instituciones justas? Asimismo, los temas están abordados con claridad, con cierto sentido pedagógico, lo que no implica perder el rigor científico necesario para su tratamiento. Una prosa rebuscada o ininteligible nada tiene que ver con la complejidad del tema o con la inteligencia del autor. Dejemos hablar a Wright Mills (2010:227–228) sobre la falta de inteligibilidad: «Yo sé que estaréis de acuerdo en presentar vuestro trabajo en un lenguaje tan sencillo y claro como lo permitan el asunto y vuestras ideas de él. Pero como podéis haber advertido, en las ciencias sociales parece prevalecer una prosa ampulosa y palabrera». Y agrega: «Me parece que semejante falta de inteligibilidad por lo general tiene poco o nada que ver con la complejidad de la materia y nada en absoluto con la profundidad del pensamiento. Con lo que tiene que ver mucho es con ciertas confusiones del escritor académico sobre su propia posición».

La cátedra de Introducción a la Ciencia Política tiene una breve historia que nos interesaría compartir con el lector. Comenzó sus actividades en el año 2004 cuando se inauguró la carrera de Diplomatura en Ciencia Política, cuyo programa estaba destinado tanto a los estudiantes de esa Diplomatura como a los de la carrera de Licenciatura en Sociología. Dos años después, la Diplomatura fue convertida en carrera de Licenciatura en Ciencia Política. Como es sabido, ambas carreras tienen una doble dependencia dentro de la Universidad Nacional del Litoral: la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y la Facultad de Humanidades y Ciencias. La composición de la cátedra continúa siendo básicamente la misma, con algunos cambios que se produjeron cuando se sustanciaron los concursos ordinarios. Los miembros que integran actualmente la cátedra: Hugo Quiroga, Magdalena Candiotti, Milagros Sosa, Lautaro Bruera, José Gabriel Giavedoni, son autores de este libro colectivo. Además, se invitó a participar del mismo a Andrea Bolcatto, quien fue profesora adjunta interina hasta que obtuvo el cargo de profesora adjunta regular de Teoría Política II en el concurso celebrado en 2009.

Cada uno de ellos, desde su propio saber y perspectiva, con una mirada activa y plural, hace su aporte a la clarificación de los temas que se tratan en este libro. Estos grandes temas de la Ciencia Política son abordados por los autores sin prejuicios ni temores, empeñados en desarrollar su empresa con rigurosidad y sentido crítico. El resultado está a la vista. Dejemos librado al lector el juicio sobre el libro. Por eso, no voy a proceder a elaborar una interpretación de las colaboraciones. Cada cual sacará sus conclusiones. En esta introducción sólo me propuse explicar el significado del texto y efectuar algunas consideraciones generales de la Ciencia Política.

La Ciencia Política está plenamente consolidada en la actualidad como un campo de análisis definido, propio y limitado, aun cuando el origen de sus reflexiones y de su saber se remonta a los clásicos griegos. Se trata de una disciplina joven en la que convergen procedimientos y reglas de un método científico que se aplica sistemáticamente a la reflexión y análisis de la esfera de la política. En general, las nociones de Ciencia Política apuntan a un objeto central: el concepto de poder. Así como en sus comienzos se la catalogaba como ciencia del Estado (que, por otra parte, es una de las dimensiones del poder), hoy se la identifica como la ciencia del poder.

En cuanto a su campo disciplinario,¹ la Ciencia Política nace a fines del siglo XIX como una disciplina autónoma, diferenciada del marco de las ciencias sociales y de la filosofía política. A pesar de su configuración relativamente reciente, la Ciencia Política ha alcanzado un desarrollo académico e institucional aceptable. Si bien es una ciencia joven, hunde sus raíces históricas, como fue dicho, en la antigüedad clásica, y atraviesa el pensamiento político moderno. Para la proyección de esta disciplina lo que aconteció en el pasado tiene un rol significativo en la elaboración de su presente y futuro. Hay tradiciones de discursos y legados históricos que se hacen presentes a través de los grandes autores clásicos: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, los autores medievales, y Hobbes, Locke, Kant, Rousseau, Montesquieu, Hegel, Marx, Tocqueville, entre otros.

La Ciencia Política ha definido sus fronteras y ha precisado su objeto de conocimiento como arte de gobierno, como ciencia del poder, y ha colocado en el centro de su atención los problemas clásicos de la política. Con el correr del tiempo se fueron delimitando sus campos específicos de estudio. Luego de la reunión de París de 1948, donde un conjunto de expertos, por iniciativa de la UNESCO, definió los temas fundamentales de la Ciencia Política, el Congreso de IPSA (International Political Science Association) reunido en Buenos Aires en 1991 definió cuatro subcampos o subdisciplinas que dan una orientación muy precisa a la disciplina y señalan con claridad sus fronteras, aunque éstas sean siempre cambiantes:

- Teoría política e instituciones
- Análisis comparado
- Políticas públicas
- Relaciones internacionales

De allí surgen las orientaciones o terminalidades que tienen algunos planes de estudios de las carreras de Ciencia Política que se implementan en las universidades de nuestro país. Las orientaciones definen el perfil profesional del graduado y delimitan los conocimientos adecuados para la adquisición de habilidades, destrezas y competencias.

Se trata de una formación que debe proporcionar las herramientas y recursos adecuados para el desempeño de una profesión que articule preparación teórica y destreza en el ejercicio profesional. La Ciencia Política es un saber aplicado que abarca conocimientos teóricos y desarrolla aplicaciones prácticas. Desde este punto de vista, no es una simple técnica ni es una ciencia pura, sus virtudes se hallan, precisamente, en el equilibrio adecuado entre un saber teórico y un conocimiento aplicado, que borra fronteras rígidas.

La oposición entre la concepción descriptiva y la valorativa se refleja en la distinción que a menudo se hace en la Ciencia Política entre los «hechos» y los «valores». Sin duda, esta ya anacrónica controversia debe ser matizada. En este sentido, reiteremos lo escrito en mi artículo que integra este volumen. Según Merleau-Ponty, la maldición de la política consiste en que debe traducir los valores en el orden de los hechos. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo juega un papel central en la Ciencia Política, para no quedar encerrados en la estrecha visión que postula la «objetividad» del acontecimiento y la «subjetividad» del narrador. Para decirlo en términos de Kolakowski (1990:53) la palabra no sólo reproduce la realidad sino que la cogenera.

El enorme desafío del trabajo intelectual es respetar la integridad de los hechos, más allá de las interpretaciones, relatos y debates. El tema, sin duda, nos reenvía a la difícil imparcialidad del que habla. ¿Cómo separar la verdad de los hechos de la verdad de la palabra? Todos esperamos de la narración una cierta objetividad. Sin embargo, no podemos negar que en todo relato hay siempre —parafraseando a Ricoeur (1964)— una «subjetividad *implicada*», implicada por la reconstitución de un conjunto de acontecimientos e instituciones que hacen al objeto de nuestro interés.

Si la palabra cogenera la realidad, los hechos en sí mismos no son infalibles, dependen también de sus narradores. Contra la idea de la sacralidad de los hechos, escribe Antiseri (1998:21): «Los “hechos” de la ciencia no son *datos* inmutables sino “construcciones” que tienen una historia: una génesis, un desarrollo, cambios, y a veces también una muerte». Los hechos (o la base de la ciencia) son «artefactos» que se rehacen continuamente a través de reconstrucciones teóricas. En términos de Arendt (1993:215) se podría añadir que no es el actor (el protagonista de las acciones), sino el narrador, quien capta y «hace» la historia. En sus *Lecciones sobre la historia*, dictadas en el Colegio de Francia, Raymond Aron (1996:136) expresaba coincidentemente que la historia pensada o narrada por el historiador no es un reflejo o reproducción de la realidad sino una *reconstrucción* o una *reconstitución*. «Sería vana ilusión suponer que el relato, la reconstrucción o reconstitución, es simplemente el reflejo de lo que ocu-

rió», en cuyo caso —añade inmediatamente— «esta reconstrucción o reconstitución supone necesariamente la intervención de conceptos».

La Ciencia Política (como las ciencias sociales) nunca ha sido neutral, avalorativa, no representa un saber impersonal. Mucha tinta ha corrido sobre las ciencias que tienen como objetivo comprender la realidad. Con todo, una cosa es decir que esta disciplina no es saber neutral y otra es hacer de la Ciencia Política un saber ideologizado. No hay que convertir a la ciencia en ideología. Norberto Bobbio (2003:86–87), por su parte, afirmaba que la avaloratividad es la virtud del científico, así como la imparcialidad es la virtud del juez. Pero el mismo Bobbio realizaba una distinción muy importante entre objetividad e indiferencia. La objetividad es un requisito esencial de la ciencia y como tal debe ser perseguido por el cientista político en el curso de una investigación. La indiferencia, en cambio, es una actitud eventual del estudioso que puede resultar no provechosa para la buena investigación científica.

Si bien no es deseable concebir a la «ciencia como ideología», como visión del mundo dominante, en verdad una investigación en la Ciencia Política (o en las ciencias sociales) no está exenta de valor, pues adquiere la forma de un tipo concreto de discurso. Aunque en una investigación se usan técnicas que tratan de reducir o evitar valoraciones personales, no hay que quedar encerrado en la supuesta neutralidad de las ciencias sociales. Es difícil también la neutralidad por lo que implica la construcción lingüística, es decir, por el rol de la palabra, el lenguaje, en la construcción de la realidad. La palabra, como vimos, no sólo reproduce la realidad sino que la cogenera. De esa palabra puede resultar la Historia, la Ciencia Política, la Sociología, etc., disciplinas que piensan lo ocurrido y desarrollan sus propios relatos, aunque hoy se puedan discutir los fines y las fronteras de esas disciplinas.

Nota

1. Me remito en este punto a Hugo Quiroga, Universidad Nacional de Rosario, Documentos de trabajo del Proyecto Ciclo Inicial común en Ciencia Sociales. Familia de carreras de Ciencias Política, Sociología, Relaciones Internacionales. Proyecto de Articulación de la Educación Superior. Secretaría de Políticas Universitarias-MECyT, Convocatoria 2005, Universidad Nacional de Cuyo, Universidad Nacional del Litoral, Universidad Nacional de Rosario.

Bibliografía

Antiseri, D. (1998). «Qué quiere decir ser racionales», en Dahrendorf, R. y Antiseri, D. *El hilo de la razón*. Buenos Aires: FCE.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Aron, R. (1996). «La explicación histórica», en Aron, R. *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*. México: FCE.

Bobbio, N. (2003). *Teoría General de la Política*. Madrid: Trotta.

Kolakowski, L. (1990). «Los intelectuales», en Kolakowski L. *La modernidad siempre a prueba*. México: Vuelta.

Ricoeur, P. (1964). «Objectivité y subjectivité en histoire», en Ricoeur, P. *Histoire et vérité*. París: Seuil/Esprit.

Wright Mills, C. (2010). *La imaginación sociológica*. Buenos Aires: FCE.

Primera parte

La política: significados y tradiciones

Capítulo 1

La política. En torno a su significado

Hugo Quiroga

1. Naturaleza y lenguaje de la política

No es fácil, y quizá no sea posible, proponer una definición universal y satisfactoria de la política ya que se trata de un concepto que, como el de democracia, es polivalente. No es nuestra intención, por lo tanto, ensayar aquí una definición sino intentar reflexionar sobre el objeto que, por otra parte, no puede conservar el mismo contenido cuando el concepto cambia de significado. La política se revela, entonces, como un término polisémico (con infinitas posibilidades y definiciones), esto es, como una *categoría histórica* que no guarda siempre el mismo contenido, por lo que no se podría descubrir en ella una esencia que trasciende tiempos y espacios. A título ilustrativo, la política contemporánea ha sido transformada por los medios de comunicación de masas, las nuevas tecnologías de la comunicación, las redes sociales y las encuestas. La política es arrastrada por los cambios fundamentales que atraviesan al mundo y al paisaje común de nuestras sociedades.

¿Cómo descifrar la verdadera naturaleza de la política? ¿Acción o lenguaje? ¿O ambas cosas a la vez? Asimismo, la política puede revestir —según las diferentes concepciones— los fines más diversos y más contradictorios: el bien común, la libertad, la igualdad, la seguridad, la justicia social, la paz, la lucha de clases, la distinción amigo-enemigo. Es difícil atrapar nuestro objeto.

La política tiene su origen en el mundo antiguo. Como todos sabemos, fue un invento de los griegos pero también proviene de los romanos. En su significado antiguo deriva de *polis* (*politikos*), es decir, de todo aquello que concierne a la ciudad, de lo relativo a los asuntos comunes. Aristóteles, con su obra maestra, *La política*, nos ha legado un estudio específico de la naturaleza de la política o de la cosa política que continuaron (de modo brillante) numerosos autores clásicos. La política, tanto en la tradición aristo-

télica como en la ciceroniana, se definía como un arte especial pensado para lograr el «bien común» o el «buen gobierno».

En sus orígenes, escribe Vernant (1992:61–67), el sistema de la *polis* implicaba una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder. El poder de la palabra, la fuerza de la persuasión, expresa el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Entre la política y el *logos* se estableció un vínculo estrecho, una relación recíproca. La política adopta la forma de *Agón*, la política se vuelve agonística, un torneo de oratoria, un combate de argumentos. Esa competencia supone relaciones de igualdad; la competencia sólo tiene lugar entre los iguales. La discusión, la argumentación, la polémica, se convierten en las reglas del juego intelectual y también del juego político. En ese juego prevalece una supervisión constante de la comunidad política. La ley de la *polis*, en contraposición al poder absoluto de las monarquías de los siglos XVII y XVIII, exigió una condición fundamental: «la rendición de cuentas» (*Éudynai*). No obstante, la escritura constituía el instrumento de la vida política y podía cumplir con la función de publicidad porque llegó a ser (casi con el mismo derecho de la lengua hablada) el bien común de todos los ciudadanos. La escritura se convertiría en la herramienta fundamental de la *paideia* griega; sin *paideia* democrática no puede haber sociedad democrática (Castoriadis, 1996). La sociedad democrática es una inmensa institución de educación y de autoeducación permanente de los ciudadanos, desde su origen hasta su muerte. La educación cívica del ciudadano no es otra cosa que su participación política en los asuntos comunes, lo que le da un contenido verdadero y auténtico al «espacio público» (Castoriadis, 1996:123).

Una estudiosa de la Grecia antigua como Hannah Arendt (1993) muestra su preocupación por devolver a la política su antigua dignidad, por recobrar el significado de la acción política como la más alta actividad humana. No se puede entender su pensamiento sin sus reflexiones sobre la acción política y la esfera pública. Arendt parte del supuesto de que la filosofía inaugurada por Platón desconoce o niega la política. Para Platón, el retiro a la contemplación, la vida teórica, es la forma más elevada del pensamiento filosófico. Arendt cuestiona la subestimación que se hace de la *vita activa* en beneficio de la *vita contemplativa*, que proviene de esa antigua tradición. En cambio, para ella la acción es la condición irreductible de toda vida propiamente política; la acción es la actividad política por excelencia. Pero conviene aclarar que para Arendt la acción no sería nada sin la *palabra* que le da su resonancia y su amplificación. De allí la necesidad de crear el espacio público para que la acción se desarrolle. La política sólo existe en el espacio público; la política y la acción únicamente tienen lugar en la *polis*. Arendt señala que en un momento de la experiencia de la *polis* acción y discurso se separaron y se volvieron actividades cada vez más independientes. Con la desaparición de la antigua ciudad–Estado, la expresión *vita activa* perdió (ya en la era cristiana) su específico significado político y fue derrotada toda clase de activo compromiso con las cosas de este mundo.

Por otra parte, con el advenimiento de lo social (en la sociedad moderna) la acción y el discurso se desplazaron a la esfera de lo íntimo y lo privado. Para Arendt, la política fue incapaz de defenderse frente al dominio de lo social. No obstante, más adelante, en una entrevista de 1972, Arendt (2010) efectúa una revisión de algunos de sus conceptos. Cree que el pensamiento influye sobre la acción pero no sobre la teoría. Si la pluralidad reina sobre la tierra es conveniente modificar la unidad entre teoría y praxis. Sólo se puede actuar en «concierto», en comunidad con otros; uno solo puede pensar consigo mismo. Escribe Arendt (2010:69): «El principal defecto y error de la *condición humana* consiste en que en dicha obra sigo examinando lo que la tradición denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada real sobre la propia *vita contemplativa*».

Para avanzar en nuestro análisis introductorio convendría preguntar: ¿cuál es el fin específico de la política? Julien Freund (1965) considera, desde un cierto punto de vista schmittiano, que la política no es la única actividad que se propone contribuir al florecimiento de la libertad en el mundo; incluso hasta puede privarlo de ella. La política no es puro objeto de conocimiento, la política es acción. La política tiene la carga de la comunidad; el arte de la política es en esencia el arte de la decisión. Si el bien común (esto es, seguridad exterior y concordia interior) es la finalidad específica de la política, su medio propio es la fuerza. La política, en fin, no pertenece al dominio del deber ser, es siempre dominación del hombre por el hombre; la política tiene que ver con el ser.

Cuando Norberto Bobbio (2003:240–241) afirma que el fin de la acción política, que se remonta a la Antigüedad, es el bien común (que alude a la distinción entre el bien de la comunidad y el bien personal de los individuos), reconoce la dificultad para definirlo por la multiplicidad de fines que las comunidades políticas se han propuesto a lo largo de la historia. Para el autor italiano, una salida a esa dificultad consistiría en distinguir el bien común (que puede ser indeterminado por su variedad de significados según el tiempo, lugar y los diversos regímenes) del bien que colectivamente comparten los miembros de una comunidad, que puede ser denominado «objetivo mínimo». Es este objetivo el que da nacimiento a cualquier comunidad política o Estado.

El problema, que el propio Bobbio reconoce, pasa por concretar o hacer posible esos bienes que colectivamente deberían compartir los individuos, que pueden ser de los más variados: de carácter educativo, social, económico, cultural, religioso, militar, etc. ¿Cómo lograr que los individuos se pongan de acuerdo en sociedades tan divididas en intereses contrapuestos y con relaciones de fuerzas tan dispares? ¿Cómo convencer a los poderosos de que existe un bien común (que no es lo que ellos determinan) que es algo que concierne al conjunto de la colectividad? El problema de la indeterminación del bien común está siempre presente. Precisamente, no hay una esencia de la política; esa determinación depende de las decisiones que se tomen en la esfera política. Depende, en definitiva, de las relaciones de fuerza, del poder político que se tenga en cada circunstancia histórica.

Un punto interesante en la discusión de este párrafo se refiere a la influencia que los lenguajes políticos pueden tener sobre la acción política. La idea de que lenguaje, política y justicia están íntimamente relacionados se remonta, al menos, a Aristóteles con su caracterización dualista de ser humano como «animal político» y como «animal *logos*» (Pitkin, 1984). Justamente, el pensador republicano Mauricio Viroli (2009) estudia la transición de un lenguaje político que había surgido en Italia en el siglo XIII, inspirado en la tradición aristotélica y ciceroniana, como un arte pensado para obtener el bien común o el buen gobierno (con arreglo a los principios de justicia y razón), en contra de otro lenguaje aparecido a finales del siglo XVI que proclamaba que la política era «razón de Estado»; y cuyo objetivo era conquistar y preservar el poder. Aunque Viroli le da la razón a Norberto Bobbio (en el prólogo de la edición española) en el sentido de que en todas las épocas coexistieron ambas tradiciones, considera que la transición en el lenguaje político existió y que nunca culminó en la victoria completa de la razón de Estado. Lo que hubo, señala Viroli, fue más bien un cambio de hegemonía, en cuanto la tradición clásica del arte del buen gobierno concluyó siendo marginal. El concepto de razón de Estado no contradice la idea de la política como arte del buen gobierno, en todo caso la complementa. En época de normalidad, el buen gobierno es la regla; en situaciones de emergencia, la razón de Estado se erige en la norma.

Viroli acepta una vez más los argumentos de Bobbio acerca de que los lenguajes políticos no tienen la capacidad para influir sobre la acción política. Así, la corrupción política alcanzó su punto culminante mucho antes que el lenguaje de la razón de Estado se volviera hegemónico. No obstante, insiste Viroli, es cierto que los lenguajes políticos no sirven para orientar la acción pero sí pueden influir sobre la cultura política y las costumbres de los individuos. Por consiguiente, ellos terminan teniendo que ver con la acción política.

Entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII —agrega Viroli— el lenguaje político sufrió una transformación tan gravitante que se puede hablar, sin duda, de una «revolución política». Se alteró el significado y el ámbito de aplicación de la política y se comenzó a dar mayor importancia a la educación cívica y a la libertad política. Empero, estos esfuerzos, que vivieron su mejor momento en tiempos del humanismo cívico, no pudieron detener el declive de la noción de la política entendida como el arte del buen gobierno. La diferenciación —continúa nuestro autor— entre el Estado «de» alguien y la república era uno de los elementos fundamentales del lenguaje político de la Italia renacentista.¹ El objeto de la política es la república; el de la razón de Estado, el Estado. El arte del Estado y el arte de la república evocaban dos momentos diferentes de instituir y pensar la vida pública. O la ciudad (la república) era de todos y para todos o el Estado era de alguien. Italia acabó siendo el Estado de alguien. Al final —concluye Viroli— se produjo un cambio profundo en la manera de valorar e interpretar la política. Desde luego, el proceso histórico estudiado por este autor nos ayuda a comprender la complejidad del pensamiento político moderno en sus orígenes.

En la misma línea que vincula lenguaje y política, Pitkin (1984:298–304) asegura que una manera alternativa de investigar la naturaleza de la política es, desde una perspectiva wittgensteiniana, a través del discurso político. Es evidente que el discurso político se refiere a la acción humana, y que esa acción no es simplemente descrita por observadores desinteresados. El discurso político es un discurso público que no se construye en diálogo personal entre dos o muy pocas personas directamente afectadas por una acción. No existe la política privada, la política íntima. El discurso político está interesado en lo que hay que hacer y no en cómo funcionan las cosas o en cómo son las cosas. Por eso, su tema es la acción. En el discurso político se habla en primera persona del plural («nosotros»), y en él siempre hay desacuerdo «antes, durante y después de la deliberación» acerca de lo que debe hacerse.

Lo que caracteriza a la política —agrega Pitkin (1984:305)— es su *naturaleza pública*, su trascendencia de las preocupaciones personales y privadas. Para nuestra autora, el debate sobre la naturaleza de la política, que se parece a la discusión que mantienen Sócrates y Trasímaco, se convierte en una cuestión de forma *versus* sustancia. La sustancia socrática de lo que es político, el significado de lo que es «político» trae implícita la idea de acción, de acción colectiva. Afirma Pitkin (1984:311): «Nuestro concepto sustantivo de lo político incluye la idea de lo público, de la colectividad y de la idea de la acción, de la intervención colectiva». En definitiva, la característica del discurso político es que el significado y el contenido del interés público formen parte del debate, desde la perspectiva distinta de los diferentes participantes (1984:315).

Como apreciamos, se trata de una tarea difícil. ¿Qué es, entonces, la política? La política es algo que el hombre hace, construye, fabrica, que forma parte de la condición humana. Este hacer no es un simple ejercicio de una actividad, tiene un sentido, un significado, un propósito. El hombre, en verdad, realiza muchos haceres, pero hay uno muy específico que es el hacer político, que se manifiesta en diferentes modos y lugares, especialmente de un modo y en un lugar que es dominante (aunque no exclusivo): el Estado moderno. El trabajo propio de la política se forja principalmente en las esferas del Estado, donde se decide y ejecuta y no tanto donde se delibera y legisla. Y en ese hacer de la política se desarrolla una actividad particular que procura conquistar y preservar el poder. La política, para una larga tradición, comienza precisamente allí donde hay que distribuir el poder, donde aparece la tarea de construir el poder y repartirlo.

Entre las cuestiones filosóficas primordiales que incesantemente atraviesan los siglos encontramos los conceptos de política, libertad y autoridad. De ellos, quizá la idea de política no transcurra hoy por su mejor momento. La mala reputación del término y la falta de honradez en algunos hombres políticos provocan, naturalmente, sentimientos de repudio y disconformidad. Se niega lo que Benedetto Croce (1952:149), a principios de la década del veinte en una Europa convulsionada, llamaba una «actividad fundamental del hombre», se desecha lo que es una «forma perpetua del espíritu humano», la «mayor y más notoria manifestación de la lucha humana».

Con la deslegitimación de la política se pone en entredicho a la política como relación constitutiva de la existencia de todos, como relación inherente al vínculo social. Se deslegitima, en fin, cuando las políticas públicas no son aceptadas por el mal desempeño de los gobernantes. Por eso, legitimar la política es conectarla con los asuntos humanos para dar respuestas satisfactorias. El problema es aún más complejo porque hablamos de legitimar una política democrática que no se reduce al respeto de las libertades individuales, sino que también debe comprender el desarrollo del bienestar colectivo.

Sabemos del carácter público de la vida política y del carácter público del orden estatal. Hoy, el espacio público ha sido redefinido y excede en mucho al Estado y los partidos políticos. Participan de él «actores» que no son organizaciones partidarias. Se alude con ello a una esfera muy amplia de discusión de los asuntos comunes que comprende la opinión pública, los movimientos informales, las organizaciones cívicas, los medios audiovisuales, como se verá más adelante.

2. El significado moderno

El nacimiento de la política moderna está asociado al surgimiento y evolución del individualismo, aun sabiendo la imprecisión de este concepto en cuanto puede abarcar diferentes nociones. Es, pues, una implicancia más del nacimiento del individuo; de tal modo que, para Louis Dumont (1983), el ascenso del individualismo a partir del siglo XIII revela la emancipación de una categoría: lo político, y el nacimiento de una institución: el Estado. Por lo tanto, política y Estado se constituyen de una manera muy estrecha en un proceso histórico paralelo, lo que supone acuñar nuevos principios que van a prevalecer hasta nuestros días.

En esta misma línea de investigación, en otro excelente trabajo, Dumont (1999) señala que la era moderna ha sido testigo tanto de la emergencia de un nuevo modo de considerar los fenómenos humanos como de la delimitación de un espacio separado que ha sido llamado indistintamente «económico» o de la «economía». Aparece, entonces, en el siglo XVIII una nueva categoría que Dumont denomina *económica* (por oposición a la categoría política), que encuentra su acta de nacimiento (según una opinión ya generalizada) en la obra de Adam Smith *La Riqueza de las Naciones*, de 1776. Esta categoría, como aconteció con lo político, emerge como una esfera separada en el orden colectivo y a la vez como el objeto de una disciplina científica. El liberalismo ha trabajado arduamente en la separación entre la esfera económica (a la que concibe como autónoma) y la esfera político–estatal (concebida como secundaria).

La política moderna, que halla en la figura de Maquiavelo a su adelantado impulsor, presenta en su larga historia dos rasgos fundamentales que interesa aquí subrayar: 1) es representativa, y 2) se identifica con el Estado. Con relación a esto último, la división conceptual operada hacia fines del siglo XVIII entre Estado y sociedad corre paralela a la «centralización de la política en el Estado (se “despolitiza” a la sociedad) y al confina-

*miento de lo "civil" (entendido como sinónimo de social) en la sociedad» (Riedel, 1989). Hasta el siglo XVIII, la palabra «civil» era sinónimo de «político», y con Hegel —a principios del siglo XIX— pasa a ser sinónimo de «social». Lo que Hegel —dice Riedel— pone de manifiesto con su concepto de «sociedad civil» es nada menos que el resultado de la revolución moderna: el surgimiento de una sociedad despolitizada mediante la centralización de la política en el Estado y el desplazamiento del *centro de gravedad en la economía*. La antigua identificación de lo político con lo social desaparece.*

La política moderna se ha vuelto, como dijimos, representativa. En las sociedades modernas no se entabla un lazo íntimo entre la acción del Estado y los ciudadanos: un sinnúmero de mediaciones se interpone entre el individuo y el poder estatal debido a la distinción entre Estado y sociedad. En estos rasgos peculiares de la modernidad política se pueden descubrir las diferencias con el modelo antiguo, las cuales van a explicar que la democracia moderna no logrará ser jamás una verdadera comunidad de ciudadanos. En cambio, en la Grecia antigua, la idea de representación era desconocida, era —por cierto— un principio ajeno a la democracia directa. Aquí había una identificación entre gobernantes y gobernados. Surge la idea de *autogobierno*, en el cual los ciudadanos toman las decisiones políticas de manera directa y colectiva. Los ciudadanos, en tanto sujetos de la política, participan directamente del manejo de la cosa pública.

Desde el momento en que para la Revolución Francesa de 1789 la soberanía reside en el pueblo, la discusión giró en torno al mandato libre o mandato vinculante. Como es sabido, la resolución adoptada fue que la soberanía residía en la Nación y no en los electores. Los elegidos no expresan la voluntad de sus electores sino que ejercen una función libre. Desde entonces han corrido ríos de tinta acerca de la teoría de la representación y sus consecuencias.

Cuando la modernidad asocia la democracia a la idea de representación asoma en la realidad política un grave problema. La representación fue diseñada en Inglaterra en el siglo XIII (Morgan, 2006:40) como una forma de ofrecer consentimiento al gobierno del rey antes de que se pensara en el principio de la soberanía popular o en el gobierno representativo. Más tarde, entre los siglos XVII y XVIII, fue formulado y aplicado por primera vez el principio del gobierno representativo (Manin, 1995:234–235). Sin antecedentes en la Antigüedad, la representación se mostró en la Edad Media como un sistema de carácter corporativo, fundado en los estamentos, que no es asimilable a la idea de gobierno representativo. La diferencia entre representación y gobierno representativo estriba, según Hauriou (2003), en que el gobierno representativo supone una *organización electoral*. La clave, como lo han sostenido algunos autores, es que la representación medieval no asocia gobierno con representación. La evolución del gobierno representativo durante los siglos XVII, XVIII y XIX concluye en la idea de democracia representativa del siglo XX, expresada, de acuerdo con Bernard Manin, en la «democracia de partidos» y en la «democracia de audiencia».

Dijimos que democracia y representación se unieron en la modernidad, y desde entonces esa relación ha sido problemática. La democracia ha sido definida, para una larga y gravitante tradición de pensamiento, como un gobierno de la minoría que ejerce su poder invocando el nombre de la mayoría. Precisamente, la delegación del poder autoriza a esa minoría a mandar, y ese derecho es conferido por las elecciones. La legitimidad del poder democrático se halla en el principio electivo. Sin embargo, una de las tensiones que sacude a la modernidad política es que proclama al pueblo como «soberano» pero lo separa del poder de decisión, que pasa a manos de una minoría. El resultado es un «pueblo soberano» despojado de poder. Quizá la desaprobación más radical de la representación liberal provenga de la teoría de la usurpación. El mecanismo de representación, en definitiva, usurpa el poder al pueblo al rechazar la idea de un ejercicio colectivo y directo del mismo.

El punto débil de la democracia es, entonces, el concepto de representación política. La democracia moderna ya no es la plaza pública de los antiguos, representada en la idea del autogobierno; el pensamiento político moderno, en cambio, es representativo. ¿Por qué se vuelve difícil la representación? Porque siempre supone una *distancia* entre el representante y los representados. En los Estados contemporáneos, esta distancia se acrecienta, muchas veces, por la incertidumbre de la naturaleza de lo representado. Se representa a un cuerpo social heterogéneo, un círculo gigantesco de infinitos intereses y opiniones, un numeroso conjunto de átomos con «infinitos deseos», según la expresión de Kant, cuya voluntad común no es fácil de constituir, teórica y prácticamente, en razón de su diversidad. Asimismo, la representación tiene un carácter insatisfactorio —como lo destaca Carl Schmitt (1982)— que se origina en la función de la representación y en la naturaleza de lo representado. Como la representación, en su opinión, no es un fenómeno normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*, termina siendo insatisfactoria por la función independiente del representante y por la naturaleza de lo representado, porque el gobierno representa la unidad política de un pueblo, no al pueblo en su realidad natural.

Dos cuestiones más que nos parece importante resaltar. La primera es que insistimos, con Hauriou, en que sólo hay régimen representativo cuando existe una organización electoral que distribuye el poder político. La segunda es que en los comienzos del gobierno representativo puro, entre 1789 y la Constitución Francesa de 1791, se concibió la elección como un *acto de nombramiento* de los representantes (Carré de Malberg, 1998:1098–1104), que separó rigurosamente el *derecho de elegir* del *derecho de deliberar y decidir*. La soberanía era una, indivisible, pertenecía a la Nación, y sólo se podía ejercitar mediante delegación. Si bien la actividad electoral tenía un carácter colectivo en cuanto a su ejercicio, el cuerpo electoral no constituía un *ser colectivo*, no era una asamblea de ciudadanos que permanecía después de la votación.

El principio moderno de la representación, otrora rechazado por Rousseau, fue criticado en el siglo XX por Hannah Arendt (1967) al efectuar la distinción entre dos fenó-

menos políticos completamente diferentes: las «opiniones», que nunca son de grupos sino de individuos, y los «intereses», que sólo importan en cuanto son de grupos. Así, Arendt niega que la acción y la opinión de los ciudadanos puedan ser representadas. Sólo los intereses se pueden delegar, en la medida en que sean determinados de modo objetivo, y donde la necesidad de acción y decisión surge de los diversos conflictos existentes entre los grupos. En cambio, las opiniones de los hombres y mujeres, que sólo se forman mediante la participación directa en un proceso de debate público, no pueden ser nunca representadas en la esfera político-estatal, pues siempre habrá opiniones donde quiera que los hombres se comuniquen libremente entre sí.

En la dicotomía liberal entre Estado y sociedad, la política queda, como fue dicho, circunscrita al ámbito del Estado, y éste —como instancia monopólica de la coacción— se convierte en el guardián de la sociedad civil. En el tiempo, la relación entre lo político y lo social ha variado notablemente. La política moderna se ha transformado en una esfera subordinada, secundaria y al servicio de la sociedad, por lo que perdió la primacía de tantos siglos. Tratándose, como lo es para el pensamiento liberal, de una actividad vinculada exclusivamente a la gestión de gobierno, queda encerrada (e identificada) en el Estado y en los partidos y sólo circula en estos lugares convencionales a través de los representantes del pueblo. Éstos se convierten en los «especialistas» o «profesionales» de la política que van a conformar una «elite de expertos» finalmente separada del conjunto de los ciudadanos, cuya participación política resulta en este esquema nada más que esporádica (votar en el día de las elecciones). En un escrito de 1776, que vale la pena citar una vez más, Tomas Paine (1992) distingue con absoluta nitidez el sentido liberal del Estado y la sociedad:

La sociedad se produce por nuestras necesidades y el gobierno por nuestras debilidades; la primera promueve nuestra felicidad positivamente al reunir nuestros afectos, el segundo lo hace negativamente, restringiendo nuestros vicios. Una favorece la interrelación, el otro crea las diferencias. La primera es un patrocinador, él último un sancionador.

En cualquier etapa, la sociedad es una bendición, pero el gobierno incluso en su mejor condición, no es más que un mal necesario; en su peor faceta es *intolerable*. (Paine, 1992:25)

Por el contrario, en un análisis como el de Arendt (1993), cuya defensa de la acción política es irrevocable, el advenimiento de la sociedad («desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública») no sólo borra las antiguas fronteras entre lo privado y lo público, sino que también cambia de manera irreconocible el significado de las dos palabras. El auge de lo social ha generado una tendencia avasalladora que devora las antiguas esferas de lo político y de lo privado. Lo social es para Arendt una «esfera híbrida» (ni pública ni privada), confusa, donde lo económico se ha instalado en la visibilidad de lo público, espacio éste reservado con anterioridad a lo político. Arendt

pone de manifiesto el *eclipse de lo político* frente al moderno esplendor de lo social, y reprueba, por ende, el triunfo de la sociedad sobre la política. Mientras rechaza aquellas corrientes del pensamiento que conciben a la política como mera actividad de gestión, como instancia neutra, como expresión cada vez más amplia de la esfera de la administración, propone su rehabilitación como espacio público, plural y autónomo de deliberación, en fin, como dominio de la acción.

En suma, con el nacimiento del mundo moderno, la política ha sufrido ostensibles modificaciones. En primer lugar, es el fin de la primacía de lo político sobre la esfera económico-social. El cambio es cualitativo. A partir del siglo XVIII, no es más en la política sino en la economía donde hay que buscar los fundamentos de la sociedad (Rosanvallon, 2006): la sociedad es representada como mercado. Se abre paso a la idea de la «sociedad natural» (Smith, 1984), sede de las relaciones económicas, como momento dominante del orden colectivo frente a la política como momento secundario. En Smith, lo social encuentra su cimiento en sí mismo. La sociedad es una creación espontánea, natural, autoinstituida por el intercambio, esto es, creada y regulada por una «mano invisible»: la ley de la oferta y la demanda. Es una matriz de pensamiento opuesta a la del liberalismo político clásico (el iusnaturalismo o contractualismo) que piensa a la sociedad desde la política, desde la ficción del contrato. En segundo lugar, la acción política ha sido vaciada de contenido por su identificación con el pragmatismo del gobierno, con el poder de la administración. En tercer lugar, se instituyen vías convencionales de circulación de la política: el Estado y las estructuras partidarias.

Por otra parte, en la medida en que (en un inevitable proceso de entrecruzamiento) Estado y sociedad civil interactúan, la dualidad entre ambas esferas planteada por el liberalismo llega a su fin con la crisis que comienza en el último cuarto del siglo XIX. Ahí aprendimos que el Estado estará siempre presente para paliar los efectos de las disfuncionalidades de la economía. La tesis de la autorregulación del mercado es una ilusión. La intervención salvadora del Estado quedó nuevamente comprobada con la crisis de 1929, con la iniciada en 1974, y con la de 2008. Desde fines del siglo XIX, la interpenetración entre lo político y lo social es un rasgo inseparable de la vida contemporánea que el neoliberalismo puso nuevamente en cuestión en las décadas del ochenta y noventa del siglo pasado como punto fundamental de recomposición de sus tradicionales concepciones, la dualidad entre Estado y sociedad civil o entre Estado y mercado.

3. El lugar de la política. Su relación con la esfera económico-social

Hay un intenso y viejo debate acerca del orden de precedencia entre política y economía. La pregunta que se hace Pierre Manent (1994:137) es la siguiente: ¿quién está primero, la institución política o la institución económica? La cuestión de saber si la institución política es el instrumento de la institución económica, o a la inversa,

está en disputa y, aparentemente —advierte Manent— una posición es tan plausible como la otra. Las dos tesis tampoco son excluyentes porque puede haber una «causalidad recíproca». Con otras palabras, no se puede reclamar nuevamente, sin caer en una reacción excesiva, la autonomía de lo político frente a lo económico. Tampoco se podría sostener, como se lo ha hecho con frecuencia, que los acontecimientos económicos configuran sin más el campo de lo político porque no existe un vínculo simple, directo y «funcional» entre lo político y lo económico (Hirschman, 1994).

Según Hirschman, el problema es que no se han pensado el progreso político y el progreso económico en términos de «conexión a intervalos» (*on —and off— connection*), o de acoplamientos y desacoplamientos, o de alternancias entre interdependencia y autonomía. En el marco de estas relaciones complejas, y en determinadas circunstancias históricas, la política puede adquirir una «vida propia», de la misma manera que puede hacerlo la economía. En verdad, lo que es difícil de aceptar es una conexión sistemática entre progreso económico y progreso político que hace complicada su ubicación bajo la forma de relaciones funcionales. Tal vez sea factible pensar, como se señaló antes, en términos de «causalidad recíproca».

La política tiene problemas propios, no todos derivan de la economía. Es la especificidad de la política. La política se piensa desde una lógica propia, diferente de las lógicas económica y social. Aunque no de manera exclusiva, la política se define por su objeto principal, el poder. Lo cierto es que hoy pierde su función movilizadora, pierde cierta autonomía frente a la economía y se aleja de la sociedad. En este sentido, no se puede dejar de tener en cuenta que el proceso de globalización, con sus sorprendentes innovaciones, es la causa y efecto de una profunda reorganización de la economía y la sociedad. Tal proceso de mundialización de la producción y la distribución ha modificado, a la vez, las relaciones de poder entre la esfera pública y la privada. De ese modo, el Estado-nación y los actores políticos, sin expresión transnacional como el capital, tienen dificultades para coordinar la economía nacional que funciona como parte de un sistema integrado a nivel mundial. El fenómeno de la globalización nos obliga, entonces, a repensar la relación entre democracia y capitalismo, o entre política y economía.

En efecto, la democracia y el capitalismo establecen distintos sistemas de poder basados en valores casi opuestos: la igualdad y la ganancia. Sin embargo, han podido convivir. El capitalismo genera desigualdades que la democracia, como fuerza igualadora, debe corregir. Este viejo problema, que dio lugar —anclado en el marco del Estado nacional— a una tradicional forma de relación entre economía y política, sufre hoy el desafío de un sistema de producción integrado a nivel internacional. La globalización del capitalismo pone en entredicho el rol tradicional del Estado y la política y, por ende, el papel de la democracia como lugar de convergencia entre igualdad y libertad. ¿Cuál es el espacio de poder que conservan las democracias locales en este proceso de globalización económica?

La realidad económica de los últimos años ha enseñado dos cosas a los ciudadanos: la primera, que el capitalismo global está por encima de las fronteras políticas; la segunda, que los mercados votan sin consecuencias políticas. Sin embargo, no se trata de ninguna novedad histórica sino de una experiencia masiva concreta. En esa experiencia, la debilidad de la autoridad política ha sido evidente. La economía de nuestros países no está sometida sólo a las imposiciones y controles de los organismos multilaterales de crédito (FMI, Banco Mundial) sino también a las calificaciones que realizan las consultoras internacionales sobre la evolución del «riesgo país», que orientan a los inversores internacionales en sus decisiones. En este contexto, el voto de los mercados ha cobrado mayor significado. Los mercados votan cotidianamente y, muchas veces, ponen en riesgo la gobernabilidad económica de las vulnerables democracias emergentes. Junto al voto de los ciudadanos se ubica el voto implacable del poder económico.

Aunque pareciera que la política ha quedado sometida a lo económico y a lo técnico, sería arriesgado afirmar que se ha convertido en una simple variable de esas esferas, que se ha transformado en una esfera subordinada a otras instancias. Seguimos creyendo que la compleja relación entre economía y política puede ser analizada como un problema ambivalente, que abre zonas de intersección con un segmento en común y zonas de confrontación (Ricoeur, 2001:361–373). La política y lo económico son esferas definidas y existen como tales, aunque no están totalmente separadas. La política, en fin, suscita problemas propios, motivados por el ejercicio del poder, que son irreductibles a los fenómenos económicos. La política es un dominio irreducible.

Después de la Segunda Guerra Mundial se acentuó la distinción conceptual entre lo político y la política sin que los autores se pongan de acuerdo sobre el significado de ambas nociones dada la disparidad de criterios y las diferentes concepciones que subyacen en la diferenciación. Por este motivo, nosotros usamos de manera indistinta ambos vocablos en estas páginas. Hasta donde sabemos, la expresión «lo político» fue acuñada por Carl Schmitt a principios del siglo XX. A este respecto, preferimos remarcar por ahora, como desde sus propias posiciones lo hacen Hannah Arendt y Merleau-Ponty, que la política es una conjunción de acción y reflexión y, mejor aún, de acción infinita y de reflexión perpetua. El fundamento de la acción política es siempre, si caminamos en la dirección de Arendt, el pensamiento. La conexión entre acción y pensamiento es, como se sabe, uno de los puntos centrales de su obra. En la cita que sigue Arendt (1996:158) resume el núcleo central de sus indagaciones: «La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción».

Si vamos en la dirección de Merleau-Ponty (1973:12), no estaría de más recordar su señalamiento acerca de la «política de los filósofos», es decir, «aquella que nadie hace, puede decirse pues que sea una política», para distinguirla, en nuestra opinión, de la política de los políticos, esto es, de aquella que se hace pero no se piensa. La duda a disipar, es si quien no piensa puede hacer. El saber y la acción, escribe Merleau-Ponty

(1974:15) en otro lugar, son dos polos de una única existencia. La política no es otra cosa, desde su punto de vista, que un vaivén entre la realidad y los valores, no es otra cosa, en fin, que un vaivén entre el juicio solitario y la acción común. Y en *Humanismo y Terror* (1986:29) insiste: «La maldición de la política consiste precisamente en esto: que debe traducir los valores en el orden de los hechos». Por eso, según esta atractiva concepción, la política no es moral pura sin una acción que se inventa.

Si toda acción presupone el pensar, ¿es hoy aceptable una distinción entre los que piensan la política y los que la hacen? ¿Nos encontramos realmente ante una dicotomía insalvable o más bien ante una tensión interna dentro del mismo concepto? Desde nuestra perspectiva, la política (como centro constructor de vínculos sociales, como espacio de tensión entre los valores y las necesidades) es el presupuesto normativo y empírico de la deliberación, comunicación y decisión entre los hombres.

En una interesante búsqueda de recuperación del concepto de lo político, Agnes Heller (1991:94) propone una definición substantiva del concepto moderno de lo político: «Es la concretización del valor universal de la libertad en la esfera pública». Según la autora, todo lo que entra en esa esfera se convierte en político, todo lo que sale de ella deja de serlo, con lo cual transforma este concepto en un «dominio»; y el dominio de lo político es la esfera pública. Las cosas, entonces, pueden devenir en «políticas» a través de acciones, instituciones, opiniones, debates, si «participan» de «lo político». Son los propios actores, los ciudadanos, los que deciden si un tema o una cosa debe llevarse a la discusión en el espacio público. En principio, para Heller, nada ni nadie está excluido del dominio de lo político. Ahora bien, la concretización del valor libertad puede aparecer con formas distintas: bajo la dicotomía amigo-enemigo, bajo la cooperación concertada, la discusión, o cualquier otra forma posible. Para Heller (1991), el contraste entre el «debe» y el «es» es inherente al concepto de lo político. Por consiguiente, la definición es, en su idea, tanto normativa como empírica. ¿Por qué la autora no hace extensivo el concepto de lo político a otros valores universales de la modernidad, como, por ejemplo, la paz o la igualdad? Al responder a ese interrogante, que ella misma se plantea, Heller considera que esos valores son políticamente activos en la medida en que su concretización está directa o indirectamente conectada con la causa de la libertad. La igualdad —a diferencia de la libertad y de la vida que son valores incondicionales de la modernidad— es un valor condicional que únicamente adquiere significado en combinación con ellos.

Esta restricción opera también, en la visión de Heller, en la esfera pública. El carácter público que puede alcanzar un tema no lo convierte necesariamente en político, excepto —advierte— en un estado de tiranía, porque si el asunto no está relacionado con la libertad lo que se discute son «políticas» y no «política», y esa relación marca la diferencia.

En estas dos cuestiones, precisamente, se presentan nuestras dudas con relación a la posición de Heller. Resulta difícil de comprender, en la complejidad del mundo

contemporáneo, esta limitación del fundamento de lo político al solo valor de la libertad, lo cual parece ignorar (luego del advenimiento de la sociedad en el mundo moderno) la necesidad de incorporar a ese concepto también el valor universal de justicia. Los problemas de la justicia pertenecen igualmente a la esfera pública, a la esfera común. Pero, ¿son problemas políticos? La misma Heller (1989), en otro texto en el que habla de la justicia social, reconoce, aunque no en todos los casos, el impacto que ésta tiene en el ámbito de las libertades. Cuanto más aumentan las condiciones de vida de la sociedad, más posibilidades tendrán los ciudadanos de servirse de la libertad política. He ahí el vínculo entre la justicia social y la política. Sin embargo, la justicia social aparece, coherentemente, en la concepción de Heller, como un valor condicional: su implicancia política depende de su conexión con la causa de la libertad.

Nuestra mirada continúa interrogante cuando interpretamos que, con el nacimiento de la modernidad, las nuevas relaciones sociales (vinculadas fundamentalmente al trabajo y a las necesidades vitales) buscan imperiosamente integrarse al dominio de lo político. Asumir una posición contraria es casi desconocer la conexión estrecha que envuelve a lo político y a lo social, actitud en la que si bien no llega a caer Hannah Arendt, al menos indica una posición ambigua frente a lo social. Es cierto, como lo reconoce Castoriadis (1988:121–122), que Arendt tenía razón cuando señalaba que la política frente al avance de lo social se convertía en una máscara para defender «intereses», con lo cual abría paso en esas condiciones a la fragmentación del espacio político. Pero si la sociedad contemporánea —como agrega Castoriadis— está profundamente dividida por «intereses» contradictorios, insistir en la autonomía de la política se convierte en algo gratuito. Por lo tanto, la respuesta no consistiría en hacer abstracción de lo «social» sino en producir modificaciones en ese espacio de manera tal que el conflicto de los intereses económico–sociales deje de ser el factor determinante de las actitudes políticas. Y concluye que, al no existir una modificación en este sentido, ocurre lo que se observa en las sociedades occidentales: la descomposición del cuerpo político y su fragmentación en grupos de presión, en *lobbies*.

¿Cómo apartar la defensa y concreción de los «intereses» de la sociedad de la toma de decisiones políticas? Éste es el dilema. La política contemporánea, como expresión comunitaria, no podría ser más que el centro vivo de conexión directa entre la libertad del individuo y la libertad de la colectividad, entre sujeto y polis, entre la defensa de la libertad y la defensa de la igualdad (vista como justicia social). ¿Es posible en nuestra época separar terminantemente el reino de la libertad del mundo de las necesidades? La esfera económico–social no parece pertenecer exclusivamente al reino de las necesidades, como tampoco la esfera política al reino de la libertad. La esfera social se vincula tanto con el mundo de las necesidades como con el universo de los valores. ¿La justicia social no es acaso un valor (sin adjetivo alguno)? En el transcurrir de nuestro pensamiento (preocupado por captar la naturaleza de la política moderna, sin ignorar el advenimiento de lo social ni admitir el sacrificio de la libertad en aras de

la igualdad) concluimos en aceptar que la idea de justicia (como valor) resulta ser el punto de conexión de lo político con lo social.

Al discutir la tensión entre libertad y necesidad en un texto sobre Kant, Agnes Heller (1991) admite con razón (lo que coloca un matiz diferente a su posición) que hay ciertas necesidades cuya satisfacción son constitutivas de la idea de libertad. ¿Se puede ser libre en condiciones de extrema pobreza, de marginación social, de analfabetismo? Hay ciertas condiciones que son necesarias, y por lo tanto deben ser previamente satisfechas, para practicar la libertad. En otras palabras, hay situaciones en las cuales el ejercicio de la libertad sólo puede lograrse con justicia social. Por ello, Heller no puede menos que concluir que las necesidades que están conectadas con la posibilidad del ejercicio de la libertad tienen que ser satisfechas. El interrogante, que ella misma presenta, exhibe el punto débil de su análisis: ¿por qué sólo tratar de garantizar las necesidades relacionadas con la libertad y no otras que pueden encadenarse con otros valores? Todo aquello que concierne al principio de la libertad merece la atención de la colectividad; en cambio, aquellas necesidades vinculadas a otros valores (como la paz, la igualdad) no revisten la misma significación y no suscitan, por ende, el mismo cuidado de la comunidad.

El desafío de un concepto de lo político no fundado exclusivamente en la libertad supone integrar las relaciones sociales modernas a la «cosa común», a la esfera pública. La política en Aristóteles como «vida buena y justa» no nace del concepto de libertad (aunque éste sea un concepto político), sino de la idea de vida pública. La «vida buena» pasa a ser así la «vida política» (la vida pública), el segundo orden de existencia del hombre, al lado de su vida privada. La vida política es vivir «en» y «para» la *polis*, participar en la cosa pública, vivir en comunidad, y la asamblea de esta comunidad es el enlace directo entre los ciudadanos y la *polis*. El hombre, en tanto *zoon politikon*, no puede subsistir por sí mismo sino sólo en comunidad con otros hombres, viviendo en la *polis*. Y ésta no es más que la reunión de la totalidad de los ciudadanos. Para esta concepción del mundo y del hombre, lo que hoy denominamos «política» abarcaba tanto lo que actualmente se designa a través del vocablo política como lo que se designa mediante el vocablo social, sin establecer diferencias entre ambos términos. En suma, la política en Aristóteles, como ha sido ampliamente señalado por todos los autores, abarcaba las dos cosas a la vez.

¿Cómo integrar individuo y comunidad? ¿Cómo armonizar sujeto y *polis*? Lo político se define, también, por la dialéctica de lo particular y lo universal, por la combinación de la libertad individual con el destino de todos. Así como la libertad es un principio constitutivo de lo político, lo es también el de igualdad social, porque lo social se ha convertido en sustancia de la vida privada y pública. Por eso, para Antonio Negri (1992:147) el problema es «fundar la autonomía de lo político, no donde lo político se emancipa de lo social, sino donde lo político resume en sí lo social, por entero e independientemente». Lo político no es, en efecto, abstracción de lo social, es, antes bien, social abstracto.

Es justo indicar que el concepto de lo político de Heller, como ella misma lo sugiere, vincula —a diferencia de Arendt, agregamos— la política a los asuntos de la vida cotidiana, con la clara intención de conectar lo político a lo social. Una disposición contraria nos llevaría a pensar que la política no se orienta a encauzar la «misma existencia humana».

4. El juego político democrático. Conflicto, consenso y decisión

La idea de que el conflicto puede ayudar a sostener la democracia es muy controvertida, a pesar de la existencia de una larga tradición política que vio en el conflicto una contribución al mantenimiento de las relaciones sociales. La célebre frase de Kant sobre la *insociable sociabilidad* de la humanidad llama la atención acerca de cómo la naturaleza se sirve del antagonismo como motor del progreso y el desarrollo de los talentos, así como de búsqueda y rechazo de la sociedad. Esta tendencia no significa que la humanidad no busque la armonía en la sociedad ni niegue la regulación del conflicto mediante reglas, sino que es una contradicción que revela que la convivencia con el conflicto es inevitable. La heterogeneidad, la diversidad y las diferencias son la materia de la que está hecho el progreso de la humanidad (Dahrendorf, 2006:45).

Georg Simmel (2002) escribía en 1908 sobre lo extraño que podía resultar para la opinión común la idea de que el conflicto es en sí mismo una forma de socialización. En su análisis sociológico, el conflicto es un elemento positivo que, con su «carácter unificador, forma una unidad imposible de romper en los hechos, aunque sí puede escindirse en la idea». El conflicto se convertía, por lo tanto, en una fuerza integradora del grupo, y lo que puede aparecer como un elemento de disociación es, en rigor, una de las formas elementales de socialización. Sin embargo, la contribución de Simmel, según Hirschman (1996), fue rápidamente dejada de lado a raíz del impacto destructivo de los conflictos que conmovieron al mundo entre 1914 y 1945.

Desde muy joven, Dahrendorf (2006:44) adhirió a la teoría del conflicto. Sus contribuciones son numerosas y sustantivas y forman parte de su pensamiento en este campo, esto es, acerca de la capacidad de vivir con los conflictos o, para expresarlo con sus propias palabras, de «vivir decentemente con los conflictos». Su gran preocupación de los últimos años han sido las nuevas formas de expresión de los conflictos que nacen de nuevas desigualdades que golpean a los ciudadanos que viven tanto en los países avanzados como en los subdesarrollados. Lo anima también la indagación sobre un nuevo orden para el siglo XXI. La crisis del capitalismo global financiero que nace en Estados Unidos pero que azota al mundo entero pone en evidencia, más que nunca, las profundas desigualdades entre los países ricos y los pobres y la desregulación de un complejo sistema financiero sometido al interés de los especuladores que ha puesto en peligro las economías reales, con innegables consecuencias perniciosas para la mayoría de los ciudadanos.

Sabemos que nuestras sociedades viven y permanecen en conflicto y están muy lejos de ser sociedades conciliadas. No cabe duda de que el conflicto es uno de los elementos constitutivos de las relaciones sociales, y por ello se transforma en un tema fundamental de la política democrática. El objetivo de ésta no es la eliminación de la división sino la búsqueda de la unidad en un contexto de conflicto y diversidad, en donde se debe manejar de manera diferente la oposición «ellos» y «nosotros». La naturaleza de los antagonismos que atraviesan nuestras sociedades es de lo más variada, lo que da muestra de la diversidad de órdenes y esferas de acción en que puede dividirse la vida colectiva: conflictos políticos, económicos, sociales, religiosos, de género, étnicos, etc. La multiplicidad y variedad de los intereses humanos dificulta el punto de equilibrio necesario en la organización de la vida colectiva. Precisamente, la política democrática favorece los intercambios posibles entre los miembros de la sociedad.

La democracia organiza la capacidad de convivir que manifiestan los ciudadanos. En eso radica justamente su fuerza: instituye el espacio público y ofrece canales de expresión del conflicto. Una democracia pluralista tiene que dar cabida al disenso y a los diversos intereses en lucha, en la medida en que esa forma democrática está emplazada en un campo de tensiones entre consenso y conflicto. Una tarea fundamental de la política democrática es crear instituciones que permitan transformar el antagonismo (relación con el enemigo) en agonismo (relación con el adversario) (Mouffe, 1999). Una concepción antagónica de la política, en el sentido schmittiano del término, lleva a la idea del enemigo absoluto. No hay que identificar al oponente como un enemigo al que se debe eliminar sino como un adversario de legítima existencia con el cual se tiene que convivir. La política no es exclusivamente decisión, más bien es una combinación de decisión y deliberación. No obstante, la comunidad organizada en Estado es la única capaz de tomar decisiones.

En un ciclo de conferencias pronunciadas en Estados Unidos en 1963, Aron (1991:82) recordaba que el juego político tiene un carácter agonal, que se caracteriza precisamente por la imposición de reglas estrictas dentro de las cuales deben permanecer los actores. El juego político de los hombres y de los partidos representa la transformación constitucional de una rivalidad virtualmente violenta entre los candidatos al poder. Se desea a todas luces evitar que la competencia sea destructiva. El disenso entre los partidos y la oposición al gobierno, necesarios dentro de un proceso democrático, no pueden dar lugar, no obstante, a conductas que conduzcan a oposiciones desleales. La oposición no debería impedir que el gobierno cumpla con sus funciones, sin que por ello deje de ser exigente. Se requiere una oposición exigente pero leal, con un claro sentido de compromiso. Si se admite esta dimensión agónica de la democracia, se podrá captar la amplitud de una tarea de gobierno que debe estar básicamente consagrada a la resolución pacífica de los conflictos. El uso de la violencia, dice Arendt, clausura la política. Pero, como bien interpreta Claudia Hilb (2003:104), no se trata en Arendt de una simple condena moral sino de un interrogante

acerca del carácter antipolítico del ejercicio de la violencia. De este modo, la distinción de Arendt —que nos recuerda Hilb, entre una «violencia puramente reactiva», motivada por la adversidad social y las injusticias, y una «violencia instrumentalizada», que se racionaliza como un medio para un fin— echa luz sobre la convicción arendtiana de que la esencia de la política es el debate y de que la persuasión es un modo de conducir los asuntos públicos.

El objetivo de una política democrática que busca el consenso, pero que no niega el conflicto, es evitar que los grupos se enfrenten sin arbitraje ni reglas. La política desaparecería si el consenso borrara completamente las antinomias que provoca el litigio. En este sentido, el consenso no es el resultado de una decisión arbitraria de una autoridad ni el resultado directo del orden jurídico, sino que es el principio o fundamento mismo de una comunidad política. Y ésta es la estructura del «vivir juntos», del «estar en común», el lugar del encuentro y la fricción. Precisamente, la noción de democracia delegativa de O'Donnell (1997) apunta, en uno de sus aspectos, a la indiferencia del ciudadano frente al destino de la comunidad en la que vive.

Ahora bien, el consenso logrado en una controversia, dicho esto bajo la inspiración de Rancière (1996), puede dirimir el conflicto (a través de un acuerdo medianamente razonable, conforme a un procedimiento institucional determinado) sin que necesariamente se resuelva la razón de ser del conflicto, el problema que lo sustenta. No siempre la comunicación y el diálogo resuelven los problemas, aunque el debate se ubique en el centro de la política. Para Rancière, sólo existe política cuando existen sujetos que están marcados por la diferencia. La política, para nuestro autor, deviene así en guerra pacífica, en guerra limitada; es violencia simbólica reglada, y la escena política es simbólicamente violenta.

Se podría añadir que en esta incesante tensión entre consenso y conflicto, entre comunicación y confrontación, es factible repensar los temas centrales de la política democrática en América Latina, desplazar la dicotomía amigo/enemigo, pero aceptar la diversidad de intereses y concepciones como algo inherente y positivo para la democracia y no como un mal que debe ser suprimido. Es cierto, la política democrática es la política de saber convivir con el conflicto, admitiéndolo, pero sin dejar de aclarar que todo espacio común de entendimiento que sirve de marco para procesar los intereses divergentes no puede impedir el cambio ni la acción colectiva. Justamente, los tropiezos surgen en el camino de la implementación de la libertad y la igualdad. Un sistema político que lleve a cabo un estatus de ciudadanía amplio y sin requisitos tiene que permitir un uso adecuado de las capacidades que ofrecen los derechos de modo que sean una verdadera oportunidad. *Una cosa es lo que los derechos son y otra lo que se hace con ellos*. El mejor derecho es el que se aplica, el que se realiza efectivamente en los hechos.

La democracia está emplazada en un vasto campo de tensiones, como se desprende de los puntos desarrollados anteriormente. Su progreso no depende únicamente del

avance de los derechos y de la aceptación de los principios democráticos, sino también de la forma en que pueden ser procesados los desacuerdos. De las hostilidades puede fluir igualmente el progreso sin pensar necesariamente en los viejos términos de lucha de clases. El poder es un productor de desigualdad y conflicto porque crea intereses en el cambio de la misma manera que origina intereses en el *statu quo* (Dahrendorf, 1990).

Raymond Aron (1964) ha trabajado en profundidad sobre el litigio inherente a la democracia y sobre el rol de sus enemigos. Percibía que la democracia es un sistema que consiste, exactamente, en aceptar la oposición y ser tolerantes con todos, incluidos aquellos que muestran pasiones opuestas al sistema pacífico de competencia. Admitía la posibilidad de explicar teóricamente que es mejor dejar que los adversarios luchen en el marco de una democracia antes que salden sus conflictos con la armas o de manera violenta, pero creía que resultaba difícil pedir a los hombres que se entusiasmaran con un sistema definido por la aceptación de todas las pasiones y adversarios. Por eso, en su razonamiento, la democracia significa aceptar los conflictos, no con el fin de apaciguarlos sino de prevenir que se conviertan en belicosos.

Sartori (2001), en cambio, arremete contra aquellos que sostienen que la democracia se basa en el conflicto y no en el consenso, critica la mistificación del concepto de conflicto o, al menos, su uso diluido. El conflicto verdadero lleva a Hobbes a aceptar la paz impuesta por el poder absoluto del Leviatán. Cuando el conflicto es algo parecido a la guerra no contribuye para nada a construir una democracia liberal. Desde el ángulo del pluralismo, Sartori interpreta que no hay que caer en la dicotomía consenso/conflicto, puesto que el disenso, en el marco de un debate que en parte presupone consenso y en parte conflicto, resuelve mejor el meollo en cuestión que la respuesta que pueden dar algunos de esos términos aisladamente. En función de ello, establece la distinción siguiente. En el terreno de los principios fundamentales el consenso es necesario, fundamentalmente el que exige la resolución de los conflictos en democracia mediante la aplicación de la regla mayoritaria, la que debe ser limitada por el respeto debido al derecho de las minorías. Luego de ese acuerdo vendrá el conflicto sobre las políticas públicas, sobre las acciones concretas de los gobiernos, litigio que quedará autolimitado por la aplicación de la regla de la mayoría, lo cual favorecerá la domesticación de las rivalidades y su transformación en conflicto pacífico.

La posición de Sartori es tan razonable como aguda. Sin embargo, los autores a los que hacemos hablar no plantean la disyuntiva consenso o conflicto. Antes bien, sin dejar de valorar el consenso como un medio fundamental para la buena marcha de la democracia, se abren —interpretamos— a la posibilidad de que la sociedad democrática acoja el conflicto de opiniones e intereses en un espacio público amplio, en el cual los gobernantes deben justificar día a día sus decisiones, lo que otorga al sistema otra fuente de legitimidad que no es la electoral.

Persistamos con el interrogante: ¿el conflicto desestabiliza? No necesariamente. El disenso, la disconformidad, la protesta, pueden también afianzar la democracia. Al

mismo tiempo que los ciudadanos pretenden con justa razón evaluar la calidad de la democracia, manifiestan legítimamente en la organización del espacio público sus desacuerdos. Las pretensiones del imaginario social, las luchas por la creencia común en la igualdad no conducen indefectiblemente a la desestabilización de la democracia. La estabilidad, indica Navet (1999), no es en todo caso inmovilidad, tiene necesidad de conflicto. En un largo trabajo sobre Tocqueville de 1980, Gauchet (2005) sostiene que el conflicto colectivo, a pesar de su apariencia, es una «potencia integradora», una «fuerza instituyente», un «factor esencial de la socialización» que no puede dejar de ignorar el sistema político. ¿Cómo lograr la igualdad sin fricciones con el otro? El enfrentamiento social ha sido uno de elementos que más ha contribuido a igualar las condiciones. El conflicto es, a su manera, un productor eminentemente eficaz de integración y cohesión, y de ningún modo las contiendas sociales son asimilables a una guerra con potencias extranjeras.

Hirschman (1996) adhiere también a la idea de que el conflicto social puede ser un sostén de la democracia. Pero no se trata de cualquier clase de conflicto. Hay algunos géneros de conflicto que se pueden estimar constructivos para la consolidación de la democracia porque dejan un saldo positivo de integración, a diferencia de otros que son destructivos porque pueden desgarrar a la sociedad. Aunque resulte una paradoja, a través del conflicto los ciudadanos aprenden a discutir a fondo las cosas y a entender la necesidad de un espíritu comunitario. Hirschman sabe que hay conflictos que son negociables y otros que son prácticamente innegociables. Por eso no entiende por qué los marxistas presentaron durante tanto tiempo al conflicto económico como el tipo definitivo e irreconciliable de la sociedad moderna, cuando en los hechos es el que más se presta a ejercer el arte del compromiso. En los últimos años se han incrementado los conflictos de otra índole, como los que surgen por las cuestiones del aborto, las luchas entre las etnias y los fundamentalismos religiosos, que son de más difícil resolución.

Tal vez podríamos resumir nuestra perspectiva con las palabras que nos deja Paul Ricoeur (2000:371) en un texto de 1985: «Es democrático un Estado que no se propone eliminar los conflictos, sino inventar los procedimientos que les permitan expresarse y seguir siendo negociables. El Estado de Derecho, en este sentido, es el Estado de la libre discusión organizada». Por libre discusión organizada —entendemos nosotros— se hace alusión a una pluralidad de voces que va más allá de las estructuras partidarias y parlamentarias e incluye en el debate público la acción de ciudadanos y grupos no institucionalizados. En palabras de Ricoeur, sería la *formación de una opinión pública libre en su expresión*, donde —agregamos— las encuestas no deberían reemplazar la deliberación ni la capacidad crítica de los ciudadanos.

La democracia, finalmente, debe acoger el conflicto de opiniones e intereses y el debate sobre los derechos y su exigibilidad. Las tensiones entre el ejercicio del poder y el conflicto en la sociedad resignifican permanentemente a la democracia, la revitalizan,

porque ya no es dable suponer que el libre juego de la confrontación de opiniones sólo se produce mediante formas parlamentarias y partidarias. La democracia es un espacio de comunicación abierta que debe asegurar la participación creciente de los ciudadanos en las decisiones y en el control de las mismas. La mejor *decisión*, la más consistente, es la que está precedida de la discusión pública y el diálogo político. El poder democrático es un poder diseminado en la sociedad, que encuentra en el Estado de Derecho, y no en el Estado coercitivo, el centro de decisión política de una comunidad determinada.

5. Palabras finales

La política contemporánea ha sido transformada por la televisión, las encuestas, y por las nuevas tecnologías de la comunicación, Internet y las redes sociales. La esfera pública ha modificado sus fronteras y se ha integrado por mecanismos de información y comunicación social. Lo público es el espacio de la ciudadanía y, a la vez, el espacio público no está fuera de la política. Esto es, la vida política tiene un carácter público, cuyo sujeto, difícil de aprehender, es el público. Con el surgimiento del espacio público moderno nace en el siglo XVIII el «público», que tiene como misión la formación de la opinión pública. ¿Qué rol tiene hoy la opinión pública que excede la representación electoral? La crisis del sistema de partidos, la multiplicación de los actores sociales (colectivos de naturaleza comunitaria, grupos piqueteros, colectivos contra la inseguridad), el rol de los medios de comunicación, ponen de relieve nuevos tipos de liderazgos y diferentes prácticas participativas que por momentos parecen desbordar las formas clásicas de representación. Los sondeos y la televisión ofrecen un lugar a una «mayoría», carente de representación institucional, que ha sido calificada como «opinión pública». En definitiva, los *mass-media* transforman profundamente el espacio público y político.

A pesar de la *virtualización* de la política, ella continúa siendo la estructura del saber «vivir juntos», en la paradoja del consenso y del disenso que nos une y nos separa en el conflicto tras un ordenamiento colectivo. Desde el punto de vista estrictamente institucional, la democracia se ordena y se legitima por la actividad electoral, pero ésta resulta insuficiente para ser su fundamento único. En cambio, desde el punto de vista de la interacción social, la noción de democracia se amplía, no se limita a la transmisión legítima del poder, en cuanto contiene otras formas de expresión no institucionalizadas que dan lugar a nuevos modos de representación de carácter informal. En otras palabras, la democracia organiza la gestión pública del poder (y se conecta con el Estado de Derecho) y expresa, a la vez, la acción pública de los ciudadanos (y se conecta con el deseo de vivir en una comunidad política).

La comunidad política representa un espacio heterogéneo en el cual los ciudadanos comparten una vida en común, el vivir juntos, que trasciende las diferencias étnicas,

lingüísticas y culturales, sobre la base de su reconocimiento. Se forja de esta manera una identidad política, sin negar la diversidad cultural, a partir de una misma preocupación pública. La fuerza de la democracia reside en el intercambio de opiniones, que supone una intensa discusión de los asuntos comunes, que tiene lugar en el espacio público. En un espacio público global, que reconoce las dimensiones del interés común, la participación colectiva y la visibilidad. La democracia es, en fin, conflicto y confrontación de opiniones e intereses contrarios, que construyen la *argumentación pública* y la *decisión política*.

Por otra parte, la actividad deliberativa trasciende las instituciones representativas hasta conformar espacios informales y no institucionalizados. Hay un conjunto de actividades que compone el concepto política, que excede (además de la deliberación) la idea de razón. Esas actividades son: la pasión, el conflicto, el compromiso, la solidaridad, la valentía y la competitividad (Walzer, 2010). Por eso las preguntas de Walzer (2010:218): ¿cómo encaja la deliberación en un proceso político que es eminentemente no deliberativo? Y ¿cómo hacen para «razonar juntos» millones de ciudadanos, de una manera mínimamente convincente? La toma democrática de decisiones es la solución lenta del amplio y complejo problema del gobierno, que no es otro que conciliar las libertades fundamentales con un sistema de igualdad social. Esto no implica negar la competencia política ni el conflicto, o la búsqueda del poder, sino emplazar la acción política por carriles que la lleven a adoptar las mejores decisiones para todos en el marco del diálogo y de reglas previamente acordadas.

La política, decíamos al comienzo, es una categoría histórica, y como tal hay que descubrir en cada época sus mutaciones y percibir los contenidos que pueblan su actividad. Lo que acontece hoy es un desplazamiento de lo político que está «determinado por una redefinición global del sentido y de los objetivos de la acción política» (Abélès, 2008:98). Según esta tesis, el surgimiento de un nuevo escenario transnacional es el efecto y no la causa de una profunda modificación de nuestra relación con la política. Para Abélès, el crecimiento del poder de lo global-político, los nuevos espacios transnacionales, la influencia de las organizaciones no gubernamentales señalan, entre otras cosas, el advenimiento de una «política de la supervivencia».

En palabras de Jacques Derrida —y desde otra perspectiva—, lo que se encuentra en curso de «deconstrucción» es el concepto mismo de lo político desde sus orígenes griegos y a través de sus mutaciones. Lo que se llama lo político no puede ya estar vinculado, como siempre lo estuvo, a una presuposición del sitio, del territorio, y de lo estatal. Esto es justamente lo que hoy se disloca y se deslocaliza, sobre todo en virtud de la transformación tecnocientífica y tecnoeconómica del campo mundial. Se ha vuelto imposible pensar, como lo hacíamos antes, sobre la cuestión del lugar, del lugar *de lo* político y de tener lugar político (Derrida y Roudinesco, 2009:109).

El desafío de la política del siglo XXI (en momentos en que parece que se deshace el vínculo político) pasa por renovar y reconstituir la estructura del vivir juntos, la de vivir

en comunidad, en un mundo globalizado, y por modificar, en consecuencia, la *relación delegativa* que existe entre gobernantes y gobernados. Con la globalización de la economía se ha afectado el espacio económico local como centro vital de producción y se ha debilitado el Estado nacional como centro esencial de la decisión política. Con todo, la política es el eterno retorno de los desacuerdos y conflictos, la lucha por administrarlos, por contenerlos y, a la vez, por obtener todas las victorias temporales posibles (Walzer, 2010:215).

La política, en definitiva, al responder a una necesidad de la vida social, facilita y armoniza los diversos intercambios y relaciones posibles entre los miembros de una sociedad. La intensidad del cuestionamiento actual sobre el conjunto de la acción gubernamental y las prácticas políticas pone en peligro la posibilidad de negociar los conflictos según las reglas de arbitraje anteriormente aceptadas. La política puede perder, así, su lugar en el conjunto de la vida humana.

Nota

1. Viroli (2009:43) efectúa una clara defensa de Maquiavelo como un autor republicano. Si se considera el conjunto de la obra de Maquiavelo se encontrará en él a uno de los más firmes defensores de la noción de política como arte del buen gobierno de las repúblicas, en oposición a una tendencia generalizada que lo ubica como el padre espiritual de la política como razón de Estado.

Bibliografía

- Abélès, Marc (2008).** *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Arendt, Hannah (1967).** *Sobre la revolución*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1993). *La condición humana (Introducción de Manuel Cruz)*. Barcelona: Paidós.
- (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- (2010). *Lo que quiero comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta. Traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga.
- Aron, Raymond (1964).** *La lutte de classes. Nouvelle leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard.
- (1991). *Ensayo sobre las libertades*. México: Alianza.
- Bobbio, Norberto (2003).** *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Carré de Malberg, Raymond (1998).** *Teoría general del Estado*. México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius (1988).** *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Croce, Benedetto (1952).** *Ética y política*. Buenos Aires: Ediciones Imán. Traducción de Enrique Pezóni.
- Dahrendorf, Ralf (1990).** *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*. Barcelona, Mondadori.
- (2006). *El recomienzo de la historia. De la caída del muro a la guerra de Irak*. Buenos Aires: Katz.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élizabéth (2009).** *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE.
- Dumont, Louis (1983).** *Essais sur l'individualisme*. Paris: Du Seuil.
- (1999). *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Freund, Julien (1965).** *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Sirey.
- Gauchet, Marcel (2005).** «Tocqueville, l'Amérique et nous», en Gauchet, M. *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- Hauriou, Maurice (2003).** *Principios de Derecho Público y Constitucional*. Granada: Comares.
- Heller, Agnes (1991).** *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona: Península.
- Heller, Agnes y Feher, Ferenc (1989).** *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona: Península.
- Hilb, Claudia. (2003).** «La responsabilidad como legado», en Tcach, C. (comp.), *La política en consignas. Memoria de los setenta*. Rosario: Homo Sapiens.
- Hirschman, Albert (1994).** «Des liens accidentés entre progrès politique et progrès économique», en *La Pensée Politique. «Écrire l'Histoire du Xxe Siècle»*. Paris: Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil.
- (1996a). *Tendencias autosubversivas. Ensayos*. México: FCE.
- (1996b). «Los conflictos sociales como pilares de las sociedades democráticas de libre mercado», en Hirschman, A.O. *Tendencias autosubversivas. Ensayos*. México: FCE.
- Manent, Pierre (1994).** *La cité de l'Homme*. Paris: Fayard.

- Manin, Bernard (1995).** *Principes de Gouvernement Représentatif*. Paris: Calmann-Lévy.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973).** *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La Pléyade.
- (1986). *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- Morgan, Edmund S. (2006).** *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mouffe, Chantal (1999).** *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- Navet, G. (1999).** «La ciudad en conflicto», en Quiroga, H.; Villavicencio, S. y Vermeren, P. (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario: Homo Sapiens.
- Negri, Antonio (1992).** *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós, ICE-VAB.
- O'Donnell, Guillermo (1997).** *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- Paine, Thomas (1992).** *Escritos políticos de Paine*. México: Gernica, Bruce Kuklick Editor.
- Pitkin, Hanna F. (1984).** *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Introducción y traducción de Ricardo Montoro Romero.
- Rancière, Jacques (1996).** *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, Paul (2001).** *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.
- (2000). «Ética y política», en Ricoeur, P., *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.
- Riedel, Manfred (1989).** «El concepto de la sociedad civil», en Amengual, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rosanvallon, Pierre (2006).** *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sartori, Giovanni (2001).** *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.
- Schmitt, Carl (1982).** *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Universidad.
- Simmel, George (2002).** *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- Smith, Adam (1984).** *Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*. México: FCE.
- Vernant, Jean Pierre (1992).** *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós. Traducción de Marino Ayerra.
- Viroli, Maurizio (2009).** *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250–1600)*. Madrid: Akal.
- Walzer, Michel (2010).** *Pensar políticamente*. Madrid: Paidós.

Capítulo 2

Liberalismo y Republicanismo.

Nociones preliminares sobre algunas de sus distinciones

Milagros Sosa Sálico

Las repúblicas —decían nuestros estadistas— no han menester de hombres pagados para mantener su libertad. Todos los ciudadanos serán soldados cuando nos ataque el enemigo. Grecia, Roma, Venecia, Génova, Suiza, Holanda, y recientemente el Norte de América vencieron a sus contrarios sin auxilio de tropas mercenarias, siempre prontas a sostener al despotismo y a subyugar a sus conciudadanos.

~ Simón Bolívar, Cartagena de Indias, 15 de diciembre de 1812.

1. Propuesta para comenzar a trabajar

La búsqueda de definiciones conceptuales es una tarea ardua en cualquier disciplina científica. Las ciencias sociales, en general, y la Ciencia Política en particular, no han permanecido al margen de dicha tarea. Siempre es necesario definir, clasificar, o establecer parámetros en el marco de un paradigma, de una tradición y/o de un contexto histórico:

La frase «formación de los conceptos» es una expresión compendiosa. Como tal incluye no sólo la formación en sentido estricto y propio, sino también el tratamiento y la sistematización de los conceptos. Defino el «concepto», de la manera más simple posible, como unidad del pensar. (Sartori, 1995:65)

La necesidad de ubicar el debate de los términos o conceptos forma parte de un proceso. Por ello, lo que se pretende con este trabajo es brindar algunos de los lineamientos generales que se pueden ofrecer desde la Ciencia Política para comprender dos tradiciones de pensamiento que son de gran relevancia no sólo en esta disciplina.

El liberalismo y el republicanismo como tradiciones de pensamiento admiten diversos recorridos: desde la Historia Política, la Filosofía y/o la Ciencia Política, para mencionar algunos. Por eso nuestra intención es ofrecer una aproximación a lo que consideramos son algunas distinciones centrales entre ambas tradiciones.

No hay en este camino intenciones de abarcar un desarrollo histórico del proceso de nacimiento del liberalismo y del republicanismo sino ofrecer dispositivos para pensar las distinciones desde la mirada que ambas tradiciones tienen sobre la libertad, la ciudadanía y el Estado. Pensando siempre que las contribuciones de estas discusiones han servido y sirven aún para pensar y repensar esas categorías y el aporte de las mismas a los modelos de democracia contemporáneos.

2. Definiciones, punto(s) de partida(s) y orígenes de las tradiciones

Las definiciones ayudan a situarnos tanto conceptual como históricamente sobre el objeto de análisis que nos interesa reconocer. No es tarea sencilla definir, en este caso, liberalismo y republicanismo. No tanto porque no exista literatura de autores provenientes de la Filosofía, de la Ciencia Política o de la Historia que nos ayuden a construir estos conceptos sino porque los mismos no admiten una mirada estática sobre su significado.

Las democracias contemporáneas reconocen en su trasfondo histórico dos grandes concepciones del régimen político creadas en la Antigüedad, la democracia ateniense del siglo IV a. C. y la *res publica* romana de los siglos II y I a. C.

La *demokratía* legítima, según Aristóteles, es la democracia recta, o sea, aquella en que la mayoría gobierna en función del bien común. A pesar de que Aristóteles denominó a esa democracia como *politeia*, y que los latinos la tradujeron como *res publica*, lo cierto es que ella se distingue claramente del régimen romano que llevó este último nombre. De este modo, la tradición ha consagrado la existencia de dos modelos distintos de república: *la democracia ateniense* y *la res publica romana*.

Mientras el liberalismo de los modernos y la democracia de los antiguos frecuentemente han sido considerados antitéticos en cuanto los democráticos de la Antigüedad no conocían ni la doctrina de los derechos naturales ni el deber de los Estados de limitar su actividad al mínimo necesario para la sobrevivencia de la comunidad, y por otra parte los modernos liberales nacieron expresando una profunda desconfianza hacia toda forma de gobierno popular (y sostuvieron y defendieron a lo largo de todo el siglo XIX, y más allá el sufragio restringido), la democracia moderna no sólo no es incompatible con el liberalismo sino que puede ser considerada bajo muchos aspectos, por lo menos hasta cierto punto, con su consecuencia natural. (Bobbio, 1989:39)

El liberalismo ha sido, casi desde sus orígenes, plural y variado. Los liberalismos, viejos o nuevos, son sumamente diversos, tanto en sus posiciones políticas como en sus infraestructuras conceptuales, y esa variedad de discursos ha enriquecido la importancia política, el alcance moral y la agudeza sociológica del liberalismo.

El liberalismo, fenómeno histórico múltiple, es casi imposible de definir. El mismo ha conformado buena parte de nuestro mundo moderno, y por ende refleja la diversidad de la historia moderna, tanto temprana como reciente. (Merquior, 1993:15)

Como el liberalismo nació en protesta contra la intrusión del poder estatal, intentó establecer tanto una limitación como una división de la autoridad. Un gran antiliberal moderno, el jurista y teórico político alemán Carl Schmitt, lo resumió muy bien en su *teórica constitucional* de 1928, al escribir que la constitución liberal presenta dos principios esenciales, uno distributivo y otro organizativo. El principio distributivo significa que la esfera de la libertad individual es en principio ilimitada, mientras que la capacidad de intervenir del Estado es en principio limitada. En otras palabras, todo lo que no está prohibido por la ley está permitido, de manera que lo que necesita justificación es la intervención estatal, no la acción individual. En cuanto al principio organizativo de la constitución liberal, Schmitt dice que su propósito es imponer el principio distributivo. Establece una división de poder(es), una demarcación de la autoridad estatal en esferas de competencia —clásicamente asociadas con las ramas legislativa, ejecutiva y judicial— a fin de contener el poder a través del juego de frenos y contrapesos. La autoridad se divide para mantener limitado el poder. (1993:16–17)

Siguiendo con este autor, el liberalismo clásico está compuesto por tres niveles, a saber, la doctrina de los derechos individuales y políticos, el Estado constitucional con una división de poderes y, por último, la economía política clásica, la cual fue influida por la ilustración europea (también a partir de esta composición puede establecerse la distinción entre liberalismo económico y liberalismo político, aunque las raíces del liberalismo y toda su estructura de conceptos básicos pueden tener su raigambre en el pensamiento político moderno).

Algunos autores, como Merquior (1993), Bobbio (1989) y Held (1987) coinciden en delinear el liberalismo político clásico como la lucha por los derechos individuales y políticos, es decir, el intento por limitar y distribuir el poder político. En este caso, la legitimidad de los derechos individuales estaría sostenida, en primera instancia, por la teoría del Derecho natural moderno utilizada, por ejemplo, por los teóricos contractuálistas como Hobbes y Locke.

Para los contractuálistas modernos, existen leyes que escapan a la voluntad humana y anteceden cualquier organización social. De estas leyes, que son conocidas a través de la razón, derivan los derechos y deberes que poseen todos los hombres. De acuerdo con Merquior, esta concepción del Derecho natural permite a los contractuálistas plantear una visión individualista de la sociedad.

Lo que une la doctrina de los derechos del hombre y el contractuálistico es la común concepción individualista de la sociedad, la concepción de acuerdo con la cual primero está el individuo con sus intereses y necesidades, que toman de derechos en virtud de una hipotética ley de naturaleza, y luego la sociedad, y no al contrario como sostiene el organicismo en todas sus formas, de

acuerdo con la cual la sociedad es primero que los individuos, o con la fórmula aristotélica, destinada a tener un gran éxito a lo largo de los siglos, el todo es primero que las partes. (Bobbio, 1989:15-16)

Siguiendo a Bobbio (1989), el liberalismo se reafirma filosófica y políticamente como la doctrina ético política que se opone a los regímenes absolutistas. Ciertamente, los derechos naturales son el instrumento por medio del cual los contractualistas modernos establecen límites al poder de los gobernantes.

Se habla de iusnaturalismo como el presupuesto «filosófico» del liberalismo que sirve para establecer los límites del poder político con base en una concepción general e hipotética de la naturaleza del hombre, que prescinde de toda verificación empírica y de toda prueba histórica.

A pesar de ello, los derechos individuales a los que se refieren los contractualistas deben estar resguardados de los posibles abusos del poder político. La mejor forma de garantizar las libertades individuales ha sido a través de ciertos mecanismos constitucionales, es decir, de un Estado de Derecho o constitucional.

Los mecanismos constitucionales que caracterizan al Estado de Derecho tienen el propósito de defender al individuo de los abusos de poder. Dicho de otro modo: son garantías de libertad, de la llamada libertad negativa, entendida como la esfera de acción en la que el individuo no está constreñido por quien detenta el poder coactivo a hacer lo que no quiere y a la vez no es obstaculizado para hacer lo que quiere. (Bobbio, 1989:21)

Otro nivel de análisis del liberalismo clásico es el liberalismo económico. Conforme a Merquior, la Ilustración, en su aspecto reformista, fomentó el desarrollo de la economía política clásica. Para Adam Smith, el principal representante de esta disciplina, el progreso de la humanidad dependía de la apertura del comercio, el cual debía estar basado en la libertad individual. Smith observa que las organizaciones sociales han tenido un desarrollo gradual que va del Estado más rudimentario al Estado más refinado. Y su principal contribución al pensamiento económico clásico consistió en afirmar que la división del trabajo es el factor determinante de la prosperidad moderna. De esta forma, asocia la economía del libre mercado con la libertad individual.

La tesis principal de su economía política es que el libre mercado posibilita la plena realización de la libertad individual, ya que el mercado representa el espacio en el que cada individuo tiene la posibilidad de buscar la satisfacción de sus intereses. En conclusión, la principal aportación de la economía clásica al liberalismo fue la idea de que el avance hacia el progreso se logra a través del comercio y la libre competencia.

Merquior (1993:13) argumenta que el liberalismo ha sufrido modificaciones a lo largo de la historia, pero señala que, a pesar de esas modificaciones, se han conservado vivos los temas, los principios y los fundamentos del liberalismo clásico. Por ello,

es posible realizar la caracterización del liberalismo, ya que la defensa de los derechos subjetivos, la división de poderes y, más tardíamente, el constitucionalismo son rasgos que comparten los liberales de las diferentes vertientes.

Por su parte, David Held (1993:53) indica que entre las tradiciones de pensamiento político que surgieron a partir de la modernidad europea dos llegarían a ocupar un lugar central: el humanismo cívico, tradición representada sobre todo por el pensamiento de Nicolás Maquiavelo (1469–1527) y la tradición liberal (representada entre otros por Locke 1632–1704). La importancia de estas tradiciones amerita la necesidad de aclarar el significado de liberalismo. Por eso, el autor manifiesta que, si bien se trata de un concepto controvertido y su significado ha cambiado históricamente, podemos entender al liberalismo como un esfuerzo por:

- defender los valores de la libertad de elección, la razón y la tolerancia frente a la tiranía y al sistema absolutista;
- restringir los poderes del Estado y definir una esfera privada especial, independiente de la acción del Estado;
- liberar a la sociedad civil (la vida personal, familiar y económica) de la interferencia política y delimitar simultáneamente la acción del Estado (Held, 1993:58–59).

Paulatinamente, el liberalismo se asoció a la doctrina según la cual los individuos deben ser libres de seguir sus propias preferencias en los asuntos religiosos, económicos y políticos. Si bien las distintas variantes del liberalismo interpretaron este objetivo de forma diversa, todas coincidían en la defensa de un Estado constitucional, de la propiedad privada y de la economía de mercado competitiva, como mecanismos centrales para coordinar los intereses de los individuos. (Held, 1993:58)

El problema central al que se enfrentaba la teoría política liberal era reconciliar el concepto de Estado, como estructura de poder impersonal circunscripta legalmente, con una nueva concepción de los derechos, obligaciones y deberes de los súbditos. La cuestión era cómo relacionar al Estado soberano con el pueblo soberano, reconocido como fuente legítima del poder del Estado. La mayor parte de la teoría liberal y liberal democrática se ha enfrentado al dilema de encontrar un equilibrio entre la fuerza y el Derecho, el poder y la ley, los deberes y los derechos. Puesto que, si bien el Estado debe tener el monopolio del poder de coerción para proporcionar unas bases seguras sobre las que el libre intercambio, los negocios y la vida familiar puedan prosperar, su capacidad coercitiva y reguladora debe ser contenida de tal forma que sus representantes no interfieran en la libertad política y social de los ciudadanos individuales, ni en la persecución, en competencia unos con otros, de sus intereses particulares. (Held, 1993:59)

Philip Pettit (2004) entiende que el liberalismo es una tradición del pensamiento político que se extiende durante los siglos XIX y XX, aunque cuenta con numerosos precedentes y dice que el republicanismo es una tradición que se remonta más atrás y que dejó de ser activamente influyente a comienzos del siglo XIX, cuando el liberalismo emergía como una fuerza poderosa.

Mi forma de entender el liberalismo y el republicanismo no es heterodoxa, atendiendo a la influencia que ha ejercido esta escuela académica, pero debo reconocer que, en ocasiones, ambos términos son entendidos de manera un tanto diferente. Algunos consideran al liberalismo, por ejemplo, como un viejo proyecto que busca una razón secular que proteja al Estado de una usurpación religiosa, absolutista e incluso populista. Otros simplemente ven el liberalismo como la perspectiva que entiende que el Estado debería ser sistemáticamente limitado. Para estas concepciones, el republicanismo representa solamente un momento en la historia del liberalismo, y no una tradición de pensamiento que compite con él. (Pettit, 2004:115)

Para este autor, el republicanismo tiene su origen en Roma clásica y está asociado particularmente al nombre de Cicerón. Al respecto indica:

Fue resucitado en el Renacimiento, apareciendo con fuerza en el pensamiento constitucional de Maquiavelo, y desempeñó un papel importante en la propia concepción de las repúblicas del norte de Italia. Proporcionó un lenguaje que sería dominante en la política moderna occidental y que tuvo una especial relevancia en la república holandesa, en la Guerra Civil inglesa y durante el período que condujo a las revoluciones norteamericana y francesa. Los grandes nombres de esta tradición republicana moderna fueron Harrington, Montesquieu y quizás Tocqueville.

El liberalismo emergió al comienzo del siglo XIX como la filosofía política que, según sus defensores, mejor se adecuaba al mundo moderno, comercial y crecientemente democrático. Mostró grandes afinidades con la tradición republicana, y reivindicó a Locke, Montesquieu y otros (...) pero minimizaba la importancia de sus conexiones con el republicanismo. Consideraban al republicanismo como una filosofía obsesionada, de modo nostálgico con las nociones de virtud y participación cívica, una filosofía que tenía poco que aportar al mundo moderno, y a menudo lo asociaban con versiones románticas de la doctrina desarrollada por Rousseau y los seguidores de la Ilustración alemana.

En cambio, los liberales presentaban su propia teoría como una concepción racional, ilustrada, según la cual era posible que las extensas poblaciones de la sociedad moderna disfrutaran de prosperidad y felicidad individuales, siempre y cuando los gobiernos les permitieran continuar y perseguir sin restricción sus naturales instintos comerciales. (Pettit, 2004:115–116)

3. Comparaciones. Algunos caminos posibles

¿Cuáles podrían ser los principales puntos de divergencia entre ambas tradiciones?

Para Philip Pettit (2004:117) hay dos áreas centrales en las que estas dos tradiciones entrarían en conflicto: la primera sería la manera en que conciben la libertad y la segunda la forma en que operan y en que deberían operar las sociedades democráticas (esta última no es objeto de análisis en este artículo).

En términos contemporáneos, algunos se preguntan si los republicanos proponían una libertad negativa o una libertad positiva. Entendiendo la primera como el simple no

impedimento a la voluntad de cada cual, la no limitación a hacer lo que se quiere, y la segunda como la libertad positiva, o sea aquella por la cual nos constituimos a nosotros mismos como sujetos autónomos.

Pero si el ideal republicano de libertad se centra en la no interferencia, tal como lo hace el liberal, ¿cuál es la diferencia entre ambos? La respuesta es que, mientras los liberales equiparan la libertad con la ausencia de interferencia, los republicanos la equiparan con estar protegidos contra la exposición a la interferencia voluntaria de otro: estar seguros contra tal interferencia. Libertad, en este sentido, equivale a no estar bajo el poder que tiene otro de hacernos daño, a no estar dominado por otro. (Pettit, 2004:119)

El liberalismo, contrastado con los republicanismos, se nos aparece como algo abstracto. Y ello se atribuye al hecho de que los teóricos del liberalismo, como Locke, por ejemplo, nos proponen un ser humano presocial, que se rige por leyes naturales y que no tiene arraigo en ninguna sociedad histórica y concreta. En cambio, la teoría republicana apela a un ser humano inserto en una sociedad histórica, enraizado en una comunidad concreta, partícipe de las ideas y valores colectivos. El amor a la patria y a la constitución significa ese arraigo.

La libertad liberal, entendida como no impedimento al ejercicio de una voluntad individual libre, contrasta con la libertad como no dominación en el contexto de la libertad de la comunidad, considerada como un todo.

Según Godoy Arcaya (2005:254), la libertad negativa es el mínimo de libertad que propone el liberalismo y, por lo mismo, no excluye la libertad como autodeterminación, o sea, la libertad positiva. Más bien se puede decir que ella es la culminación de la ausencia de impedimentos. Por otra parte, la libertad como no dominación, como libertad del sujeto que constituye su libertad y depende de sí mismo y no de otro, es autonomía. En este punto, las concepciones liberales y republicanas de la libertad confluyen a un mismo punto de unión.

No obstante lo anterior, hay que aceptar que el lenguaje republicano es más intenso y enfático que el del liberalismo, pues al momento de acotar su idea de libertad introduce el principio de que ella limita o se detiene allí donde empieza la libertad del otro.

De este modo, lo contrario de la libertad es limitar, impedir, obstaculizar la libre voluntad de las personas, mientras que para el republicanismo y su libertad como no dominación aquello que se le opone es la dependencia, la vulnerabilidad de las personas. Pero ambas libertades nuevamente se va a encontrar en un marco común en que unos y otros consideran que la libertad, así en singular, depende y está garantizada por la existencia de un Estado constitucional fuerte.

La libertad como no dominación —la libertad como seguridad contra la interferencia arbitraria— es un ideal completamente diferente de la libertad como estricta o interferencia. La dominación es una clase de relación ejemplificada por el vínculo entre el amo y el esclavo o entre el amo y el sirviente. Dicha relación implica que la persona dominante tiene algo así como la capacidad de interferir arbitrariamente en las decisiones de la persona dominada: interferir en las actividades de la persona dominada sin tener que buscar la aprobación de nadie y sin incurrir en ninguna falta, interferir a voluntad y con impunidad.

La tradición republicana es unánime en presentar la libertad como el puesto a la esclavitud y en ver la exposición a la voluntad arbitraria de otro, o vivir a merced de otro, como el gran mal. El contrario del *liber* o de la persona libre en el uso republicano era el *servus* o esclavo. La persona libre era más que un *servus sine domine*, un esclavo sin amo, pero que podría ser dominado por cualquiera; el *liber* era necesariamente un *civis* o ciudadano, con todo lo que eso implicaba respecto de la protección contra la interferencia. (Pettit, 2004:119–120)

Hay quienes argumentan que el republicanismo concibe a la comunidad política como un todo superior y anterior a los individuos que la componen, y que el liberalismo, por su parte, sustenta lo contrario, a saber, que los individuos son anteriores y superiores a la comunidad. De esta diferencia infieren que el republicanismo es holista y comunitarista y el liberalismo es individualista (Godoy Arcaya, 2005:255). Esta diferencia es válida, pero no en términos absolutos sino relativos. Si bien el republicanismo concibe con toda claridad una preeminencia de la comunidad política sin limitaciones temporales, porque subscribe el concepto de Bodino de la soberanía como facultad perpetua y absoluta de autogobierno, también es cierto que el liberalismo, si seguimos a Locke, afirma la existencia de una comunidad política superior a los individuos mientras esté vigente el contrato/acuerdo que la constituye.

La virtud cívica del republicanismo nos propone la supremacía del amor a la patria y a la constitución por sobre los intereses particulares y el liberalismo concibe al todo de la comunidad política como un garante de la vida, la libertad y los bienes de los individuos que la componen.

Mientras el republicanismo concibe a la virtud cívica como el cemento de la comunidad política, el liberalismo la pone entre paréntesis y la substituye por un principio fuerte de consentimiento. El republicanismo en la esfera de la moral pública prioriza la idea de la persona que «debe ser» el ciudadano; en cambio, el liberalismo define lo que el ciudadano «puede ser» en conformidad a las reglas del Derecho.

De este modo, la perspectiva moral del republicanismo está determinada por la virtud cívica y la del liberalismo por el Derecho. Así, la república será tanto más feliz cuanto mayor sea el número de ciudadanos virtuosos que la pueblen. Esta condición, en el caso del liberalismo, es colmada por un substituto de la virtud cívica, que es el cumplimiento de la ley.

Si en algo se distinguen el republicanismo y el liberalismo es en la relevancia que el primero le asigna a la virtud y en la importancia que ésta tiene en su articulación con el resto de la teoría. Se trata, en ese sentido, de una noción que, entendemos, se constituye el concepto articulador más importante de la concepción republicana, ya que permite definir tanto al ciudadano como a las funciones propias del Estado. Incluso consideramos que es a partir de este concepto de virtud que se comprenden las nociones de libertad o jerarquía, nociones que terminan de dar forma a la concepción republicana. Pero al ser un concepto que se recupera de la tradición política clásica, articula distintos significados, dadas las transformaciones sufridas en las formas políticas y sociales a través de la historia. (Yannuzzi, 2000:49)

Otra dimensión en la cual cabe una comparación entre republicanismo y liberalismo tiene que ver con sus diferencias en la concepción de la ley. La idea de la libertad como no dominación conduce a una cierta concepción de los derechos que es propia del republicanismo y que tiene matices diferenciales con la concepción liberal.

La diferencia entre la concepción de libertad que adscribo a los liberales y a la concepción que atribuyo a los republicanos emerge de sus diferentes puntos de vista acerca del papel que ejerce la ley en relación con la libertad. Ambas tradiciones se apoyan en la defensa de la noción de Estado de Derecho. En la tradición republicana esto se remonta hasta los romanos; para ellos el Estado ofrece una expectativa de seguridad contra la interferencia arbitraria que no está disponible en un Estado bajo un imperio de un individuo todopoderoso. En la tradición liberal la fe en el Estado de Derecho no tiene ese carácter antimonárquico; más bien sirve para expresar la gran confianza puesta por muchos liberales en la tradición del *common law*. Pero aunque ambas tradiciones se apoyen en la defensa del Estado de Derecho, existe un contraste notable entre las formas en que conceptualizan la relación entre ley y libertad. (Pettit, 2004:122–123)

El liberalismo deriva su concepción sobre los derechos, en gran medida, de los derechos naturales, de los cuales son portadores los individuos. Desde estos derechos naturales, los derechos reconocidos por la Constitución y las leyes, como la libertad de conciencia, religiosa, de pensamiento, opinión, prensa y asociación, tiene por objetivo protegerlos de la acción arbitraria de los otros y del Estado. El republicanismo, por su parte, desde su concepción de libertad como no dominación, concibe a la ley como una regla racional positiva que constituye o pone en existencia la libertad. De ese modo, la ley promueve la independencia de los individuos en armonía con la libertad de la misma comunidad.

Por último, veamos qué sucede con la discusión sobre el estatus del ciudadano.

Habermas (2004) indica que, de acuerdo con la visión liberal, el estatus se determina fundamentalmente por sus derechos negativos que se relacionan con el Estado y los demás ciudadanos. Como portadores de estos derechos, los ciudadanos gozan de la protección del gobierno siempre que persigan su interés privado dentro de los

límites que indica la ley. Los derechos políticos, como el derecho al voto y la libertad de expresión, tienen no sólo la misma estructura sino también un significado similar al de los derechos civiles y proveen de un espacio dentro del cual los sujetos jurídicos son liberados de las presiones externas. Estos derechos otorgan a los ciudadanos la posibilidad de hacer valer sus intereses privados de manera que, por medio de elecciones, de la composición de los cuerpos parlamentarios y de la formación de un gobierno, estos intereses finalmente se agregan a una voluntad política.

En tanto que, con la visión republicana, el estatus de ciudadano no se encuentra determinado por el modelo de las libertades negativas, bajo cuyo amparo pueden efectuar sus demandas como personas privadas. Más bien, los derechos políticos son libertades positivas. Éstos garantizan no la libertad frente a presiones externas sino la posibilidad de participar en una práctica común a través del ejercicio de aquello que convierte a los ciudadanos en lo que ellos quieren ser: autores políticamente autónomos de una comunidad de personas libres e iguales.

De esta manera, el proceso político no sirve únicamente para mantener la actividad gubernamental bajo la vigilancia de los ciudadanos o como bisagra entre el Estado y la sociedad, sino que la autoridad emerge del poder de los ciudadanos producido comunicativamente en la práctica de la autorregulación y encuentra su legitimación en el hecho de que protege esta práctica por medio de la institucionalización.

Las diferentes maneras de conceptualizar el papel de los ciudadanos y del Derecho expresan un desacuerdo más profundo acerca de la *naturaleza del proceso político*. En la perspectiva liberal, el proceso político de opinión y formación de voluntad en la esfera pública y en el parlamento es determinado por la competencia de grupos que actúan estratégicamente para mantener o adquirir posiciones de poder. En la perspectiva republicana, el proceso de opinión y formación de la voluntad política que tiene lugar en la esfera pública y en el parlamento no obedece a la estructura de los procesos de mercado, sino a las estructuras abstinentes de la comunicación pública orientada a la comprensión mutua. Para la política, en el sentido de una práctica de autolegislación cívica, el paradigma no es el mercado sino el diálogo. Esta concepción dialógica piensa la política como una discusión sobre cuestiones de valor y no simplemente sobre cuestiones de preferencia. (Habermas, 1994:225)

Bibliografía

- Bobbio, Norberto (1989).** *Liberalismo y Democracia*. México: FCE.
- Godoy Arcaya, Oscar (2005).** «Republicanismo, liberalismo y democracia». Conferencia dictada en el ciclo organizado por la Presidencia de la República en el Salón Montt del Palacio de la Moneda. Consultado el 31 de octubre de 2011 en www.cepchile.cl/dms/archivo.../r99_godoy_republicanismo.pdf
- Habermas, Jürgen (1994).** «Derechos humanos y soberanía popular. Las concepciones liberal y republicana», en *Derechos y libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Año 2, n° 3.
- (2001). *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Held, David. (1993).** *Modelos de democracia*. Alianza Editorial, México.
- Merquior, José Guilherme (1993).** *Liberalismo viejo y nuevo*. México: FCE.
- Ovejero, Félix; Martí, José Luis y Gargarella, Roberto (comps.) (2004).** *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Pettit, Philip (2004).** *Republicanism. Una teoría sobre la libertad de gobierno*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Sartori, Giovanni (1995).** *La política. Lógica y métodos en las ciencias sociales*. México: FCE.
- Yannuzzi, María de los Ángeles (2000).** «La virtud republicana». *Revista de Reflexión y Análisis Político POSTData*, n° 6, julio, pp. 49–74.

Segunda parte

Participación y representación:
debates en la teoría política

Capítulo 3

Ciudadanía: aproximaciones al concepto y desafíos a lo largo de su historia

Magdalena Candiotti

Introducción

En las últimas dos décadas, la cuestión de la ciudadanía se ha transformado en objeto de intensas reflexiones y debates tanto en la sociedad como entre políticos y politólogos. En este contexto se multiplican los interrogantes en torno a si la ciudadanía refiere sólo a un estatus jurídico o debe ser concebida también como una práctica; se problematiza la relación entre derechos humanos y derechos de los ciudadanos, entre ciudadanía y Estados-nación, y se reformula este vínculo a la luz de las formaciones políticas supranacionales. Se discute sobre el proceso de pluralización y fragmentación de la ciudadanía de cara a las diferentes clases de derechos (sociales, económicos, culturales, sexuales, indígenas, del consumidor, ambientales) y se debate si es posible ejercer la ciudadanía en contextos de fuerte desigualdad y exclusión. Estas cuestiones constituyen áreas tanto de debate intelectual como de lucha política que interesa rastrear pues tienden a redefinir el rol de la ciudadanía en la política contemporánea.

Pero, ¿qué es la ciudadanía? ¿Existe un consenso en torno a su significado? La ciudadanía en su mínima expresión es una relación política en virtud de la cual un individuo es considerado miembro de pleno derecho de una comunidad política a la que le debe lealtad. Es, por lo tanto, una forma de identidad que, como tal, pone en juego una «dialéctica de inclusión y exclusión», esto es, supone a la vez un proceso de identificación e igualación con aquellos definidos como semejantes y de separación con aquellos visualizados como diferentes (Cortina, 1999:39). Históricamente, esta dialéctica ha tendido a hacerse más inclusiva, pero no por ello la dimensión de la exclusión ha desaparecido. La modernidad ha buscado desvincular las cualidades sociales (género, ocupación, familia, religión) de la esfera política, y con ello ha tendido a ampliar el rango de los individuos incluidos pero —como veremos— no ha podido o no ha querido abolir todas las instancias de exclusión.

Más allá de esta definición mínima, las discrepancias en torno al concepto de ciudadanía se multiplican. Ellas abarcan desde diferencias en torno a cuál es o debe ser el origen de ese vínculo hasta cuáles son sus contenidos y cuáles los modos adecuados de hacerlos efectivos.

Las respuestas a estas cuestiones permiten distinguir al menos dos tradiciones.¹ Quienes abrevan en la tradición republicana (ver Capítulo 2 de este volumen) enfatizan los aspectos identitarios de la ciudadanía y las formas más participativas y activas de ejercerla. Y quienes desde la tradición liberal consideran a la ciudadanía como un estatus legal, como el reconocimiento formal de membresía plena por parte del Estado que se ejerce haciendo valer un conjunto de derechos y cumpliendo determinadas obligaciones.

1. Tradiciones² y experiencias históricas

Los rasgos centrales de estas tradiciones se vinculan con experiencias históricas concretas y con los valores y las visiones de la política que cada una sostiene. Sus miradas sobre la ciudadanía son las que comentamos a continuación.

1.1. La tradición republicana

La tradición republicana de la ciudadanía sostiene que el vínculo entre los individuos con la comunidad debe pasar ante todo por la *participación* y el compromiso con el bienestar de ésta plasmado en el involucramiento activo en la deliberación, definición y gestión de los asuntos públicos. Los ciudadanos son tales sólo en cuanto se comprometen activamente con la búsqueda del bien común y anteponen éste a sus intereses particulares.

La experiencia histórica que dio inicio y sentido a esta tradición fue la democracia ateniense consolidada hacia el siglo V a.C. En la Atenas democrática, eran ciudadanos exclusivamente los miembros de la *polis* nacidos en la ciudad, hijos de padres atenienses, varones, adultos, lo suficientemente prósperos para estar liberados de las preocupaciones de la producción y de su reproducción material. Sólo quienes cumplían estas condiciones podían ser considerados *políticamente* iguales —esto es, tener igualdad ante la ley (isonomía), igualdad para hablar en la asamblea de gobierno (isegoría), e igualdad para ejercer el poder (isocracia)—. Además de iguales, los ciudadanos eran los únicos considerados verdaderamente libres ya que la libertad era concebida como la posibilidad de participar de modo directo del trazado de las reglas de la vida en común.

El hecho de que la condición de libres e iguales aplicara sólo a los ciudadanos atenienses —con todas las restricciones mencionadas— hacía de la ciudadanía una condición extremadamente *excluyente* que dejaba afuera a extranjeros, esclavos, mujeres, niños y metecos. Se creaba la siguiente

crucial cadena de asociaciones: la elección política requiere independencia mental; la independencia mental presupone independencia material y social; la ciudadanía entonces pertenece sólo a aquellos capaces de independencia material, social e intelectual. (Ignatieff, 1995:57)

A pesar del carácter excluyente de la ciudadanía así construida y de no proveer de mayores protecciones a la vida privada de los ciudadanos frente a las injerencias y decisiones de la Asamblea, esta noción continuó siendo clave en la tradición republicana, asentada sobre una concepción de la política como ámbito en el que los hombres pueden y deben buscar conjuntamente su bienestar y sobre una noción de virtud cívica como la garantía última del buen gobierno.

De este modo, la noción de ciudadanía republicana, con variaciones a lo largo de la historia, ha girado en torno a los valores de la participación política, la centralidad de la comunidad y la identidad cultural y hasta sociológica de aquellos integrados.

Esta tradición, lejos de ser abandonada en la modernidad, ha sido recuperada y enriquecida a fin de pensar cómo afirmar su vigencia en el marco de sociedades crecientemente pluralistas y complejas. Agotada la posibilidad de contar con ciudadanos que compartan un alto grado de homogeneidad social y cultural e incluso de cercanía territorial: ¿cómo sería posible lograr acuerdos concertados sobre el bien común? Las respuestas han sido variadas, pero como rasgo común han procurado enfatizar que, si bien el objetivo no es crear un «ciudadano total», ocupado permanentemente de la gestión de los asuntos públicos, sí es deseable reconstruir una trama de valores comunes que reviertan el apego a la vida privada y revaloricen el compromiso ciudadano con el bienestar de la comunidad.

1.2. La tradición liberal de la ciudadanía

En la tradición liberal, en cambio, la ciudadanía es una cuestión de titularidad y ejercicio de derechos reconocidos por un Estado. Esto es así porque en esta tradición el lugar de realización individual no es el espacio público sino la vida privada. Más importante que lograr objetivos comunes es que el Estado no interfiera en esa esfera privada. La política es un medio para garantizar el goce de esa autonomía. Es por ello que el gobierno puede ser delegado en algunos ciudadanos sin exigir el compromiso activo del resto. Para la tradición liberal, la ciudadanía es un conjunto de derechos asociados exclusivamente a los individuos, detrás de cuyo ejercicio hay intereses particulares y egoístas.

De acuerdo con Adela Cortina (1997), esta visión jurídica de la ciudadanía, propia de la tradición liberal, tuvo un remoto antecedente en la experiencia romana en la cual la ciudadanía comenzó a ser considerada como un estatuto jurídico, una base formal para reclamar derechos y la protección de la ley sin pretender de los ciudadanos una identidad cultural común y menos aún su participación directa.

Sostiene Michelangelo Bovero que, para los romanos, «el ciudadano es (ser *civis*, miembro de la *civitas*, significa ser) sujeto de derechos en general y, obviamente, de

deberes explícitamente reconocidos por el ordenamiento romano» (Bovero, 2002:3).³ Así, a semejanza de la visión liberal, la ciudadanía consistía en una integración en la comunidad mediante la atribución de derechos.

Sin embargo, es necesario no olvidar que la ciudadanía romana no compartió los ideales iusnaturalistas e individualistas que luego serían característicos del liberalismo. Para los romanos, la comunidad política seguía siendo preeminente y condicionaba la libertad de los individuos. Sólo siglos más tarde, de la mano de la Ilustración, de los pensadores políticos contractualistas y de la revolución francesa estas ideas de igualdad y libertad naturales se afianzarían. En adelante, los modernos considerarían al individuo no sólo como algo anterior a la formación del Estado sino valorativamente superior.

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789) fue el documento que sintetizó esta nueva visión sobre la ciudadanía y la organización política. El discurso de los derechos naturales tuvo un profundo impacto en la trayectoria de la ciudadanía. Por un lado, planteó como horizonte la universalización de los titulares de derechos y, por otro, trajo aparejada una suerte de identificación entre derechos humanos y derechos de los ciudadanos que en adelante sería complejo deslindar.

Y a pesar de la radicalidad de los principios enunciados, la realización de una ciudadanía jurídica, individualista y potencialmente más incluyente, no fue inmediata. La historia del siglo XVIII a la actualidad ha sido la de las luchas por la ampliación de la ciudadanía liberal en al menos dos sentidos: ampliación de los individuos incluidos y extensión de los derechos protegidos. En adelante repasaremos brevemente estas luchas.

2. El proceso de ampliación de la ciudadanía liberal

2.1. Las luchas por la universalización de los incluidos

La Revolución Francesa como momento paradigmático de nacimiento de la política moderna planteó la igualdad política de los individuos como principio y los puso en el centro de la nueva política. En adelante, el modo en el que los ciudadanos participarían y ejercerían su porción de soberanía sería el sufragio. Es por ello que los vaivenes de la universalización del derecho al sufragio son también vaivenes de la ampliación de la ciudadanía (Rosanvallon, 1995). Esa «universalización» —que nunca es total— fue lenta y en definitiva implicó un trabajo de «abstracción», esto es, de olvido de la diversa condición social de los individuos en la esfera política. El cambio no fue inmediato. Largamente se conjugaron argumentos sobre los rasgos, las capacidades y la autonomía de la voluntad de los sujetos a fin de negarles a diversos sectores el acceso al sufragio y la participación.

En este sentido, y a lo largo del siglo XIX, los indigentes, los empleados domésticos, los empleados públicos e incluso los religiosos fueron excluidos del voto por su carácter de «dependientes». Se consideraba que por recibir pagos de particulares o

del Estado no estaban en condiciones de participar de modo autónomo, de decidir libremente su voto. También las mujeres fueron tardíamente incorporadas al sufragio. Esta larga exclusión se vinculó con el hecho de que se las ligaba al espacio doméstico, se las tenía por representadas por el *pater familiae* y, en definitiva, «no se las consideraba individuos» (Rosanvallon, 1995:363).

Por otro lado, paralelamente al creciente carácter inclusivo de la ciudadanía, hubo exclusiones que se sostuvieron, y se sostienen, como la de los alienados —por considerárselos enajenados respecto de sí mismos—; los niños —por considerárselos no preparados para formular y expresar libremente su voluntad— y, en ciertos países, los condenados —por considerárselos autoexcluidos del pacto social.

Si estas tres últimas exclusiones, sostiene Rosanvallon (1995:388), son pasibles de revisión a futuro, la exclusión de los extranjeros es la que quizás más difícilmente pueda serlo. A su criterio, el trabajo de la universalización fue ambivalente porque estuvo acompañado por «la erección de una imperiosa frontera: la de la identidad nacional». La noción de ciudadanía inseparable de la de nacionalidad se ha erigido en un límite hasta ahora irreductible de la inclusión. Este cierre se debe, según Rosanvallon (1995: 401), menos a un conflicto en torno a las costumbres o la religión que a un conflicto de carácter económico: se trata de una negativa a la redistribución económica y social. Si la ciudadanía es en última instancia un «espacio de redistribución aceptado», la nacionalidad continúa operando como límite de esa solidaridad.

Junto a la universalización y complejización de los titulares de derechos, como veremos, el contenido mismo de los derechos involucrados en la ciudadanía se ha ampliado.

2.2. La lucha por la ampliación de los derechos

Si en los inicios de la problematización de la ciudadanía liberal el sufragio ocupó un lugar casi excluyente, con el tiempo más y diversa clase de derechos entraron en la consideración de una ciudadanía plena.

El teórico que sistematizó la visión liberal de la ciudadanía y sus contenidos fue T.H. Marshall (1992). Para el sociólogo inglés, la ciudadanía plena comprende tres tipos de derechos. Los derechos *civiles*, que son aquellos derechos necesarios para el ejercicio de la libertad individual, como la libertad de expresión, de pensamiento y de religión: los derechos a la propiedad, a trabajar, a establecer contratos y a la justicia. Por otro lado, están los derechos *políticos*, que hacen al derecho a participar en el ejercicio del poder, ya sea integrando de modo directo un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros. Finalmente, los derechos *sociales* o socioeconómicos, que son los que aseguran ciertas condiciones materiales y protección social.

De esta manera, la dimensión civil de la ciudadanía permitiría crear una comunidad de hombres libres, dotados de derechos y protegidos por un derecho común; la dimensión política haría posible reconocer las aspiraciones de participación política y borraría

en el plano formal las distancias entre ricos y pobres; y la dimensión social garantizaría que las necesidades básicas de los ciudadanos sean cubiertas de modo que su integración y el ejercicio de sus derechos sean realmente efectivos. Comprendida así, la ciudadanía podría corregir o limitar el impacto de las desigualdades inevitablemente generadas por el sistema económico y asegurar un cierto grado de redistribución y, por lo tanto, de igualdad.

Las instituciones involucradas en el ejercicio de estos derechos serían los tribunales de justicia (derechos civiles), el Parlamento (derechos políticos) y el sistema educativo y servicios sociales (derechos sociales).

Si en los países centrales más desarrollados el funcionamiento de estas instituciones, en particular de las que hacen a la garantía de los derechos civiles y políticos, se encuentra consolidado en el marco de órdenes democráticos estables, no ocurre lo mismo en regiones como América Latina.

En Argentina, por ejemplo —golpeada primero por violentas dictaduras y luego por políticas de corte neoliberal generadoras de fuertes niveles de exclusión social—, el uso de estos mecanismos institucionales no se encuentra afianzado ni disponible para todos los ciudadanos. En este sentido, Guillermo O'Donnell ha llamado la atención sobre la existencia de democracias con «ciudadanías de baja intensidad». Se trata de

una situación en la cual uno puede votar libremente, y confiar en que ese voto se escrutará limpiamente, pero donde no puede esperarse un trato justo de la policía o de la administración de justicia, (ello) pone seriamente en duda el componente liberal de esa democracia y cercena gravemente la ciudadanía. (O'Donnell, 1993:16)

A pesar de existir un respeto formal a los derechos políticos y civiles, el Estado no es capaz de hacer valer su legalidad para todos y en todas las situaciones. Ello rompe con el principio democrático de una legalidad universalista. De este modo, la «dimensión democrática» de estos Estados se entremezcla de forma compleja y peligrosa con una «dimensión autoritaria».

Si bien este problema es más frecuente en sociedades con democracias en consolidación y en Estados en proceso de reforma, más adelante discutiremos cómo la debilidad de las instituciones garantes de los derechos sociales se ha extendido más allá de los países periféricos, de la mano de la crisis de los Estados welfaristas, y ha puesto en jaque el sentido de la ciudadanía misma en todo el mundo.

2.3. Críticas a la ciudadanía liberal

La actualidad de estos problemas llevó a problematizar la idea de un supuesto desarrollo ineluctable hacia la conquista de más derechos por parte de más individuos. En este sentido, el análisis de Marshall sobre la ciudadanía moderna —interpretado

como una hipótesis sobre el desenvolvimiento histórico, gradual y evolutivo— fue fuertemente criticado.

De acuerdo con Anthony Giddens (1982), Marshall habría presentado un esquema universal teleológico y optimista fundado sólo en el análisis de Inglaterra, habría minimizado el carácter conflictivo de la consecución de los derechos⁴ y habría considerado como una categoría homogénea a los derechos civiles y civiles–económicos.

David Held (1997b), en tanto, alega que Marshall, al asociar la ciudadanía moderna al goce de estos tres tipos de derechos, intentó mostrar cómo ésta podía o debía intentar superar la contradicción entre la igualdad formal del sistema democrático y la persistente desigualdad real creada por el capitalismo de mercado en el marco de Estados–nacionales. Para este autor, en todo caso, la debilidad común de los análisis de Marshall y de Giddens consistía en limitarse a problematizar la situación del ciudadano y pensar sólo en el marco de los Estados–nacionales (más tarde volveremos sobre este punto).

No sólo la visión marshalliana ha sido criticada. Toda la idea liberal de la ciudadanía como una realidad determinada por la pertenencia a cierta comunidad territorial y política, y no como algo que se construye, ha sido objeto de revisión. El ciudadano liberal se concibe, conforme a estas críticas, como un receptáculo pasivo de derechos que lo capacita legalmente para hacer determinadas cosas, para evitar otras y para exigir el suministro de algunos servicios. Es un beneficiario de prerrogativas que lo igualan abstractamente a otros y cuyo estatus se agota en la posesión formal de derechos y el cumplimiento de deberes. Esta perspectiva, sin embargo, opacaría el carácter dinámico y productivo de la ciudadanía así como la posibilidad de conquistar nuevos derechos.

Frente a esta idea de los derechos como una posesión jurídica–formal, en los últimos años se han alzado múltiples voces que enfatizan la idea de los derechos como una práctica y como un ejercicio efectivo. A diferencia de la idea de la ciudadanía como una colección de derechos escritos, los críticos ponen el acento en la ciudadanía como el «derecho a tener derechos» (Arendt, 1986:247) y por lo tanto como un conjunto siempre abierto de derechos pasibles de ser redefinidos y profundizados a través de su ejercicio en la esfera pública.

En estas teorías, la existencia de derechos deja de ser una cuestión de declaración para depender de su conocimiento por parte de sus beneficiarios, de la voluntad de ejercerlos y de las condiciones institucionales para lograrlo. En este sentido, plantea Catalina Smulovitz (1997:164), los «resultados de las prácticas ciudadanas son contingentes a su ejercicio» y la expansión de la igualdad es sólo uno de sus resultados posibles.

Estas nuevas propuestas ponen así un énfasis mayor en el proceso que se abre tras la sanción legal de un derecho y hacen de la ciudadanía una dimensión activa cuya realidad sólo puede probarse en la sociedad civil y a través del compromiso de los ciudadanos con su eficacia.

Con relación a ello, Hugo Quiroga (1999:198–99) sostiene que es necesario llevar la idea de ciudadanía más allá del Estado y «pensarla también desde la esfera de la sociedad civil». Recuperando elementos de la tradición republicana, señala que los asuntos comunes interrogan y afectan a los ciudadanos más allá del ámbito estatal. En la sociedad civil, las cuestiones políticas y sociales también se discuten y tramitan. Por ello, considera necesario:

complementar aquel enfoque que concibe exclusivamente a la ciudadanía como una esfera de inclusión de los ciudadanos a través de un sistema de derechos, con un orden de interacción social que organice la ciudadanía de la sociedad civil mediante la defensa de intereses comunes, el desarrollo de formas de solidaridad y el reconocimiento de identidades colectivas. (Quiroga, 1999:201)

En un sentido similar se orienta la mirada de Boaventura de Sousa Santos, quien también ha resaltado la insuficiencia de los enfoques formales y ha llamado a multiplicar las formas alternativas de compartir el poder y ejercer la participación política más allá de la modalidad liberal que reduce el poder democrático a su dimensión procedimental. La apuesta a formas más activas de ciudadanía y democracia cobran en su planteo un lugar central. Al respecto, sostiene:

La idea de obligación política horizontal, entre ciudadanos, y la idea de la participación y la solidaridad concretas en la formulación de la voluntad general son las únicas susceptibles de fundar una nueva cultura política (...) es posible pensar y organizar nuevos ejercicios de ciudadanía (porque las conquistas de la ciudadanía civil, política y social no son irreversibles y están lejos de ser plenas) y nuevas formas de ciudadanía (colectivas y no meramente individuales; ausentes en formas político-jurídicas que, a diferencia de los derechos generales y abstractos, incentiven la autonomía y combatan la dependencia burocrática, personalicen y localicen las competencias interpersonales y colectivas en lugar de sujetarlas a patrones abstractos). (Boaventura de Sousa Santos, 1993:170–171)

Un llamado a la multiplicación de las formas de ejercicio ciudadano, al fortalecimiento de una esfera pública no estatal y a la combinación de elementos de las tradiciones liberal y republicana caracteriza —aun con diversos matices— a muchas de estas perspectivas contemporáneas sobre la ciudadanía.

Pero, ¿cuáles son sus mayores desafíos hoy en día? ¿Qué problemas políticos, culturales, económicos, están llevando a redefinir sus contornos tanto en el plano intelectual como en el político?

3. Ciudadanía y democracia: algunos desafíos contemporáneos

Como hemos visto, las diversas tradiciones de ciudadanía han sufrido reelaboraciones importantes en las últimas décadas. Al calor de las profundas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales generadas por la crisis del welfarismo, la hegemonía del neoliberalismo y la globalización, los contenidos y los sentidos de la ciudadanía se han ido repensando, así como las posibilidades concretas de su ejercicio.

No abordaremos aquí todos los desafíos enfrentados por la ciudadanía contemporánea pero señalaremos dos de los que consideramos más relevantes: por un lado, aquellos derivados de la potencial pérdida de hegemonía del Estado–nación como garante único de derechos uniformes y, por el otro, aquellos que resultan de los niveles de fuerte desigualdad social y crisis de los Estados de bienestar que han puesto en cuestión la garantía de los derechos sociales y, con ellos, la continuidad misma del lazo social.

3.1. El desafío sub y supranacional

Los procesos combinados de globalización y localización han puesto en cuestión el vínculo estrecho entre ciudadanía y nacionalidad que tan fuertemente se había construido a lo largo del siglo XIX. Ese aflojamiento se visualiza en dos cambios en la relación entre Estado–nación y derechos.

Por una parte, la existencia de organizaciones internacionales —como la ONU con sus declaraciones y diversos organismos— y la más reciente construcción de uniones interestatales —como la Unión Europea—, ha creado una plataforma inédita de generación de derechos así como variadas instancias de participación y decisión, que se dan por fuera de los Estados nacionales. Esto ha incrementado las expectativas sobre la protección de tales derechos más allá de las instituciones nacionales.

Para un autor como David Held (1997a), esta realidad genera una oportunidad: la de reformar con un sentido democrático estas organizaciones internacionales a fin de aumentar el grado de control que los ciudadanos tienen sobre la política internacional. En un mundo en el que los flujos y decisiones se tornan crecientemente transnacionales es necesario repensar la ciudadanía y la democracia a fin de darles un sentido y un alcance cosmopolita. ¿Qué quiere decir esto? Aplicar valores y normas de la democracia —incluyendo el imperio de la ley, la resolución no violenta de los conflictos y la igualdad entre los ciudadanos— más allá de las fronteras del Estado–nación. Sin pretender que eso sea fácil, Held sostiene que es una decisión que podría redundar en un fortalecimiento del poder y la autonomía de los ciudadanos. Más allá de compartir o no esta visión relativamente optimista, ella muestra de qué modo y hasta qué punto la ciudadanía se está repensando alentada por los procesos de globalización y unificación entre naciones.

Por otra parte, al interior de Estados, histórica o crecientemente heterogéneos, nuevos derechos son reclamados por grupos específicos, más concretamente, por grupos nacionales, minorías étnicas o sexuales.

Algunos autores denominan estos derechos «de tercera generación». Se trata de derechos humanos cuyos titulares serían grupos específicos o colectivos. Entre ellos se contarían los derechos a la autodeterminación de los pueblos, a la paz, al desarrollo, a un medio ambiente sano, al patrimonio artístico y cultural, y derechos, como los de los indígenas, a mantener la vigencia de sus leyes y justicias tradicionales o los de las mujeres a decidir sobre su cuerpo. La validez de este tipo de derechos, en particular su carácter de derecho, por su dimensión colectiva, se encuentra en discusión. Norberto Bobbio afirma que:

El lenguaje de los derechos tiene sin duda una gran función práctica, que es la de dar particular fuerza a las reivindicaciones de los movimientos que exigen para sí y para los demás la satisfacción de nuevas necesidades materiales y morales, pero se convierte en engañosa si oscurece u oculta la diferencia entre el derecho reivindicado y el reconocido y protegido. (Bobbio, 1991:22)

En este sentido, es posible afirmar que los derechos reclamados por estos actores colectivos constituyen una reivindicación legítima que aspira a ser reconocida y legalmente protegida en el futuro.

Este tipo de reivindicaciones ha abierto un espacio de debate académico y político en torno al otorgamiento de «derechos diferenciados» y su posible obstaculización de una identidad ciudadana común. Will Kymlicka (1995) ha procurado demostrar que, si bien la preocupación por el sentimiento de pertenencia a la sociedad es válida, los derechos poliétnicos y los reclamos de representación no son necesariamente refractarios al mismo sino que pueden contribuir a él.

Mientras que para los pensadores liberales de la ciudadanía ésta implica por definición el igual tratamiento de los individuos ante la ley —y, por lo tanto, pierde su sentido si es diferenciada—, Kymlicka argumenta que las reivindicaciones de derechos particulares —poliétnicos, multiculturales— no son disolutivas ya que muestran el deseo de participar en la sociedad global, de ser *incluidos*, no de apartarse. Una «ciudadanía diferenciada», de este modo, lejos de dejar de cultivar el lazo social, haría posible que más sectores lo experimenten desde su especificidad.

En una sociedad que reconoce los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia de grupo. (Kymlicka, 1995:240)

Este tipo de derechos colectivos —en este caso de ciertas minorías—, que no estaba presente en las teorizaciones clásicas, implicaría una ampliación de la noción de ciudadanía, en particular del tipo de titulares de la misma. El debate al respecto, lejos de estar cerrado, constituye en cada nación y globalmente un área sensible en la que los resultados cambian al calor de las luchas protagonizadas por estos diversos grupos y su diálogo con las mayorías.

En definitiva, los dos desafíos que está enfrentando el Estado–nación en el nuevo siglo tenderían a quebrar esa perfecta equivalencia entre la nacionalidad —como pertenencia a la comunidad política y cultural homogénea— y la ciudadanía —como una condición de pertenencia a esa comunidad política—. Los derechos ciudadanos podrían protegerse e incluso crearse, por fuera del Estado, al tiempo que éste no se identificaría con una sola nacionalidad y una legalidad homogéneas para todos sus miembros.

3. 2. El desafío de la desigualdad

¿Qué sentido adquiere ser ciudadanos para aquellos que se encuentran bajo la línea de pobreza, y no pueden superar la lucha diaria por la supervivencia? ~ Villavicencio, 2007:39

El otro gran desafío de la ciudadanía en el siglo XXI se vincula con el debilitamiento de la protección de los derechos sociales que, con diferente gravedad, golpea a todo el mundo. Los derechos sociales, en la formulación clásica de Marshall (1992:23), implicaban desde «derecho a un mínimo bienestar económico y seguridad hasta el derecho a compartir plenamente el patrimonio social y a vivir como un ser civilizado de acuerdo con los estándares vigentes en una sociedad». El carácter mundial del debilitamiento de estos derechos tiene que ver con el hecho de que el Estado que garantizaba la provisión de esos servicios y ese bienestar ya no se encuentra sólo en una crisis financiera o de gestión (como en los setenta y ochenta) sino en una «crisis filosófica» que ha puesto en evidencia una «desintegración de los principios organizadores de la solidaridad y el fracaso de la concepción tradicional de los derechos sociales como un marco satisfactorio en el cual pensar la situación de los excluidos (Rosanvallon, 1997:10).

Al ser tan profunda la crisis, la salida es compleja y no puede sino involucrar a toda la sociedad porque, para refundar los mecanismos productores de solidaridad y crear nuevas formas de derechos sociales que no sean abstractas, es necesario generar una nueva cultura política (Rosanvallon, 1997:214–215), una cultura que revalorice la importancia de la igualdad al tiempo que amplíe los márgenes de autonomía y autode-terminación.

Lejos de dar aquí respuestas definitivas, buscamos mostrar el carácter apremiante y nodal de este desafío. Esta contradicción entre inclusión formal y exclusión real pone en jaque toda la historia y la realidad de la ciudadanía porque afecta todas sus dimensiones: ¿qué sentido tiene la declaración de más derechos si se relegan los más elementales y sustantivos? ¿Qué sentido tiene incluir formalmente a más individuos si no van a tener posibilidades de participar de la comunidad más que en el papel? ¿Cómo considerar los derechos sociales como universales cuando las políticas sociales tienen a ser crecientemente segmentadas? ¿Qué sentido tiene la democracia cuando una parte del *demos* no está en condiciones de participar?

Una ciudadanía realmente inclusiva, que posibilite ampliar los márgenes de autonomía y autodeterminación, que sea verdaderamente democrática, difícilmente es posible si la desigualdad es tal que impide a algunos ciudadanos gozar de condiciones mínimas de vida. En cierto sentido, la tradición republicana de la ciudadanía era consciente de este hecho y por ello preveía sólo la inclusión política de aquellos económicamente autosuficientes y socialmente iguales. La tradición liberal contractualista fue más lejos en su ambición inclusiva al buscar abolir las fronteras y las jerarquías en el plano de la ciudadanía. En adelante, las luchas de aquellos incluidos políticamente pero excluidos socialmente hicieron posible que el Estado se apropiara del deber de generar condiciones mínimas de igualdad. Si esa responsabilidad de unos para con otros —ya sea a través del Estado o de la sociedad civil— se quiebra, todas las conquistas de la ciudadanía y la democracia tambalean porque es el lazo social mismo el que se debilita.

Hoy más que nunca es necesario abordar teórica e intelectualmente el viejo problema de la igualdad a fin de generar nuevas respuestas que hagan de la ciudadanía un estatus y una identidad de la que valga la pena ser parte.

4. A modo de conclusión

Como hemos podido ver a través de este repaso por los cambios del concepto de ciudadanía en la historia y la teoría política, éste constituye un buen ángulo para observar las transformaciones de la política. Así como la política no puede ser comprendida de un modo uniforme, consensuado y definitivo, la ciudadanía no es sino un concepto polisémico, polémico y abierto.

Conocer los principales cambios teóricos y políticos de la condición de ciudadano puede permitirnos ser más conscientes de las luchas que se esconden detrás de nuestros derechos, de las amenazas que sobre éstos pesan, del compromiso que requiere su sostenimiento y de los cambios que están atravesando. De ellos podemos ser protagonistas así como del debate en torno a su futuro. Lo que está en juego no es sólo el porvenir de la ciudadanía sino la realización de una democracia más inclusiva y participativa.

Notas

1. Algunos autores, como por ejemplo David Miller (1997), distinguen una tercera tradición de pensamiento sobre la ciudadanía, la libertaria, según la cual ella no es un valor en sí misma sino para asegurar la provisión de un conjunto de bienes públicos. Se trata de una visión sostenida por la Nueva Derecha y que resta todo valor al carácter redistributivo de la ciudadanía al visualizar a los ciudadanos como clientes consumidores que satisfacen sus necesidades de acuerdo con sus ingresos de mercado. No abordaremos aquí esta tradición porque es menos relevante y discutida que las demás.

2. Hacemos referencia aquí a estas «tradiciones» en el sentido de «un cuerpo heredado de conocimientos que ofrece un lenguaje común y significa-

dos compartidos» (Wolin, 1974). La existencia de estas tradiciones proporciona la posibilidad de una comunicación intergeneracional, ofrece la sensación de transitar por un territorio ya explorado; y donde no lo ha sido, ofrece indicios respecto de las rutas alternativas. Una «tradicón de discurso», lejos de ser un conjunto estático de respuestas dadas frente a un problema, es un vocabulario en constante evolución e innovación.

3. Para una explicación más detallada sobre la ciudadanía romana y sus diferencias con la ateniense ver Pocock (1995).

4. También Bendix (1977) ha enfatizado, a diferencia de Marshall, en la lucha activa desplegada por las clases bajas en la extensión de la ciudadanía.

Bibliografía

- Andrenacci, Luciano (1997).** «Ciudadanos de Argirópolis». *Ágora*, nº 7. Buenos Aires.
- Arendt, Hannah (1998).** *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Tecnos.
- Bendix, Reinhard (1977).** *Nation-building and citizenship. Studies of our changing social order*. Berkeley: University of California Press.
- Bobbio, Norberto (1991).** *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Bovero, Michelangelo (2002).** «Ciudadanía y derechos fundamentales». *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nº 103.
- Cortina, Adela (1997).** *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza.
- Giddens, Anthony (1982).** *Profiles and critiques in Social Theory*. Londres: Macmillan.
- Held, David, (1997a).** *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Buenos Aires: Paidós.
- (1997b). «Ciudadanía y autonomía». *Ágora*, nº 7. Buenos Aires.
- Ignatieff, Michael (1995).** «The myth of citizenship», en Ronald Beine (ed.), *Theorizing citizenship*. Albany: State University of New York Press.
- Jelin, Elizabeth (1997).** «Igualdad y deferencia: dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina». *Ágora*, nº 7. Buenos Aires.
- Kymlicka, Will (1994).** *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Marshall, T.H. y Bottomore, T. (1998).** *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- Miller, David (1997).** «Ciudadanía y pluralismo». *Ágora*, nº 7. Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal (1999).** *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo (1993).** «Estado, democratización y ciudadanía». *Nueva Sociedad*, nº 128, noviembre–diciembre.
- Pocock, J.G.A. (1995).** «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en Ronald Beine (ed.), *Theorizing citizenship*. Albany: State University of New York Press.
- Quiroga, Hugo; Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (comps.) (1999).** *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Rosario: Homosapiens.
- Quiroga, Hugo (1999).** «Democracia, ciudadanía y el sueño del orden justo.» En Quiroga, H.; Villavicencio, S. y Vermeren, P. (comps.). *Filosofías de la ciudadanía y democracia*. Rosario: Homo Sapiens.
- Rosanvallon, Pierre (1997).** *La nueva cuestión social. Repensar el estado providencia*. Buenos Aires: Manantial.
- (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Smulovitz, Catalina (1997).** «Ciudadanos, derechos y política». *Ágora*, nº 7. Buenos Aires.
- Santos, Boaventura de Sousa (1991).** «Subjetividade, cidadania e emancipação». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 32.
- Villavicencio, Susana, (2007).** «Democracia y civilidad: acerca del derecho a tener derechos». *Colombia Internacional*, nº 66.
- Wolin, Sheldon (1974).** *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Capítulo 4

Democracia y representación. Perspectivas contemporáneas

Andrea Bolcatto

Introducción

Empezar a desbrozar la cuestión de la democracia puede ser una empresa inabordable ya que es factible ingresar a su estudio por distintas vías analíticas, reflexiones y perspectivas en donde se juegan diversas dimensiones en lo temporal, lo analítico y lo teórico.

Así, la democracia como concepto y experiencia ha tenido su inscripción histórica de ocurrencia y su desarrollo,¹ desde donde podríamos señalar e indicar sus características centrales. Además, se puede sostener que su conceptualización teórica ha permanecido aletargada como instancia de reflexión por varios siglos, al menos hasta el momento en que liberales y conservadores —y sus vertientes diversas— confrontaran necesariamente en el siglo XVIII y XIX y se comenzara a debatir la tensión liberalismo–democracia, las posibilidades o no de su convivencia histórica y teórica, las dicotomías, las complementariedades, etcétera.²

Este debate europeo tiene su parangón americano. Así, para América Latina encontramos en los inicios de la institucionalización de los Estados centrales y Estados–nación, y en los modos de dominación que se consolidaron en el siglo XIX, etc., las expresiones como «democracia», «igualdad», «democracia liberal», «ciudadanía», entre otras. Expresiones que comienzan a encontrar significados propios y renovados, vinculados al desarrollo histórico, económico, social y político de los países de América Latina (aun sabiendo que no constituyen —obviamente— un todo homogéneo). Ello sin contar con el hecho de que la literatura contemporánea ha generado múltiples definiciones acerca de la democracia y ha adicionado numerosos adjetivos que hacen a sus significados cambiantes en contextos específicos.³

En este escrito intentaremos abordar las reflexiones acerca de la democracia contemporánea, la idea de representación política, retomando condiciones sociohis-

tóricas y poniendo en consideración y debate una preocupación inicial: que no sería posible abordar *todos* los aspectos referidos a la representación política y a la(s) democracia(s). Decir perspectivas en las democracias contemporáneas es, en el marco de este trabajo, situarnos en los escenarios de las últimas décadas del siglo XX y principios de este siglo, desde conceptos como institucionalidad democrática, actores democráticos, papel del Estado, desigualdades sociales, fragmentación, formas de ejercicio ciudadano, etc. Y, como indicamos antes, ello no implicará hacer necesariamente un análisis coyuntural sino poder reconocer aspectos de la democracia en una historia de larga duración.

La democracia no comprende una única perspectiva y, si pensamos en plural, esto es, en democracias, ello es en sí mismo una discusión, porque no podríamos considerarlas como un todo homogéneo⁴. La propuesta es aproximarnos al tema desde una perspectiva de conjunto

Algunas líneas básicas guiarán el trabajo, como la reflexión acerca de la democracia no sólo como un problema institucional, formal o técnico de reglas de juego, sino como un problema político y estructural. Además, nos interesa orientar el análisis de las tensiones actuales de la democracia en la historia de larga duración o las condiciones sociohistóricas que designan ciertas características básicas.

En este sentido, será fundamental considerar la hipótesis de Graciarena —entre otros— de reinstalar un debate de la democracia que abarque los distintos y múltiples niveles a la vez, que importan: política, historia, sociología, economía, y no reducirlo a aspectos jurídico-formales o meramente institucionales. Asimismo, restituir la ligazón del debate a la cuestión de la ciudadanía, como ejercicio activo y autónomo de lo colectivo, de la democracia, y repensar el involucramiento de los sujetos-actores políticos y el sufragio como modo de instituir lo social.⁵

1. La idea de representación en la democracia moderna

La noción de democracia tiene sus raíces, sus antecedentes en la tradición clásica, y con ello, en el vocabulario de la teoría política, hacemos referencia a las experiencias de Grecia y Roma, aunque, cuando de democracia se trata, esta expresión nos asocia a la experiencia paradigmática, breve pero muy significativa, de la democracia en una de las ciudades griegas: Atenas en la primera mitad del siglo V a. C. Rasgos centrales de la democracia ateniense eran: la participación activa, plena, directa y en condición de iguales de los ciudadanos en el poder político, establecimiento y modificación de leyes en instituciones como la Asamblea (*Ecclesia*) como principal órgano deliberativo. La democracia nace allí como el gobierno de una ciudad (*polis*), así como la actividad vital y central de los ciudadanos.⁶

De manera que como categoría y en tanto régimen político la democracia tiene más de 2000 años de historia, con sus variantes en el contenido teórico e histórico y con las particularidades propias de cada país en donde ha sido considerada y realizada.

Se puede ver a la democracia con un sinnúmero variados de adjetivos: clásica, moderna, formal, sustancial, liberal, política, representativa, participativa, procedimental, de masas, electoral, imperfecta, pobre, delegativa (O'Donnell), restringida (Lechner), entre otros.⁷ Estas denominaciones se relacionan con diferentes respuestas teóricas y distintas perspectivas para analizar sus características, funcionamiento, atributos y, finalmente, su posible definición.

La democracia *moderna* está asociada a las experiencias de la democracia cuando se han dado algunas transformaciones fundamentales ligadas a la noción de Estado, individuo, derechos, vínculos entre ciudadanía y Estado, obligación política, fundamentos del poder político, respuestas a preguntas tales como: ¿sobre la base de qué los hombres obedecen? ¿Cómo construyen una organización común o colectiva en donde resuelvan los intereses públicos? ¿Cuáles son las instituciones y reglas que constituyen y rigen esa organización común?, entre muchas otras.

Así, la democracia *moderna* es tributaria del escenario de las experiencias y procesos de larga duración propios de la modernidad desde el siglo XVII, pero como forma de gobierno se consolida hacia fines de siglo XIX, cuando avanzan los momentos de luchas por un conjunto de derechos políticos, como el sufragio universal en muchos de los países europeos centrales, y cuando las instituciones del Estado se organizan en torno a la nueva configuración de la *ciudadanía* ampliada.

La democracia moderna tiene un rasgo importante diferenciador, que es la idea de *representación*. Dicho en otros términos, la mayor parte de la literatura especializada y los numerosos países en que se ha establecido durante el siglo XX (más allá de las diferencias en las democracias en cada uno de ellos) entienden la dinámica de la democracia moderna *representativa*.

La idea o concepto de representación es multívoca, no tiene un único significado o sentido; en consecuencia, abordar la idea de representación siempre ha constituido un aspecto problemático y cambiante. De todos modos, vamos a hacer referencia a la misma dentro de un contexto y espacio determinado, los denominados países occidentales.

Se puede afirmar que «la representación constituye a la vez el acto originario del representante y del grupo representado» (Abal Medina, 2004:47-48). Algo así como en un «acto de magia», según Pierre Bourdieu, la representación crea al unísono los sujetos representantes y representados.

Podemos aproximarnos diciendo que la representación política indica que hay una *separación de poder* clara entre representantes y representados, además de una *delegación de poder* político de los representados hacia los representantes.

La representación, entonces, supone una relación asimétrica entre estos dos sujetos: representantes y representados, que tienen poderes, funciones y responsabilidades políticas diferentes.

Ampliando estas consideraciones, según Bernard Manin, los *principios de la representación* son ideas que se trasladan a prácticas concretas y, aunque se mantienen,

se pueden reconocer distintos modelos o tipos de representación en la historia. El autor indica que estos principios son: 1) gobernantes elegidos por los gobernados. Aquí hay una voluntad en la elección de los gobernantes, lo que los ubica en posiciones diferentes, como indicáramos antes: electores/elegidos, ciudadanos/gobierno representativo. Hay una *autorización* del poder. 2) Si bien igualmente se reconoce una *delegación* de poder, los gobernantes conservan cierta independencia con relación a los gobernados. El mandato independiente es un rasgo importante para distinguir la representación política de cualquier forma de representación en general (cuestión que bien señalan otros autores, como Pitkin). 3) Se mantiene la libre expresión en el sentido de que la opinión pública puede expresarse más allá del control de los gobernantes. 4) Las decisiones colectivas derivan de y en instancias de deliberación (asambleas, Parlamento nacional, legislaturas provinciales, concejos municipales, partidos políticos, etcétera).

Como hemos visto, también un elemento importante es el fundamento electivo. La representación política moderna es una «representación electiva», según afirma Giovanni Sartori. Aseveración continuada por muchos autores, por ejemplo, indica que «las actuales democracias “indirectas”, “representativas” o “modernas” se caracterizan por dos instituciones prácticamente desconocidas en las democracias clásicas, a saber: los partidos políticos y las elecciones periódicas, que reemplazaron a las asambleas y los sorteos». Los partidos políticos como mediatizadores y materializadores de los distintos sectores constitutivos de la sociedad. (Abal Medina, 2004:54)

Podría afirmarse que para entender la representación política en las democracias modernas hay que considerar en consecuencia la dinámica de los partidos o sistema de partidos, los sistemas electorales y los de gobierno.

Manin ha mantenido que, desde fines del siglo XVIII hasta la actualidad, el mandato imperativo está prohibido en términos institucionales. De todos modos, afirma Abal Medina que, como promesa, sigue ocupando un lugar central en el imaginario político. Quiere decir esto que se evalúa a los gobernantes en términos de si cumplen o no los mandatos, aunque esta evaluación no conlleve responsabilidades jurídicas.

Hay un papel importante en la denominada *obligación política*, que es vista como independiente de la voluntad divina, reconocida desde los autores de la teoría política moderna en adelante, y es Thomas Hobbes, con su obra *Leviathan* de 1651 (entre otras) uno de los iniciadores de esta metáfora de la representación.

Sartori entiende que la *representación política* en su significado agrega el sentido de la *responsabilidad* de los representantes de «responder» frente a los representados (*gobierno responsable o que actúa responsablemente*). La responsabilidad es relativa a la función que presta. Por lo tanto debe contemplar: a) que un gobierno sea receptivo o sensible y responda por lo que hace; b) que un gobierno se comporte responsablemente y actúe con eficiencia y competencia. (Sartori, 1992:235)

La representación significa «actuar en interés de los representados, de manera sensible ante ellos» o como «una actuación sustantiva por otros» (Pitkin, 1985:233). El representante debe actuar independientemente, con discernimiento en sus decisiones y con responsabilidad. La representación política es de carácter público, no privado, por lo tanto no es una representación individual, no constituye una relación de uno a uno. Hay un elemento fundamental para entenderla: que los representantes realizan su tarea en un contexto institucionalizado, «el representante que es un legislador electo no representa a sus votantes en cualquier asunto, ni tampoco lo hace por sí mismo aisladamente. Trabaja con otros representantes en un contexto institucionalizado y en una tarea específica» (Pitkin, 1985:239). Más allá de que en los parlamentos, legislaturas, concejos, etc., se presenten dilemas y controversias a la hora de tomar decisiones y actuar sustantivamente por otros, ya que se advierten intereses diversos que hay que conciliar o que por momentos entran en contradicción: intereses locales, de la nación, de los partidos, del pueblo, del distrito electoral, convicciones personales, compromisos institucionales-formales, compromisos simbólicos, corporativos, etc., que hacen al contexto institucionalizado y se juegan en las alternativas de la acción de representación. A causa de ello, en el comportamiento legislativo está en juego una gran variedad de determinantes que hacen a la complejidad y pluralidad de las decisiones de los representantes.

Particularmente, en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, en América Latina las democracias están inscritas en los escenarios y debates en torno a la institucionalidad, recuperación y ampliación de derechos, constitución y comportamiento de los actores democráticos, papel de los Estados (excluyentes-incluyentes), niveles de desigualdad y fragmentación social, modos de ejercicio de la ciudadanía, etc. Ello implica reconocer, además de los aspectos coyunturales de las democracias representativas, aquellos que se refieren a su propia historia dentro de una inscripción de larga duración. Es preciso advertir que, frente a democracias formales que se han fortalecido en estas últimas décadas, aún se encuentran debilidades institucionales combinadas con desigualdad social y, en consecuencia, es necesario preguntarse cómo preservar las democracias representativas (Quiroga, 2000:363). Al mismo tiempo, es necesario desarrollar instrumentos institucionales para hacer las decisiones políticas más representativas y responsables, idea que comparten distintos autores, como Carlos Strasser, quien insta a pensar en el siglo XXI acerca del reforzamiento institucional y del funcionamiento más adecuado de las instituciones existentes juntamente con la elaboración de otras normas e instituciones nuevas.

Y podríamos recoger de diversos autores otra serie de preocupaciones que resultan sugerentes, tales como: ¿de qué manera se puede fortalecer a las instituciones políticas? ¿Cuáles son los vínculos que movilizan la acción política? ¿Cómo pueden las democracias favorecer y garantizar los derechos de las minorías? ¿Por qué algunos sistemas políticos son más dinámicos y otros no? ¿Cómo los ciudadanos pueden

participar en las instancias de iniciativa popular y referendun? ¿Qué otras instancias de participación y control pueden establecer y consolidar? ¿Cómo se dotaría de poder y controles recíprocos a los gobiernos locales y a la comunidad en tanto actores de la democracia?

Se desprende de lo dicho que uno de los puntos o rasgos fundamentales en la idea y debate de la representación política es el desarrollo y fortalecimiento de un conjunto de mecanismos de controles horizontales y verticales (*accountability*) hacia las instituciones y las acciones de representación. La clásica división de poderes constituyó y constituye una de las instancias formales que nos ubica frente a estos controles: Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Otros tienen relación con los posibles controles ciudadanos más o menos formalizados.⁸

De modo que no solamente la independencia en el mandato y la responsabilidad de las acciones de los representantes son factores fundamentales para pensar la dinámica de la representación en las democracias modernas y contemporáneas sino que pasa a ser crucial cómo se organiza e intervienen los mecanismos de control de los representados.

Este elemento agrega diferencias en los modelos de la representación política, en cómo será considerado ese lazo de la representación, si como «intereses desvinculados» entre representados y representantes, atento a que «el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes» (tradición liberal de la representación política) o si, por el contrario, los representados, los ciudadanos no se presuponen sólo como sujetos de derecho (legales) sino que además se comprende que la ciudadanía implica participar activamente como miembros de una comunidad, deliberando de modo inclusivo necesariamente del interés público.

2. Definiciones y perspectivas teóricas

Cuando nos aproximamos a las nociones sobre democracia moderna y contemporánea nos encontramos con perspectivas y respuestas que son disímiles. Norberto Bobbio (1985:21–22), de manera similar a otros autores, afirma que la democracia está «caracterizada por un conjunto de reglas que establecen quién está autorizado a tomar decisiones colectivas y con qué procedimientos (...) la regla fundamental de la democracia es la regla de la mayoría».

En tanto, otro autor importante, Joseph Schumpeter (1983:343), dice que la democracia es un «método (...) para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo».

Desde otra posición, Robert Dahl (1989:13) advierte que hay que reservar el término democracia «para designar el sistema político entre cuyas características se cuenta la disposición a satisfacer entera o casi enteramente a todos los ciudadano», entendido

así como sistema hipotético. Propone incorporar, en cambio, la noción de poliarquía y afirma que: «cabría considerar las poliarquías como regímenes relativamente (pero no completamente) democráticos; o, dicho de otra forma, las poliarquías son sistemas sustancialmente liberalizados y popularizados, es decir, muy representativos a la vez que francamente abiertos al debate público». Así, hay condiciones necesarias (aunque no suficientes) para la existencia de la democracia que se identifican con una serie de procedimientos o garantías institucionales que el autor describe y que, sucintamente, son: 1) cargos electivos para el control de las decisiones políticas; 2) elecciones libres, periódicas e imparciales; 3) sufragio inclusivo; 4) derecho a ocupar cargos públicos en el gobierno; 5) libertad de expresión; 6) existencia y protección por ley de variedad de fuentes de información; 7) derecho a constituir asociaciones u organizaciones autónomas, partidos políticos y grupos de intereses (Dahl, 1989).

Esta perspectiva ha derivado en la consideración de este autor, junto con otros representativos de la denominada «democracia procedimental» o «de procedimientos» por el énfasis teórico que ponen en la necesidad de que se cumplan ciertos requisitos mínimos, la ocurrencia de las instituciones de la democracia, lo que hace que se revalorice la democracia representativa, instrumental, de derechos individuales, etc. Otras son las preocupaciones que orientan a autores como Cornelius Castoriadis o Pierre Rosanvallon, aunque también plantean diferencias en sus propuestas.

Precisamente, Castoriadis comienza, en el coloquio del 5 de julio de 1990, con la pregunta: ¿qué democracia?, ya que frente a coyunturas de procesos de transición a la democracia en América Latina y países europeos desde 1989 se comienza a hablar del triunfo de la democracia, pero, ¿de cuál democracia? Ciertamente, para dicho autor, de la representativa, de la clásicamente ligada a la tradición liberal (Castoriadis, 2001).

Para sustentar su postura teórica, afirma que el objeto de la política no es la felicidad sino la libertad efectiva, la autonomía, sólo realizable por la autoinstitución y el autogobierno explícitos, y no hay autonomía efectiva si no se participa en la formación de la ley. Hacerla efectiva implica recíprocamente igualdad y libertad y necesidad de educación democrática (lo que se denomina «*paideia* democrática»).

La democracia, para Castoriadis, es entendida como el régimen que intenta realizar la autonomía individual y colectiva y el bien común tal como es concebido por la colectividad considerada. «La democracia es el régimen de la autolimitación, en otras palabras, el régimen de la autonomía o de la autoinstitución» (Castoriadis, 2001:151). También la define «como el devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública —lo que en otros regímenes es un hecho más o menos privado— (Castoriadis, 2001:152). Y añade que pertenece a todos y está abierta a la participación de todos.

En su crítica se pregunta, en cambio, ¿en presencia de qué régimen estamos? Del régimen de la oligarquía liberal, con la apatía y privatización que lo hacen posible, y que presupone que la gente pase efectivamente su tiempo en espacios que poco tienen de «políticos» (como lugares de consumo o frente a la televisión). En suma,

dice este autor que «podemos ahora definir la política como la actividad explícita y lúcida que concierne a la instauración de las instituciones deseables, y la democracia como el régimen de autoinstitución explícita y lúcida, tanto como es posible, de instituciones sociales que dependen de una actividad colectiva y explícita» (Castoriadis, 1996:4). En este sentido, realiza una serie de problematizaciones donde considera que el actual contenido de la democracia dista de esta aspiración e indica que uno de los problemas de la democracia actual deriva de las propias características de la *representación*. Dice este autor que representación significa que nosotros aceptamos únicamente en nuestro interés una delegación irrevocable (algo jurídicamente imposible de pensar). Pero los «representantes» pueden producir luego situaciones irreversibles, que no coinciden necesariamente con esta delegación.

Otro aspecto que observa Castoriadis es el problema en torno al *poder político*, ya que entiende que el poder real no está en los representantes o en el espacio de la representación sino muchas veces en instancias extraparlamentarias, como los partidos políticos y, concretamente, el partido mayoritario, que hacen que el líder o su dirección sean los que decidan y quiten autonomía real a aquéllos (los representantes). No menos importante es la cuestión de la *soberanía nacional*. Según este autor, en el pensamiento político contemporáneo está bastante ausente, y plantea el siguiente interrogante: ¿cómo se concilia la universalidad de los principios con la multiplicidad de soberanías nacionales?

Por último, señala que habría que instalar el debate acerca de la *igualdad política*, ya que ésta debería implicar la igualdad de participación en el poder o la igual posibilidad real para participar en el poder pero, en su perspectiva, en las sociedades contemporáneas esto queda reducido al «poder votar», muchas veces sin estar debidamente informado y, en consecuencia, viciando el poder de decisión autónoma.

En las sociedades occidentales es debatible el propio concepto de *esfera pública*, donde se desenvuelven los asuntos políticos, puesto que se entiende que las instancias de decisión son a puertas cerradas o en ámbitos donde la decisión ha sido previamente tomada. Además, casi nunca se accede a los pormenores y a los argumentos. El problema de la democracia actual, siguiendo una de las definiciones provistas por Castoriadis, es que no es una «democracia» porque en realidad la esfera pública/pública es privada, es propiedad de la oligarquía política y no del cuerpo político.

Para Rosanvallon, autor que analiza también la representación política y la democracia desde contextos europeos, la historia social y la sociología han mostrado límites al momento de comprender aquello que es el núcleo del problema de la representación moderna: la *dificultad de figuración de la democracia*. Por ejemplo: el voto, sufragio universal, actúa como símbolo de inclusión social y como expresión de poder social instituyente (pregunta por el derecho y capacidad, número y razón). Desde este punto de vista, «la democracia se inscribe doblemente en el régimen de la ficción» (Rosan-

vallon, 2003:38). El desarrollo de ficciones jurídicas universales instaladas para garantizar la igualdad de tratamiento e instituir un espacio común constituye abstracciones, ficciones modernas necesarias, diferentes de los órdenes jerárquicos tradicionales precedentes. Sigue el autor francés con que «hay que *considerar el carácter problemático del régimen político moderno* para comprender su funcionamiento y no para buscar resolver su enigma imponiéndole normatividad» desde la ciencia del lenguaje o del Derecho (Rosanvallon, 2003:42). No se trata solamente de oponer banalmente el universo de las prácticas al universo de las normas.

Reconoce que hay que tomar el carácter siempre abierto y «bajo tensión» de la experiencia democrática. Su propuesta sitúa como objetos privilegiados *lo inacabado, las fracturas, las tensiones, los límites, las negaciones* que dibujan la imagen en hueco grabado de la democracia. O sea, las antinomias, los límites y también las decepciones en la exploración de la democracia.

Propone comprender la democracia a partir del examen de sus *aporías*, partiendo de la tensión entre el tiempo–recurso y el tiempo–obligación. Es a un *nivel* «bastardo» en que hay que pensar lo político, aprender lo político, en los entrelazamientos de las prácticas y representaciones, en, por ejemplo, bucear cómo se han recepcionado, construido, imaginado, inscripto textos teóricos, panfletos, discursos, ritos, prensa, movimientos de opinión, rastro de canciones, obras literarias, la cultura política, etc. Por eso dice el autor que nada tiene que ver el planteo con una historia de las ideas, con las doctrinas, con simples teorías autónomas, sino con esta historia viviente (Rosanvallon, 2003:48).

En otro de sus textos, introduce el concepto de *contrademocracia*, que se orienta a tener en cuenta estas elaboraciones y contradice la democracia electoral–representativa. Entiende que hay dos dimensiones a tener en cuenta para comprender el movimiento de las diversas experiencias democráticas:

- El funcionamiento y los problemas de las instituciones electorales–representativas.
- La constitución del universo de la desconfianza (Rosanvallon, 2007:24).

Dice Rosanvallon que la primera dimensión es la que tuvo hasta ahora atención de historiadores y teóricos políticos. Por lo tanto, se orienta a ocuparse de la segunda dimensión: las diversas expresiones de la desconfianza, que estarían representadas por la historia de las resistencias, rechazos, rebeldías, reacciones a las presiones de los poderes, etc. Para ello habría que trascender la desconfianza de la tradición liberal, que proponía sospechar del Estado por su posible intromisión en los asuntos privados y los intereses particulares e intercambios del mercado. La desconfianza liberal es un poder de prevención pero es una perspectiva temerosa y pesimista de la democracia, porque sospecha no sólo del Estado sino del poder popular, de sus errores, de la instauración del sufragio universal.

Considerando esta posición, propone pensar la *desconfianza democrática* a partir de buscar los medios para que los compromisos de ella se mantengan en torno al bien común. Dichos compromisos se organizan de múltiples maneras, pero distingue tres:

a) *Los poderes de control:* ejercidos inicialmente desde el siglo XVII, como, por ejemplo, los contrapoderes, vista la siempre insuficiente legitimidad provista por las elecciones. El vínculo electoral debía verse fortalecido por la responsabilidad y acción duradera. Entonces, el control, la vigilancia, la denuncia, las formas de legitimidad social más amplias actuaban como desconfianza democrática.

b) *Las formas de obstrucción:* sobre las instituciones legales y mecanismos electorales positivos, se desenvuelven poderes de «soberanía negativa», el pueblo-veto, a través de grupos sociales, políticos o económicos, que posibilitan o imposibilitan, obstaculizan la acción, más que los mecanismos institucionales puros o clásicos. Por ejemplo, sistemas de gobierno: presidencialistas, parlamentaristas, mixtos. Figuras de la obstrucción han sido las del rebelde, el resistente, el disidente y la de la huelga, en el contexto de lucha de clases, como un medio para construir una relación de fuerzas y un modo de expresión, hecho político y social. «Es con la huelga como los obreros conquistaron en el siglo XIX el único poder que podían ejercer efectivamente: el poder de obstrucción» (Rosanvallon, 2007:155).

c) *La puesta a prueba a través de un juicio:* el pueblo-juez o la judicialización de la política, en el sentido de haber pasado de las democracias de confrontación a las democracias de imputación.

Así, puede reconocerse el desenvolvimiento de la figura del pueblo elector al pueblo-controlador, pueblo-veto, pueblo-juez, como modos indirectos de ejercicio de ciudadanía no organizados constitucionalmente. Para analizar el desenvolvimiento real y complejo del poder social hay que tomar en conjunto la democracia electoral representativa y la contrademocracia y evitar caer en caracterizaciones estrechas.

Estos contrapoderes dibujan los contornos de la llamada *contrademocracia*, que no es lo contrario a la democracia sino una forma de democracia que se contrapone a la otra; es la *democracia de los poderes indirectos diseminados en el cuerpo social*, la democracia de la desconfianza organizada frente a la democracia de la legitimidad electoral, que permitirían mejorar la calidad institucional a partir de los controles (*accountability* horizontal y vertical).

Conforma un sistema con las instituciones democráticas legales que prolonga sus efectos, que los extiende, que es su contrafuerte. Para Rosanvallon, la contrademocracia debe ser comprendida como una forma política verdadera frente al resquebrajamiento de la legitimidad, la desconfianza, apatía, repliegue hacia la esfera privada y declinación de lo político en el contexto contemporáneo. La contrademocracia instituye resistencia práctica, reactividades directas, cuestionamientos, etc., y constituye los primeros pasos de emancipación. Asimismo, se manifiesta sin restricciones y de modo

permanente. La historia de las instituciones, de la democracia electoral representativa es lenta, y de esa manera se retoma la forma de reforzar los lazos entre la historia y la teoría política y, al mismo tiempo, de partir de la complejidad de lo real y de su dimensión aporética. Comprender la política como un *campo de experiencia* y la historia como un *laboratorio en actividad* de nuestro presente, no sólo como trasfondo de lo pasado. Es mucho más productivo partir de problemas, tensiones, que de perspectivas normativas que sacralizan los mecanismos específicos y no permiten entender, por ejemplo, los principios de la representación y los ejercicios comparativos.

3. Democracia y aspectos sociohistóricos

Los estudios contemporáneos sobre los procesos democráticos o de democratización, al tender a aislar su objeto y volcar sus explicaciones a las instituciones políticas, estudian éstas casi como en un vacío. Aun las que consideran sus contextualizaciones espacio-temporales, de lo que se trata es de dar cuenta de las condiciones también sociohistóricas que han contribuido a su construcción, como los proyectos políticos, las estructuras y sujetos sociales, la cultura política, etcétera.

Y para abordar la complejidad de los estudios de la democracia, aspecto que bien destaca Waldo Ansaldi, es preciso comprender distintos niveles de análisis, del modo en que Graciarena sugería (política, historia, economía, sociología). En sintonía, Strasser afirma que hay que considerar los círculos que envuelven a la democracia: sociedad, cultura, Estado.

En particular, si analizamos las «democracias posibles» registradas en América Latina encuentra necesario reconocer los «datos previos» al orden político que se dieron en cada país de América Latina, como: caudillismo, oligarquía, clientelismo, patrimonialismo, el peso de la Iglesia, los desarrollos capitalistas, el Estado y sus burocracias y las divisiones locales en áreas rurales y urbanas en la compleja trama de lo tradicional y moderno.

No se puede reflexionar cabalmente acerca de las democracias y sus crisis de legitimidad, el papel del Estado, sus crisis de representación, sin dejar de considerar, reconocer y analizar estos rasgos previos y su actualización. Tal como lo afirmara José de Souza Martins, distinguir en lo contemporáneo la presencia activa de estructuras fundamentales del pasado. Para tener en cuenta esta consideración, uno de los vínculos relevantes es entender los caracteres y debates actuales sobre la democracia en vista de un arco temporal amplio.

El *clientelismo político* es, si no la forma paradigmática, una de las más importantes de esa continuidad oligárquica en unos y otros de tales regímenes, excelente de historia lenta o temporalidad mixta, llegando a trabar, si no ocluir, la expansión de la democracia política, la conversión de súbditos (titulares de deberes) en ciudadanos (titulares de derechos, amén de deberes). (Ansaldi, 2003:10)

De esta manera, afincarse y vincular aspectos que refieren a las matrices societales

que se desarrollan en América Latina es preguntarse por cuál es su relación con la democracia y las formas de construcción de la ciudadanía.

Nos interesó destacar la afirmación que se realiza en cuanto a lo que generan en conjunto estas tres unidades de producción (plantación, hacienda y estancia, desde el siglo XVI al XVIII). Esto es, una serie de pautas culturales en la formación de las sociedades que en definitiva resultará decisiva para pensar la política y la democracia en América Latina, inclusive en los tiempos contemporáneos: concepción jerárquica del orden, paternalismo, clientelismo, modo de ser aristocrático (donde pesan el linaje, la tradición y el ocio), redes de familia, como los más significativos.

Por lo tanto, el análisis no se centra en problemas de carácter «técnico» o meramente formal, sino en problemas políticos y estructurales como, por ejemplo, ligados con la ciudadanía y de ésta con los debates en torno al clientelismo, liberalismo y la no autonomía. Como planteara Sonia Fleury a modo de tesis, la construcción de la democracia en América Latina introduce la reivindicación ciudadana. De modo que para la población de la región la democracia trasciende el régimen político y debe ser identificada con la construcción de ciudadanía. Dicha reivindicación está vinculada con derechos políticos pero también del orden de demandas hacia la gestión deliberativa de las políticas públicas (Fleury, 2004:62).⁹

Por un lado, si bien el liberalismo es entendido como superador en América Latina respecto del antiguo régimen, apela a principios de legitimación propios: representación, ciudadanía y democracia, por otro lado, reconoce en los procesos de construcción de los Estados latinoamericanos una combinación de lógica liberal y praxis autoritaria, por lo que hay una clara *limitación de la ciudadanía* que ayuda a comprender mejor el proceso oligárquico de dominación política y social de clase entre 1880 y 1930, con sus prolongaciones en el siglo.

Entonces, aunque se podría sostener que la «democracia» se constituye como democracia política liberal representativa para luego pensar otras posibles variantes en casos precarios como la participación, también se juega otros componentes fuertemente: tutela, clientelismo, papel de la Iglesia, meritocracia, conservadurismo, caudillismo, etc. Esta especie de «mix» sociohistórico y político particular hacen que la calificación o adjetivación de la misma sea compleja y, por ende, más complejo desentrañar sus mecanismos y significados en la región.

Una de las consecuencias de la conformación y caracterización de este proceso democrático ha sido precisamente la impronta política de considerar que «el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes», lo cual convalida el modelo liberal de ciudadanos sólo «representados» pero no necesariamente activos o incluidos en los procesos de toma de decisión pública. Ello en la región —con sus diferencias— ha ocasionado no sólo los extremos de barrer con los propios ciudadanos a través del terrorismo de Estado o de políticas represivas, o bien de la instalación de democracias políticas en donde lo público y privado se vea fuertemente mezclado, confundido, a

favor de los gobernantes y en detrimento de los ciudadanos. Sobre estas experiencias, en las últimas décadas hubo en la región reacomodamientos (nuevamente, no homogéneos) aunque auspiciosos desde los movimientos de ciudadanía que, como actores sociales y políticos, se posicionan de diferente modo como parte necesariamente integrante de los asuntos públicos en tanto miembros de una comunidad política.

4. Breves referencias al contexto del debate actual

El debate comprende —entre otras— dos cuestiones: la teoría de la democracia, o la noción misma de democracia, y la democratización, que refiere a aquellos procesos vinculados a los momentos de surgimiento de regímenes democráticos iniciados en 1974 y continuados en la década del 90, como la característica política quizás central de los últimos años en la región.

Por ello, por ejemplo, dentro de los estudios comparados se ha instalado como el tema distintivo por muchos años y como el área de interés e indagación central. En muchos de estos trabajos, el énfasis y/o la reducción en los aspectos institucionales, en el nivel de calidad democrática entendida como calidad institucional, en las reglas y procedimientos del régimen, y en el enfoque de la democracia como democracia política hicieron que el desafío de desarrollar nuevos análisis y perspectivas resultara urgente y necesario, sin desestimar, obviamente, esta dimensión institucional imprescindible.

El hecho de que el debate democrático sea central es importante si observamos, como afirma Ansaldi, que desde los ochenta la cuestión de la democracia tiene un creciente auge en las agendas políticas latinoamericanas, en tanto está cada vez más firmemente instalada y hace que la democracia además como preocupación y tema sea un eje en las políticas hacia el interior y el exterior, cuestión en esta dimensión e intensidad no presente antes de este modo en la historia (Ansaldi, 2003).

Sin pensar que las denominadas «transiciones» democráticas son homogéneas o que no constituyen un todo homogéneo en América Latina, como planteáramos al inicio del trabajo, si se puede reconocer que el contexto de las políticas exteriores, fundamentalmente de Estados Unidos, los noventa, en cuanto al nuevo equilibrio mundial capitalismo–socialismo y su impacto en los regímenes políticos, y los propios debilitamientos de las dictaduras fuertemente resistidas internamente en Latinoamérica, fueron incidiendo en estos procesos transicionales.

Así, siguiendo la interpretación de Ansaldi, entre otros, la democracia se revaloriza en tanto reaseguro de la institucionalidad jurídica e institucional de los países de la región en su forma de *democracia política liberal representativa*. Sin desatender, como afirma el autor, que «la democracia es una forma política de la dominación de clase» pero permitiendo valorar que desde esta reafirmación institucional y de derecho hay un piso mínimo que impide la no ruptura del régimen que se había establecido como norma característica de otros momentos históricos.

A esta revalorización de la democracia política durante los ochenta y los noventa la

acompaña una reflexión teórico–conceptual que alcanza niveles de examen originales de una parte considerable de la comunidad científico–social latinoamericana, en particular politólogos, sociólogos e historiadores, lo que escasamente se había dado en otras ocasiones, al menos con ese ímpetu y sostenidamente.

Ya el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el que instala la cuestión de la democracia como objeto de reflexión teórica y de análisis empírico a fines de los años setenta (O'Donnell y otros) había otorgado una centralidad y vitalidad a esta área de indagación que sostiene en las décadas siguientes. También el desarrollo de otros centros de estudios especializados, con mayor o menor impacto y relieve, como el Grupo de estudios del Estado y CEDES (Centro de Estudios de Estado y Sociedad), al que se sumarán otros en años posteriores.

A partir de allí, en especial desde el comienzo efectivo de los procesos de transición de las dictaduras a las democracias, la investigación, la reflexión y la producción sobre la democracia y sobre esos propios procesos se hicieron crecientes en cantidad y calidad.

Aquí nos interesa destacar la reflexión que Jorge Graciarena hiciera en 1985, cuando reclamó un análisis integrador de las dimensiones social, política e histórica de la democracia, «en tanto sus conexiones recíprocas son las que le dan densidad y sentido concreto» (Graciarena, 1985:191–202).

Según Ansaldi, las democracias actuales han sido estudiadas más politológica que sociológicamente, centrándose en el régimen político y no tanto en las penetraciones sociales, conjunción de clases y condiciones de posibilidad y realización de las mismas. (Ansaldi, 2007:31), O'Donnell también señala esta centralidad como característica, e indica que en los estudios primó la obsesión sobre los aspectos políticos y no sobre las variables sociales y económicas que debieron considerarse. Y este déficit analítico en lo teórico–conceptual también se trasladó a lo ideológico y metodológico en el sentido de abandonar o dejar de lado como «viejas» ciertas categorías (Estado, clases, dominación) y reemplazarlas por otras (administración, sectores, etcétera).

En la línea que indicamos párrafo arriba, la temática de los procesos de transición contemporáneos a la democracia ha estimulado enormemente las áreas de estudios de política comparada, aunque se han reconocido diferencias en las contribuciones de los distintos grupos e institutos de investigaciones. Uno de ellos ha sido el que puso énfasis en la antítesis autoritarismo–democracia (O'Donnell, 1986), otros los que se enfocaron en los procesos de institucionalización de reglas y procedimientos nuevos y democráticos, y otros más que lo han hecho en las transiciones políticas pero sumados a las reformas económicas, incluso adicionando aspectos comparativos de América Latina y países de Europa del Este (Przeworski, 1998). También surgieron estudios vinculados a elementos que focalizaron la importancia de los actores económicos y sociales y las estructuras económicas y sociales para analizar los procesos democráticos. Una perspectiva bien diferente a todas éstas en conjunto, como la de Samuel Huntington (1968), se centró en el problema del orden muy genéricamente. A pesar de

las diferencias teóricas y metodológicas, los esfuerzos tienden a entender y explicar comparativamente, con mayor o menor agudeza, el porqué (conexiones entre elites y masas, modelos negociados, papel del Estado, etc.) y el cómo (reformas, controles, derrotas, reglas, factores, etc.) de las transiciones, atravesando conceptos clave como legitimidad, democratización, liberalización, incertidumbre (Munck, 1996:661–676).

De todas maneras, vamos a sugerir algunos puntos¹⁰ en los cuales se pone en tensión este déficit analítico y se rescatan aspectos, condicionantes, dimensiones estructurantes, etc., que permitirían visualizar la cuestión de la democracia en América Latina acudiendo a otros elementos descriptivos y explicativos.

5. Instituciones de la democracia

En principio, hay una reconsideración importante sobre una concepción común y mínima de democracia. Los actores políticos vinculados al establecimiento de las transiciones hacia los nuevos regímenes democráticos pueden llegar a consensuar o compartir una concepción común acerca de lo que es democracia, pero establecen diferencias entre sí al momento de pensar las reglas e instituciones específicas que la hacen posible y realizable. Se plantean interrogantes como: ¿qué instituciones hacen que las democracias funcionen y perduren? ¿Cuáles son las condiciones que deberían establecerse para que las democracias funcionen y perduren? (Przeworski, 1998) Esto es, encontrar condiciones de necesidad y posibilidad acerca del establecimiento de controles horizontales y verticales del poder político, indagar la relación formalidad–informalidad de los regímenes, ubicar y describir el papel de los actores, de los ciudadanos y cómo establecen los vínculos de representación/participación, no descuidar las variables externas respecto de las condiciones y perdurabilidad de las democracias, pensar en la democratización en otras esferas (sociales, del conocimiento, de debate, de la cultura, de los medios), etcétera.

Norman Gall, también frente al interrogante sobre si están amenazadas las democracias, sugiere que es preciso desarrollar instrumentos institucionales para hacer las decisiones políticas más representativas y responsables y reconoce que esta institucionalidad no está reforzada aún.

Según Strasser, la democracia del siglo XXI tiene una deuda, el reforzamiento institucional y funcionamiento más adecuado de las instituciones existentes y la elaboración de otras nuevas. Un gran déficit son la poca calidad representativa, la ineficiencia, la falta de transparencia, la corrupción de los gobiernos y la gran maquinaria pública. Ya habíamos indicado su perspectiva respecto de que los estudios contemporáneos sobre los procesos democráticos o democratización aíslan su objeto y vuelcan sus explicaciones a las instituciones políticas casi como en un vacío.

Así, también Hugo Quiroga observa que «desafortunadamente nuestras democracias encarnan una opaca combinación de desigualdad social con debilidad institu-

cional. Asaltan las dudas y el debate aún no se ha cerrado: ¿nuestras democracias están aseguradas? ¿Cómo preservar nuestras democracias?» (Quiroga, 2000:363). Desde una democracia formal, de procedimientos, ésta no puede ofrecer respuestas al nivel creciente de desempleo y pobreza, a los desórdenes económicos nacionales, a la globalización productiva, sin poner en riesgo la gobernabilidad de las instituciones.

De manera que, por un lado, se siguen encontrando enfoques orientados hacia el mejoramiento institucional–constitucional como los necesarios para que la democracia mejore y perdure: calidad de las instituciones, sistemas electorales, los procesos de selección, accesos, participación, competencia y *accountability*, etc. Muchos otros enfoques entienden que hay que reflexionar acerca de esta condición estructural y teórica de base sobre la cual pensar ¿qué democracia? (por ejemplo, liberal representativa, deliberativa), y luego entender otras dimensiones y aspectos conectados necesariamente con las democracias. Esto se debe a que el debate acerca de las instituciones genera conflictos de intereses y consecuencias en la distribución de recursos y promoción de distintos valores.

En las democracias contemporáneas aparece como característica una transición «incompleta» debido a las siguientes continuidades: a) el carácter negociado de la transición (problema institucional de las relaciones cívico–militares o «democracia tutelada»); y b) la constatación que el cambio de régimen político no es suficiente para transformar las relaciones económicas y sociales.

Es necesario distinguir, a su vez, la existencia de regímenes democráticos que presentan grandes diferencias en cuanto a los sistemas de representación, las modalidades de división de poderes, la forma de organización de los intereses, el conjunto de derechos y obligaciones de la ciudadanía. Las características y efectos de las instituciones democráticas dependen del contexto político y cultural; por ello, si bien las democracias modernas tienden a ser constitucionales, los procesos de selección, accesos, participación, competencia y *accountability* son demasiado múltiples y variables como para distinguirse universal y definitivamente. Es así que, en trabajos más recientes, O'Donnell señala que, si bien la pobreza y desigualdad indican que hay un largo camino por recorrer en las democracias latinoamericanas, ello no deshabilita que sean rescatadas como democracias políticas, como poliarquías, aun cuando la ciudadanía esté dañada y haya una *accountability* débil. Incluso cuando se encuentren falencias en las estructuras socioeconómicas, muchas ellas de carácter estructural, que afectan a la propia idea de ciudadanía civil y debilitan los derechos políticos, éste es un escenario móvil: el Estado de Derecho pleno no ha podido ser logrado en ningún país (O'Donnell, 2007).

6. De tensiones y desafíos

Podríamos asumir que la democracia moderna y contemporánea tiene un rasgo importante diferenciador que es la idea de *representación*. Dicho en otros términos, la mayor parte de la literatura especializada y los numerosos países en que se ha establecido durante el siglo XX (más allá de las diferencias en las democracias en cada uno de ellos) entienden la dinámica de la democracia moderna *representativa*.

A su vez, la idea o concepto de representación es multívoca, no tiene un único significado o sentido y, en consecuencia, abordar la idea de representación siempre ha sido un aspecto problemático y cambiante. Por lo tanto, el problema de representación es central para el manejo democrático de sociedades complejas.

Entonces, si bien la representación es política, se nutre indisociablemente de los sistemas electorales y otras mediaciones institucionalizadas o formalizadas que pueden generar formas de representación disímiles que derivan en cómo será entendido ese lazo de la representación. De modo que también este aspecto nos lleva a contemplar la cuestión de cómo entender la ciudadanía en estas relaciones.

Uno de los debates clásicos en torno a la ciudadanía se vincula con la consideración de dos posibles vertientes: a) la ciudadanía en tanto *condición legal*, íntimamente ligada a los derechos individuales, que nos hace (como ciudadanos) *pertenecientes* a una comunidad política; y b) la ciudadanía en tanto actividad deseable, vínculo de *participación* en la comunidad, a través de la cual puedo extender la calidad de la misma (Kymlicka y Norman, 1997).

La primera vertiente está más referida a la concepción clásica de adquisición de derechos progresivamente en el tiempo (derechos civiles, políticos, sociales). La segunda, en cambio, nos llama la atención acerca de que sería insuficiente pensar en la extensión del Estado liberal como generador de las libertades y prácticas ciudadanas, de que es necesario reconocer que se desarrolla una serie de instituciones democráticas locales: asambleas regionales, etc., que dispersan aquel poder estatal único, que es posible rescatar y aprender política democrática desde redes asociativas, asociaciones sociedad civil, cooperativas, grupo de vecinos, asociaciones étnicas, etc. Y ello implica destacar que, frente a una noción de ciudadanía «representada» o que puede reconocerse a partir de la *representación*, se propone una noción de ciudadanía que pueda cuestionar la autoridad política, involucrarse en la discusión pública y reconocerse en la *participación* política a través de diversos mecanismos y espacios de deliberación y acción.

Otro desafío es cómo se conciben las políticas fiscales y de tributación. Según Laserna, la fiscalidad y la viabilidad de la democracia están estrechamente relacionadas. Observa que:

La democracia no podrá consolidarse mientras la ciudadanía sea concebida solamente como consumidora de derechos. La tributación mide el compromiso y responsabilidad de los ciuda-

danos, y genera los recursos necesarios para el funcionamiento del Estado. Es crucial ampliar la base tributaria del país y responsabilizar al ciudadano por los logros y problemas del Estado.

Tal como explicitara Norman Gall, sugiere que las políticas propuestas en adelante se orienten por una agenda más reducida y concentren esfuerzos en cuestiones urgentes como: políticas dirigidas a la educación, organización política y tributación. Del mismo modo, como ya señalamos, otro de los inconvenientes radica en pensar el problema de la desigualdad social.

Por último, es preciso pensar la democracia en términos de su robustez, de fortalecerla en su institucionalidad y en la recuperación de la democratización de los espacios públicos estatales, societales y mediáticos. En la sintonía de «repensar la democracia» o reinvertirla, como planteara Boaventura dos Santos, su distribución social es crucial. Esto es, al mismo tiempo que se fortalecen aspectos de la democracia participativa, se amplían nociones como la demodiversidad, la ampliación de experiencias democráticas ligadas a ciertos movimientos sociales contemporáneos, ONG, y de un conjunto de actores sociales y políticos que hacen del ejercicio ciudadano —y de su discusión— un aspecto necesario para confrontar con grupos de interés, de presión y proyectos hegemónicos no democráticos o potencialmente lesivos de la misma.

7. Síntesis y búsquedas

En muchos momentos de la historia reciente, la democracia adoleció de inconsistencias y temas pendientes como el alejamiento de la ciudadanía respecto de los actores políticos; angostamiento de la escena política, que se reduce a intrigas de palacio entre un grupo limitado de actores; problemáticas del orden de legislar, inequidades en un sistema judicial segmentado e inequitativo (actuando selectivamente), deterioro de la efectividad de los derechos y de la imparcialidad en su aplicación; una ciudadanía hostil y apática; paradojas de despolitización y repolitización; reconceptualización del Estado y su rol; etc. De modo que habría que reconocer los problemas políticos existentes, los déficit que ya hemos señalado y los desafíos pendientes. Creemos que un aspecto clave es cómo consideramos y reconsideramos la noción de ciudadanía en vínculo con la participación y la democracia para poder enfrentar las formas ensortijadas del clientelismo, el prebendarismo, la inercia cultural, las inequidades económicas, el papel de los actores corporativos, los pocos controles políticos institucionales, etc. Estas consideraciones son las que quisimos dejar presentes a lo largo de este trabajo, desde esa mirada de conjunto y desde algunas consideraciones en América Latina. Reconocer ciertos planteos del debate actual acerca de la democracia, inscribir la propia conceptualización, procesos, actualizaciones, en sus aspectos sociohistóricos, e intentar que sean evitados los reduccionismos disciplinares. Por otro lado, si lo que se ha impuesto mayoritariamente es la forma de democracia política liberal repre-

sentativa, será necesario identificar los alcances (fortalezas y debilidades) de las instituciones de la democracia.

Recorrer estos caminos nos llevó a recuperar el vínculo activo de una ciudadanía (incompleta, pobre, de baja intensidad, a construir, etc.) que es preciso exponer y debatir. Finalmente, reconocer algunos otros aspectos que consideramos cruciales para seguir no sólo exponiendo sino fortaleciendo las democracias en la región, de ahí la inclusión de algunas tensiones y desafíos planteados en el último apartado. Obviamente reconocemos desde dónde partimos y las limitaciones de generar un análisis quizás demasiado abarcador y pretencioso, pero a la vez observamos que hemos dejado planteados puntos, aspectos, desarrollos importantes para seguir pensando, reflexionando y debatiendo.

Notas

1. Desde lo que muchos sostienen como «modelo» clásico o antiguo (Finley, 1986), u otros como una de las formas de la democracia (Castoriadis, 1977).
2. Cfr. Wallerstein (1998) y Bobbio (1992).
3. Una recopilación de los mismos adjetivos a «democracia» se encuentra en la obra de Collier y Levitsky (1998).
4. Como afirmara Fernando Calderón (1995:96–97) para el caso de América Latina, por ejemplo, los casos de redemocratización en los ochenta son muy diferentes si pensamos en procesos revolucionarios como Nicaragua, transformaciones como México o transiciones como en el Cono Sur.
5. Recordamos la distinción realizada por Pierre Rosanvallon (1999) respecto de considerar al sufragio universal no sólo como procedimiento sino como derecho, como instancia de elección y decisión activa, autónoma de los individuos.
6. Véase, entre otros, Finley (1986), Sartori (1987), Dunn (1995), Unzué (2004).
7. Véase nota 3, sobre la obra de Collier y Levitsky (1998).
8. Por ejemplo en nuestro país, a través de organismos dependientes, como la Auditoría General de la Nación y la Defensoría del Pueblo de la Nación, con sus correlatos en los niveles provinciales y municipales. O la Oficina Anticorrupción (OA), creada por la Ley 25233, del 10/12/99, con el objeto de elaborar y coordinar programas de lucha contra la corrupción, en conjunto con la Fiscalía de Investigaciones Administrativas y de otras acciones ciudadanas no regladas por las instituciones de representación (ONG, asociaciones civiles, asambleas ciudadanas, etcétera).
9. Los aspectos referidos a la ciudadanía y sus vínculos con la democracia se abordarán en el Capítulo 3 de este volumen.
10. Decimos «algunos puntos» porque, como indicamos en la introducción, la bibliografía y el material son vastísimos y abordamos este análisis sabiendo que estamos tomando tan sólo una porción de éstos que pretende ser significativa dentro del conjunto e interesante a los fines del trabajo abordado.

Bibliografía

- Abal Medina, Juan (h.) (2004).** *La muerte y la resurrección de la representación política*. Buenos Aires: FCE.
- Ansaldi, Waldo (2003).** «Contribuciones para el estudio de la democracia en América Latina». *Documento de Trabajo 8*. Serie III. UDISHAL. Buenos Aires. «La democracia en América, entre la ficción y la esperanza».
- (2007). «A mucho viento, poca vela. Las condiciones sociohistóricas de la democracia en América Latina. Una introducción», en Ansaldi, W. (dir.), *La Democracia en América Latina, un barco a la deriva*. Buenos Aires: FCE.
- Bobbio, Norberto (1985). *El futuro de la democracia*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (1992). *Liberalismo y democracia*. Buenos Aires: Breviarios FCE.
- Calderón, Fernando (1995).** *Movimientos sociales y política. La década de los ochenta en Latinoamérica*. México: Siglo XXI Editores.
- Carrera Damas, Germán (2007).** «Sobre democracias en las sociedades latinoamericanas contemporáneas (comentarios para una discusión)», en Ansaldi, W. (coord.), *La Democracia en América Latina, un barco a la deriva*, Buenos Aires: FCE.
- Castoriadis, Cornelius (1996).** «La democracia como procedimiento y cómo régimen». *Iniciativa Socialista*, nº 38, pp. 1–16 (en línea). Consultado en <http://es.scribd.com/doc/25395816/castoriadis-cornelius-la-democracia-como-procedimiento-y-como-regimen>
- (1997). «Imaginario político griego y moderno», en *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2001). «¿Qué democracia?», en *Figuras de los pensables*. Buenos Aires: FCE.
- Collier, David y Levitsky, Steven (1998). «Democracia con adjetivos. Innovación conceptual en la investigación comparativa», *Ágora, Cuadernos de Estudios Políticos*, Año 4, nº 8, Buenos Aires.
- Dahl, Robert (1989). *La Poliarquía: participación y oposición*. Madrid: Tecnos.
- (1991). *La democracia y sus críticos*. Buenos Aires: Paidós.
- Dunn, John (1995).** *La democracia. El viaje inacabado (508 a. C.–1993 d. C.)*. Barcelona: Tusquets.
- Finley, Moses (1986).** *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica.
- Fleury, Sonia (2004).** «Ciudadanía, exclusión y democracia», *Nueva Sociedad* 193.
- Gall, Norman (2004).** «¿Está amenazada la democracia? Los desafíos para las instituciones latinoamericanas». Braudel Papers. Documento del Instituto Fernand Braudel de Economía Mundial. Asociado a la Fundação Armando Álvares Penteado. En *La política en América Latina, entre las armas y las urnas*. Selección de textos. Facultad de Ciencias Sociales, UBA, *Documento de Trabajo 11*. Serie III. Buenos Aires.
- Graciarena, Jorge (1985).** «La democracia en la sociedad y la política. Apuntes sobre un caso concreto», en AA. VV., *Los límites de la democracia*. CLACSO, Vol. 2.
- Held, David (1987).** *Modelos de Democracia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Huntington, Samuel (1968).** *Political Order in Changing Societies*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne (1997).** «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía». *Ágora*.

- Cuaderno de Estudios Políticos*, Año 3, n° 7, Buenos Aires.
- Manin, Bernard (1997)**. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Moulián, Tomás (2004)**. «La política y los claroscuros de la democracia en Iberoamérica». *El Debate Político. Revista Iberoamericana de Análisis Político*. Año 1, n° 1, Buenos Aires.
- Munck, Gerardo (1996)**. «La democratización en perspectiva comparada. El debate contemporáneo». *Desarrollo Económico*, Vol. 36, n° 142.
- O'Donnell, Guillermo (1986)**. «Introducción a los casos latinoamericanos», en O'Donnell, G.; Schmitter, Ph.C. y Whitehead, L. (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario/2. América Latina*. Barcelona: Paidós.
- (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). «Ciencias Sociales en América Latina. Mirando hacia el pasado y atisbando el futuro». *El Debate Político. Revista Iberoamericana de Análisis Político*. Año 1, n° 1, Buenos Aires.
- (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Offe, Claus y Schmitter, Philippe C. (1996)**. «Las paradojas y dilemas de la democracia liberal». *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 6, Madrid.
- Pitkin, Hanna (1985)**. *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Przeworski, Adam (coord.) (1998)**. *Democracia sustentable*. Buenos Aires: Paidós.
- Quiroga, Hugo (2000a)**. «¿Democracia procedimental o democracia sustantiva? La opción por un modelo de integración». *Revista de Ciencias Sociales*, setiembre–diciembre, Año/Vol. VI, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.
- (2000b). *La democracia que tenemos. Ensayos políticos sobre la argentina actual*. Rosario: Homo Sapiens.
- Rosanvallon, Pierre (1999)**. *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal*. México: Instituto Mora.
- (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: FCE.
- (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Sartori, Giovanni (1988)**. «La democracia griega y la democracia moderna», en *Teoría de la democracia*. Madrid: Alianza.
- (1992). «Representación», en Sartori, G., *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Schumpeter, Josep (1983)**. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis-Hyspamerica.
- Strasser, Carlos (2004)**. «La democracia del siglo XXI en América Latina. Apuntes sobre lo que es/no es y lo que será/no será». *El Debate Político. Revista Iberoamericana de Análisis Político*, Año 1, n° 1, Buenos Aires.
- Unzué, Martín (2004)**. «Democracia clásica, ciudadanía y polis», en AA. VV., *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco, José Luis (2007)**. «Democratización y conflictos distributivos en América Latina», en Ansalardi, W. (coord.), *La democracia en América Latina, una barco a la deriva*. Buenos Aires: FCE.
- Wallerstein, Immanuel (1998)**. *Liberalismo y democracia: ¿hermanos enemigos?* México: CEICH-UNAM.

Tercera parte

Interpretaciones sobre
la teoría del Estado

Capítulo 5

La insoportable necesidad de Estado. Un recorrido por las diferentes maneras de pensar el *Leviatán* en Michel Foucault

José G. Giavedoni

*¿Es un Imperio esa luz que se apaga
o una luciérnaga? ~ Jorge Luis Borges*

*no consentir jamás sentirse totalmente a gusto
con las propias evidencias ~ Merleau-Ponty*

Introducción

El lazo que une a Michel Foucault con la teoría política es extremadamente frágil. La compartimentalización disciplinaria hace que Foucault sea reconocido entre aquellos pensadores propios de la Filosofía o recuperado por la teoría social, dentro de la cual se encuentra con preeminencia la Criminología Crítica. Así como *Las palabras y las cosas* resulta ser una obra ineludible en los estudios de Filosofía de la Ciencia, *Vigilar y castigar* lo es para los trabajos que se abocan al estudio del sistema de justicia penal. Los trabajos que Foucault ha realizado sobre el sistema penitenciario lo convierten en una parada ineludible sobre el tema. Muy claramente lo expresaba Stanley Cohen (1989a:29): «escribir hoy en día acerca de castigos y clasificaciones sin referirme a Foucault, es como hablar del inconsciente sin referirse a Freud». Sin embargo, aun la teoría política no ha incursionado del todo en las potencialidades que los trabajos de Foucault y, en particular, los desarrollados en la segunda mitad de los setenta, poseen para dar cuenta de objetos y fenómenos propios de la politología. Parafraseando a Cohen, escribir hoy acerca del poder (pensado como uno de los objetos privilegiados de la politología) es referirse en algún momento y de manera ineludible a Foucault.

Las razones de la desavenencia entre la teoría política y el pensador francés pueden ser múltiples y exceden las intenciones de este trabajo. Sin embargo, creemos que una de ellas, quizás la más patente de todas, puede explicarla e introducirnos al nudo del presente trabajo: la relativa indiferencia o, incluso, la importante desvalorización que Foucault asigna al Estado como entidad, fenómeno y concepto. Foucault, en un pequeño artículo de sugerente y provocativo título, expresa que

el Estado no es un universal; el Estado no es en sí mismo una fuente autónoma de poder, el Estado no es otra cosa que los hechos; el perfil, el desglosamiento móvil de una perpetua estatalización o de perpetuas estatalizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, conmocionan o hacen decantarse insidiosamente, poco importa, las finanzas, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre los poderes locales y la autoridad central. (Foucault, 1996:208)

Lo cual indica que no se debe dar cuenta de los problemas micro deduciéndolos de ese universal que es el Estado, vale decir, no es partiendo del Estado que se logrará explicar el problema del poder y de la dominación.

Esta ruptura con respecto a la forma en la que habitualmente es pensado el Estado hace que en *La voluntad de saber* Foucault (2000:108) enuncie un juicio lapidario sobre el pensamiento político: «En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey». La teoría política continúa pensando y analizando los fenómenos políticos a través de la entidad estatal, sea cual fuere la forma que ésta asuma, Estado autoritario, Estado de Derecho, Estado administrativo, Estado policía, etc. Foucault insta para la emancipación de este modelo porque la monarquía fue una forma histórica particular, porque a partir de los siglos XVIII y XIX se desplegaron nuevas formas de ejercicio del poder que lejos están de ser analizadas a través de la figura de la soberanía y, finalmente, porque el Estado dejará de ser esa entidad única y homogénea que actúa sobre lo social dotándolo de cierta forma, ese monstruo frío que actúa verticalmente sobre las relaciones sociales.

El Estado comenzará a aparecer en los trabajos de la segunda mitad de los setenta revestido con otra fisonomía. El Estado, para Foucault, seguirá careciendo de esencia, de entrañas, de esa unidad con la que habitualmente se lo ha dotado; sin embargo, una nueva modalidad en el ejercicio del poder, el gobierno, le dará una nueva forma. Creemos que la noción de Estado comienza a ocupar un lugar más preeminente en el pensamiento foucaultiano a partir de la introducción del fenómeno del biopoder ligado a la noción de gobierno. A raíz de esto, son los textos que refieren a estos fenómenos los que ocupan un espacio más importante en dicho trabajo.

La intención del trabajo, por ende, es presentar, por un lado, un análisis y conceptualización del Estado aparecido en la segunda mitad de los setenta. Entendemos que se encuentra un importante aporte a la reflexión sobre el Estado moderno que enriquecería la discusión en el interior de la Ciencia Política. Por otro lado, el propósito es dar cuenta de la dificultad de aprehender una forma unívoca de entender el término Estado en la obra de Foucault. Veremos que las referencias a éste en la primera mitad de los setenta parecen más un salpicado de interpretaciones que una reflexión precisa. Sin embargo, estas múltiples formas de mencionarlo se vinculan con la rigurosa reflexión sobre el poder de soberanía, lo que nos permite sistematizar el término de cierta manera.

El mismo Foucault, en *Defender la sociedad*, identifica el modelo de la soberanía con el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Por lo tanto, sería pertinente encontrar en éste ese vínculo. Detengámonos un momento en la Introducción de Hobbes:

se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero. (2001:3)

Esto nos indica el vínculo entre Estado y soberanía, siempre y cuando no sean confundidos como sinónimos. El Estado es la forma que asume un tipo específico de ejercicio del poder, el poder de soberanía, marco dentro del cual es posible analizar la relación padre e hijo, maestro y alumno, y todas aquellas relaciones en donde el poder se encuentre depositado en un lugar identificable, se manifieste a través de la ley y sojuzgue a otro por medio de la prohibición.

Creemos conveniente realizar la siguiente aclaración metodológica. La obra de Foucault se presenta en diferentes registros, distintos modos discursivos. En ellas se encuentran libros propiamente dichos y también cursos dictados, artículos, entrevistas y conferencias, por lo cual creemos que sería prudente evitar equiparar estos diversos tipos de fuentes. Precaución que parte de la presunción que la función–autor, como el mismo Foucault la denominara, provee a una obra de cierta unidad, homogeneidad, continuidad y hasta coherencia. Vale decir, el autor «como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia» (1992a:24). Es esta función–autor la que permitiría homologar todas aquellas fuentes a partir de una idea común que le daría continuidad y coherencia.

1. Hobbes, el soberano y la ley

Esta forma de pensar el poder y su presencia en la sociedad moderna, denominada por Foucault «discurso filosófico–jurídico», tiene como punto de referencia esencial e ineludible la figura del pensador inglés Thomas Hobbes. El mismo Foucault se encarga de restituirle los plenos derechos de esta paternidad en *Defender la sociedad* y *La voluntad de saber*. En el nombre del padre, el Estado es la entidad que explica el problema de las democracias, las ciudadanías trucas, los espacios sociales relegados, es decir, son sus debilidades, sus abusos, sus capacidades de hacer cumplir la ley, su incapacidad de penetración territorial, de extender universalmente los derechos las claves de lectura del fenómeno del poder político.

Como el mismo Foucault insta a deshacernos del modelo del *Leviatán*, a esta obra remitiremos las principales características que asume el modelo de la soberanía en el ejercicio del poder: la soberanía como centro del poder, la ley civil como forma de

manifestación del poder, la represión como resultado de su ejercicio y el individuo preexistente como supuesto.

Como ya mencionamos, Hobbes (2001:3), en la Introducción a su obra más conocida, expresa que «la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero», esta alma representa el poder centralizado, es la unidad como motor del cuerpo, la que da coherencia y movimiento a todas sus partes. La soberanía es la unidad y centralización del poder, su concentración en un punto, una cabeza de la cual emana la fuerza que da movimiento al todo. De esta crítica se desprende la noción de centralidad, es decir, la identificación del poder con un centro, un lugar y una concentración. Ello conduce a la pregunta sobre quién posee el poder, interrogante que, en términos foucaultianos, resulta inoportuno. Como correlato de esta manera de entender el poder, la soberanía se encuentra encerrada en el problema de la representación, sea porque efectivamente el poder soberano se manifiesta a través de las representaciones, en términos arquitectónicos, en términos ceremoniales, etc.,¹ o porque en el ejercicio de los aparatos del Estado lo que se evidencia es la representación de ese poder soberano. Finalmente, la concentración del poder en el alto edificio de la soberanía conduce por inercia a un análisis descendente del poder, es decir, a explicar los fenómenos que se encuentran debajo remitiendo al motor que les da vida desde arriba. En otros términos, restringir el análisis del poder al fenómeno de la soberanía no implica desconocerla sino, por un lado, advertir la soberanía como un modelo fácilmente transferible a diferentes tipos de relaciones y que en sí mismo agota su análisis (padre-hijo, maestro-alumno, etc.) y, por otro, subsumir las restantes y múltiples relaciones de poder que se encuentran por fuera del Estado y que escapan a ser pensadas en términos de soberanía.

El poder soberano se manifiesta a través de la ley. La «ley civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado (...) para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley» (Hobbes, 2001:217). En primer término, la ley es la aparición de la soberanía como pronunciamiento, supone una manifestación de la soberanía como acto de palabra, la operación fundamental del poder se produce en términos de enunciación (Foucault, 1992a:169) y, quizás la consecuencia más significativa, la ley constituye un campo, más bien delimita un espacio en términos de lo prohibido y lo permitido, lo legal y lo ilegal, lo que se encuentra dentro y lo que se encuentra fuera de la ley. En otras palabras, el espacio del poder se constituye en términos binarios a partir del pronunciamiento de la soberanía por medio de la ley, lo permitido y lo prohibido. Finalmente, la ley se presenta como enunciación en términos de prohibición, todo lo que no está prohibido está permitido, lo que nos conduce al tercer punto, el problema del ejercicio del poder entendido en tanto represión o violencia.

La noción generalizada de que el poder reprime, una especie de fuerza que coarta y que impide el libre desenvolvimiento de los hombres, de una esencia o una naturalidad de los hombres que se encuentra oculta y profunda, donde el poder impediría su plena

manifestación y cuyo elemento fundamental para hacerse valer es el uso de la fuerza: «Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno» (Hobbes, 2001:137). La hipótesis represiva y la manifestación soberana a través de la espada se encuentran magistralmente representadas en la escena inicial de *Vigilar y castigar*, el suplicio de *Damiens*. En éste, la brutalidad, la fuerza y la exhibición marcan la cadencia de una modalidad en el ejercicio del poder que sólo tiene la capacidad de limitar la potencia esencial y primitiva del otro, «un poder que sólo tendría la fuerza del “no”; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites» (Foucault, 2000:104). Como corolario de ello, el poder soberano se encuentra asociado principalmente a la violencia, la coerción, la espada, lo cual supone asignarle ese carácter limitado en su ejercicio. La violencia entendida fundamentalmente como esa fuerza física que juega al nivel de la amenaza o en su efectivo ejercicio pero siempre poniendo límites, coartando determinados comportamientos, sin capacidad de crear o producir nada.

En consonancia con lo expresado en el párrafo anterior, el supuesto que sostiene este modo de pensar el poder en la tradición filosófico-jurídica occidental es la presencia de un individuo preexistente, con libertades innatas, deseos profundos, una naturaleza que es su barro y que puja por salir, por liberarse del yugo de la represión que la acorrala, la sitia, le pone límites. Hobbes lo expresaba de esta manera:

el derecho natural, es decir, la libertad natural del hombre, puede ser limitada y restringida por la ley civil: más aún, la finalidad de hacer leyes no es otra sino esa restricción sin la cual no puede existir ley alguna. La ley no fue traída al mundo sino para limitar la libertad natural de los hombres individuales. (2001:220)

De esta forma, se produce una relación de exterioridad entre el poder y el sujeto; aquel no sería más que un elemento que desde el exterior trata de imponer su regla frente a un sujeto que posee una naturaleza inmanente, una composición esencial que el poder restringe, que el poder impide emerger. Por el contrario, no se trata de

deshacer las jerarquías, las coacciones, las prohibiciones, para poner de relieve al individuo, como si éste fuera algo que existe debajo de todas las relaciones de poder, que es preexistente a ellas y sobre quien éstas pesan de manera indebida. De hecho, el individuo es el resultado de algo que le es anterior: el mecanismo, todos los procedimientos que fijan el poder político al cuerpo. (Foucault, 2005:78)

De esta manera, no hay un enfrentamiento entre individuo y poder, entre voluntad y soberanía, sino que, en el análisis del poder que propone Foucault, habría una constitución del sujeto a partir de la capacidad productiva del poder, el sujeto es el resultado de las relaciones de poder y no el presupuesto para su ejercicio.

El señalamiento que realiza Foucault respecto del problema de la soberanía y los supuestos que de ello se desprenden implican ciertos efectos en las motivaciones que guían el presente trabajo. Centrarse en la noción de «soberanía», es decir, partir de ella como un *a priori* que no se pone en discusión, conlleva desconocer las prácticas concretas y modalidades de poder que tienen mayor espesor en las sociedades modernas.

2. Soberanía, disciplina, gobierno y la forma Estado

En los trabajos desarrollados en la década del setenta, si hay un tema que identifica a Foucault y con el cual uno inmediatamente asocia su nombre es el del poder, para ser más preciso, el de relaciones de poder. Si bien en un escrito más bien tardío Foucault declara expresamente que el objetivo de su trabajo ha sido estudiar las diferentes maneras en que los seres humanos se han convertido en sujetos,² el modo en que lo hace es a través del abordaje de las tecnologías locales del poder en determinados espacios, sean ellos la prisión, el asilo, la sexualidad, etcétera.

Sin embargo, esta empresa intelectual corresponde a un período específico en la producción total de Foucault que se puede localizar en la década del setenta. Didier Eribon, en su biografía (1992), identifica Mayo del 1968 como la bisagra que marca el inicio de los estudios correspondientes al período genealógico. Sea cual fuere el momento exacto, si acaso eso fuera posible determinar con alguna precisión debido a las disputas en torno a la periodización de la obra foucaultiana,³ las lecciones que imparte en el *Collège de France* a partir de enero de 1971 comienzan a interesarse por la temática del poder. Ahora bien, dentro de esa misma temática del poder, cabe distinguir al menos un desplazamiento en el objeto de análisis. Las clases, los trabajos y las entrevistas realizadas en la primera mitad de los setenta se concentran en las disciplinas y tienen como punto de culminación la publicación de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* en febrero de 1975. Mientras que la segunda mitad se caracteriza por el estudio del biopoder, el gobierno y la gubernamentalidad. El punto de inflexión entre estos dos momentos quizás pueda localizarse en el curso publicado con el nombre *Defender la sociedad*, impartido entre enero y marzo de 1976, en cuya última clase Foucault se desliza del hilo argumental para desarrollar el tema de la biopolítica, del poder sobre la vida, y la población en sus rasgos biológicos como objeto de una nueva tecnología de poder, asunto que trata en el último capítulo de *La voluntad de saber*, publicado en octubre de 1976.

Ahora bien, si inicialmente Foucault se plantea el estudio del poder disciplinario, lo hace contraponiéndolo con el poder de soberanía, dos formas totalmente diferentes en el ejercicio del poder. En *El poder psiquiátrico*, curso dictado entre noviembre de 1973 y febrero de 1974, explícitamente se refiere a dicha tarea:

habría que analizar ese poder disciplinario, esa conjunción cuerpo–poder, en oposición a otro tipo de poder que presuntamente es anterior y se yuxtapuso a él. (...) Me parece que podemos oponer el poder disciplinario a un poder que lo precedió históricamente y con el cual, por lo demás, aquel se entrelazó durante mucho tiempo antes de triunfar. En contraste con el poder de disciplina, entonces, daré a ese poder precedente el nombre de poder de soberanía. (2005:62)

Así, el poder de soberanía es históricamente anterior a las disciplinas y, sin embargo, las disciplinas requirieron de aquél para su triunfo o, al menos, ambos se entrelazaron antes de que la disciplina lograra instalarse completamente y cambiar la fisonomía de lo social. Y pese a que el poder de soberanía responde a una experiencia histórica precisa (Estado de justicia de la edad media y Estados absolutistas), el modelo de soberanía como forma específica en el ejercicio del poder es presentado como la matriz analítica que perduró en el pensamiento político más allá de aquellas formas históricas.

Foucault presenta el poder de soberanía en términos de relaciones asimétricas, ya que se sostiene sobre la sustracción por parte del soberano de productos, cosechas, fuerza de trabajo, etc., y una contraprestación por medio de servicio de protección, servicio religioso, etc. Foucault lo denomina sistema de sustracción y gasto, propio del tipo de poder soberano. Por el contrario,

el poder disciplinario puede caracterizarse ante todo por implicar no una sustracción del producto, de una parte del tiempo o de tal o cual categoría de servicio, sino una captura total o, en todo caso, que tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. (2005:66)

Vale decir, un individuo es tocado por el poder soberano en cierto momento, cuando debe pagar por determinada cosa o dar otra, se trata de un poder que se materializa de forma discontinua e interrumpida, mientras que el poder disciplinario atraviesa a un individuo, no lo toca y lo marca simplemente en el exterior del cuerpo, sino que trabaja con sus gestos, sus fibras, sus movimientos, y en ese paso lo moldea, construye un sujeto.

Asimismo, la legitimidad es un componente de suma relevancia del poder soberano, ya que el mismo requiere para su funcionamiento remitir a un acto fundador, una imagen originaria de su poder, «algo que la fundó de una vez por todas» (a la soberanía). Esto supone la existencia de «un derecho divino o una conquista, una victoria, un acto de sumisión, un juramento de fidelidad, un acto concertado entre el soberano que otorga privilegios, una ayuda, una protección, y alguien que a cambio, se compromete» (Foucault, 2005:63). Sin embargo, no es suficiente esta imagen de la fundación del poder soberano sino que se requieren actos, ceremonias y rituales que lo reactualicen, tales como las conmemoraciones de fechas, etc.⁴ Pero, así como la soberanía se desvuelve en las discontinuidades de su ejercicio, la disciplina supone un proceso

de control y vigilancia permanente. El individuo «no está, en consecuencia, marcado por un gesto hecho de una vez por todas o por una situación planteada desde el inicio; uno es visible y está constantemente en situación de ser mirado» (Foucault, 2005:67), lo cual en su práctica permanente produce hábitos. La disciplina no precisa un acto fundacional para su funcionamiento ni una imagen potente para su ejercicio. Mientras que el poder de soberanía es acompañado siempre por una serie de representaciones, el poder disciplinario se ejerce, se pone en acto casi disimuladamente. Por ello la soberanía necesita una exageración del poder, tanto en su representación como en su ejercicio, en tanto que la disciplina requiere del anonimato de su ejercicio, un anonimato menos porque oculta su punto de ejercicio y más porque se trata de una forma sutil que coloca a los propios sujetos sobre los que se ejerce como sus principales relevos, resortes principales de esa circularidad. Así también, la soberanía como modo de ejercicio del poder no refiere a un solo tipo de relación, tal como podría pensarse la relación entre monarca y súbditos sino, por el contrario, las relaciones de soberanía son múltiples y heterogéneas, siervo y señor, sacerdote y laico, padre e hijo, maestro y alumno, etc. De esta forma es pensado el poder de soberanía como modelo, como una manera específica de ejercicio del poder, donde el elemento de la ley, la violencia, la discontinuidad en su ejercicio pueden presentarse en cualquier tipo de relación.

En *Defender la sociedad*, Foucault vuelve a plantear la contraposición entre estos dos modos de ejercer el poder, y ello lo hace refiriendo al pensamiento jurídico occidental, ya que éste continúa girando alrededor de la figura del rey, del poder real, es decir, de sus derechos, su poder y sus límites. Los tres pilares que sostienen el poder de soberanía son el supuesto de sujetos preexistentes, la unidad del poder y la ley como forma de su manifestación. Hobbes, como hemos visto, representa término a término dicho poder de soberanía, sujetos preexistentes dotados con derechos y voluntad que pactan, la unidad del poder en la figura del Leviatán y las leyes civiles como las órdenes que obligan a los hombres con la amenaza del uso de la espada ante su eventual incumplimiento.

Para Foucault, de ello se desprende la necesidad de

deshacerse del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómeta, fabricado y unitario, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía. Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado. (2001b:42)

De aquí podemos desprender dos cuestiones acerca del Estado. La primera refiere a la necesidad de no pensarlo como algo que tiene esencia, unidad, fuente autónoma de poder y del cual desciende un poder que le imprime forma y ritmo a lo social. La segunda da cuenta de una cuestión metodológica, no estudiar el poder a través de las instituciones en donde supuestamente se encuentra arraigado.

Con respecto a la primera cuestión, es posible encontrar varias referencias en la obra de Foucault, particularmente donde señala que «el Estado no es un universal; el Estado no es en sí mismo una fuente autónoma de poder» (1996:208). De esta forma, el Estado no debe ser pensado en términos hegelianos como la realización de la idea ética, como una especie de universal político, como unidad maciza y sin fisuras. En el mismo artículo, Foucault es contundente, el Estado no tiene esencia y, por ende, no se debe pretender descubrirla para deducir a partir de ella el conjunto de prácticas y fenómenos. Asimismo, con la carencia de esencia también queda desprovisto de un centro neurálgico del cual emanaría su poder. En una entrevista realizada para la revista *Que/Corps* en septiembre de 1975, Foucault responde a la pregunta sobre el descuido del aparato de Estado en sus estudios:

No pretendo en absoluto negar la importancia del aparato de Estado, pero me parece que entre las condiciones que deben reunirse (...) una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado. (1992b:108)

La respuesta se enmarca en la crítica a la predilección del aparato de Estado como blanco de la lucha revolucionaria y el ejemplo que trabaja es la experiencia soviética, donde el Estado ha cambiado de manos pero no de forma y las relaciones de poder en el taller, la familia, la sexualidad han quedado intactas, preservando las jerarquías y la dominación que contienen. Queda por dilucidar aún el modo en que es entendido el Estado o el aparato de Estado por Michel Foucault puesto que, si bien lo desestima como matriz de análisis, pareciera que todavía lo considera con alguna existencia real. En breve intentaremos observar cuál resulta ser la forma que el Estado asume.

En lo referente a la segunda manera de pensar el Estado, desconfió de la noción de institución porque no la considera el nivel de análisis donde se deberían estudiar las relaciones de poder. Por ello, en el curso de 1973 expresa que

lo importante, entonces, no son las regularidades institucionales sino, mucho más, las disposiciones de poder, las redes, las corrientes, los relevos, los puntos de apoyo, las diferencias de potencial que caracterizan una forma de poder y que son, creo, precisamente constitutivos a la vez del individuo y de la colectividad. (2005:32)

Si fuese la institución el nivel de análisis, por un lado, todo aquello que escapa a la supuesta regularidad institucional es observado a través de un prisma disfuncional; por el otro, se presupone la preexistencia del individuo, la colectividad y las reglas que los gobiernan. Vale decir, si es la institución y no las relaciones de fuerza que poseen como telón de fondo a ella, se puede observar disfuncionalidad donde existe estra-

tegia y finalidad⁵ y se descuida el análisis de las relaciones de poder como constitutivas de los sujetos.

Es en *La voluntad de saber* donde Foucault muestra de forma acabada la contraposición entre el modelo de la soberanía y el modelo de la disciplina. Vale decir, aquellas clases previas fueron el desarrollo vivo de un pensamiento que toma cuerpo en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* de 1976. Foucault pretende poner en evidencia lo arcaico que resulta seguir pensando el poder a través de la figura del rey, lo cual supone continuar pensándolo con las características que antes vimos en el modelo de soberanía y, por el contrario, tratar de pensar el poder sin el rey. Las razones de ello son las transformaciones de lo social que se han visto invadidas por nuevas tecnologías de poder, y que sin embargo, el pensamiento sigue ligado a la representación del poder en términos jurídicos. A esto último le querríamos prestar atención, ya que aquí vamos a encontrar la manera en que Foucault entiende que funciona el poder de soberanía, su modelo, su representación.

Son cinco las características que identifica en el poder de soberanía. La primera la denomina *relación negativa*, esto es, hay una relación entre poder y objeto y ésta es de rechazo y exclusión. Es decir, la manera en que el poder actúa sobre su objeto es limitándolo, es diciéndole NO y, por lo tanto, la relación es siempre en términos de exterioridad, un poder que se ejerce sobre un sujeto que se encuentra fuera y que intenta limitarlo. La segunda característica es *la instancia de la regla*, donde el poder actúa sobre su objeto dictando un precepto, una ley. Esta ley colocará al objeto del poder en un régimen binario de lo permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito. La tercera es *el ciclo de lo prohibido*, donde la ley aplica sobre el objeto una prohibición por medio de la amenaza de un castigo por incumplirla. Es la forma de la ley, la prohibición so pena de ser castigado severamente. La cuarta característica es *la lógica de la censura*, ya que la prohibición contenida en la ley adopta la forma de lo ilícito (afirmar lo no permitido), lo in formulable (impedir que eso sea dicho) como lo prohibido por excelencia y por ende callable, y lo inexistente (negar que eso exista) que, como tal, no tiene derecho a ninguna manifestación, ni siquiera en el orden de lo enunciable. Finalmente, *la unidad del dispositivo*, que supone el ejercicio del poder de la misma forma en todos los niveles, a través de la ley, la prohibición y la censura, sea en el Estado, la familia, el príncipe, el padre, el maestro, etcétera.

Estas cinco características definen un modo restrictivo en el ejercicio del poder. Foucault es taxativo en esto,

se trata de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del no; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo

lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. (2000:104)

Así, se nos aparece un poder brutal cuya brutalidad se diluye en un indiscriminado uso de sus fuerzas y, por ende, en un despilfarro de las mismas, un poder que no tiene más capacidad que la de prohibir y, por lo tanto, la forma de la represión es la única con la que admite ser analizado.⁶

De esto resulta la importancia que aún se le asigna en el modo de pensar el poder, la ley y la violencia, el Estado y la soberanía, expresa Foucault. Lo importante de ello es, no sólo la manera en que Foucault formula esta forma de pensar el poder, sino la presencia que le asigna al ente Estado en esta reflexión. Expresa que las grandes instituciones de poder que comenzaron a desarrollarse en la Edad Media, entre las cuales se encuentra el Estado con sus aparatos, lograron aceptación porque se presentaban como instancias de regulación, de arbitraje, de delimitación y orden de una multiplicidad de poderes preexistentes. Esas grandes instituciones de poder, el Estado y sus aparatos, fueron aceptadas en función de una triple caracterización que asumieron: como conjunto unitario, identificando su voluntad con la ley y ejerciéndose a través de mecanismos de prohibición y castigo. Por lo tanto, lo que encontramos en estos textos y en la mayoría de sus referencias al Estado, al menos hasta *Seguridad, territorio y población*, es la existencia del Estado pero su invalidación como punto de arranque de análisis del poder en la sociedad moderna. No se desconoce la presencia del Estado, pero no es aquí donde debemos buscar el fenómeno del poder que atraviesa la sociedad moderna. Por ello se ve tentado a expresar que «las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición y reconducción» (2000:114). Esto es, el poder no es exterior a relaciones de producción, de sexualidad, familiares, sino interior y constitutivo de ellas. No se trata de un reflejo superestructural de esas relaciones, no existen relaciones entre patrón y obrero que vienen a ser sostenidas y reproducidas por un poder exterior a ellas: el Estado. Sin duda un ente totalizador, un efecto global como el Estado se encuentra presente a través de la ley, pero ésta es el efecto de una multiplicidades de relaciones de poder, al menos es posible debido a ellas. Sin embargo, todavía no ha llegado la formulación que, en *Seguridad, territorio y población*, hace del Estado una entelequia, desacomplándolo en múltiples prácticas que conforman ese efecto móvil del cual habla más adelante. En breve nos detendremos en ello.

En tanto, encontramos en Foucault otra manera de referirse al Estado cuando su interés se centraba fundamentalmente en el poder disciplinario. Aquí se refiere al Estado como una forma terminal. ¿Qué significa esto? La manera en que Foucault presenta su analítica del poder,

en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos, el sujeto, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etc. (2001b:37)

Aquí se acopla con aquellas palabras que reproducimos al comienzo de este apartado, donde su interés no se encontraba tanto en las formas de ejercicio de poder sino en los modos de constitución de los sujetos. Son estos modos los que le permiten dirigir su crítica al modelo jurídico de la soberanía, a la forma Estado como componente esencial de la reflexión política moderna. Por el contrario, el análisis del poder, en primer lugar, no debe ser descendente sino ascendente. Lo importante de esta precaución metodológica es aquello que generalmente se ha descuidado, es decir, hacer un análisis ascendente del poder no significa estudiar el poder en sus formas infinitesimales y desatienden las formas globales que asume a medida que subimos en la escala. En cambio, un análisis ascendente del poder supone partir de un análisis riguroso de las formas capilares y primarias en su ejercicio, pero para

ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, sus tecnologías propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados transformados, desplazados, extendidos, etc., por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global. (2001b:39)

Podemos inferir de estas palabras la necesidad de completar el análisis con la incorporación las formas globales con las que se van revistiendo las tecnologías capilares de poder, por ende, el Estado formaría parte de ese programa en la medida que es necesario dar cuenta de la manera en que aquellas modalidades de poder se incorporan y permiten el funcionamiento de los aparatos del Estado.

Luego, el poder es constitutivo del sujeto, no encontramos una relación de enfrentamiento y resistencia como sí aparece en el discurso jurídico, donde la ley limita y prohíbe y además se sitúa enfrentado al sujeto:

uno de los efectos primeros del poder es, precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está en frente del poder; es creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido. (2001b:38)

En contraposición al discurso filosófico jurídico, que presupone la existencia previa de sujetos de derecho que dan origen al poder, aquí el sujeto es el resultado de relaciones de poder que penetran en los cuerpos.

En tanto, hay una omnipresencia del poder a diferencia del Leviatán que supuestamente todo lo puede y todo lo ve, pues el poder de soberanía sólo se ejerce de manera

discontinua, el poder disciplinario se produce a cada instante, en cada momento, en cada gesto y en cada movimiento. En contraposición al Estado, que equívocamente es identificado como el dios en la Tierra y por lo tanto omnipotente y omnisciente, el poder disciplinario todo lo puede porque interiormente asumimos que todo lo ve. Es decir, uno de los componentes esenciales de este poder es la interiorización de la sensación de vigilancia. La figura del panóptico y el análisis que Foucault desprende de él, es la mejor representación que se ha dado de la omnipotencia y omnisciencia de las disciplinas. En un artículo que sirve como presentación a la obra de Bentham, Foucault expresa que

se cuenta con la mirada que va a exigir pocos gastos. No hay necesidad de armas, de violencias físicas, de coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo; cada uno ejercerá esta vigilancia sobre y contra sí mismo. (1989b:18)

Una de las condiciones del funcionamiento efectivo del poder es, por lo tanto, la posibilidad de ver sin ser visto, lo que supone la experiencia de la visibilidad y transparencia constante.

Finalmente, resulta que hay una convivencia entre las diferentes formas del ejercicio del poder, aunque esa convivencia se presente de diferentes maneras. Primeramente, habría que decir que, para Foucault, la supervivencia del modelo de la soberanía responde a la función disimuladora que tiene para con el poder disciplinario. Foucault sostiene que

esta teoría y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que enmascaraba sus procedimientos, que borraba lo que podía haber de dominación y técnicas de dominación en las disciplinas y, por último, que garantizaba a cada uno el ejercicio, a través de la soberanía del Estado, de sus propios derechos soberanos. (2001b:44)

La sociedad de soberanía constituida por un conjunto de sujetos portadores de derechos disimulaba la sociedad disciplinaria. Pero la convivencia entre las diferentes formas también es presentada por Foucault como un acoplamiento de las diferentes técnicas de poder, es decir, se trata de modelos que no se van sustituyendo uno a otro sino de formas que se van incorporando y reconstituyendo entre sí. Al respecto, Foucault entiende que

no tenemos de ninguna manera una serie en la cual los elementos se suceden unos a otros y los que aparecen provocan la desaparición de los precedentes. No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad. No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos disciplinarios. (2006:23)

Estas formas de coexistencia de las diferentes modalidades de ejercicio del poder que aparecen en Foucault, el enmascaramiento y el acoplamiento, pueden ser leídas en términos discursivos e históricos. En otras palabras, el enmascaramiento de la dominación que produce la existencia predominante de la perspectiva del poder soberano en el campo del pensamiento político y social se produce en las ciencias sociales y se instala en la manera generalizada de pensar y experimentar el poder en la vida cotidiana. Esto es, hay un acoplamiento histórico de estas formas de poder, pero un acoplamiento que se hace posible a partir del enmascaramiento que admite esconder parte del cinismo de su ejercicio y que, al mismo tiempo, nos permite seguir pensando en la posibilidad de liberarnos en algún momento del mismo.

La brutalidad frente a la delicadeza en la escena, el despilfarro frente a la economía en el ejercicio, las dos maneras en que el poder es analizado por Foucault hasta mediados de los setenta. Ambas se retratan de manera magistral en las primeras páginas de *Vigilar y castigar* (1989a) entre un suplicio y el reglamento sobre el empleo del tiempo en una casa de detención median 45 años, sin embargo reflejan la radical modificación en las formas de ejercicio del poder, un cambio en las tecnologías de poder. En el suplicio de Damians, las escenas, el refinamiento en el uso del dolor, la racionalidad calculada de la violencia que marca y desfigura el cuerpo del condenado hacen presente el poder de soberanía en ese único acto. En el reglamento del tiempo, la distribución de los individuos en el espacio, la descomposición en el tiempo al límite del detalle de sus actividades, la disgregación de las partes del cuerpo, hacen presente la disciplina. Por esta razón, el Estado pensado bajo este modelo se enmarca en la forma del Leviatán, de ese despilfarro de potencia que se trasluce en la violencia de la espada pública. En este momento, parece ser que el Estado es el Estado del Leviatán y, por tal motivo, se encuadra perfectamente en las formas jurídicas de la ley.

Sin embargo, en los próximos trabajos, el Estado es invadido por una nueva forma de poder, el gobierno, y con ello tenemos el Estado gubernamentalizado. Este tema será abordado a continuación.

3. De la estatalización de la sociedad a la gubernamentalización del Estado

Si bien, en términos generales, el Estado se presenta bajo estas formas y con este ropaje, así caracterizado es perfectamente entendible la gran ausencia de Foucault en trabajos de índole politológica. No obstante, consideramos que hay una nueva conceptualización a partir de la segunda mitad de los setenta, fundamentalmente desde el curso denominado *Seguridad, territorio, población*, absolutamente novedosa de la cuestión estatal que merece ser considerada y abordada. Aquí el Estado aparece como una forma revestida de una nueva práctica, el arte de gobernar entendido como el arte de la dirección de las conductas. Si antes el poder de soberanía se definía en su ejercicio sobre un territorio y los súbditos que residían en él, el gobierno se ejer-

cerá sobre las cosas y las relaciones entre ellas: «el gobierno no se relaciona con el territorio sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas» (2006:122). Esto significa que el gobierno se encargará de los hombres en sus relaciones entre sí, en sus relaciones con las riquezas y los recursos, con las costumbres y los hábitos, con los infortunios. Lejos estamos de ese poder que se ejercía sobre la tierra y sus productos a través de la apropiación y por medio de obligaciones discontinuas en cánones. Básicamente, el gobierno es una forma de ejercicio del poder que actúa sobre las acciones de los otros. El gobierno, en términos foucaultianos, supone un conjunto de acciones que se dirigen no sobre los sujetos, sino sobre un conjunto de acciones posibles de ellos. Por ello, debe ser entendido como la capacidad de encauzar conductas a través de su inducción, su facilitación o su dificultad:

El gobierno no se refiere sólo a estructuras políticas y a la dirección de los Estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades de las familias, de los enfermos. (...) modos de acción, más o menos considerados o calculados, que se destinaban a actuar sobre las posibilidades de acción de otras personas. Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros. (2001a:253-254)

Actuar sobre las acciones posibles de los otros supone prácticas que pongan en relación los hombres entre sí y a los hombres con las cosas, disponer las cosas y los hombres de tal forma que induzca a una acción deseada o dificulte una acción que desea evitarse.

La problemática del gobierno resurge a partir del siglo XVI en las múltiples formas en que se había planteado, el gobierno de los niños, el gobierno de las familias, el gobierno de uno mismo y, finalmente, el gobierno de los Estados. A partir del siglo XVI, Foucault identifica la necesidad de vínculo entre soberanía y gobierno, es decir, la búsqueda de una forma de gobierno que sea específica con respecto al ejercicio de la soberanía. Forma de gobierno eminentemente política y, por ende, diferente de la manera en que Dios rige el mundo, el padre ordena la familia y un capitán dirige la tripulación de un barco. A esto Foucault denomina «razón gubernamental», el tipo de racionalidad, de cálculo y de pensamiento por el que se gobernará a los hombres en el marco de la soberanía, y su intervención sobre una serie de dominios que le son propios (ni de la Iglesia ni del orden familiar). Lo que se deja en claro es que entre soberanía y gobierno no hay ninguna relación necesaria y connatural.

Nos encontramos frente a un tipo específico de técnica, el gobierno, que no es propio del Estado ni del ejercicio de la soberanía, como tampoco lo fue la técnica disciplinaria propia del sistema penal. La genealogía de esta técnica se ancla en el poder pastoral como arte de gobernar a los hombres, donde Foucault encuentra

el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. (2006:193)

De aquí se desprende que el gobierno no es propio de la soberanía, no se encuentran ni se encontraron ligados uno al otro, no se requiere uno para el ejercicio del otro, gobernar no es lo mismo que reinar, mandar o hacer la ley. Se trata más bien de una técnica aplicada a sí mismo, a las almas, a los niños y, finalmente, a los Estados. Así, lo que realiza Foucault en esta obra es rastrear el proceso por el cual las técnicas de gobierno comienzan a invadir la esfera de lo estatal y, por lo tanto, su preocupación se encuentra no tanto en la estatalización de la sociedad sino en la gubernamentalización del Estado. El gobierno como técnica que comienza a definir los asuntos políticos se perfila a partir del siglo XVI, y justamente, son estas «tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es» (2006:137). Vale decir, quien ejerce el poder soberano debe encargarse ahora de nuevas tareas que son las del gobierno de los hombres pero que no son específicas del ejercicio de la soberanía. Este vínculo entre soberanía y gobierno posee un tipo de racionalidad que le es propia, la razón de Estado, donde éste no tiene otra finalidad más que él mismo. Un elemento presente en el poder pastoral y que la gubernamentalidad recupera es el de la salvación, que se refiere precisamente a la salvación del Estado, a aquellos momentos donde su existencia se encuentra amenazada. Esta amenaza deriva, a comienzos del siglo XVII, en la teoría del golpe de Estado como medio por excelencia de la razón de Estado, donde «comienza ahora a aparecer esta dureza teatral y trágica del Estado que exige que, en nombre de su salvación, una salvación siempre amenazada y jamás segura, se acepten las violencias como las formas más puras de la razón y la razón de Estado» (2006:310). La cesación de las leyes y de toda legalidad es a lo que se recurre ante un acontecimiento que pone en peligro la existencia misma del Estado. El golpe de Estado es la posibilidad límite de la razón de Estado, es la manifestación por excelencia de la razón de Estado. La suspensión del orden jurídico por el orden estatal, el desplazamiento de la ley por parte del Estado, indica con todas las letras que «hay una necesidad del Estado, entonces, que es superior a la ley» (2006:304). En este punto, Foucault parece subrepticamente asumir una postura claramente schmittiana, la superioridad de lo político ante lo jurídico y, a fin de cuentas, la manifestación de lo político en el estado de excepción.

De esta manera, el Estado moderno en Foucault es aquel que se constituye a partir de las prácticas de gobierno, de la gubernamentalidad, es decir, cuando comienza a surgir una serie de instituciones, aparatos, prácticas y discursos que se dirigen al gobierno de la conducta de los hombres desde una instancia pública. El Estado

moderno, por lo tanto, es el resultado de un conjunto de prácticas que, enmarcadas dentro en el arte de gobernar, dan nombre a ese ente llamado Estado. Efectivamente, la conducta de los hombres comienza a pensarse en términos políticos, de importancia y relevancia para el orden político y, por ende, en condiciones y con la necesidad de someterla a estrategias de poder. Foucault inicia el curso con la presentación de su intención de trabajo, el biopoder, esto es «el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder» (2006:15). Como hemos dicho, el interés por el biopoder ya se había manifestado en la última clase de *Defender la sociedad* y en el último capítulo de *La voluntad de saber*. Sin embargo, la atención por el biopoder se va transformando en el presente curso en el estudio del arte de gobierno y de las tecnologías de seguridad ligadas a él. Si en el modelo de la soberanía teníamos sujetos de derecho que actuaban por voluntad, y en la disciplina teníamos cuerpos que a través de ciertas técnicas se transformaban en sujetos útiles y dóciles, con la biopolítica la población se constituye en el objeto de la tecnología.

Foucault advierte que la preocupación por la población tiene su explicación histórica, ya que el siglo XVII supuso «la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola o, para ser más precisos, el recentramiento de la economía no sobre la familia, sino sobre la población» (Castro 2004:152). La población es un cuerpo colectivo que está sujeto a ritmos, velocidades, modificaciones propias, vale decir, posee un cuerpo y un alma propia que, por ello, no pueden ser tratados o intervenidos con las técnicas disciplinarias. Se trata de fenómenos que afectan a un conjunto e individualmente son insignificantes en términos políticos, adquieren relevancia cuando se extienden globalmente, en la serie. Un nacimiento o una muerte son fenómenos de todos los días, particularmente no tienen demasiada relevancia política, pero sí lo tiene el efecto de conjunto que conforman los índices de natalidad y defunción. Así, es la noción de población la que permite vincular soberanía y gobierno.

En este conjunto donde soberanía se liga a gobierno, donde el Estado asume una nueva forma revestido de otras finalidades y donde la población se constituye en objeto de intervención del poder, hay un elemento determinante que da lugar a los dos grandes dispositivos de seguridad del Estado moderno:

la materia prima, el objeto y al mismo tiempo el principio de inteligibilidad de la razón política ya no sería el incremento de los territorios, sino el crecimiento de las fuerzas del Estado; ya no la extensión de las posesiones o las alianzas matrimoniales, sino la expansión de las fuerzas estatales; ya no la combinación de las herencias a través de alianzas dinásticas, sino la armonización de las fuerzas de los Estados en alianzas políticas y provisionarias. (2006:339)

Respecto de este fragmento, no caben dudas acerca de cuál es el elemento privilegiado del Estado y su nueva razón gubernamental: la fuerza. Los dos dispositivos constitutivos del Estado son el diplomático–militar y la policía, ambos mecanismos de seguridad donde el primero se dirige a las relaciones con otros Estados y el segundo refiere al orden interno del Estado, pero en ambos la fuerza es un elemento de vital importancia.

En un artículo de 1976, Foucault refería el significado al que aludía el término «policía» en el siglo XVII:

Lo que se denominará policía hasta finales del Antiguo Régimen no comprende solamente la institución policial; se trata del conjunto de los mecanismos mediante los cuales el orden se ve asegurado, se canaliza el crecimiento de las riquezas y se mantienen las condiciones de salud en general. (1991:94)

La policía no era el aparato o la institución estatal encargada de prevenir y reprimir un tipo de conducta específica como el delito, sino que era un conjunto de reglamentos, prácticas, que involucraba a múltiples instituciones con la finalidad de aumentar las fuerzas constitutivas del Estado y lograr equilibrio y estabilidad entre ellas para garantizar cierto orden.⁷ La policía, más que una institución, era una manera de intervención sobre los inconvenientes o asuntos que, en determinado momento, comenzaron a tornarse el objeto del arte de gobierno del Estado. Estos asuntos tenían que ver con la importancia de la mayor cantidad de habitantes posibles en un reino, que es uno de los pilares de la fuerza de un Estado. Asimismo, era necesario una política de subsistencia para esos habitantes, política agrícola, y abordar cuestiones de salubridad en las ciudades, tales como aireación y ventilación, es decir, un nuevo espacio urbano. También debe ocuparse de las óptimas condiciones para la circulación de las mercancías y de los hombres, el estado de las rutas y la navegabilidad de los ríos. De esta forma, la policía, «en cuanto es el conjunto de las técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, hacer un poco más que vivir, coexistir, comunicarse, sea concretamente convertible en fuerzas del Estado» (2006:376). Es muy claro, la policía traslucía un proyecto de carácter general, donde los elementos de relevancia en la constitución y fortalecimiento del Estado se encontraban sujetos a una política y gestión.

Sin embargo, este Estado de policía se transforma. Quizás la manera precisa de presentar esta transformación sea diciendo que una nueva gubernamentalidad se despliega a partir del siglo XVIII. Si, en el siglo pasado, la gubernamentalidad se definía a través de un proyecto unitario de policía que contemplaba el orden del Estado en todos sus componentes, la nueva gubernamentalidad se descompone en varios elementos. Por un lado, la economía, que va a suponer la naturalidad de ciertos procesos y ciertos fenómenos, entre ellos, la sociedad civil que aparece como corre-

lato necesario del Estado: «El Estado tiene a su cargo una sociedad, una sociedad civil, y debe garantizar su gestión. Mutación fundamental, claro está, con respecto a una razón de Estado, a una racionalidad de policía que sólo tenía que ver con un agrupamiento de súbditos» (2006:401). Conjuntamente, aparece el problema de la población, que no estaba presente en las primeras formas de gubernamentalidad y que se traduce en ciertas prácticas de intervención tales como la medicina social, la higiene pública y la demografía.

Estos dos elementos se inscriben, como dijimos hace un momento, dentro de cierta forma de naturalidad. Tanto la sociedad civil en cierta espontaneidad de las relaciones entre los hombres cuando se encuentran juntos, como la población con sus ritmos y sus propias leyes de transformación, son pensadas como procesos naturales que se debe facilitar su desenvolvimiento, no entorpecerlo con imperativos deliberados. Por lo tanto, aparecen intervenciones posibles pero que no tienen a la fuerza como elemento rector. Este dominio de intervenciones posibles es lo que Foucault denomina «mecanismos de seguridad» y que tiene como función esencial garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales.

Aquel proyecto unitario de policía se descompone en varias partes. Por un lado, aquellas que corresponden al dominio de la economía y la población con mecanismo de regulación de sus fenómenos; por el otro, la policía como aparato que tiene a su cargo impedir la aparición de cierta cantidad de desordenes internos, es decir, adquiere el sentido moderno del término.

En la conclusión de este largo análisis, Foucault expresa que

es perfectamente posible hacer la genealogía del Estado moderno y sus aparatos, no precisamente a partir de una llamada ontología circular del Estado que se autoafirma y crece como un monstruo enorme o una máquina automática. Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. (2006:405)

Pero aún tenemos un déficit conceptual, seguimos sin saber muy bien qué es el Estado. Para intentar dilucidar este asunto, proponemos partir de una cita que inicialmente puede parecer oscura pero que nos permitirá hilvanar aquello. Foucault expresa que

en el fondo, la inteligibilidad en historia no está quizás en la atribución de una causa siempre más o menos metafórica en su origen. Esa inteligibilidad se encontraría, acaso, en algo que podríamos llamar constitución o composición de efectos. ¿Cómo se componen efectos globales, cómo se componen efectos masivos? (...) ¿Cómo se constituyó el efecto Estado a partir de mil procesos diversos, entre los cuales me limitaré a señalar algunos?. (2006:278)

La supuesta simplicidad de la explicación guarda cierta complejidad y novedad en la comprensión del fenómeno Estado. Aquí no se está diciendo simplemente que el Estado es el resultado, la derivación, la consecuencia de un fenómeno histórico complejo, y que son muchos los procesos que contribuyeron a la constitución de ese monstruo frío. En definitiva, nada novedoso habría en esta formulación y seguiríamos estando en presencia del monstruo frío, como resultado de un largo y complejo proceso, pero monstruo frío al fin.

Por el contrario, pensar al Estado como efecto unificador de múltiples prácticas fragmentadas implica considerarlo no como una realidad objetiva dada, sino como una multiplicidad de prácticas, de tecnologías de poder, que adquieren en la nominación Estado la unidad necesaria para el gobierno.

El Estado es la idea reguladora de la razón gubernamental. Quiero decir con ello que el Estado, en este pensamiento político que buscaba la racionalidad de un arte de gobernar, fue ante todo un principio de inteligibilidad de lo real. Fue cierta manera de pensar lo que eran en su naturaleza propia y sus vínculos y relaciones una serie de elementos, una serie de instituciones ya dadas. (2006: 328)

Pero así también como el Estado en su nominación refería a cierta unidad de un conjunto de aparatos, instituciones y relaciones preexistentes, tales como los ejércitos, el sistema fiscal, la justicia, etc., también en su enunciación remitía a un principio normativo, a lo que debe ser. Estos son los dos pilares que constituyen al Estado, principio de inteligibilidad y objetivo estratégico, forma de pensar una unidad en la fragmentación de prácticas y un deber ser en la realidad política. «El Estado es en esencia y ante todo la idea reguladora de esa forma de pensamiento, de reflexión, de cálculo y de intervención que se denomina política» (2006:329). Vale decir, el Estado forma parte de una práctica meditada de los hombres, por lo cual permite pensar en las prácticas llevadas adelante por los diferentes aparatos que tenían una existencia anterior a ello. El Estado, entonces, se nos presenta como una forma de pensar el poder anclado en el modelo de soberanía y, a su vez, como forma de pensarnos agregados a un colectivo. Identificable y contenido, se encuentra ahí para reclamarle, demandarle o cuidarnos de él, y también nos permite pensarnos viviendo juntos. Creemos, por ello, que aquí radica ese deseo de Estado del que habla Foucault como una sed gigantesca que nos obliga a volver hacia el Estado, a fin de cuentas como deseo de localizar rápidamente un centro de poder, constituirlo en el núcleo de movimiento.

Consideramos que lo importante es que no sólo se invierte la ecuación, el Estado como efecto de, sino que también lo desustancializa. Si para el modelo de la soberanía jurídica, cuyo paradigma resulta ser Thomas Hobbes, el Estado una vez creado constituye y da forma a la sociedad y es el corazón de todas las prácticas que se desenvuelven en ella, es decir, el punto de partida para explicar su funcionamiento,

en el modelo de la gubernamentalidad, permítasenos esa expresión, el Estado es un resultado, pero no de cualquier tipo. Esto es, tampoco es el administrador de los intereses de la burguesía,

el Estado no es en la historia esa especie de monstruo frío que no dejó de crecer y desarrollarse como un organismo amenazante y colocado por encima de una sociedad civil. La cuestión sería demostrar que una sociedad civil, o más simplemente, una sociedad gubernamentalizada, introdujo a partir del siglo XVI algo, ese algo a la vez frágil y obsesionante que se llama Estado. Pero el Estado sólo es una peripecia del gobierno y éste no es un instrumento de aquél. (2006:291)

Por ello, la genealogía del Estado es la historia de la razón gubernamental.

Debemos considerar que la intención de Foucault no es realizar una historia del Estado, rastrear su surgimiento y su desarrollo, sino intentar dar cuenta de la manera y el momento en que el Estado se incorpora al marco de reflexión de los hombres, es decir, el momento en que los hombres lo incorporan como parte de su realidad meditada. Citaremos un extenso fragmento de la obra que venimos trabajando porque creemos que se encuentra de modo claro y sintético lo que hemos querido reflejar en este análisis:

El acontecimiento reflexivo, el conjunto de procesos por los cuales el Estado, en un momento dado, entró efectivamente en la práctica meditada de la gente, la manera en que, en un momento dado, se transformó para quienes gobernaban, para quienes aconsejaban a los gobernantes y para quienes reflexionaban sobre los gobiernos y su acción tal como ellos la veían, esa manera fue, a buen seguro, no el factor absolutamente determinante del desarrollo de los aparatos de Estado que en verdad existían desde mucho antes —el ejército, el sistema fiscal, la justicia—, pero sí un factor de enorme trascendencia, creo, para que todos esos elementos se incorporaran al campo de una práctica activa, concertada, meditada, que fue justamente el Estado. No se puede hablar del Estado como si fuera un ser que se desarrolla a partir de sí mismo y se impone a los individuos en virtud de una mecánica espontánea, casi automática. El Estado es una práctica. No puede disociárselo del conjunto de las prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar, una manera de hacer, una manera también de relacionarse con el gobierno. (2006:324)

Aquí encontramos gran parte del recorrido que Foucault imprimió a su reflexión sobre el gobierno y sobre el Estado. El Estado como acontecimiento reflexivo, como forma de incorporar a múltiples prácticas (ejército, sistema fiscal, jueces, policía, trabajadores sociales, escuela, prisión, etc.) al campo de la práctica estatal. Sin embargo, esa práctica estatal dota de unidad a esa multiplicidad de prácticas locales, unidad que, a su vez, se desprende del modelo teórico de la soberanía:

Importa poco que esta unidad del poder adopte el rostro del monarca o la forma del Estado; de ella van a derivarse las diferentes formas, los aspectos, mecanismo e instituciones de poder. La multiplicidad de los poderes, entendidos como poderes políticos, sólo puede establecerse y funcionar a partir de esta unidad del poder, fundada por la teoría de la soberanía. (2001b:49)

Llegados a este punto, el modelo de la soberanía y el modelo de la gubernamentalidad refieren a dos modos radicalmente diferentes de entender el Estado. Mientras que el primero sitúa en el Estado el centro neurálgico, poseedor de esencia y unidad, el segundo lo desmembra Estado en múltiples prácticas y discursos.

Sin embargo, desmembrar el Estado no significa hacerlo desaparecer. El mismo Foucault se encarga de identificar al Estado como una de las formas de gobierno de las más extraordinarias y de las más temibles. Significa desprenderse de la noción Estado, desnudarlo, sacarle esa capa majestuosa con la que se lo ha revestido para encontrarnos con un inquietante vacío, con el rey desnudo, con las prácticas de gubernamentalidad:

Concretamente, es posible, por supuesto, describir el aparato escolar o el conjunto de los aparatos de aprendizaje en una sociedad dada, pero creo que sólo es posible analizarlos eficazmente si no se los toma como una unidad global, si no se trata de deducirlos directamente de algo que sería la unidad estatal de soberanía y, en cambio, se intenta ver cómo actúan, cómo se apoyan, de qué manera ese aparato define cierta cantidad de estrategias globales a partir de una multiplicidad de sometimientos (el del niño al adulto, el de la prole a los padres, el del ignorante al culto, el del aprendiz al maestro, el de la familia a la administración, etc.). Todos esos mecanismos y operadores son el basamento efectivo del aparato global que constituye el aparato escolar. (2001b:51)

A fin de cuentas, podemos encontrar el Estado pero no como ese *dios mortal*, esa unidad global que articula y da coherencia a prácticas diversas que se desprenderían de su centro, sino como corolario de dichas prácticas, resultado del conjunto de esas prácticas que se despliegan en el campo social confiriéndole determinada fisonomía.

Quizá por esta razón nos vemos tentados a intentar la posibilidad de abandonar el término Estado que tantas dificultades ocasiona por el de «régimenes de estatalidad». Éstos vendrían a ser la fotografía del Estado, un instante que capta en forma suspendida las prácticas y los discursos de los aparatos del Estado (policía, trabajadores sociales, justicia, escuela, etc.) en su relación con otras fuerzas sociales. En palabras de Foucault, «el Estado no es otra cosa más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidad múltiple» (1996:209). En *La voluntad de saber* también se encuentra expresado de esta manera: «el poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas» (2000:113). Así, el Estado parece ser el efecto de un conjunto móvil y

encadenado de prácticas que se sostienen en esa unidad pero que, como tal, deberíamos tener la capacidad de ver el cambio en la supuesta permanencia que instala el Estado. Por ende, la noción «régimen de estatalidad» tiene la finalidad de poner en discusión estos dos atributos del término Estado, el de esencia y autorreferencialidad, por un lado, y el de situación establecida y consolidada por el otro.

4. Conclusión

Como nos previene Merleau-Ponty en la cita del comienzo, el Estado ha sido una fuerte evidencia en el sistema del pensamiento político, una tremenda imposibilidad, convertida en obstáculo, de pensar los fenómenos políticos al margen de la noción Estado. Los trabajos que Foucault dedicó al biopoder y a la gubernamentalidad son los más afines y los que mayor aporte pueden realizar a la discusión de problemas clásicos de la teoría política. Sin embargo, existe una paradoja en ello, y es que, pese a que estos trabajos retoman temas propios de la teoría política y por ello invita a su lectura a quienes los trabajan, pueden causar una gran apatía ya que diluye ciertos objetos consagrados de la disciplina, entre ellos el de Estado. Pareciera que si Foucault nos hubiera estado diciendo en sus trabajos que lo que hemos constituido en objeto principal de estudio, en concepto, y hemos estado estudiando, no existe como tal, o al menos no existe en la manera en que estamos habituados a pensarlo. El Estado, el objeto privilegiado de la Ciencia Política como disciplina,⁹ no parece ser todo aquello que la tradición filosófico-política a partir del siglo XVII identificó así.

Si tomamos como paradigmática la caracterización que Max Weber (1996) realizó sobre el Estado moderno —paradigmática porque se inscribe en una tradición de discurso que se remonta a Hobbes (2001), pasa por Schmitt (2001a, 2001b) y llega a los teóricos de la democracia—, aquel posee ciertos elementos que lo conforman como tal: el territorio, el monopolio de la violencia, la recaudación fiscal, la dimensión jurídica y simbólica. Ahora bien, el problema aparece cuando estos elementos no se encuentran presentes. Ante esto, las preguntas que no debemos hacernos es si existe o no el Estado (al menos el caracterizado por estos tres elementos) y si se trata de un Estado débil (débil con quiénes y fuerte con quiénes),⁹ sino, por el contrario —y ésta es la línea de investigación que más entusiasmo y seduce—, si se trata de «régimenes de estatalidad», que dan cuenta de una manera diferencial de gestionar el territorio, lo que supone una manera diferencial de gestionar las relaciones entre las personas y entre éstas y las cosas. La noción «régimen de estatalidad» puede emprender un análisis positivo, no simplemente negativo en términos de disfuncionalidad, al problema del desenvolvimiento desparejo de las agencias del Estado en una ciudad porque se hace presión en un determinado momento en un territorio y se relaja el control sobre otro.

La intención estaba en las diferentes maneras en que el término Estado aparece en el recorrido teórico de Foucault durante la década del setenta. La finalidad era identificar el

nudo analítico que se desprende de presentar las diferentes modalidades en el ejercicio del poder y las nociones de Estado que podrían vincularse a cada una de ellas, o al menos la necesidad de Foucault de sostener determinada noción de Estado para nutrir su análisis del poder en cada momento, sea el de poder disciplinario o el de gobierno. Demasiado ambicioso quizás para un breve trabajo, estaríamos satisfechos con sólo haber puesto algo de orden a este tema y así incitar a la teoría política a su lectura.

Tal vez se trate de distinguir, en términos borceanos, a quienes hacen de una luz un imperio o quienes sólo ven una luciérnaga, a quienes únicamente ven un monstruo frío y a aquellos que ven el efecto móvil de múltiples prácticas de gubernamentalidad.

Notas

1. Italo Calvino (1998), en *Las ciudades invisibles*, expresaba que «si un edificio no tiene ninguna enseña o figura, su forma misma y el lugar que ocupa en el orden de la ciudad bastan para indicar su función: el palacio real, la prisión, la casa de moneda». Esto nos provee ciertos indicios de la función que ocupa en el ejercicio del poder soberano su representación, lo que equivale también a decir que el poder soberano existe en la medida en que es representado. Xavier Sust (1975) compila un libro donde el eje principal que atraviesa todos sus artículos es la manifestación del poder a través de la arquitectura. George Balandier (1994) tiene una pequeña obra donde se analizan las formas de representación del poder. Finalmente, quizás una de las obras más sugerentes sobre este tema es *La sociedad cortesana* (1993) de Norbert Elias, ya que uno de los temas fundamentales que trata es la etiqueta y diferentes ceremonias como formas de representación y manifestación del poder real.

2. «No he estado analizando el fenómeno del poder ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos» (2001a:241).

3. Se suele periodizar la obra de Foucault en tres momentos que se suceden unos a otros en el tiempo. El momento arqueológico, el momento genealógico y, finalmente, el momento ético, cu-

los ejes sería el *saber*, el *poder* y el *sujeto* respectivamente. Sin embargo algunos autores han señalado las limitaciones de un tipo de abordaje cronológico y progresivo sobre la obra de Foucault, tales como Miguel Morey (1990) y Gilles Deleuze (2008). El abandono de esa grilla a través de la cual se ordena el pensamiento foucaultiano en tres momentos permite abordarlo, por el contrario, como un campo de fuerzas donde confluyen esas tres líneas en el marco de lo que denominara una *ontología histórica del sujeto moderno*, de nosotros mismos o del presente, es decir, los procesos de subjetivación que se dan a través de los pliegues del saber y el poder.

4. El asunto que Rousseau plantea en el *Contrato social* bajo el nombre de «religión civil» remite en parte a esta serie de elementos centrales que requiere la soberanía para reactualizar su poder de forma regular, tales como las insignias, los símbolos, el relato histórico, las conmemoraciones.

5. Pueden resultar aclaratorias las siguientes palabras: «la historia real de la prisión no está, sin duda, gobernada por los éxitos y los fracasos de su funcionalidad, sino que se inscribe, de hecho, en estrategias y tácticas que se apoyan incluso en sus propios déficits funcionales» (Foucault, 2006:143). Así, se tropezaría con ciertos equívocos al querer analizar el papel desempeñado por la prisión a través de las funciones para las cuales fue creada.

6. Pese a que Edgardo Castro entiende que el poder como represión y el poder como soberanía son dos sistemas diferentes de análisis del poder en Michel Foucault, a los efectos de nuestro análisis creemos oportuno asimilarlos. En el capítulo de *La voluntad de saber* denominado «La hipótesis represiva», Foucault ubica en el siglo XVII y el comienzo de la edad de la represión, donde aquellos temas tabúes estaban supuestamente sometidos a un régimen represivo, de prohibición en su enunciación. Como hemos estado viendo, Foucault remonta el modelo de soberanía a la Edad Media, de manera que no coinciden plenamente en términos históricos uno y otro. Sin embargo, el modo en que ha sido presentada la confrontación entre las diferentes modalidades de poder permite situar a uno y otro en un mismo lugar. Asimismo, en términos teóricos, la distinción de Castro es pertinente ya que coloca a la soberanía y a la represión como dos obstáculos en el análisis del poder. El primero porque supone el poder ubicado en un centro y que descendería hacia los rincones de lo social, y el segundo porque piensa al poder sólo en términos negativos, nada puede excepto limitar, restringir; es decir, refieren a dos aspectos importantes en el análisis del poder, la relación ascendente–descendente y positiva–negativa. Pese a ello, no debemos olvi-

dar que en *La voluntad de saber* una de las características del poder de soberanía es la «relación negativa», o sea, aquellos elementos que conforman lo represivo.

7. Foucault trabaja con un texto de Delamare de principios de siglo XVIII, en el cual se enuncian trece ámbitos de los que la policía debe ocuparse: religión, costumbre, salud, artículos de subsistencia, tranquilidad pública, cuidado de los edificios, plazas y caminos, ciencia y artes liberales, comercio, manufacturas y artes mecánicas, los domésticos y los peones, el teatro y los juegos, el cuidado y la disciplina de los pobres.

8. Hermann Heller otorga la paternidad de la moderna Ciencia Política no a Maquiavelo sino a Hobbes debido a que éste fue quien sentó las bases teóricas para pensar el Estado: «la segunda dirección, completamente nueva, que da al poder del Estado y del soberano una fundamentación esencialmente independiente de la ético–religiosa, se inicia con Hobbes, quien puede ser considerado como el fundador de las modernas ciencias políticas» (1992:33).

9. Ver O'Donnell (2002, 2000, 1993), Mann (2004, 1997) y Waldmann (2003) como ejemplos de esta perspectiva que se centra en el Estado y en sus debilidades y disfuncionalidades como explicación de ciertos fenómenos sociales.

Bibliografía

- Balandier, George (1994).** *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación.* Barcelona: Paidós.
- Calvino, Italo (1998).** *Las ciudades invisibles.* Barcelona: Minotauro.
- Castro, Edgardo (2004).** *El vocabulario de Michel Foucault.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Cohen, Stanley (1988).** *Visiones del Control Social. Delitos, castigos y clasificaciones.* Barcelona: PPU.
- Deleuze, Gilles (2008).** *Foucault.* Argentina: Paidós.
- Elias, Norbert (1993).** *La sociedad cortesana.* Madrid: FCE.
- Eribon, Didier (1992).** *Michel Foucault.* Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel (1989a).** *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1989b). «El ojo del poder», en Bentham, J., *El panóptico.* Madrid: La Piqueta.
- (1991). «La política de la salud en el siglo XVIII», en *Saber y Verdad.* Madrid: La Piqueta.
- (1992a). *El orden del discurso.* Buenos Aires: Tusquets.
- (1992b). «Poder-Cuerpo», en *Microfísica del poder.* Madrid: La Piqueta.
- (1996). «Fobia al Estado», en *La vida de los hombres infames.* Buenos Aires: Altamira.
- (2000). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* México: Siglo XXI Editores.
- (2001a). «El sujeto y el poder», en *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2001b). *Defender la sociedad.* Buenos Aires: FCE.
- (2005). *El poder psiquiátrico.* Buenos Aires: FCE.
- (2006). *Seguridad, territorio, población.* Buenos Aires: FCE.
- Heller, Hermann (1992).** *Teoría del Estado.* Buenos Aires: FCE.
- Hobbes, Thomas (2001).** *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* México: FCE.
- Mann, Michel (2004).** «La crisis del Estado-Nación en América Latina», en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales.* Buenos Aires, Vol. 44, n° 174, p. 180.
- (1997). *Las fuentes del poder social, II. El desarrollo de las clases y los Estados Nacionales, 1760-1914.* Madrid: Alianza.
- Morey, Miguel (1990).** «Introducción», en Foucault, M., *Tecnologías del yo. Y otros textos a fines.* Barcelona: Paidós.
- O'Donnell, Guillermo (2002).** «Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina», en Méndez, J.; O'Donnell, G. y Pinheiro, P.S., *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina.* Buenos Aires: Paidós.
- (2000). «Teoría democrática y política comparada», en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales,* Vol. 39, n° 156. Buenos Aires: IDES, pp. 519-570.
- (1993). «Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencia a países poscomunistas», en *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales,* Vol. 33, n° 130. Buenos Aires: IDES, pp. 163-184.
- Schmitt, Carl (2001b).** «El concepto de lo político», en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política.* México: FCE.
- (2001a). «Teología Política», en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política.* México: FCE.
- Sust, Xavier (1975).** *La arquitectura como símbolo de poder.* Barcelona: Tusquets.
- Waldmann, Peter (2003).** *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina.* Caracas: Nuevas Sociedad.
- Weber, Max (1996).** *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* México: FCE.

Capítulo 6

Apuntes para el estudio del Estado moderno en los momentos de su nacimiento y desarrollo

Lautaro Bruera

Introducción

Para comenzar a insertarnos en la problemática del Estado moderno es necesario dejar de lado la hipótesis de la existencia de un plan perfectamente pergeñado para su aparición, lo que supondría la idea de un mito fundacional de manera retrospectiva. Los grandes Estados europeos fueron los que forjaron este mito e instituyeron de acuerdo con éste: la educación centralizada, los códigos legales, los ejércitos unificados, las iglesias oficiales y suprimiendo, a la vez, las lenguas minoritarias. De este modo, fueron logrando un mayor nivel de uniformidad las naciones cuyas poblaciones eran sujetas a las conquistas o herencias mediante el ejercicio de la soberanía estatal, conforme a la reconstrucción realizada por Charles Tilly (1993:15–23). En tanto, cabe destacar que, a pesar de este intento de asimilar la nación con el Estado, cuya expresión máxima quizás la manifestó Henry Kissinger (1957:34–39): «la historia es la memoria de los Estados», quien centró sus perspectivas analíticas en el punto de vista de los líderes nacionales de la Europa decimonónica de la Restauración e ignoró a los millones que sufrieron esas políticas, es necesario establecer una distinción conceptual entre ambas nociones. Las naciones, lejos de conformarse como comunidades autosuficientes, están atravesadas por conflictos, controversias e intereses disímiles, además del arco de solidaridades que reúne a sus miembros, y al decir de Ernest Renán, los sacrificios compartidos y los «que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado. Se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de proseguir la vida en común» (Renan, 2006:9). En esta conferencia pronunciada en La Sorbona, el 11 de mayo de 1882, como intento de respuesta ante la derrota de su nación en la guerra franco-prusiana y la pérdida de una porción de su territorio, Renán acuña su definición sobre la existencia de una nación, entendiéndola

como un plebiscito cotidiano, o el deseo de sus ciudadanos manifestado de diversas maneras sobre la necesidad de compartir un mismo destino.

1. El surgimiento del Estado moderno

En el prólogo a la edición española de este trabajo sobre el surgimiento del Estado moderno, Tilly comienza advirtiendo que la experiencia de los países latinoamericanos y de España demuestra la no existencia de una sola vía normal hacia la formación de los Estados-nación, por lo cual habría que imitar el «exitoso» ejemplo de las instituciones políticas británicas, francesas o norteamericanas. La idea de un plan maestro en la conformación del Estado queda reducida a un mito histórico, a partir de la explicación realizada por Tilly sobre la base de la búsqueda de regularidades causales en la historia. La hipótesis central que desarrolla el autor es que las estructuras de los Estados nacionales europeos cristalizaron como productos secundarios e impremeditados de la preparación para la guerra y actividades a gran escala relacionadas con ella.

El origen del Estado es analizado por el autor a partir de la definición que hace del mismo: como una organización que se diferencia de los grupos de familia o parentesco y que ejercen en determinadas cuestiones una clara prioridad sobre cualquier otra organización dentro de un territorio de dimensiones considerables. Estas características se remontan en la historia a lo largo de 6000 años a. C., de modo correlativo con el surgimiento de las ciudades. Pero el punto de inflexión se produjo con el imperio de Hammurabi, situado en la Mesopotamia meridional, el cual logró estabilizar la combinación que se iba a transformar en una constante de las grandes civilizaciones: la coexistencia de Estados sustanciales y ciudades numerosas, tornándose entre sí esta relación como indispensable.

Sin embargo, Tilly va a remarcar que los Estados forman sistemas en la medida en que hay interacción entre ellos e inciden de modo significativo en el destino de las partes, y el sistema de Estados actualmente prevaleciente, en casi toda la tierra, se configuró en Europa posteriormente al 990 d. C., extendiéndose después su dominio hasta todos los rincones del planeta, más allá de este continente, cinco siglos más tarde.

El continente europeo contenía las bases potenciales para lograr la unidad entre sus Estados, esto es una red de ciudades mercantiles que conectaba gran parte del territorio y suministraba vínculos con los sistemas de producción y comercio más prósperos, que abarcaban desde el mediterráneo hasta Asia oriental. Dentro de esta cambiante geografía de ciudades y Estados operaba la dinámica del capital, en la esfera de las ciudades y de la coerción, cristalizándose en los Estados. La interacción entre ciudades y Estados se convierte en esta etapa de la historia, a partir de su análisis, en una investigación sobre el capital y la coerción.

Esta última relación es la que moviliza a una doble pregunta formulada en términos del problema de investigación fundamental planteado por Tilly: ¿qué es lo que explica

la gran diversidad en el tiempo y el espacio de los tipos de Estado que han prevalecido en Europa desde el 990 d. C. y por qué convergieron al fin los Estados europeos en diferentes variantes del Estado nacional? ¿Por qué fue tan similar la dirección del cambio y las vías tan diversas?

Para resolver el problema formulado, Tilly encuentra, por un lado, una base teórica importante en los análisis realizados por el politólogo norteamericano Barrington Moore, Jr. (1973). En este trabajo, Moore se propone explicar por qué en el siglo XX algunos Estados mantuvieron sistemas representativos medianamente estables mientras que otros se caracterizaron por una forma u otra de gobierno autoritario. Las diferencias entre destinos nacionales, para este autor, estaban cristalizadas en las formas de gobiernos vigentes, cuyos orígenes se entroncaban con el tipo de coalición de clase prevaleciente cuando la agricultura de cada país inició una amplia comercialización. Cuando los grandes y explotadores terratenientes sobrevivieron a la transición a la agricultura intensiva de cultivos comerciales, según Moore, pervivieron los gobiernos autoritarios hasta la época contemporánea. Cuando predominó la burguesía, se impuso alguna forma de democracia.

Por otro lado, se nutre Tilly de las contribuciones de Lewis Mumford a partir de su teoría del urbanismo del umbral (y) equilibrio. Mumford centraba en dos grandes fuerzas que impulsaron el crecimiento de las ciudades: la concentración del poder político y la expansión de los medios productivos. Por debajo de un umbral en que se unen niveles mínimos de poder y producción, sólo existen aldeas y bandas. Por encima de ese umbral, el carácter de las ciudades depende de los niveles de poder y producción, relativos y absolutos: con niveles modestos y equilibrados de poder y producción tuvieron lugar la *polis* clásica y la ciudad medieval; el crecimiento excesivo del poder político conformó a la ciudad barroca; la hipertrofia productiva creó los industriales del siglo XIX; y las enormes concentraciones en ambas direcciones producen las ciudades abrumadoras de hoy.

La investigación de Tilly parte desde estos aportes en el análisis del poder político, las ciudades y el poder económico, pero para llevar sus propias hipótesis más lejos que los planteos de Moore o Mumford. A diferencia de ellos, Tilly sitúa la organización de la coerción y la preparación de la guerra en el centro del análisis, y llega a afirmar que la estructura del Estado en algunos momentos aparecía primordialmente como producto secundario de los esfuerzos del gobernante para adquirir los medios para la guerra. El autor además plantea que las relaciones entre los Estados, especialmente a través de la guerra y la preparación de la guerra, afectaron definitivamente la totalidad del proceso de formación del Estado.

De este modo, Tilly intenta demostrar con esta investigación, desde el punto de vista de un sociólogo histórico analítico, es decir, procurando explicar «que sucedió», las alternativas históricas de la formación del Estado a través de una serie de combinaciones en continua variación entre capital concentrado, coerción concentrada, preparación para la guerra y posición dentro del sistema internacional.

La experiencia de la historia europea durante el período que abarca el trabajo de Tilly, es decir desde el año 990 al 1990, indica que cuando los hombres que controlaban los medios concentrados de coerción (ejércitos, armadas, fuerzas policiales, armamento y sus equivalentes) intentaban emplearlos para ampliar el ámbito de población y recursos sobre los que ejercían poder, si no encontraban a nadie con un poder de coerción comparable, conquistaban; si encontraban rivales, guerreaban. Los conquistadores que conseguían ejercer un dominio estable sobre las poblaciones de territorios extensos, y lograban un acceso habitual a una parte de los bienes y servicios producidos en el territorio, se convertían en sus gobernantes.

Sin embargo, resalta Tilly que toda forma de gobierno se enfrentaba a serias limitaciones a sus posibilidades de efectividad dentro de un determinado territorio, lo que llevaba a la mayoría de los gobernantes a conformarse con lograr una mezcla de conquista, protección frente a rivales poderosos y coexistencia con los vecinos bien dispuestos.

De esta manera, Tilly describe que la guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales (hombres, armas, provisiones o dinero para comprarlos) y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones. A su vez, dentro de los límites fijados por las exigencias y compensaciones de otros Estados, la extracción y la lucha por los medios necesarios para guerra fueron creando las estructuras organizativas centrales del Estado.

A partir del aumento de la escala bélica y la trabazón del sistema europeo de Estados a través de la interacción comercial, militar y diplomática, comenzaron a adquirir superioridad bélica aquellos Estados que podían desplegar ejércitos permanentes. En este sentido, se beneficiaron los Estados con acceso a una combinación de grandes poblaciones rurales, capitalistas, y economías relativamente comercializadas, los cuales fijaban los términos de la guerra, constituyéndose esta forma de Estado como predominante en Europa, lo que finalmente convergió en la forma del Estado nacional.

2. La lógica del capital y la coerción: dos conceptos claves en el análisis del desarrollo del Estado europeo realizado por Tilly

Tilly ubica el momento de surgimiento del sistema capitalista en Europa a partir de 1500, cuando los capitalistas comenzaron a controlar la producción progresivamente, desarrollándose específicamente después de 1750, cuando la manufactura con capital concentrado se convirtió en la base de la prosperidad de muchas naciones. Los procesos mediante los cuales se acumulaba y concentraba el capital producían a su vez ciudades. Pero fue desde 1850, con los progresos de la higiene y la nutrición urbanas, y cuando la agricultura y el transporte empezaron a ser relativamente eficaces, que las ciudades comenzaron a crecer rápidamente. A ello se sumaron la

expulsión de los pequeños propietarios del *hinterland* por parte de los terratenientes urbanos y las demandas urbanas que promovían la capitalización de la agricultura en el *hinterland*. De este modo, la acumulación y la concentración de capital fomentaron el crecimiento urbano mientras transformaban las regiones que rodeaban a nuevos grupos de ciudades.

En la medida en la que a través del ejercicio de la coerción, por medio de la guerra y el control interior, los gobernantes que sometían a sus rivales o a sus habitantes internos, empezaron a asumir la obligación de administrar las tierras, los bienes y las gentes que adquirían. Estas nuevas funciones de administración que empezaban a tomar los gobiernos (ya que se veían implicados en la extracción de recursos, la distribución de bienes, servicios y rentas conquistadas), los desviaba de la guerra, e incluso creaba intereses que en algunos casos se mostraban contrarios a la guerra misma. Así, afirma Tilly que la historia de las conquistas en toda Europa implicaba siempre la posterior administración.

Pese a estos aspectos en común, los Estados europeos diferían considerablemente respecto de sus actividades y organizaciones más sobresalientes. Existían tres modelos de Estado que se desarrollaron conjuntamente en diversas partes de Europa a partir del año 990: imperios perceptores de tributos; sistemas de soberanía fragmentada como las ciudades-Estado y las federaciones urbanas, y los Estados nacionales. En los imperios perceptores de tributos se construía un gran aparato militar y extractivo, pero la mayor parte de la administración local quedaba en manos de poderosos regionales que conservaban una gran autonomía. En los sistemas de soberanía fragmentada, las coaliciones transitorias y las instituciones consultivas desempeñaban una parte significativa en la guerra y la extracción, pero era escaso el aparato de Estado duradero que surgía a escala nacional. Los Estados nacionales tienen la capacidad de unir sustanciales organizaciones militares, extractivas, administrativas y, en ocasiones, incluso productivas en una estructura central relativamente bien coordinada. La prolongada pervivencia y coexistencia de los tres modelos refuta la tesis que concibe la formación del Estado europeo como un solo proceso lineal, o del Estado nacional, finalmente predominante, como forma inherentemente superior de gobierno.

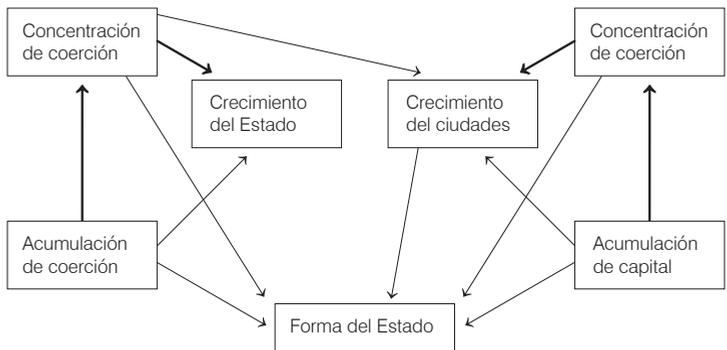
Cuanto mayor era el Estado y más amplia la discrepancia entre la distribución de la coerción y del capital, tanto más fuertes eran los incentivos para resistirse a un control central y para la formación de alianzas entre diversos enemigos del Estado, tanto dentro como fuera de su territorio. La existencia generalizada de una forma de gobierno indirecto creaba graves peligros de deslealtad, engaño, corrupción y rebelión, debido a que se regía sin erigir, financiar y nutrir un pesado aparato administrativo.

El paso a un tipo de gobierno directo dio a los soberanos acceso a los ciudadanos y a los recursos que éstos controlaban a partir de la tributación doméstica, la conscripción generalizada, los censos, los sistemas policiales y otro tipo de intromisiones en la vida social en una escala menor. Esto se dio mediante una transición que implicó una

amplia resistencia, intensas negociaciones y la creación de derechos y prerrogativas para los ciudadanos, todo lo cual fue creando nuevas estructuras de Estado, aumentando los presupuestos del gobierno, su personal y los diagramas organizativos.

Tilly destaca desde las experiencias históricas que los príncipes europeos, por ejemplo, no tenían pensado un modelo exacto del tipo de Estado que estaban construyendo, y raramente actuaban de modo eficiente para producir un tipo de Estado modelo. Nadie ideó los componentes principales del Estado nacional: tesorerías, cortes, administraciones centrales. En gran medida, estos organismos del Estado se formaron como productos secundarios más o menos involuntarios de los esfuerzos por realizar tareas más inmediatas, especialmente la creación y soporte de una fuerza armada. En estas estructuras que se iban gestando a partir de la experimentación práctica, no sólo las clases dirigentes, sino todas las clases cuyos recursos y actividad incidían en la preparación de la guerra, dejaron su impronta en los Estados europeos.

En el gráfico que se observa a continuación se sintetiza la relación que realiza Tilly a partir de las variables teóricas que introduce para el análisis: la coerción, el capital, los Estados y las ciudades:



Por un lado, la formación del Estado europeo, que se daba a partir de la guerra y la preparación de la guerra, obligaba a los gobernantes a dedicarse a la extracción de los medios bélicos entre aquellos que poseían los recursos esenciales (hombres, armas, provisiones, o dinero para adquirirlos) y se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones. Y, por otro lado, teniendo en cuenta los diferentes tipos de Estado que se desarrollaron originariamente en Europa, a partir de la configuración de grandes clases sociales y sus relaciones con los Estados, se generaron variantes entre las regiones intensivas en coerción (áreas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa efectuaba una función primordial en la producción) y las regiones intensivas en capital (áreas de múltiples ciudades y predominio comercial, donde prevalecían los mercados, el intercambio y la producción orientada al mercado).

3. Interacción entre ciudades y Estados

Las ciudades incidían en los destinos de los Estados como contenedores y puntos de distribución de capitales. A través del capital, las clases dirigentes urbanas extendían su poder por todo el *hinterland* urbano y sobre vastas redes comerciales. A su vez, las ciudades variaban de acuerdo con la cantidad de capital que controlaban sus oligarquías. Y el hecho de que las ciudades eran centros de acumulación de capital permitía a las autoridades políticas el acceso a capitales y créditos y también el predominio sobre *hinterland* que, al ser capturados o cooptados, servían a los fines de los monarcas.

Los Estados, por su parte, actuaban como contenedores y movilizados de medios de coerción, fundamentalmente de fuerza armada. El gobernante que ejercía la coerción estaba en condiciones de capturar la totalidad del territorio de una o más jerarquías de lugares centrales, e incluso rehacer la jerarquía para hacerla corresponder de modo aproximado con los límites de su Estado. Sin embargo, no era común y se tornaba difícil hacer coincidir un Estado con el contorno de una red urbana de importantes proporciones, ya que aquél debía enfrentar poderosos actores económicos cuyas relaciones externas no lograron nunca controlar por completo.

Hacia el siglo XVIII, sin embargo, durante el período de la nacionalización, muchos soberanos comenzaron a incorporar el aparato fiscal directamente a la estructura del Estado y a reducir drásticamente la participación de contratistas independientes. Finalmente, en el siglo XIX, la mayoría de los Estados europeos había absorbido tanto las fuerzas armadas como los mecanismos fiscales, y a partir de ello redujeron las funciones gubernamentales de los arrendatarios de impuestos, los contratistas militares y otros intermediarios independientes. Los propios gobernantes negociaban los créditos, las rentas, el potencial humano y los requisitos indispensables para la guerra con las clases capitalistas y otras clases sociales. Esta negociación creaba nuevas responsabilidades para el Estado como las pensiones, educación pública, subsidio a los pobres, planificación urbana, etcétera.

Desde entonces, para Tilly, los Estados dejaron de ser máquinas de guerra magnificadas y se transformaron en organizaciones con fines múltiples, manteniéndose sus esfuerzos por controlar la coerción y el capital, pero junto a una amplia gama de actividades regulatorias, compensatorias, distributivas y protectivas.

A partir del siglo XIX, las ciudades y los Estados comenzaron una etapa difícil de negociación en el trueque de protección por acceso a capital; gobernantes y capitalistas debían renegociar constantemente sus posiciones relativas. Las grandes ciudades mercantiles y las ciudades-Estado presentaron mayor resistencia efectiva a penetración de los Estados nacionales que las ciudades de regiones predominantemente agrarias. Con mayor frecuencia, los Estados sólo lograron un auténtico control de las principales ciudades mercantiles cuando éstas empezaron a perder su posición predominante en los mercados internacionales. A su vez, a falta de capitales

disponibles, los gobernantes construyeron grandes aparatos para extraer recursos de la renuente ciudadanía. En este sentido, la Reforma protestante se desarrolló en la franja europea de ciudades-Estado, y ofreció en un primer momento una base de resistencia ante la autoridad de los Estados. Sin embargo, en el caso de Inglaterra y los países nórdicos, los gobernantes fomentaron y cooptaron sus propias versiones de la Reforma, que establecía un extenso control estatal sobre el aparato religioso y una importante cooperación entre el clero y los funcionarios de la administración local.

4. La conformación de los Estados a partir de la concentración de los medios coercitivos

Tilly (1975:164–242) toma de Gabriel Ardant el concepto de fisiología del Estado para distinguir aquellos procesos mediante los cuales el mismo adquiere y asigna los medios para llevar a cabo sus principales actividades. Y a lo largo del período histórico analizado los medios decisivos eran fundamentalmente coercitivos, esto es, los medios de guerra. Los medios coercitivos tenían parte en la acción bélica a través del ataque a contrincantes exteriores, en la construcción del Estado mediante el ataque a los contrincantes interiores, y la protección a partir del ataque a los enemigos de las clientelas del Estado. A su vez, formaban parte de las acciones de extracción ya que permitían la obtención de los medios para la actividad del Estado entre la población subordinada, y de las acciones de arbitraje al accionar dirimiendo litigios entre los miembros de la población. Sólo cuando se trataba de producción y distribución los medios coercitivos no conformaban soportes fundamentales de la actividad del Estado.

Estaban constituidos por la unión entre las armas y los hombres que conocían su uso. En la experiencia europea, las mujeres se encontraban al margen de la construcción y el uso de la organización coercitiva, lo cual para Tilly constituye una explicación de su posición subordinada dentro del Estado. Algunas de las características que permitían al Estado la concentración de los medios de coerción eran: la producción de armas, la capacidad para movilizar grandes cantidades de hombres, y conocer los secretos para combinar armas y hombres. De este modo, los Estados europeos avanzaban hacia el monopolio de los medios coercitivos de sus territorios con el control de los ejércitos, las fuerzas policiales, las armas, las prisiones y los tribunales.

Una vez conformadas las fuerzas militares permanentes, redujeron la dependencia hacia los capitalistas y las instituciones burguesas para el desarrollo de medios bélicos, y aumentando con desde entonces la superioridad de los Estados con créditos a largo plazo y amplias bases fiscales. Al movilizarse para las guerras revolucionarias francesas y las guerras napoleónicas, la mayoría de los Estados europeos se expandió y se centralizó. La guerra en Europa y fuera de ella continuó siendo el mayor estímulo para el aumento de los gastos del Estado. Pero las transformaciones acaecidas desde

el siglo XIX en adelante —la gran implosión de capital y mano de obra ocurridas en ciudades y pueblos— plantearon nuevas amenazas y oportunidades, como los riesgos de una acción obrera colectiva concentrada y oportunidades de extracción y control como nunca antes habían existido.

Asimismo, durante el siglo XIX se dio el proceso de negociación directa con la población subordinada mediante los impuestos generalizados, servicios militares y cooperación con las disposiciones del Estado. Los pasos fundamentales que dieron los Estados hacia el gobierno directo fueron la reducción de los patronos locales o regionales, sustituyéndolos por representantes del Estado nacional en toda comunidad, y una expansión de las consultas populares a través de elecciones, plebiscitos y legislaturas.

Finalmente, la gran variación en el tiempo y el espacio de los tipos de Estados prevalentes en Europa desde el 990, que terminaron convergiendo en las diversas formas del Estado nacional, tiene como explicación causal, para Tilly, tres variables interconectadas. En primer lugar, el acceso relativo al capital concentrado y a los medios coercitivos concentrados, en distintas regiones y períodos, que influyó significativamente en las consecuencias organizativas de las acciones bélicas. Luego, la posibilidad de subsistencia de aquellos Estados que no perdieron en el terreno de la guerra frente a otros Estados. Desde una perspectiva de largo plazo, la dinámica cambiante de la guerra dio superioridad militar a los Estados que pudieron conformar un tipo de fuerzas militares grandes y permanentes mediante su propia población, tomando finalmente la forma de los Estados nacionales. Por último, la actividad de los Estados europeos creó un gran contraste entre la violencia de la esfera estatal y la relativa falta de violencia de la vida civil externa a ella. Esto se generó con la construcción de temibles medios coercitivos propios del Estado y privación a la población civil del acceso a estos medios, incluyéndose en este proceso la sustitución de la contratación de mercenarios extranjeros. De esta manera, a partir del siglo XX se pudo llegar a la concreción generalizada en los Estados del concepto desarrollado por Carl von Clausewitz tras la derrota de Napoleón: «la nación en armas».

Desde la constitución de una nación en armas, la capacidad extractiva de los Estados aumentó enormemente, y reverso significó las proporcionales exigencias de los ciudadanos a su Estado. Las consecuencias de este proceso implicaron un cambio fundamental en la relación entre la política de guerra y la política civil. El llamado a defender la patria se veía potenciado por la capacidad de movilización para la guerra, por intermedio de las conscripciones masivas, las contribuciones confiscatorias y las reconversiones de la producción para los fines de la guerra, todo lo cual hizo a los Estados vulnerables a la resistencia popular y responsables ante las demandas ciudadanas de modo inédito en la historia.

Bibliografía

Barrington Moore, Jr. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia.* Barcelona: Península.

Elias, Norbert (1996). *La sociedad cortesana.* México: FCE.

Kissinger, Henry (1957). *A World restored; Metternich, Castlereagh and the problem of peace, 1812–22.* Boston: Houghton Mifflin.

Renan, Ernest (2006). *¿Qué es una nación?* Buenos Aires: Sequitur.

Sartori, Giovanni y Morlino, Leonardo (eds.) (1994). *La comparación en las ciencias sociales.* Madrid: Alianza.

Tilly, Charles (ed.) (1975). *The Formation of National States in Western Europe.* Princeton: Princeton University Press.

Tilly, Charles (1993). *Coerción, capital y los Estados europeos: 990–1990.* Buenos Aires: Alianza.

Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales.* México: Siglo XXI Editores.

Sobre los autores

Andrea Bolcatto

Doctoranda en Ciencias Sociales, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos. Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Profesora Adjunta ordinaria de Teoría Política II, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral. Profesora Adjunta ordinaria de Problemática Política, Facultad de Trabajo Social. Universidad Nacional de Entre Ríos. Directora del Proyecto de Extensión de Cátedra (PEC) de Teoría Política II, denominado «Estado y seguridad: promoción de los derechos humanos», FHUC, UNL.

Lautaro Bruera

Doctor en Ciencia Política, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos ordinario de Introducción a la Ciencia Política, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral. Jefe de Trabajos Prácticos de Historia Argentina y Latinoamericana Contemporánea, Facultad de Ciencia Política y RR. II., Universidad Nacional de Rosario.

Magdalena Candiotti

Doctora en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Historia por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Profesora Adjunta ordinaria de Introducción a la Ciencia Política, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral. Becaria posdoctoral y próxima Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

José Gabriel Giavedoni

Doctor en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y RR. II., UNR. Jefe de Trabajos Prácticos de Introducción a la Ciencia Política, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral. Jefe de Trabajos Prácticos de Teoría Política I y Coordinador del Seminario permanente «Gubernamentalidad y Estado» de la Facultad de Ciencia Política y RR. II., UNR. Becario postdoctoral y próximo Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Hugo Quiroga

Doctor en Filosofía por la Universitat de les Illes Balears, España. Diplôme d'Etudes Approfondies en «Etudes de l'Amérique Latine», Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III). Abogado por la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor Titular interino de Introducción a la Ciencia Política y de Teoría Política II de la Universidad Nacional del Litoral. Profesor Titular ordinario de Teoría Política II de la Universidad Nacional de Rosario. Investigador del Consejo de Investigaciones de la UNR (CIUNR).

Milagros Sosa Sálico

Doctoranda en Ciencia Política, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Magíster en Administración Pública por el Instituto de Investigación y Formación en Administración Pública (IIFAP) de la Universidad Nacional de Córdoba. Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba. Jefe de Trabajos Prácticos ordinaria de Introducción a la Ciencia Política de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral.