



CENTRO DE ANÁLISIS E  
INVESTIGACIÓN POLÍTICA

# REVISTA PLÉYADE

AÑO II - NÚMERO 4 | SEGUNDO SEMESTRE 2009 | ISSN: 0718-655X

## ARTÍCULOS

**ALEJANDRO FIELBAUM**

*Imitación y política en Maquiavelo*

**SEBASTIÁN CONTRERAS**

*Sobre la naturaleza del derecho y el derecho por naturaleza. La política aristotélica ante la justicia natural*

**CONSTANZA SERRATORE**

*Simone Weil: La "Malheur" y el "Arraigo" dos conceptos para leer el presente*

**VALERIA CAMPOS**

*Los derechos del otro. Un proyecto de refundamentación de los derechos humanos desde la filosofía de Emmanuel Levinas*

**JULIA HONKASALO**

*La actual crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt*

**L FELIPE ALARCÓN**

*Nacionalización de la Sociedad, creación del inmigrante*

**HENRY RENNA**

*Una politología para la resistencia*

**SERGIO FERNÁNDEZ**

*La "Solución Corporativa". El derecho político ante el pluralismo social en la era de entreguerras (1919-1945)*

**PAULA LEKANDA**

*El conflicto territorial entre Ecuador y Perú por el Río del Cenepa (1995): Entre una mediación fallida y otra exitosa*

**PATRICIO MORALES**

*Metodología de alerta temprana para el análisis de riesgo político de inversión. Conflictos, amenazas y toma de decisión empresarial tiempos de crisis*

**MARCO COLINA**

**M<sup>a</sup> GABRIELA HOFFMANN**

*Participación ciudadana a través de los presupuestos participativos: Contribuyendo hacia una nueva relación Estado-sociedad*

## ENTREVISTA CAIP

*Republicanism and theory of government. Philip Pettit entrevistado por Miguel Vatter*

**Revista Pléyade de Ciencia Política (ISSN: 0718-655X)** es una publicación semestral del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) relativa a distintas temáticas de la politología. El Comité Editorial Interno, con el apoyo de árbitros externos, selecciona los trabajos para su publicación. Los artículos son responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de los editores ni de CAIP.

<b>Director responsable</b>	José Parada Flores
<b>Editor</b>	Diego Sazo Muñoz
<b>Comité Editorial Interno</b>	Nicolás Del Valle O. Patricio Imbert P. Patricio Morales F. Ely Orrego T. Matias Bascuñan C. L Felipe Alarcón
<b>Comité Editorial Externo</b>	Fanny Acevedo Ana María Farias A. Ana Henríquez O. Vanesa Kaiser Cristián Rettig B.
<b>Consejo Asesor CAIP</b>	Nicolás Arratia V. ( <i>Universidad Central de Chile</i> ) Joaquín Fermandois H. ( <i>Pontificia Universidad Católica de Chile</i> ) Vanesa Lemm ( <i>Universidad Diego Portales</i> ) Luis R. Oro Tapia ( <i>Centro de Análisis e Investigación Política</i> ) Alexandre Rochman ( <i>Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Brasil</i> ) Miguel Vatter ( <i>Universidad Diego Portales</i> )
<b>Traducciones</b>	Amir Shehadeh
<b>Diseño</b>	Mauricio González S.
<b>Indexación</b>	Revista Pléyade se encuentra en los siguientes índices internacionales: Dialnet ( <i>Universidad de la Rioja, España</i> ), Latindex ( <i>Universidad Autónoma de México</i> ) y e-Revistas ( <i>España</i> )

# **REVISTA PLÉYADE**

## **AÑO II / NÚMERO 4**

---

<b>Presentación CAIP</b>	<b>iii</b>
<b>Nota del editor</b>	<b>viii</b>

### **SUMARIO**

<b>ALEJANDRO FIELBAUM S.</b> Imitación y política en Maquiavelo	<b>1</b>
<b>SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE</b> Sobre la naturaleza del derecho y el derecho por naturaleza. La política aristotélica ante la justicia natural	<b>19</b>
<b>CONSTANZA SERRATORE</b> Simone Weil: la “Malheur” y el “Arraigo” dos conceptos para leer el presente	<b>36</b>
<b>VALERIA CAMPOS SALVATERRA</b> Los derechos del otro. Un proyecto de refundamentación de los derechos humanos desde la filosofía de Emmanuel Levinas	<b>68</b>
<b>JULIA HONKASALO</b> La actual crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt	<b>91</b>
<b>L FELIPE ALARCÓN</b> Nacionalización de la sociedad, creación del inmigrante	<b>118</b>
<b>HENRY RENNA GALLANO</b> Una politología para la resistencia	<b>145</b>
<b>SERGIO FERNÁNDEZ RIQUELME</b> La “solución corporativa”. El derecho político ante el pluralismo Social en la era de entreguerras (1919-1945)	<b>155</b>



<b>PAULA LEKANDA LABAN</b> El conflicto territorial entre Ecuador y Perú por el Río del Cenepa (1995): entre una mediación fallida y otra exitosa	<b>184</b>
<b>PATRICIO MORALES F.</b> Metodología de alerta temprana para el análisis de riesgo político de inversión conflictos, amenazas y toma de decisión empresarial en tiempos de crisis	<b>210</b>
<b>MARCO COLINA B.</b> <b>M<sup>a</sup> GABRIELA HOFFMANN R.</b> Participación ciudadana a través de los presupuestos participativos: contribuyendo hacia una nueva relación estado-sociedad	<b>242</b>
<b>ENTREVISTA</b> Republicanismo y teoría del gobierno Philip Pettit entrevistado por Miguel Vatter	<b>273</b>
<b>ANUARIO 2009</b>	<b>227</b>

## CAIP

En enero del 2007 se funda el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) como un espacio para el desarrollo de actividades académicas y de extensión enfocadas a la investigación, análisis y reflexión de los fenómenos políticos. La labor de dichas actividades es ejecutada por una base de nuevos investigadores mediante una estructura de trabajo rigurosa y sistemática, que cuenta con la asesoría y respaldo de destacados académicos y expertos en la disciplina. Las plataformas de exposición de CAIP son principalmente dos: el sitio web [www.caip.cl](http://www.caip.cl), y la revista impresa *Pléyade*.

Como prolegómeno, el Centro de Análisis e Investigación Política no representa intereses partidistas de ningún sector político. A nuestro parecer, esta peculiar característica nos proporciona una flexibilidad que beneficia el mantenimiento de un espacio agonal en donde se da lugar a un debate en torno a las ideas. Sin embargo, esto no significa que las perspectivas y formas de pensar de los investigadores CAIP tenga una esencia uniforme. Por el contrario, esta diversidad de visiones permite que se cultive el pensamiento crítico necesario para el cuestionamiento y discusión de lo político.

En suma, en CAIP se busca hacer una contribución relevante al debate público, desde una óptica aguda y multidisciplinaria. Todo ello con la finalidad de crear una plataforma que reúna tanto reflexiones de experimentados académicos como de nuevos investigadores. A su vez, intenta transformarse en una vitrina para novedosas interpretaciones y conjeturas sobre lo político.

## ÁREAS DE TRABAJO EN CAIP

### **Publicaciones**

Dentro de esta área se presentan documentos con estándares académicos que intentan explicitar investigaciones, análisis y/o reflexiones en torno a distintos temas de interés político. Así, la sección de *Publicaciones* se subdivide en tres áreas de estudio, cada una con un especial enfoque:

El área de *Pensamiento Político* se encarga de difundir investigaciones que tratan sobre filosofía política, historia de las ideas políticas y teoría política. Dentro de las modalidades de difusión se encuentra la organización de coloquios, conferencias o

seminarios que tengan como objeto la discusión con otros investigadores, estudiantes y académicos; y, además, la publicación en formato digital o impreso, ya sea en nuestro sitio web o en Revista Pléyade respectivamente. Actualmente, si bien existe una gran variedad de líneas de investigación, esta área se ha centrado en la filosofía y el pensamiento político contemporáneos con el objeto de dar cuenta de la importancia de éstos para analizar el presente.

Por su parte, el área de *Política, Estado y Sociedad* se define como un espacio de exposición de indagaciones sobre relaciones sociales, relaciones de poder y lógicas estatales, de manera de permitir una discusión crítica acerca de estructuras, mecanismos y sentidos de estas tres esferas.

La intención principal del área es establecer un diálogo interdisciplinario que posibilite acercar la descripción empírica y la reflexión teórica a propósito del Estado, la Política y la Sociedad. Algunas de las líneas de investigación que nos interesan son: discusiones acerca de temáticas referidas a comunidad e identidad, prácticas de resistencia y su relación con la subjetividad social, Historia política, Teorías de la Ciudadanía, Teorías del Reconocimiento, Migraciones, y Democracia. Esto, por supuesto, no cierra las posibilidades de nuevas líneas de investigación.

Finalmente, el área de *Política Mundial* entiende las relaciones internacionales como un área de estudio que se caracteriza por ser interdisciplinaria, es decir que se vale de los conocimientos de diversas ciencias como la ciencia política, la historia, la economía y los estudios en defensa, entre otras. Es así como en esta área se intenta dar cuenta de esta variedad de estudios que giran en torno a un gran tema: las relaciones entre estados y otros actores, que interactúan en el sistema internacional. Específicamente, son varios los temas de interés: la historia política de las relaciones internacionales, la política exterior de Chile, los procesos de integración en Europa, la política del humanitarismo y hacia los refugiados, y discusiones teóricas sobre el significado de algunos conceptos claves para el entendimiento de la política mundial como la seguridad, el terrorismo y otros. Lo anterior no excluye el posible desarrollo de otras temáticas que ésta área interdisciplinaria permite.

Todos los meses se agregan a estas secciones nuevos documentos relativos a las áreas de estudio. Las publicaciones de CAIP se presentan de dos maneras. La primera

consiste en los *Documentos de trabajo*, los cuales se publican (luego de una revisión del comité editorial) de manera mensual en cada una de las secciones, a través del sitio web [www.caip.cl](http://www.caip.cl). El formato del documento es digital y puede ser descargado y difundido gratuitamente Bajo la licencia internacional *Creative Commons*.

### **Riesgo Político**

Aquí se elaboran sistemática y regularmente diversos formatos de análisis en busca de un diagnóstico y proyección del riesgo político en América del Sur.

Desde la perspectiva de los inversionistas, el área de riesgo político realiza seguimientos rigurosos de los hechos y procesos que surgen de la interacción entre economía y política en los países de la región sudamericana con el objetivo de coadyuvar a los inversionistas y aquellas personas que en niveles decisionales requieran la identificación de oportunidades y amenazas relacionadas con sus negocios.

## **REVISTA PLÉYADE**

La Revista *Pléyade* es una publicación impresa de carácter semestral que tiene como objetivo brindar una plataforma de debate concerniente a lo político desde la mirada de destacados intelectuales y estudiantes de las ciencias sociales.

Buscando asegurar un desarrollo de participación y calidad como pilares fundamentales de trabajo, la Revista *Pléyade* es elaborada por un equipo editorial permanente.

Así el espacio que aquí buscamos entregar no discrimina por redes o cargos de los publicadores, sino que privilegia la meritocracia, originalidad y calidad de cada uno de los documentos, ya sea en el caso de intelectuales destacados, o en el caso de estudiantes neófitos.

Todos los artículos de *Pléyade* están ingresados al registro de *Creative Commons*, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y citar la obra de cada autor.

## ¿QUIÉNES INTEGRAN CAIP?

### **L Felipe Alarcón**

Es Licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales por la Universidad de Chile. Actualmente estudia Administración Pública en la misma casa de estudios. Es Director del Área Política, Estado y Sociedad de CAIP. Sus principales áreas de interés son la teoría política y el debate en torno a la problemática Ciudadanía-Inmigración.

E-mail: falarcon@caip.cl

### **Matías Bascuñán Callís**

Estudia Ciencia Política en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus principales temas de interés son la teoría política y la discusión en torno a la Teoría Crítica.

E-mail: mbascunan@caip.cl

### **Nicolás del Valle Orellana**

Cientista Político. Director del Área de Pensamiento Político de CAIP. Trabaja como investigador en la red mundial biopolitica.cl. Sus tópicos de interés se encuentran en el área de pensamiento contemporáneo. Actualmente cursa el programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo del Instituto de Humanidades.

E-mail: ndelvalle@caip.cl

### **Patricio Imbert Puelma**

Licenciado en Ciencia Política en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director del Área de Política Mundial e investigador permanente del Área de Riesgo Político. Sus áreas de interés son las relaciones internacionales, la teoría política contemporánea y el estudio de las relaciones público-privadas.

E-mail: pimbert@caip.cl

### **Patricio Morales Fernández**

Cientista Político. Director del Área de Riesgo Político. Sus temas de interés son la política latinoamericana y la economía política.

E-mail: pmorales@caip.cl

### **Ely Orrego Torres**

Estudia Ciencia Política en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Subdirectora del Centro de Análisis e Investigación Política. Además, trabaja como investigadora en la red mundial biopolitica.cl y en el Área de Pensamiento Político de CAIP. Sus temas de interés e investigación son la teoría política contemporánea y el estudio de la violencia a través de la historia política y social.

E-mail: eorrego@caip.cl

### **José Parada Flores**

Cientista Político. Director responsable de la Revista *Pléyade*. Su tema de interés es la filosofía política.

E-mail: jparada@caip.cl



**Diego Sazo Muñoz**

Licenciado en ciencia política en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Director ejecutivo del Centro de Análisis e Investigación Política y Editor de la Revista *Pléyade*. Sus temas de investigación son la política exterior de Chile, el las relaciones internacionales, y los procesos de integración y seguridad regional.

E-mail: dsazo@caip.cl

**CONSEJO ASESOR**

**Nicolás Arratia Valdebenito**

Es abogado, con estudios de post-grado en Derecho Judicial y Público en las Universidades de Chile y Católica y de Diplomado y post Diplomado en el Instituto Matritico del Dr. Humberto Maturana.

E-mail: narratia@tilden.cl

**Joaquín Fernando H.**

Es licenciado en historia con estudios de posgrado en Alemania. Doctor en historia por la Universidad de Sevilla. Fue director subrogante del Instituto de Estudios Internacionales entre los años 1996-1998. Es Miembro de Número de la Academia Chilena de la Historia y actualmente es profesor titular de historia contemporánea en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

E-mail: jfermand@uc.cl

**Vanessa Lemm**

Doctor en Filosofía de la New School for Social Research de New York. Actualmente es Directora del Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales.

E-mail: vanessa.lemm@udp.cl

**Luís R. Oro Tapia.**

Es licenciado en historia, magíster en ciencia política y doctor en filosofía de la Universidad de Chile.

E-mail: luis\_oro29@hotmail.com

**Alexandre Ratner Rochman (Brasil)**

Es profesor de Relaciones Internacionales y de Derecho Internacional (incluso de post-grado) en la Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP. Post-Doutor en la Universidad de Atenas, Grecia.

E-mail: proftratner@yahoo.com.br

**Miguel Vatter**

Doctor en Filosofía de la New School for Social Research de New York. Actualmente, se desempeña como profesor de ciencia política de la Universidad Diego Portales.

E-mail: miguel.vatter@udp.cl

## INVESTIGADORES ASOCIADOS EXTRANJEROS

### **Facundo Norberto Bey (Argentina)**

Investigador Asociado CAIP en Argentina. Es estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires. Miembro de Ciudadanía y Democracia, además es editor de "El Iniciador", revista de política y autor del blog de Filosofía Política: Espacio Agón. Su área de interés académico es el pensamiento político.

E-mail: [facundo.bey@gmail.com](mailto:facundo.bey@gmail.com)

### **Fabricao Chagas Vastos (Brasil)**

Es estudiante de relaciones internacionales en la Universidade Estadual Paulista (UNESP), Brasil. Su área de investigación es el riesgo político.

E-mail: [fabricaovastost@gmail.com](mailto:fabricaovastost@gmail.com).

### **Juan Guillermo López (Colombia)**

Es estudiante de ciencia política en la Universidad del Rosario, Colombia. Actualmente se encuentra haciendo una pasantía en la Embajada de Colombia en Berlín. Alemania.

E-mail: [juan\\_lopezve@urosario.edu.co](mailto:juan_lopezve@urosario.edu.co)

### **Amir Shehadeh (Alemania)**

Es estudiante de ciencia política y economía en la Technische Universität Darmstadt, Alemania. Sus áreas de interés son las relaciones internacionales, los conflictos armados y la economía política.

E-mail: [amir\\_shehadeh@web.de](mailto:amir_shehadeh@web.de)

## C O N T A C T O

**Dirección** : Vaticano 3778, Las Condes, Santiago de Chile.

**Fonos** : (56-9) 8 597 89 75  
(56-9) 8 594 20 40  
(56-9) 7 707 05 73

**Página Web** : [www.caip.cl](http://www.caip.cl)

**E-mail** : [contacto@caip.cl](mailto:contacto@caip.cl)

## NOTA DEL EDITOR

Con el presente volumen de *Pléyade* se ha logrado concluir exitosamente el segundo año consecutivo de circulación de la revista. El hecho constituye un evento no menor si se toma en consideración el limitado abanico de publicaciones nacionales dedicadas exclusivamente a los asuntos políticos. De este modo, nuestra revista lentamente comienza a cimentar el camino hacia la consolidación dentro del medio politológico chileno. Aunque dicho recorrido se encuentra en sus primeros pasos, el objetivo ya está delineado y apunta a esa dirección.

Entre las novedades que presenta el número 4 de *Pléyade* está la discontinuidad del orden de las categorías en que se agrupaban los artículos. Mientras antes la lógica de la revista era publicar tres artículos referentes a cada una de las áreas de investigación de CAIP (“Pensamiento Político”, “Política Mundial” y “Política, Estado y Sociedad”), ahora se ha determinado flexibilizar dichas estructuras, con la idea de privilegiar una mayor amplitud de temáticas politológicas.

Otra de las particularidades de esta edición es la inclusión de documentos provenientes del mundo angloparlante. Es el caso del artículo “The current human rights crisis in light of the thought of Hannah Arendt” de la finlandesa, con estudios de postgrado en la New School of Social Research de New York, Julia Honkasalo. En esta ocasión el texto fue traducido al español con la intención de presentar a los interesados en el pensamiento de la autora germana los actuales debates en el mundo sobre el tema.

Por último, no se puede dejar de mencionar la nueva sección añadida a la revista *Pléyade*, que consiste en la publicación de una entrevista a algún destacado personaje en el ámbito de la ciencia política. Teniendo en consideración el legado de Platón, consideramos que el diálogo en torno a una temática común también es una plataforma de conocimiento por lo que contribuye a la reflexión y al debate sobre los fenómenos políticos. En esta ocasión se presenta la entrevista a Philip Petit, destacado profesor de teoría política de la Universidad de Princeton, realizada por el miembro del Consejo Asesor CAIP Miguel Vatter, y que discurre sobre la temática del republicanismo y la teoría del gobierno.



Diego Sazo M.

Editor  
Revista *Pléyade*



## IMITACIÓN Y POLÍTICA EN MAQUIAVELO\*

ALEJANDRO FIELBAUM S.\*\*

### ABSTRACT

El trabajo busca leer a Maquiavelo desde el paso de la concepción clásica de la representación de una originaria representación a la lógica moderna de la presentación de una representación. En tal montaje se constituiría el vínculo político, en el cual Maquiavelo no dejaría de pensar una dimensión irreductiblemente teatral. Al retomar la centralidad clásica de la publicidad en política, le añade los motivos por los cuales la filosofía ha denostado a la figura del actor, mas sin la presuposición de cierta realidad sustantiva que éste perdería, desdibujando así cualquier traducción lineal entre lo latente y lo manifiesto. El saber político, en tal autor, es tanto el de saber montar públicamente cierta escena como el de saber notar que fragua la imitación ajena. Tras ésta no se esconde naturaleza alguna sino inmanentes estrategias cuya variabilidad exige considerar tanto la posibilidad de un cambio de interés pese a desplegar una representación similar como el que un cambio en lo representado no signifique cambio alguno en el deseo que la constituye.

PALABRAS CLAVES: Maquiavelo, representación, filosofía política moderna.

### IMITATION AND POLITICS IN MACHIAVELLI

This works seeks to review Machiavelli's theory of representation. In this montage the political link is constituted, in which Machiavelli thinks of a theatrical dimension. When the classic centrality of political publicity is revisited, demeaning the actor's figure, without the supposition of a certain substantive reality. Political knowledge in Machiavelli is to know how to publically mount a certain scene as it is to note that someone else is imitating. This doesn't hide the nature, but the strategies that vary and demand to consider the possibility of a change of interest even though it deploys a similar representation as when the change in the representing doesn't mean change in the desire that constitutes it.

KEY WORDS: Machiavelli, representation, modern political philosophy.

---

\* Ensayo expuesto en las Terceras Jornadas de Filosofía Moderna, organizadas por la revista Methodus y desarrolladas en las dependencias del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, en Mayo del 2009. Agradecemos tanto la invitación realizada por algunos de los organizadores de dicho encuentro, como la posterior posibilidad brindada de exponer y discutir las ideas aquí planteadas. Parte de aquellas se toman de nuestra tesis para obtener el grado de licenciatura en filosofía, la cual se halla en curso y versa sobre la lectura de Antonin Artaud realizada por Jacques Derrida, y su relación con la discusión que tal autor ha entablado con Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot respecto al tema de la comunidad.

\*\* Estudiante de Licenciatura en Filosofía y de Sociología, en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

*Cuando quiero saber qué tan sabio, o qué tan estúpido, o qué tan bueno, o qué tan malvado es alguien, o qué está pensando, adecúo la expresión de mi rostro lo más cercanamente posible a la suya, y luego espero a ver qué pensamientos o sentimientos aparecen en mi mente o corazón, como si diesen o correspondiesen con tal expresión. Esta respuesta del escolar yace al fondo de toda la espúrea profundidad que se le ha atribuido a Rochefoucault, La Bruyère, Machiavelo y Campanella*  
E. A. Poe, *La carta robada*<sup>1</sup>

La metáfora del mundo como teatro es reiterada —y aún persistente, en particular en la teoría social<sup>2</sup>. Podemos hallar ejemplos varios sobre aquella concepción, y la metonimización de la vida como comedia o tragedia. Para Nancy, ya en la secta pitagórica ya halla tal concepción<sup>3</sup>. Luego el Quijote reprocha a Sancho lo oída de su imagen, cuando éste le brinda la idea del mundo como comedia en la cual se juegan papeles distintos que igualará la muerte<sup>4</sup>. Siglos atrás, en efecto, hallamos aquella imagen en Epicteto: “Acuérdate que eres actor en una obra teatral, larga o corta, en que el autor ha querido hacerte entrar. Si él quiere que juegues el rol de un mendicante, es preciso que lo juegues tan bien como te sea posible. Igual, que si quiere que juegues el rol de un cojo, un príncipe, un hombre del pueblo. Pues eres tú quien debe representar el personaje que te ha sido dado, pero es otro a quien le corresponde elegírtelo”<sup>5</sup>. Según describe Agamben, en la noción estoica se deja entrever el doblez entre la máscara asignada y quien la ocupa, jugándose en el talante de este último su aceptación de lo inminente. Saber actuar en el teatro del mundo implica que el actor asuma que la predicación del reparto como arbitrario sólo puede surgir de quien lo observa parcialmente, desprovisto del saber filosófico. Pues se despliega un rol finito, mas irrestrictamente necesario en el orden al que pertenece. Lo trágico, por lo tanto, no se hallaría en el contenido de la máscara sino en la actitud con la cual se la padece —la sabiduría, por su parte, en saber aceptarla sin identificarse con ella<sup>6</sup>. Aquella separación se su-

<sup>1</sup> Poe, Edgar Allan. “The purloined letter” en *Complete Tales & Poems*, Castel, Edison, 2001. p. 191.

<sup>2</sup> Así, por ejemplo, el concepto habermasiano de *acción dramática* (Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*. Taurus, Madrid, 2003. p. 135), el cual restringe la dimensión más teatral de la vida descrita por Goffman. También Benjamin vio, en Kafka, la idea del mundo como teatro. Y, claramente, no podemos no referir aquí al señero trabajo sobre imitación y socialidad desarrollado por Gabriel Tarde, no bien comenzaba la sociología.

<sup>3</sup> Nancy, Jean-Luc. *Ego sum*. Anthropos, Madrid, 2007. p. 78.

<sup>4</sup> Cervantes, Miguel. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Segunda parte, Capítulo XII.

<sup>5</sup> Epicteto, *Máximas*: 17.

<sup>6</sup> Agamben, Giorgio. “Comedy”, en *The end of the poem. Studies in Poetics*. Stanford University Press, Stanford, 1999. p. 18.



prime en la utilización, harto más recurrente en textos filosóficos, del teatro como metáfora respecto a la política. Ya Aristóteles expresa este vínculo<sup>7</sup>, que pareciera trascender el mero trazo de isomorfismo descrito recientemente por Badiou<sup>8</sup>. La política no sólo replicaría el régimen de visibilidad que el teatro otorga a la acción y al discurso, sino igualmente la existencia de roles determinados en los que se juega, públicamente, la persona. El espectador que allí se identifica con cierto personaje, viéndose representado, toma posición en un conflicto en el cual sólo participa indirectamente. Arendt retomará esta relación al considerar al teatro como el único arte que puede representar la acción humana, lo que lo hace ser el arte político por excelencia<sup>9</sup>. En efecto, el teatro resultaría la metáfora más utilizada por los revolucionarios y sus historiadores para dar cuenta de sus gestas<sup>10</sup>. Interpretarse como actores de cierto drama histórico no les llevará a desconsiderar la importancia del mismo, sino a pensarse como personajes de una escena que podrán reconfigurar. Este gesto redobla la analogía: La política no sólo podría degenerar en un vano teatro, sino que sus acontecimientos más dignos también se dejan pensar desde la imagen teatral. Pues el carácter público de la acción y la irreductibilidad de lo allí decidido respecto de la existencia privada constituirían cualquier noción de la democracia —al punto que la supresión jacobina de la máscara indicaría la finalización de la política en aquel proceso<sup>11</sup>.

La analogía entre teatro y política se cifra también en la promesa teatral de la constitución de comunidad. Según Lacoue-Labarthe, desde Platón la pregunta esencial sobre el vínculo entre arte y política se sitúa en la existencia —o posibilidad— de una configuración de lo común brindada por el arte<sup>12</sup>. Antes que en el posible carácter político de algún discurso, forma o crítica, lo fundamental resultaría la posibilidad del arte de reunir a quienes se presentan ante su conformación. La promesa del arte consistiría en brindar una obra en la cual emergiese, desde un nivel de identificación superior al de cualquier previo reconocimiento, la comunidad. En particular, el arte tea-

---

<sup>7</sup> Aristóteles, *Poética*, 1450b.

<sup>8</sup> Badiou, Alan. *Rapsodia por el teatro: Breve tratado filosófico*. Málaga, Ágora, 1994. p. 23

<sup>9</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 211.

<sup>10</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 1988. p. 106.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Lacoue-Labarthe, Philippe. "Heidegger", en *Musica Ficta. (Figures of Wagner)*, Stanford University Press, Stanford, 1994. p. 90.

tral habría anunciado siempre la comunión como su finalidad<sup>13</sup>. Impera aquí recordar que en el teatro, siempre, se observa colectivamente. Al punto que el lazo constituido con la fidelidad del recuerdo de aquel acontecer podría ser tanto o más fuerte que con lo observado. De esta forma, la constitución de la comunidad asegura su permanencia gracias a la precariedad de lo observado. El anverso de esta ritualidad de representar cierta presentación originaria es la de presentar cierta representación. El lazo comunitario allí se constituiría desde cierto montaje cuyo carácter común se halla, antes que en la fidelidad de lo presenciado, en la renovada aceptación de actores y espectadores de la artificialidad montada. Aquella operación inaugura la filosofía política moderna, cuya primacía representativa establece la comunidad como obra en tanto necesaria representación que se legitima como tal, sin mención a presencia previa alguna. Las críticas al carácter escindido del sujeto se establecerán, precisamente, contra aquella irreversibilidad del carácter representativo del vínculo —pensamos aquí particularmente en Rousseau. La constitutiva separación obra a través del forjamiento de lo común desde procesos de identificación o pacto derivados de una original dispersión que impide que la obra restituya espiritualmente lazos previos a la decisión subjetiva del enlazarse

Aquella lógica puede ya hallarse en el pensamiento de Maquiavelo. Esto no sólo nos resulta interesante para postular que parte del quiebre maquiaveliano —y, por consiguiente, de la inauguración de un pensamiento político moderno— puede leerse desde aquí, sino también como posible estrategia de lectura filosófica del pensador italiano. La escasez de tales lecturas parecen derivar de la desconsideración de Maquiavelo como un autor de interés filosófico —incluso Arendt, tan atenta al pensamiento político, dirá concluyentemente que Maquiavelo no se ocupó de temas filosóficos<sup>14</sup>. Y lo que sí se ha escrito tampoco pareciera reflexionar, generalmente, más allá de una consideración estrechamente política de su obra —en particular, su distancia con la ética. El lugar de Maquiavelo dentro de la filosofía suele ser el del ejemplo, situado en un malestar filosófico con su pensamiento —en particular, a considerarlo dentro del campo de lo filosófico. Tal discordia, en efecto, constituye el pensamiento

---

<sup>13</sup> Lacoue-Labarthe, Philippe. "Mallarme", en *Musica Ficta... op. cit.*, p. 63.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, Buenos Aires, 2003. p. 47.

del propio Maquiavelo. Ya Bacon señalaba que Maquiavelo es uno de los autores que desenmascaradamente dicen lo que los hombres son realmente, más allá de lo que se filosofe al respecto<sup>15</sup>. Su constante apelación a regirse por lo efectivamente existente le permitirá establecer la prioridad de la historia sobre la teología o la metafísica —en términos de nombres propios, de Tito Livio sobre Tomás de Aquino o Aristóteles. Tal recurso a la historia no será recuperado por una filosofía cuya plausibilidad se confirme en la observación histórica —como realiza, siguiendo la interpretación de Leo Strauss, el pensamiento de Hobbes<sup>16</sup>. Al contrario, Maquiavelo se mantendrá en un plano estrictamente inmanente. En efecto, Arendt señala que es el primer pensador que justifica la política de forma profana<sup>17</sup>. Nada rige desde afuera este emergente campo autónomo, incapaz de ser subsumido bajo teología o teleología alguna. Para Schmitt, se halla aquí un paso a la consideración de la política desde problemas técnicos, puramente neutros. Así, análoga sus prácticas a las del artista<sup>18</sup>. Aquella rápida mención requiere cierta detención, pues precisamente refiere a la construcción de cierta superficie que no carece de espesor. Nos interesa, en efecto, leer a Maquiavelo desde su atención sobre los montajes de la presencia. Es claro que, para intentar hallar la presuposición de una inmanencia que dista de cualquier simplicidad, debemos desarrollar una lectura selectiva, capaz de recomponer ideas que en el texto se hallan dispersas y escasamente desarrolladas. Pues los textos de Maquiavelo no presentan un desarrollo pausado, o particularmente preocupado de su coherencia filosófica. Mas aquello no significa que carezcan de trabajo conceptual, sino sólo que exigen una lectura atenta a lo que, más que argumentarse, se expresa o presupone. Así, resulta importante indicar la singularidad de tal retórica —bien analogada, por Gramsci, a la del Marx del *Manifiesto*<sup>19</sup>. Aquello exigirá tomar seriamente algunas de las imágenes mediante las cuales tal pensamiento se erige. Nietzsche describirá el estilo de Maquiavelo como la yuxtaposición de pensamientos largos y peligrosos con el *tempo* de un óptimo

---

<sup>15</sup> Bacon, Francis. *Advancement of learning*, VII:2

<sup>16</sup> Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. FCE, Buenos Aires, 2007. p. 138.

<sup>17</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 1988.

<sup>18</sup> Schmitt, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Revista de Occidente, Madrid, 1968. p. 39.

<sup>19</sup> Gramsci, Antonio. *Maquiavelo y Lenin: notas para una teoría política marxista*. Encuentro, Santiago, 1971.

y preciso humor<sup>20</sup>. No resulta casual, por lo tanto, que tan atento lector a las intensidades y variaciones retóricas como manifestaciones de lo expuesto invoque a Maquiavelo —junto a Tucídides— como una de sus curas de todo platonismo<sup>21</sup>. Mas la desmantelación del platonismo no se juega aquí en una inversión que reestablezca la primacía de la copia, por sobre el original. Pues se trata precisamente del postulado del original como parte del contenido que la copia se da a sí —lo que, claro está, impedirá considerarla como simple derivado. Desde tal criterio, Maquiavelo tomará una actitud crítica ante el presente político de la Italia que observa, pues tal proyecto de nación desconoce lo que hay que imitar del pasado para reconfigurar el presente. Algunos de los más destacados comentaristas de la obra de Maquiavelo han remarcado la centralidad que posee tal imitación en su programa<sup>22</sup>. Incluso Heller, desde una lectura muy tradicional de su obra, remarca que la simulación y el disimulo no poseen un carácter menor que la violencia para Maquiavelo<sup>23</sup>. Impera, pues, reconsiderar tal dimensión con mayor profundidad.

Quien inaugura el pensamiento político moderno no hace sino —como toda narrativa modernizante— inventar cierto pasado. Mas, contra cualquier historicismo, tal invención no deja de ser tomada como modelo. Así, denuncia que la celebración de las bellas artes, la jurisprudencia y la medicina olvide el necesario recuerdo de la organización política en la que pudieron florecer tales manifestaciones. Pues esa Italia que pareciera estar hecha para resucitar lo muerto, según concluye *Del arte de la guerra*<sup>24</sup>, no logra obtener la cita del pasado que permitiese afirmar su precaria soberanía. Las prácticas imitativas de Italia se rigen por un criterio estético antes que político, de forma tal que se mantienen en la imitación como apariencia de un pasado perdido, antes que en la necesaria y recobrada presencia de su virtud política: “Mejor hubieran hecho aquéllos, dicho sea sin ánimo de ofender, si hubieran tratado de imitar a los

---

<sup>20</sup> Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. Alianza, Madrid, 1994. p. 53.

<sup>21</sup> Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza, Madrid, 1998. p. 131.

<sup>22</sup> Lefort, Claude. “Maquiavelo y la veritá effetuale”, en *El arte de escribir y lo político*. Herder, Barcelona, 2007. p. 233. Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964. p. 18.; Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Akal, Madrid, 2004. p. 80.; Parel, Anthony (Editor), “Introduction: Machiavelli’s Method and his Interpreters” en *The Political Calculus. Essays on Machiavelli’s Philosophy*. University of Toronto Press, Toronto, 1997. p. 10.

<sup>23</sup> Heller, Ágnes. *El hombre del renacimiento*. Península, Barcelona, 1994. p. 352.

<sup>24</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Del arte de la guerra*. Tecnos, Madrid, 2000. p. 200.

antiguos en las cosas fuertes y rudas, y no en las delicadas y blandas; en las que había que hacer bajo el sol, y no a la sombra, copiando los usos de la verdadera y perfecta antigüedad, no los de la falsa y corrompida”<sup>25</sup>. El saber político de Maquiavelo surge, entonces, de saber qué y cómo imitar. En efecto, expresa que los *Discursos* se escriben contra la concepción de que nada puede imitarse del pasado<sup>26</sup>, la que surge de la ausencia de saber sobre la historia antigua. Ahora bien, el buen uso de tal conocimiento requiere también el saber del presente y sus necesidades como criterio para cribar lo que se traerá nuevamente a la presencia. Así, señalará que en ciertas condiciones Roma servirá de modelo, y en otras Esparta y Venecia —el primer caso, para construir un Imperio; el segundo, para mantener un Estado<sup>27</sup>. Asimismo, que para los actuales toscanos, la imitación de Roma es casi imposible, mas no así la de antiguos toscanos<sup>28</sup>. Las formas del pasado y las configuraciones del presente se articulan así generando el conocimiento sobre qué presencia debe traerse ante el nuevo presente que exige, suplementariamente, tal antigüedad para ratificarse como novedad. La presencia que se convoca nada tiene que ver con su antigua existencia, la que será trastocada desde singulares propósitos, inanticipables en su momento de aparición. La efectividad de tal operación se cifra, en efecto, en la actualización de tal anacrónica condición desde un nuevo reparto que imita su antigüedad para nuevos usos, inaugurando una nueva era.

En efecto, el saber político que atraviesa a los imperativos antiguos y modernos es el de saber montar exitosamente cierta escena. La bullada escisión maquiaveliana entre ética y política parte desde el desdibujamiento de cualquier posible linealidad entre lo latente y lo manifiesto, situándose la primacía política de la observación en lo primero y de la acción en lo segundo. Parece erróneo considerar su política como la de la mera mantención del poder, desvinculada de la preocupación por establecer algún tipo de legitimidad —como deja de entrever, por ejemplo, la lectura realizada por

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>26</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 29.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 208.

Habermas de su obra<sup>29</sup>. Al contrario, Maquiavelo considera la publicidad del concepto clásico de lo político, mas asumiendo que allí siempre existe la posibilidad del engaño. Tal doblez permitirá a Strauss señalar que ha sido el primer pensador político preocupado de la propaganda<sup>30</sup>. Es decir, de la exposición pública de falsedades cuya verosimilitud les hace aparecer como verdades. Pues Maquiavelo añade a la concepción clásica de la política las características asociadas a la práctica teatral —en su época, ya Platón y Tertuliano habían precavido de los riesgos de tal engaño, anticipando una larga lista que será engrosada posteriormente por Bacon, Hume, Diderot, Rousseau o Voltaire. Esta concepción atraviesa toda la reflexión maquiaveliana. En efecto, Quentin Skinner ha remarcado la centralidad de las artes de la disimulación y la ocultación en tal autor<sup>31</sup>. Insuficiente resulta, en tal sentido, invocar distintos comentarios sobre las concepciones políticas existentes en *La Mandrágora*<sup>32</sup> u otras de sus comedias<sup>33</sup>, así como la revisión del drama británico moderno como espacio de crítica al pensamiento de Maquiavelo<sup>34</sup> o incluso anécdotas sobre su pasión infantil por la actuación y los títeres<sup>35</sup>. Pues fuera del escenario se impone también el curioso modelo de realidad que el teatro despliega. Ya que el buen actor político es, primeramente, un buen actor. Así, Maquiavelo señala que parte del talento del político virtuoso es este saber imitar, pues los hombres se contentan y mueven con los eventos tales como aparecen, antes que como existen<sup>36</sup>. Esto surge desde la presuposición de un predominio de la visión sobre el tacto en los asuntos públicos<sup>37</sup>. Mas tal vista se denigra, pues lo aparecido no garantiza una identidad que persista antes o después de su presentación en la superficie política. Lúcidamente, Seldom Wolin ha descrito aquello, señalando que tales ideas

<sup>29</sup> Habermas, Jürgen. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía", en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1987.

<sup>30</sup> Strauss, Leo. "¿Qué es filosofía política?", en *¿Qué es filosofía política?* Guadarrama, Madrid, 1970. p.61

<sup>31</sup> Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Volumen 1. El Renacimiento*. FCE, México D.F., 1985. p. 156.

<sup>32</sup> Chabod, Federico. "Nicolás Maquiavelo", en *Escritos sobre Maquiavelo*. FCE, México D.F., 1964. p. 229.

<sup>33</sup> Fleisher, Martin. "Trust and Deceit in Machiavelli's comedies", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 3 (Jul. - Sep., 1966). pp. 365-380.

<sup>34</sup> Parel, Anthony (Editor). "Introduction: Machiavelli's Method and his Interpreters" en *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*. University of Toronto Press, Toronto, 1972. p. 20.

<sup>35</sup> Prezzolini, Giuseppe. *Nicolás Maquiavelo*. Ultra, Santiago, 1938. p. 15.

<sup>36</sup> Maquiavelo. *Discursos... op. cit.*, p. 103.

<sup>37</sup> Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Norma, Bogotá, 1991. p. 86. No resulta casual el interés de Merleau-Ponty por tal punto, mencionado precisamente en "Nota sobre Maquiavelo", en *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1973.



parten desde un concepto de mundo sin base permanente, sino de fluctuantes fenómenos capaces de confundir a los distintos actores. La respuesta de Maquiavelo no es la de rehuir hacia cierta fijeza, sino analizar más cercanamente tales ilusiones políticas. Así, no se trata de suspender o trascender la visión, sino de remodelarla políticamente, contra la certeza extendida de un mundo “real”<sup>38</sup>. Tal característica desvinculará la política de una preocupación por la verdad, pero no necesariamente debe llevar a lo malo. Incluso podría ocultarse la propia bondad para mantenerla. Pues desde Maquiavelo no sólo se justifica que el cruel parezca piadoso, sino también la operación inversa —si es que las circunstancias, únicas regidoras de la singular ley política de cada momento, así lo ameritan.

*El Príncipe* señala claramente que resulta mucho más necesario aparentar poseer virtudes, que poseerlas. Incluso algunas virtudes sólo resultan recomendables como apariencias, pues resultan destructivas en su ejercicio real —tales como la piedad, la religiosidad o la fidelidad<sup>39</sup>. También la resta de tales apariencias debe resultar un tránsito calculado de formas y tiempos. Debe pensarse dramáticamente como *volverse malo* de buena manera, y así lograr ganar tantos nuevos adherentes como antiguos se pierden<sup>40</sup>. Es tal interés y su cálculo lo que subsiste a la presentación —y lo que debe ser conocido del enemigo, en toda su variabilidad. Así, el saber político debe también notar lo que fragua la imitación ajena. Pues detrás de estas escenas, ausentes de realidad sustantiva, siempre puede hallarse la potencial amenaza. Nuevamente, la lectura de Wolin nos resulta aquí cercana, ya que destaca el rol desenmascarador del conocimiento político. Éste debe ocuparse de disipar prejuicios, ilusiones y falsas esperanzas, al punto que tal criterio debe replicarse a las propias operaciones: “El éxito no sólo depende de la habilidad de distinguir entre el mundo verdadero y el falso, sino también en evitar la trampa de las propias simulaciones”<sup>41</sup>. De ahí la distancia entre la política y la sinceridad. Maquiavelo describe los bienes de los amigos como

---

<sup>38</sup> Wolin, Sheldon. *Politics and vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little, Brown and Company, Boston, 1960. p. 212.

<sup>39</sup> Maquiavelo. *El Príncipe... op. cit.*, p. 85.

<sup>40</sup> Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 143.

<sup>41</sup> Wolin... *op. cit.*, p. 213.

aquellos en los que se considera, antes que lo donado, la intención que le precede<sup>42</sup>. Tal criterio parece necesario también para considerar las prácticas de los enemigos. En bellas palabras de un comentarista, se trata de la necesidad de una mirada que penetre las penumbras de la apariencia<sup>43</sup>. De hecho, Maquiavelo considera necesario desconfiar de evidentes errores del enemigo<sup>44</sup>. Es decir, el buen actor político es quien disimula que disimula, remarcando así teatralmente su falta de teatralidad. A diferencia de la representación teatral, la presencia debe aparecer como verdadera antes que como verosímil. Para Esposito, se trata de un pensamiento eminentemente antirrepresentativo. Pues la presencia que se reitera es otra, al punto que deshace cualquier unidad presupuesta de quien actúa: "sus propios símbolos "simbolizan" la escisión, el hombre político se desdobra, "para poder "consistir", para "durar" en la propia inconsistencia, debe "terminar" entero, morir en cuanto sujeto-hombre, llevar dentro de sí mismo la propia diferencia, el propio otro, la propia inhumanidad"<sup>45</sup>. En tal sentido, Althusser indica que el príncipe se halla gobernado interiormente por las variaciones del encuentro aleatorio entre el león y el zorro<sup>46</sup>. Es decir, para hacerse cargo de la mutabilidad de la historia se requiere despedazar cualquier mismidad, para contar con la necesaria flexibilidad de interpretar tanto el modelo por reactualizar como la presentación ajena. Pues la atención a la mutabilidad del presente político resulta fundamental. Desconsiderar tales posibles transformaciones tras la permanencia de la imagen resulta tan suicida como olvidar el posible interés que podría mantenerse intacto tras la variedad de sus presentaciones. Cada singular coyuntura puede componerse de cualquiera de aquellas combinaciones, y una buena lectura resultará allí fundamental para actuar de manera políticamente virtuosa. Ahora bien, la única posibilidad de combatir en un campo de profundas inmanencias es la de montar otras tantas apariencias. Deseos e imitaciones propias y ajenas pueden someterse a la estricta variación. El conocimiento político debe considerar ambos —a diferencia del saber po-

<sup>42</sup> Maquiavelo. *El Príncipe... op. cit.*, p. 25.

<sup>43</sup> Tucker, Gerald, "Machiavelli and Fanon: Ethics, Violence and Action", en *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 16, No. 3 (Sep., 1978), p. 412.

<sup>44</sup> Maquiavelo. *Discursos... op. cit.*, p. 442.

<sup>45</sup> Esposito, Roberto. "Política", en *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996. p. 29.

<sup>46</sup> Althusser, Louis. "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Arena, Madrid, 2002. p. 38.

pular, que no logra observar más que lo presentado. Pues el apoyo del pueblo sólo puede obtenerse mediante cierta representación que no replica presencia alguna. Al contrario, recién en aquella exposición nace la supuesta presencia que se reflejaría. Desde aquel crisol surge el vínculo político que establece la posibilidad del estable orden político que Italia requiere.

El escepticismo de Maquiavelo redobla la ausencia de consideración ontológica de la realidad con la sospecha ante la presentación que esta adopta, dado su carácter de simulación y distorsión de lo imitado. El “realismo” de Maquiavelo<sup>47</sup>, entonces, no es el de considerar la verdadera naturaleza humana y arrancar las máscaras de la hipocresía para asumir la maldad<sup>48</sup>, sino asumir que la existencia de singulares, agnósticos intereses sólo puede expresarse a través de la simulación, en tanto tono de realidades políticas que carecen de posible conclusión o sinceridad. Ahora bien, Maquiavelo señala explícitamente que toda acción humana imita a la naturaleza<sup>49</sup>. Dado lo ya expuesto, esto sólo resulta pensable desde una concepción hartamente singular de la naturaleza. Strauss señala que se trata de una interpretación ateleológica y muy poco naturalista, de la naturaleza, la que habla frecuentemente de accidentes y jamás de sustancias<sup>50</sup>. Pues también la naturaleza humana es pensada desde la aleatoriedad. Antes que una determinación intemporal, resulta una construcción en la temporalidad misma, como hábito o costumbre<sup>51</sup>. Tal historización de la naturaleza no sólo torna necesaria la observación retrospectiva de lo acontecido para comprender el presente, sino también el carácter constitutivamente insuficiente de tal observación. Así, Maquiavelo señala que la naturaleza de las acciones humanas debe observarse en su pasado. Para saber lo que advendrá, los hombres prudentes llaman a considerar lo que ha sido: “todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en tiempos pasados. Esto sucede porque, siendo obra de los hombres, que tienen y tendrán siem-

---

<sup>47</sup> A modo de ejemplo —y es claro que otros tantos más—, podemos mencionar Forde, Steven. “Varieties of realism: Thucydides and Machiavelli”, en *The Journal of Politics*, Vol. 54, No. 2 (May, 1992). pp. 372-393.

<sup>48</sup> Berlin, Isaiah. “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. FCE, México D.F., 1983. p. 134.

<sup>49</sup> Maquiavelo. *Discursos... op. cit.*, p. 203.

<sup>50</sup> Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964. p. 268.

<sup>51</sup> Vatter, Miguel. *Between form and event. Machiavelli's theory of Political Freedom*. Kluwe, Dordrecht, 2000. p. 187.

pre las mismas pasiones, conviene necesariamente que produzcan los mismos efectos”<sup>52</sup>. Y el mismo Maquiavelo parece suscribir a tal tesis al señalar que todas las ciudades y pueblos comparten siempre los mismos humores. De allí deriva la necesidad de considerar los asuntos pasados, tanto para prever los futuros en toda república como para desplegar políticas cuya efectividad ya se ha comprobado<sup>53</sup>. Sin embargo, la propia aleatoriedad de la naturaleza arroja la imposibilidad de que el actual estado de fuerzas se derive, idénticamente, de lo antes visto. La presentación de tales idénticas pasiones jamás será la misma, por exponerse en un contexto de inscripción diferente —y nacer, precisamente, en tal exposición. Es decir, la búsqueda de la naturaleza pasada sólo puede brindar un modelo incompleto para comprender y actuar en el presente. Si Maquiavelo puede señalar que sólo se imita la naturaleza, y que toda imitación difiere de lo ya imitado, es porque la naturaleza pasa a pensarse desde la aleatoriedad que caracteriza al registro inmanente. La mayoría de los hombres buscan la identidad en la representación, de forma tal que los cambios en el orden político deben aparentarse como operaciones continuas al presente. Pues, precisamente, los hombres se contenta con lo que parece antes que lo que es<sup>54</sup>. Y la diferencia entre uno y otro asunto no es que el ser posea la sustantividad que falta a lo aparente, sino que quien posee el saber político para distinguir ambos planos es quien sabe que toda pretensión de ser resulta una ficticia ilusión que encuadra lo que aparece. Así, ir más allá de lo que aparece no es acceder a cierta realidad, sino conocer que esta se compone de puras presentaciones de singulares intereses que se presentan disimulándose, carentes de fondo y constituidos por un carácter aleatorio e interesado. En efecto, Maquiavelo complementa la idea de la necesidad de tomar remedios antiguos, señalando que si aquellos no bastasen a la ocasión deben pensarse nuevos métodos considerando la similitud de las circunstancias. Allí es donde se abre el espacio para la imitación, desde el presupuesto de que la insuficiencia de todo parecido torna necesaria cierta decisión suplementaria para partir de un modelo ajeno que es montado en tal apropiación: “debe un hombre prudente entrar siempre por vías recorridas por grandes hombres e

---

<sup>52</sup> Maquiavelo. *Discursos... op. cit.*, p. 435.

<sup>53</sup> *Ibidem.*

<sup>54</sup> *Ibidem.*

imitar a quienes han sido excelentísimos, a fin de que, si la virtud suya no llega hasta allí, por lo menos difunda un aroma parecido y hacer como los arqueros prudentes, a los cuales, pareciéndoles demasiado lejano el lugar que se proponen herir, y conociendo hasta dónde va la virtud de su arco, ponen en la mira mucho más alta que el lugar destinado, no para alcanzar con la flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar a su designio”<sup>55</sup>.

Así, en el quiasmo entre la invención presente y la cita pasada parece cifrarse toda la propuesta de Maquiavelo. Ahora bien, nos parece que tal articulación constituye precisamente el trabajo del actor<sup>56</sup>. Lo particular en Maquiavelo no es sólo que su reflexión política se vea atravesada por tal dimensión, sino además que piense la fidelidad a lo imitado como apropiación constituida selectivamente. El concepto de imitación en Maquiavelo inaugura así la imperante concepción moderna de una imitación que no restituye la textualidad previa —en este caso, el conocimiento de la historia— sino que la ejecuta desde la contingencia histórica en la cual se busca intervenir. Aquella inversión de la primacía aristotélica del texto<sup>57</sup> —que culminará la concepción hegeliana de la tragedia, vinculada a la demanda por la ocultación del texto presentado<sup>58</sup>— llevará a Maquiavelo a priorizar la aparición pública por sobre el ajuste a cierto reparto previo. La apertura moderna a lo futuro no se da como programación del porvenir, sino como socavamiento de la continuidad con un pasado cuya herencia se constituye en su uso selectivo: “Si la repetición es comprendida activamente, como la negación práctica de los orígenes y la originalidad antes que de forma puramente pasiva como la imitación de un modelo original ya dado, la posibilidad de la repetición histórica se convierte en una completamente moderna posibilidad del acontecimiento revolucionario”<sup>59</sup>. En contraposición a la postulación clásica de la presencia del bien común, *El Príncipe* considera el Estado moderno desde la apariencia<sup>60</sup>. Resulta normal,

---

<sup>55</sup> Maquiavelo. *El Príncipe... op. cit.*, p. 33.

<sup>56</sup> Hemos intentado dar razones al respecto tanto en la ya señalada tesis de licenciatura en curso, como en el texto presentado en la segunda versión de estas Jornadas, denominado “El registro teatral: Comedia, memoria y humanidad en Diderot”. Por ahora, lamentablemente, no podemos más que indicar aquello.

<sup>57</sup> *Poética*, 1450 b15.

<sup>58</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética, Tomo II*. El Ateneo, Buenos Aires, 1954. p. 589.

<sup>59</sup> Vatter. *Between form and event... op. cit.*, p. 10.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 118.

por lo tanto, que un pensador conservador como Maritain le acuse de transformar la preocupación política por el bien común en un mero, amoral, arte<sup>61</sup>. Pues ya no será pensable lo común desde una unidad ya dada, previa a la dispersión producida por la infinita imitación —al punto que Rousseau, para repostularla, deberá buscar una existencia previa a la disolución moderna de tal vínculo<sup>62</sup>. La moderna forma de presentación, por lo tanto, monta una efectividad propia que poco se vincula a lo que resta tras las apariencias. Impera recordar, antes de concluir, la ininterrumpida asociación entre el nombre de Maquiavelo y la designación de la astucia, duplicidad y mala fe en la política<sup>63</sup>. Ya la propia herencia moderna del nombre de Maquiavelo ha insistido en su escritura como la de quien actúa —Spinoza<sup>64</sup> y Rousseau<sup>65</sup>, claro está, inauguran esta larga tradición. Hasta el siglo XX su nombre continúa significando, según la acertada expresión de Voegelin, la de un hombre moralmente extraño (*morally freak*)<sup>66</sup>. Mas ni siquiera tal fama se ha mantenido a través de los siglos desde una identidad clara: “De un siglo a otro, casi de generación a generación, encontramos no sólo un cambio, sino una inversión completa en los juicios sobre El Príncipe”<sup>67</sup>. Como si su propio envío no pudiese sino constituirse desde el engaño de lo que es, al punto que tal ser no parece sino un puro engaño.

Sugereamente, la propia filosofía de Maquiavelo —desde lo aquí expuesto, como teoría de la cita— ya dejaba entrever la posibilidad del futuro múltiple y disputado de su nombre propio. Esto trasciende el que en su vida, como bien recordaba Engels<sup>68</sup>, podamos contar varias ocupaciones. Dentro de aquellas, impera terminar recordando la del comediante. Ya Burckhardt señalaba que la época de Maquiavelo es la de un deceso de la tragedia —concibiendo al autor florentino como uno de quienes ayudó a elevar la comedia en prosa<sup>69</sup>. Es clara aquí la posibilidad de recordar la afir-

---

<sup>61</sup> Maritain, Jacques. *The range of reason*. Bless, Londres, 1953. p. 140.

<sup>62</sup> Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

<sup>63</sup> Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Alianza, Madrid, 1998, p. 10.

<sup>64</sup> Spinoza, Baruch. *Tratado político*. Capítulo V, 7.

<sup>65</sup> Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. 3:6.

<sup>66</sup> Voegelin, Eric, *Machiavelli's Prince: Background and Formation*, *The Review of Politics*, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1951), pp. 142-168 p. 142.

<sup>67</sup> Cassirer, Ernst. *El mito del estado*. México D.F., FCE, 1993, p. 139.

<sup>68</sup> Engels, Federico. *Dialéctica de la naturaleza*. Austral, Santiago, 1958, página 26

<sup>69</sup> Burckhardt, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia*. Losada, Buenos Aires, 1962, página 248



mación aristotélica de la comedia como el género que muestra a los hombres peores de lo que son<sup>70</sup>, y ubicar así a Maquiavelo como pensador de la comedia del arte. Mas aquello requiere ser suplementado con cierta observación sobre la constitución de lo social en una presentación que no restituye comunidad alguna. Tras recordar la posibilidad de hallar en Maquiavelo comedias, parodias y sátiras sin atisbo alguno de tragedia, Strauss vincula tal ausencia a cierta configuración moderna de la vida en común: “no hay tragedia en Maquiavelo, porque no tiene sentido del carácter sagrado de “lo común”<sup>71</sup>. Así, ya ningún héroe podrá presentar la representación de lo común. Al contrario, su inmersión en el registro de la variación somete cualquier de las presentaciones posibles a los vaivenes de la historia. Siglos después, un gran admirador de la *graciosa* escritura maquiaveliana de la historia<sup>72</sup> dirá que todo suceso se repite, como si dijéramos, dos veces: Una vez como tragedia y otra vez como comedia<sup>73</sup>. Mas en Maquiavelo tal desfiguración de los géneros dramáticos ni siquiera requiere de tal redoble para desplegarse. Discrepamos de la idea de que la operación de Maquiavelo sea la mantención de la forma trastocando la materia<sup>74</sup>, pues la propia inmanencia de lo presentado desfigura cualquier jerarquía posible asociada a su tipo. Lo trágico y lo cómico se yuxtaponen, dado que ya no puede asegurarse que los hombres del presente sean mejores o peores de lo que aparecen, en nombre de presencia alguna previa a tal, histórica, presentación. Y ya el propio Maquiavelo así se expone, firmando una misiva a Guacciardini con la escritura de la impropiedad de su nombre propio, remarcándose a sí desde tal aleatoriedad: “*Niccolò Machiavelli, storico, comico e tragico*”<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> Aristóteles. *Poética* 1448a II.

<sup>71</sup> Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo... op. cit.*, p. 356.

<sup>72</sup> Marx, Karl. *Carta a Federico Engels*. 25 de Septiembre de 1857. (El texto puede hallarse en el archivo digital marxists.org)

<sup>73</sup> Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Edición digital de www.philosophia.cl, p. 6.

<sup>74</sup> Falvo, Joseph. “Nature and Art in Machiavelli's Prince”, *Italica*, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 1989), pp. 323-332. p. 325.

<sup>75</sup> Citado en Wolin, *op. cit.*, p. 208.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *The end of the poem. Studies in Poetics*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Akal, Madrid, 2004.
- Althusser, Louis. *Por un materialismo aleatorio*. Arena, Madrid, 2002.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 1998.
- Aristóteles *Poética*.
- Bacon, Francis. *Advancement of learning*.
- Badiou, Alan. *Rapsodia por el teatro: Breve tratado filosófico*. Málaga, Ágora, 1994.
- Berlin, Isaiah. *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. FCE, México D.F., 1983.
- Burckhardt, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia*. Losada, Buenos Aires, 1962
- Cassirer, Ernst. *El mito del estado*. México D.F., FCE, 1993.
- Cervantes, Miguel. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*.
- Chabod, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. FCE, México D.F., 1964.
- Engels, Federico. *Dialéctica de la naturaleza*. Austral, Santiago, 1958.
- Epicteto. *Máximas*.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Esposito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre político*. Trotta, Madrid, 1996.
- Falvo, Joseph. "Nature and Art in Machiavelli's Prince", *Italica*, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 1989), pp. 323-332.
- Fleisher, Martin. "Trust and Deceit in Machiavelli's comedies", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 3 (Jul. - Sep., 1966), pp. 365-380.

- Forde, Steven. "Varieties of realism: Thucydides and Machiavelli", en *The Journal of Politics*, Vol. 54, No. 2 (May, 1992), pp. 372-393.
- Gramsci, Antonio. *Maquiavelo y Lenin: notas para una teoría política marxista*. Encuentro, Santiago, 1971.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*, Taurus, Madrid, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Estética, Tomo II*, El Ateneo, Buenos Aires, 1954.
- Heller, Ágnes. *El hombre del renacimiento*. Península, Barcelona, 1994.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Musica Ficta. (Figures of Wagner)*, Stanford University Press, Stanford, 1994.
- Lefort, Claude. *El arte de escribir y lo político*. Herder, Barcelona, 2007.
- Maquiavelo, Nicolás. *Del arte de la guerra*. Tecnos, Madrid, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Norma, Bogotá.
- Maritain, Jacques. *The range of reason*. Bless, Londres, 1953.
- Marx, Karl. *Carta a Federico Engels*. 25 de Septiembre de 1857.
- Marx, Karl. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Edición digital de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl)
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1973.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. "Lo que debo a los antiguos".
- Parel, Anthony (Editor), *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy*, University of Toronto Press, Toronto, 1972.
- Peterman, Larry. "Machiavelli's Dante & the Sources of Machiavellianism". En *Polity*, Vol. 20, No. 2 (Winter, 1987), pp. 247-272.
- Poe, Edgar Allan. *Complete Tales & Poems*. Castel, Edison, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato social*.
- Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Volumen 1. El Renacimiento*. FCE, 1985. México D.F.

- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Alianza, Madrid, 1998.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*.
- Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. FCE, Buenos Aires, 2006.
- Strauss, Leo. *Meditación sobre Maquiavelo*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.
- Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Guadarrama, Madrid, 1970.
- Tucker, Gerald. "Machiavelli and Fanon: Ethics, Violence and Action", en *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 16, No. 3 (Sep., 1978).
- Vatter, Miguel. *Between form and event. Machiavelli's theory of Political Freedom*, Kluwe, Dordrecht, 2000.
- Voegelin, Eric. "Machiavelli's Prince: Background and Formation", *The Review of Politics*, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1951), pp. 142-168.
- Wolin, Sheldon. *Politics and vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Little, Brown and Company, Boston, 1960.

# **SOBRE LA NATURALEZA DEL DERECHO Y EL DERECHO POR NATURALEZA. LA POLÍTICA ARISTOTÉLICA ANTE LA JUSTICIA NATURAL**

**SEBASTIÁN CONTRERAS AGUIRRE\***

## **A B S T R A C T**

Sin duda alguna que el “derecho natural” –o ley natural– ha sido un verdadero *paradigma* (también un *enigma*) en la historia de la filosofía política y jurídica de todos los tiempos. Así ha quedado testificado por H. Rommen en su tesis del «eterno retorno», cuestión que ha servido de base para un *re-conocimiento* del derecho natural como la instancia básica y necesaria de fundamentación ético-jurídica de la vida social, que no se centra tanto en cuestiones procedimentales, sino en los grandes tópicos que nutren la filosofía política y moral de Occidente: *fundamentación de los derechos humanos; reconocimiento de una justicia suprapositiva; reconocimiento del hombre como ser constitutivamente social-político-moral*. Es en este contexto donde el autor se ha planteado la necesidad de *re-venir* el problema del derecho natural apoyado desde la óptica de la filosofía política clásica, origen y fuente de las reflexiones ético-políticas en torno a la consideración de la «natura» humana como ley. Así, buscará el presente trabajo volver sobre las aportaciones iusnaturalistas de Aristóteles y Tomás de Aquino, así como de sus principales comentaristas, básicamente desde la tríada «derecho» - «naturaleza» - «razón».

**PALABRAS CLAVES:** Derecho natural, ley natural, iusnaturalismo clásico, filosofía moral, filosofía política.

## **ON THE NATURE OF RIGHT AND THE RIGHT FOR NATURE. ARISTOTELIAN POLITICS OF NATURAL JUSTICE**

There is no doubt that natural law has been a true paradigm – and an enigma, in the history of political and legal philosophy of all time. H. Rommen testified this fact in his thesis of the “eternal return”, as is has been the base for the recognition of natural right as the basic instance and necessary for the ethical-legal fundamentals of social life, that is not centered in procedural aspects, but on the great topics that feed the moral and political philosophy of the western world: *fundamentals of human rights, recognition of a suprapositive justice; recognition of men as being social, political and moral*. This paper intends to review the problem of natural law from the point of view of classical political philosophy, which counts as origin and basic source of any ethical and political consideration of human «nature» as

---

\* Estudiante de Licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: sncontre@uc.cl

law. Thus, we intend to revise the iusnaturalist contributions of Aristotle and Thomas Aquinas, as well as their fundamental commentators, basically from this threefold: «law», «nature», and «reason».

KEY WORDS: Natural law, classical iusnaturalism, moral philosophy, political philosophy.

## I. PLANTEAMIENTO

Esta apelación a unos principios naturales como criterio de actuación y de moralidad —el derecho natural— es antigua, y ya desde los estoicos ha sido uno de los conceptos centrales de la filosofía moral y política en el pensamiento occidental<sup>1</sup>. El problema, no obstante, no radica tanto en el hecho mismo de esta *apelación a principios naturales*, sino en una inadecuada —y por lo demás insuficiente— hermenéutica de lo que ha debido entenderse por derecho o ley natural. Pues claro, y como dice el Filósofo, *un pequeño error al principio, grande es al fin*.

Dado lo anterior, lo primero que ha de tenerse en cuenta a la hora de esbozar un concepto de derecho natural, es que “si hemos de explicar la naturaleza del derecho, hemos de deducirla de la naturaleza del hombre” (Cf. *De Legibus*, I). Tomadas de Cicerón, bien podrían *retratar* estas palabras la cuestión fundamental del problema jurídico-filosófico: [para el iusnaturalismo] lo bueno y lo justo —*el derecho*— se miden de acuerdo con las exigencias ordenadas de la naturaleza humana. Ahora bien, y sin perjuicio de la solidez argumental de la que pudiera valerse el ideario naturalista, se ha ido consolidando (cada vez con mayor aceptación) “aquella extraña actitud en la que se habla, se opina, se juzga, y se decide como si todo dependiera de la sola esfera de la justicia humana; como si por encima de lo que deciden los hombres, no existiera otra legislación”<sup>2</sup>. Tales pretensiones, dirá Osvaldo Lira, resultan claramente parciales y deficientes, inadecuadas, e incluso materialistas, y, por lo tanto, brutalmente desacordes con la verdad. Por ello es que el aristotelismo sostendrá que *es de más alto rango el derecho natural, comparado con el derecho de ley*.

En este sentido, en el centro mismo de la teoría política, aparece como insalvable la polémica entre naturalistas y positivistas acerca del concepto de lo justo. Dicha discusión

<sup>1</sup> Cf. López Martínez, Adela. *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural. La razón práctica y las inclinaciones naturales en la Summa Theologiae, I-II, q.94., a.2*. Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2006. p. 11.

<sup>2</sup> Lira, Osvaldo. “Ley Natural y Ley Positiva”. VV.AA. *El bien común. II Jornadas de Derecho Natural*. Ediciones Nueva Universidad, Santiago, 1975. pp. 9-10.



presenta al partidario del derecho natural como un sujeto que requiere de conceptos morales para caracterizar al derecho; mientras que al positivista, como alguien que puede prescindir de tales conceptos para realizar esa misma tarea; es más, como alguien que *debe* prescindir de ellos<sup>3</sup>. De ahí que pueda sostenerse que τὸ δίκαιον es la fuente del problema político-jurídico occidental<sup>4</sup> (por cierto que la lectura que intento del “problema jurídico”, en tanto que “problema político”, parte de una consideración clásica de la política como saber arquitectónico, según la tradición aristotélico-tomista).

Siguiendo la propuesta de W. Jaeger, sólo una clara comprensión del concepto griego de la ley y del derecho habrá de ser el punto de partida de toda reflexión acerca de la naturaleza de lo justo y del lugar que éste ocupa en nuestro mundo filosófico moderno. Así, en este bosquejo de un concepto clásico de la ley y el derecho natural no existe sino un único paso obligado: la filosofía aristotélica del δίκαιον φύσικον [justo por naturaleza], pues la antigüedad de éste es la del derecho mismo, y su razón de ser, la misma de aquél: “también sus características fundamentales coinciden: inviolable e irrevocable como todo derecho, y como todo derecho con [un] título, modo y medida... y un sujeto: la persona humana; su contenido son también las cosas y también su fin es la justicia”<sup>5</sup>.

En este contexto, y tal y como ha sido advertido por W. Luypen, quienquiera que emplee la expresión «derecho natural», «ius naturale», «natural just», o «δίκαιον φύσικον», se expone ya a serias dificultades, como la de si tiene o no sentido hablar de *ese derecho natural*, de si existen o no las llamadas *cosas justas por naturaleza*<sup>6</sup>, o la de si esta justicia natural ha de reducirse a una pura “*imagen falaz de nuestros sueños*”. La razón de ello, es que no existiría más derecho que el que emana de la ley. En contra de esta tesis, pensamos al «derecho natural» como una realidad clave y fundamental en el desarrollo político de occidente, en tales términos que el recurso a la φύσις, esto es, al ámbito de las condiciones del ser antropológico, siempre ha sido una cuestión obligada para la determinación de los conoci-

<sup>3</sup> Cf. Farrell, Martín. “Discusión entre el Derecho Natural y el Positivismo Jurídico”. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* n° 21, Alicante, 1998. p. 121. A este respecto, señala Luypen que bien puede seguirse el rastro de esta lucha entre positivistas y naturalistas retrocediendo desde nuestros días hasta la Antigüedad (Cf. Luypen, W. *Fenomenología del derecho natural*. Carlos Lohé Ediciones, Buenos Aires, 1968. p. 43).

<sup>4</sup> Casanova, Carlos. *Racionalidad y Justicia. Encrucijadas políticas y culturales*. Universidad de los Andes – Universidad Católica Andrés Bello, Mérida, 2004. p. 290.

<sup>5</sup> Hortta, Edwin. “El Desarrollo de la Doctrina del Derecho Natural en los Maestros de la Universidad de París”. *Dikaion: Revista de Actualidad Jurídica* n° 1, 1987, pp. 35 ss.

<sup>6</sup> Luypen, *op. cit.*, p. 62.

mientos moralmente relevantes. Así, el principal error positivista consistiría, a nuestro entender, en creer que la iusfilosofía, *stricto sensu*, ha nacido recién en la época contemporánea, con una forma de hacer filosofía al llamado *estilo de los juristas* (para usar mismos los términos empleados por N. Bobbio), en contra del antiguo y obsoleto estilo de los filósofos<sup>7</sup>.

En fin, y a propósito de esta *normatividad* de la naturaleza del hombre, lo esencial en el ideario naturalista será la dilucidación de que en el *ser* mismo existe una carga de *deber ser*; que en la descripción de la naturaleza humana hay una virtualidad de prescripción: *en la propia ontología hay deontología, pues la metafísica está cargada de ética, germinal o potencialmente*<sup>8</sup>. Luego, es el derecho natural uno de los grandes temas político-jurídicos de la historia de la filosofía moral, y tal vez la esencia e ineludible importancia de un tema como éste radique en que se trata de una *cuestión decisiva para conocer la naturaleza del derecho y para encontrar la fundamentación de la obligatoriedad de las normas*<sup>9</sup>. Se trata, por tanto, de uno de esos pocos problemas que siempre rondarán en la especulación humana.

## II. DERECHO Y JUSTICIA EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA

Lo primero que debe resolverse, es que ya en los albores de la filosofía clásica, tanto “*τὸ δίκαιον*” como “*ius*” *se emplearon indistintamente* para designar “lo justo”, a tal punto que serán los propios juristas latinos quienes vislumbren que el «derecho» es aquello a lo que Aristóteles habría llamado “lo justo” —por las *Etimologías* de Isidoro sabemos que decir “derecho” es como si se dijera “lo justo”.

En cuanto a Platón, había definido éste la justicia en el libro IX de *Las Leyes*. Su punto de partida consistía en una suerte de justicia interior, armonía entre las facultades del hombre: *la razón, el apetito irascible y el apetito concupiscible, perfeccionados por la prudencia, la fortaleza y la templanza*. En los mismos términos, *mutatis mutandis*, trazó Agustín su concepto de justicia como virtud. Mas le introdujo matices propios de la perspectiva teológica proporcionada por la Escritura, en especial por los relatos de Génesis y San Pablo. A diferencia de la tradición platónica (a la que también pertenecía, en algún modo, San Agustín) propone Aristóteles, lo mismo que Santo Tomás, que el dominio propio de la justicia se en-

<sup>7</sup> López, José. *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Universidad de Murcia, Murcia, 2005. p. 8.

<sup>8</sup> Cf. Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. Siglo Veintiuno, México D.F., 1993. p. 146.

<sup>9</sup> Recasens, Luis. *Iusnaturalismos actuales comparados*. Universidad de Madrid, Madrid, 1970. p. 7.

cuentra en el seno de la vida social: *la justicia es, ante todo, política, esto es, exterior al hombre por su objeto*. Sólo por extensión y analógicamente podrá hablarse de una justicia entre las partes del hombre (Cf. EN 1138b5). Luego, la justicia *propiamente dicha* implica la relación con los otros (hombres) y queda determinada según la regla de la igualdad, donde el derecho es su medida objetiva.

Pues bien, con base en el peripatetismo, “se observa que todos los hombres cuando hablan de justicia, creen que es un modo de ser por el cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo”<sup>10</sup>, y si *lo injusto es desigual, lo justo será lo igual*, es decir, un término medio entre el exceso y el defecto (y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio consistente en una cierta forma de igualdad).

En cuanto a las notas distintivas de esta virtud de la justicia, declara la tradición aristotélico-tomista que se trata de una realidad completa y totalmente perfecta. En su esencia se identifica con la igualdad, en cuanto que esta es *mesotés*. Y siendo la justicia prototipo de ese *justo medio*, sucede que la justicia califica todas las virtudes, y es, por ello, virtud de virtudes<sup>11</sup>. De ahí que el Aquinate, en su q. 57, a. 1 de la II-II, señale que *lo propio de la justicia entre las demás virtudes es ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como de su propio nombre se muestra*.

Se trata asimismo de *un hallazgo de la razón*. La causa de ello, se encuentra la justicia por encima de la naturaleza irracional (animal) del hombre. De ahí que la justicia es jerarquizada, ya que representa la más alta virtud: “siendo la justicia lo más próximo a la razón, en ella comparece en su grado más elevado el «bien de la razón»; porque la justicia tiene su sede en la facultad intelectual del apetito, es decir, en la voluntad, y puede no sólo ordenar al hombre en sí mismo, sino también ordenarle hacia los otros”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. EN V 1. Desde Aristóteles es usual distinguir tres tipos de *igualdad*, cada uno de ellos caracterizado por una especial *clase de justicia*, a saber: i) Entre particulares hay una igualdad de tipo aritmético, *que iguala lo dado con lo debido* y da lugar a una *justicia conmutativa, con base en una igualdad de las contraprestaciones*; ii) En las relaciones de *justicia distributiva*, la igualdad se mide en función de las personas que se han de repartir los bienes y cargas que pertenecen a la colectividad social, operando un criterio de igualdad *geométrica o proporcional*; iii) La *justicia legal o general* requiere el cumplimiento de las normas que llevan a la realización del bien común; el criterio de *igualdad* que se debe tener presente es el de la *adecuación entre lo dispuesto por las normas jurídicas y el comportamiento del individuo*.

<sup>11</sup> Cf. Sánchez de la Torre, Ángel. *Los griegos y el derecho natural*. Tecnos, Madrid, 1962. p. 102.

<sup>12</sup> Cf. Rhonheimer, Martín. *Ley natural y razón práctica*. EUNSA, Pamplona, 2000. p. 333.

Se trata, por último, de un “dar a cada uno lo suyo”, en donde “lo suyo” debe entenderse como aquello a lo que cada cual está *ordenado* conforme a sus tendencias naturales hacia la perfección. Por esto es que “lo suyo” no está esencialmente determinado por el derecho positivo, sino por las inclinaciones y tendencias de la naturaleza humana. Entonces, si un orden jurídico positivo viola lo que naturalmente corresponde al hombre, merece el apelativo de injusto en nombre de la ley y el derecho natural.

### III. NATURALEZA COMO LEY: ENTRE EL «SER» Y EL «DEBER»

La relevancia del concepto ‘naturaleza’ se proyecta hacia todos los ámbitos del saber. Tanto la ética como la política se fundan sobre la idea de que existe una naturaleza humana hacia la cual han de dirigirse nuestras acciones. El arte clásico, por su parte, se funda también sobre el supuesto de que en nuestra naturaleza existe una orientación hacia la belleza. E incluso la ciencia, en su sentido clásico, se comprende como un conocimiento invariable acerca de lo universal; es decir, acerca de la naturaleza misma<sup>13</sup>.

En lo que se refiere a la apelación a la naturaleza del hombre como raíz y fuente de la normatividad jurídica y moral, no ha sido ésta, por cierto, una idea exenta de polémicas. Por el contrario, casi como correlato evidente de la tesis naturalista de la *physis* entendida como ley, ha surgido la respuesta de la filosofía no metafísica (si es que existe realmente algo como esto) de la llamada “ley de Hume” (o “falacia naturalista” de Moore). En este sentido, antes de bosquejar una teoría naturalista acerca del concepto de lo justo, habría que evitar —señalan los no naturalistas— la falacia consistente en pretender extraer consideraciones axiológicas de la simple observación de la naturaleza.

Sobre esto, ya en el siglo XVIII denunciaba D. Hume el error consistente en *pasar* del campo del “ser” al campo del “deber”. Lo hacía en los siguientes términos: “en todo sistema moral de que haya tenido noticia hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: «es» y no «no es», no veo ninguna proposición que no esté conectada con un «debe» o un «no debe». Este

---

<sup>13</sup> Cf. Riesco, D. *Los significados de physis según Aristóteles. Una investigación a partir de Metafísica V, 4*. Facultad de Humanidades Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2008. p. 10.

cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia”<sup>14</sup>. Ciertamente que el primer gran inconveniente de la propuesta humeana radica en el contenido otorgado por la filosofía moderna al concepto de “naturaleza”. Esto es tan clave y determinante en el cambio de *paradigma* (del sentido clásico-normativo de naturaleza, al sentido moderno-fisicista-aparencial de la misma) que el propio Moore declara que “por ‘naturaleza’ entiendo, y he dado a entender, lo que constituye el tema de las ciencias naturales y también de la psicología. Se puede decir que incluye todo lo que ha existido, existe, o existirá en el tiempo. Si consideramos si cualquier objeto es de tal naturaleza que pueda decirse de él que existe ahora, que ha existido o que existirá, entonces podemos saber que este objeto es un objeto natural”<sup>15</sup>.

En este contexto, se ha hecho habitual decir que el pensamiento iusnaturalista pretende inferir proposiciones de ‘debe ser’ (ought, Sollen) a partir de premisas que se refieren al ‘ser’ (is, Sein). Esto sería imposible, pues, como enseña H. Poincaré, ‘si las premisas de un silogismo están ambas en indicativo, la conclusión pueda ser puesta en el imperativo, sería necesario que una de las premisas, al menos, estuviera en el imperativo’<sup>16</sup>.

Ahora bien, y pese a situarnos en el paradigma opuesto al de Hume o Moore, bien vale decir que la referida falacia posee algo de verdad: *“hecho” y “valor” no son realidades gnoseológicamente idénticas*. No obstante ello, no quiere decir esto que no pueda ser posible *deducir* el deber desde el ser. De hecho, sí es posible sustentar tal derivación. Así, “este algo de verdad” de la propuesta humeana sufre una notable distorsión cuando no se admite otra experiencia el ser que la constitución de hechos «brutos», ni otro conocimiento del ser que el proporcionado por las ciencias experimentales: *sólo a causa de la ilegítima reducción del ser a los “hechos” se dice que en el ser no se encuentran valores ni exigencias teleológicas*<sup>17</sup>. Por tanto, es claro que el citado error lógico no existe, ni podría existir, en la propuesta aristotélico-tomista, pues el sentido primario de naturaleza no tiene que ver con lo físico-

---

<sup>14</sup> Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Nacional, Madrid, 1977. pp. 689-690.

<sup>15</sup> Cf. Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge, 1903. p. 40.

<sup>16</sup> García-Huidobro, José. *Razón práctica y derecho natural*. EDEVAL, Valparaíso, 1993. p. 15.

<sup>17</sup> Rodríguez, Ángel. *Ética general*. EUNSA, Pamplona, 2004. p. 67.

aparencial (en el sentido de la interpretación sofista), sino con lo normativo-metafísico, en tanto que orden esencial inscrito en la *physis* humana<sup>18</sup>.

Luego, *el ser no tiene por fin el ser mismo, sino el deber ser*<sup>19</sup>. Pero como no es posible concebir ni materializar el deber ser sin que previamente seamos, aparece el ser suficientemente asegurado en sí mismo como medio necesario y adecuado para la consecución del deber, que es su finalidad última, su plenificación, el ser en esencia. Por tanto, es este concepto normativo-finalístico de la naturaleza el que nos permite superar la referida falacia y presentar al naturalismo como una teoría verdaderamente plausible (admisible).

Bien, se puede afirmar, por ende, que se produce una falacia si desde un ser no-normativo viene deducido un deber ser. Dicho en otros términos, la doctrina de la falacia naturalista presenta la necesidad lógica de que desde premisas privadas de valor normativo no se pueden extraer deductivamente consecuencias con valor normativo. Lo que tal doctrina no ha podido demostrar es el presupuesto de que no podría existir algún ser que esté dotado de valor normativo. Lo más extraño de todo, es que quien da por sentado este supuesto *cae por ello mismo en el error que rechaza*, debiendo admitir no sólo que ha cometido falacia, sino que no es posible la existencia de normas de ningún tipo y, consecuentemente, derechos y deberes esenciales en el hombre<sup>20</sup>.

En fin, si se insiste en que del “es” no puede pasarse al “deber”, estamos concibiendo a ese “es” de una forma estática, cerrada, exenta de cualquier teleología, sin supuestos de

---

<sup>18</sup> En este sentido, junto al concepto metafísico, estrictamente normativo de la naturaleza, existe otro que bien puede ser llamado mecánico-físico. Ahora bien, en cuanto al sentido mecánico de la *physis*, la esencia no adquiere un carácter conceptual-universal, sino meramente existencial: *se trata de la esencia como formada por los constitutivos de un ser estáticamente considerados*. Del otro lado, la esencia como realidad metafísica, consiste, entonces, en los constitutivos de un ser como principios o fundamentos primeros de su *ἔνέργεια* específica: *se trata, por ende, de la naturaleza en tanto que substancia operante y activa respecto de un fin*. Luego, es éste el sentido de *physis* que hace posible la fundamentación del derecho y la moral, aquél por el cual se concibe a la naturaleza como substancia en constante movimiento hacia su plenitud ontológica.

<sup>19</sup> No damos nosotros a la idea del deber ser el carácter de mera categoría lógica del pensamiento, independiente de toda coloración moral o de justicia, como, en cambio, es considerara por Kelsen. Para éste se trata el *deber ser* de una fórmula lógica que se presta para expresar una prescripción imputativa, por oposición a aquella que emplea para expresar la norma causal y que es el *ser*. Para nosotros, en cambio, la idea del deber ser encierra un contenido moral y de justicia de validez universal.

<sup>20</sup> Waldstein, Wolfgang. *Lecciones sobre derecho natural*. Academia de Derecho Universidad Santo Tomás, Santiago, 2007, p. 15. Conforme lo expone Waldstein, el propio Kelsen, a tarda edad, pudo retornar sobre un punto relevante de su opinión precedente. Ha propuesto tal revisión en 1965, a la edad de 84 años, en una contribución sobre el problema de “derecho y lógica”, donde desarrollaba, entre otras cosas, la siguiente tesis: “Verdad y falsedad son propiedades de una aserción, pero la validez no es propiedad de una norma, sino de existencia, su específica, ideal existencia”. Así, Kelsen admite expresamente también que una realidad ideal, un ser ideal, es, primero, un ser ideal dotado de valor normativo.

sustancia y esencia, sin valores, y sin la potencialidad de convertirse en norma de acción humana<sup>21</sup>. Así, dirá el Estagirita, la naturaleza *es la esencia de cada ser tomada como principio regulador de su obrar (Met V 4)*.

#### IV. ESBOZO DE UN CONCEPTO DE DERECHO NATURAL

En cuanto a los orígenes de la actitud naturalista en el derecho, se relacionan éstos con el despertar de la conciencia individual en el terreno del *ethos* (quizá uno de los principales temas de la reflexión político-moral de la tradición clásica). Es esto lo que, sin duda, habría marcado el comienzo de la especulación en torno al problema ético de la justicia en el mundo griego precristiano. De esta forma, el concepto mismo de derecho natural *aparece vinculado al más clásico pensamiento griego que considera al derecho como algo superior a los hombres*<sup>22</sup>. En este sentido, partirá nuestra reflexión del conocido pasaje aristotélico de *Ética Nicomáquea V 7: de lo justo político, una parte es legal, y la otra natural*.

“La justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero una vez establecido ya no da lo mismo” (*EN V 7*)<sup>23</sup>.

Pese a su singular concisión, ésta es sin duda la principal fuente de investigación de la propuesta filosófico-jurídica del derecho y la ley natural, y la más debatida de las sentencias en torno al problema de *lo justo* en la vida social, pasaje que, sin más, destaca por estar en el origen del llamado realismo filosófico<sup>24</sup>, según el cual el derecho procede y deriva, primariamente, de la naturaleza del hombre.

Con todo, esbozando una definición de lo que se ha conocido con el nombre de derecho natural, bien puede entenderse éste como “aquel orden normativo de la vida humana que procede de una serie de datos o factores tomados de la naturaleza del hombre y que

<sup>21</sup> Cf. Morón, Eduardo. *El ser, el hombre y la razón como fundamentos de la moral y el derecho*. Alveroni, Córdoba, 2006. p. 156.

<sup>22</sup> Hernández, Antonio. *Metodología de la ciencia del derecho I*. Gráficas Uguina-Meléndez- Valdés, Madrid, 1971. p. 24.

<sup>23</sup> Το δὲ πολιτικὸν δίκαιον τὸ μὲν φυσικὸν ἔστι τὸ δὲ νομικόν: Texto griego-español según la traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

<sup>24</sup> Williams, Jaime. *Lecciones de Introducción al Derecho*. Fundación de Ciencias Humanas, Santiago, 1999. p. 293.

condicionan y regulan esa vida humana conviviente (social) y fundamentalmente sus relaciones de justicia”: *el derecho natural es, pues, el contrapeso necesario de los recíprocos procederes de los hombres que, miembros del todo social, se han congregado naturalmente con seres que le son perfectamente parecidos, también miembros del todo*<sup>25</sup>. Por ello es que, «cuando hablamos de derecho natural, de lo que estamos hablando es de que el hombre no se presenta ante los demás como un ser que pueda ser tratado a capricho, sino como un ser digno y exigente, portador de unos derechos que son inherentes a su propio ser. Más todavía; en la dignidad del hombre se contiene el fundamento de todo derecho, de manera que, fuera del respeto a lo que el hombre es y representa, no hay derecho, sino prepotencia e injusticia, aunque los instrumentos de estas tengan formas de ley»<sup>26</sup>.

“El derecho natural es *lo justo por naturaleza o justo natural*, es decir, aquella cosa corporal o incorporeal adecuada y proporcionada al hombre en virtud de su naturaleza o estructura fundamental ontológica, con la de debitud y exigibilidad inherente a la dignidad de la persona humana”<sup>27</sup>.

En suma, se trata el derecho natural de una forma *más determinada* de la moral basada en la razón, donde la voz “natural”, aplicada al derecho, denota la necesaria prescindencia de todo elemento sobrenatural<sup>28</sup>: *derecho natural es el que el hombre conoce puramente mediante su razón*. Sin esta última constatación, ni existiría cabida para una verdadera reflexión teórica de lo justo por naturaleza, ni podría apelarse siquiera al concepto mismo de ley natural en el diálogo intercultural, tan importante desde la entrada en vigor de la filosofía comunitarista.

<sup>25</sup> Quiroga, Manuel. *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Perrot, Buenos Aires, 1956. pp. 23-24.

<sup>26</sup> Hervada, Javier: *Introducción crítica al Derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 1988, p. 11. Siguiendo la tesis de D’Agostino, las notas distintivas del derecho natural serían: i) se trata de un derecho suprapositivo (él lo llama metapositivo); ii) se trata de un derecho que se tiene por intrínsecamente válido; iii) se trata de un derecho axiológicamente superior al derecho positivo, considerándose como su modelo ideal; iv) se trataría de un derecho dotado de una obligatoriedad superior.

<sup>27</sup> Hervada, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. EUNSA, Pamplona, 1992. p. 523.

<sup>28</sup> Téngase presente que ya en Tomás de Aquino existía la preocupación de no hacer *coincidir* el orden natural-humano con el sobrenatural-divino. De ahí que la metafísica tomista haya preferido la distinción de los diversos tipos de ley: eterna, divina, natural, humana (positiva). Ahora bien, en lo que se refiere a esta *tentativa* de *homologar* (en el sentido de *identificar*) las leyes eterna y natural, existiría acá un resabio de la doctrina filosófica estoica, en donde, de cierto modo, podrían asimilarse los conceptos de pronoiá y gobierno del cosmos. Sería esto lo que habría permitido *vincular* la interpretación estoica con la teología cristiana. A este respecto: Scherz, Luis. “La ley natural y el estoicismo”. *Revista persona y sociedad* vol. XV nº 3, 2001. p. 271.



## V. «DERECHO» - «NATURALEZA» - «RAZÓN»

De todo lo que hemos expuesto, no cabe sino la siguiente conclusión: *al conocimiento del ser corresponde el conocimiento del deber* —que es lo mismo a decir que el deber [ought, sollen] está precontenido en el ser [is, sein]. Pero ¿cómo es que alcanzamos dicho conocimiento? De acuerdo con nuestra propuesta, se trata el derecho natural de aquel *orden moral* al que el hombre está ligado por el mero hecho de ser *hombre*, independientemente de toda legislación positiva, y que el hombre puede inteligir gracias a su facultad natural de conocimiento, partiendo de los datos de su naturaleza<sup>29</sup>.

De esta manera, de la revisión del problema de la justicia como *virtud de virtudes*, así como el de esta dimensión de juridicidad que es posible “*leer*” desde nuestro propio *ser natural* [is, sein], *la llave de acceso* a toda doctrina del derecho natural clásico ha de encontrarse en una adecuada comprensión de las relaciones existentes entre «natura»-«ratio»-«ius». Es esta la *tríada* fundamental que *informa* la reflexión sobre lo *justo por naturaleza*, y sin la que no cabe, realmente, una teoría de la ley natural. Por ello, el concepto de *naturaleza humana* incluye en sí mismo la función ordenadora y normativa de la razón; *sólo lo racional es aquí lo natural, y lo natural es precisamente para el hombre lo racional*. Sobre esto, sostiene el Angélico, que “en los actos humanos el bien y el mal se dicen por comparación a la razón —per comparationem ad rationem<sup>30</sup>—, pues como bien dice Dionisio, el bien del hombre es ser según la razón, el mal, por el contrario, lo que es fuera de la razón” (Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 5; I-II, q. 94, a. 3).

“Lo que es contrario al orden de la razón es contrario a la naturaleza de los seres humanos como tales; y lo que es razonable está de acuerdo con la naturaleza humana como tal. El bien del ser humano es ser de acuerdo con la razón, y el mal humano es estar fuera del orden de lo razonable [...] así pues, la virtud humana, que hace buenas tanto a la persona como a sus obras, está de acuerdo con la naturaleza humana en

<sup>29</sup> Hörmann, Karl. *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1985. p. 688 [voz “ley moral natural”].

<sup>30</sup> De este modo, la bondad o maldad de los humanos será medida de conformidad a su conveniencia o inconveniencia con la forma del ente actuante. A este respecto: Cataldo Sanguinetti, Gustavo. “Ser y obrar como unidad antropológico-ética”. *Philosophica* vol. 8, 1985, p. 44. Ahora bien, en lo que respecta al enunciado “debe obrarse conforme a la razón”, se ha sostenido que para Tomás ha venido a ser una formulación equivalente del primer principio práctico del orden moral-natural captado por la *sindéresis*: el bien debe hacerse y el mal debe evitarse. Sobre esto último: Cf. Miranda, Alejandro. “La infalibilidad en el conocimiento de los primeros principios de la Ley Natural. Análisis a partir de los textos tomistas”. VV.AA. *La lucha por el derecho natural*. Universidad de los Andes, Santiago, 2006. pp. 231-233.

tanto en cuanto está de acuerdo con la razón; y el vicio es contrario a la naturaleza humana en tanto en cuanto es contrario al orden de lo razonable” (II-II, q. 71, a. 2).

Resulta, por tanto, completamente imposible *leer o derivar «lo bueno» o «conforme a la naturaleza» de aquello que no sea propio de esa φύσις*. Y precisamente porque lo propio del hombre es sólo lo ordenado por la razón<sup>31</sup>, es que queda configurada la citada tríada fundamental de la filosofía clásica del derecho natural: *derecho – naturaleza – razón*. Finalmente, y reforzando esta estrecha vinculación entre las nociones de *ratio – natura – ius*, es que Zenón ha llamado *perfección* (teleíosis) *al vivir según esa “natura”, a tal punto que no debe buscarse la opinión de todos, sino sólo de aquellos que viven conforme a ella*. En definitiva, sostenida esta visión teleológica de la *physis* como única vía de conocimiento del deber, es que todo hombre, gracias a su *logos*, se plantea como meta el llevar una vida conforme a la razón. Postular, pues, la existencia de un ámbito normativo gobernado por la *physis*, será igual que sostener la existencia de un orden moral común a todos los hombres, de tales particularidades que no estaría sujeto a acuerdo o convención humana alguna: *no es creado ni decidido por el ser humano; debe ser descubierto por la luz de la razón*<sup>32</sup>.

## VI. CONSIDERACIONES FINALES

El derecho natural trata indudablemente de una cuestión decisiva en el pensamiento político y en la teorización y en la práctica jurídica de todos los tiempos, que alcanza al momento actual y que, incluso es más, parece ineliminable de la especulación humana. A pesar de “tratarse de un problema antiguo y sobre el que se han formulado diversas opiniones y teorías creo que hoy podemos percibir con mayor nitidez la proyección de esa tradición multiseccular del pensamiento occidental”<sup>33</sup>.

Por prejuicios y desconocimiento de la filosofía política y de la historia, muchos han llegado a pensar que la concepción de la ley y el derecho natural es de origen religioso y circunscrito solamente al delimitado campo de la fe. Nada más ajeno a la realidad, pues la única condicionante necesaria para la construcción de una idea naturalista consiste en la

---

<sup>31</sup> Cf. Contreras, Sebastián. “De la naturaleza de lo justo a lo justo por naturaleza”. *RTFD. Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n° 11, 2007-2008. p. 83.

<sup>32</sup> Cf. Gómez-Lobo, Alfonso. *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Mediterráneo, Santiago, 2006, p. 164.

<sup>33</sup> Martínez, Juan Antonio. “Sobre el sentido del derecho natural”. *Revista Anuario Jurídico y Económico Escurialense* n° XXXI, 1998, pp. 155-198.

apelación a la naturaleza racional del hombre como criterio de moralidad. Así, y tal como ha sido atestiguado por F. Viola, *la búsqueda de un fundamento moral de la naturaleza debería estar guiada por la convicción de que sin una dimensión ética, la naturaleza y la vida no podrían ser custodiadas*. Luego, sólo una auténtica filosofía política, centrada sobre el ser y la naturaleza del hombre, puede afirmar que éste no es una idea sino una persona, y que por ello mismo se encuentra en el corazón de la existencia<sup>34</sup>. Asimismo, y si es verdad que la filosofía moral, y con ello la teoría política, debe tener bases sólidas e infranqueables, es necesario que sean éstas una prolongación de las más invariables verdades de la especulación occidental, cuyo centro no es sino *el propio ser humano*<sup>35</sup>.

De acuerdo con ello, cualquier teorización en torno al problema del derecho natural debe tomar como base la consideración de lo que el hombre es. No es posible, pues, una filosofía política que no sea por ello mismo antropológica, así como no es realmente admisible sostener una idea del derecho y la ley natural sin apelación a la naturaleza normativa y finalística del hombre. Si algunos autores la han desconocido y negado en su validez, ello no puede explicarse sino por la conocida sentencia de M. T. Cicerón, de que *no hay ningún error que no haya tenido un hombre talentoso para sostenerlo*. Así, si partimos de un punto de vista teleológico, conforme al cual la naturaleza del hombre se identifica con su fin, como ser racional y social, esa naturaleza ideal, determinada por su fin, constituye la base natural del derecho que debe regular su convivencia con los demás hombres. Si, por el contrario, consideramos al hombre desde un punto de vista existencial, o sea, como un ser vital animado por el instinto de conservación y poseído por la necesidad de poder, el derecho inherente a tal naturaleza estaría condicionado por las circunstancias concretas y la afirmación vital de la existencia: el derecho natural estaría dado por las exigencias concretas de subsistencias o por el predominio de los más fuertes (en esto último yace la base de la propuesta de Calicles y Trasímaco).

“Visto así al hombre, analizada su naturaleza acorde a la doctrina del maestro de Aquino, obtendremos un ser humano que no sea un engranaje, que no sea puro espíritu, ni se exalte su materia. Tendremos un hombre con una naturaleza, que justa-

<sup>34</sup> Conejeros, Juan. *La persona y los derechos humanos (el fundamento filosófico de los derechos humanos en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y Jacques Maritain)*, Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas, Santiago, 1991. p. 47.

<sup>35</sup> Rommen, Enrique. *Derecho Natural. Historia-Doctrina*. Jus, México D.F., 1950. pp. 130-131.

mente por tenerla, será el único capaz de hacer historia y de configurarse asimismo. Y así tendremos también un derecho natural universal e inmutable, aplicable a todos los hombres”<sup>36</sup>.

Según lo hemos propuesto, una de las principales dificultades surgidas con la aparición de la filosofía moderna está en la pérdida de la noción teleológica de naturaleza. Este *cambio de paradigma*, se debió, principalmente, al hecho de que la physis clásica, dotada de un sentido intrínseco, entró en conflicto con la [*malamente*] renovada concepción mecanicista de la naturaleza como pura materia, mensurable y cuantificable. Es esta la principal causa del abandono de la teleología. Frente a este *moderno* esquema de la filosofía política, propone la teoría del derecho natural una urgente *salvación de la naturaleza metafísica del hombre*, que “no consiste sólo en el núcleo humano que le permite en un tiempo histórico hacer esto y lo otro [sino] también [en] lo que estamos llamados a ser. El hombre no tiene sólo un ser factual, tiene también un se ético”<sup>37</sup>.

En suma, toda teoría de la justicia debe, por tanto, desarrollar o utilizar una teoría metaética que indique si podemos saber, y *cómo*, qué es justo. Es esto lo que hace a una filosofía verdaderamente *política*. Y esta teoría metaética no puede referirse únicamente a los principios socio-políticos derivados del derecho de ley. Debe, fundamentalmente, hacerse cargo de este inevitable ámbito de deber inscrito en la naturaleza del hombre, que no sólo es complemento evidente del derecho de ley, sino también su causa y su razón de ser: *la justicia natural es superior a toda otra forma de justicia (Magna Moralia I, XXXI)*<sup>38</sup>. Es esto, entonces, lo propio de una doctrina del derecho o la ley natural, que no buscará tanto concebirse como un puro ideario de principios sin aplicabilidad práctica, sino como verdadero (y único) derecho real: preocupado del hombre y sus derecho naturales, de las relaciones de justicia en particular, de la armonización de la vida social. Fuera del ámbito de la naturaleza humana y del hombre mismo, no sólo no cabe ningún tipo de justicia. Tampoco es posible, consecuentemente, teorización alguna de la filosofía política y social.

---

<sup>36</sup> Martínez Francisco. “El tema de la naturaleza humana como causa eficiente de la familia”. *Revista chilena de derecho* vol 7, nº 1-6, 1980. p. 244.

<sup>37</sup> Gaete, A. “Naturaleza y técnica: un estudio ético”. *Mensaje* nº 430, 1994. p. 287.

<sup>38</sup> Téngase presente que en la *Gran Moral*, señala Aristóteles que la justicia política es un tipo de justicia convencional, y no una justicia natural, distinto de lo que se señala en la *Ética a Nicómaco*, donde admite que ambas, justicia natural y convencional, forma parte de la justicia política.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FUENTES PRIMARIAS

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994. Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías.

Aristóteles. *Magna Moralia*. Losada, Buenos Aires, 2007.

Aristóteles. *Metafísica*. Gredos, Madrid, 1957. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.

Marco Tulio Cicerón. *Las leyes*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953. Edición bilingüe y traducción por Álvaro D'Ors.

Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006.

### FUENTES PRIMARIAS

Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. Siglo Veintiuno, México D.F., 1993.

Conejeros, Juan. *La persona y los derechos humanos (el fundamento filosófico de los derechos humanos en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y Jacques Maritain)*, Instituto Profesional de Estudios Superiores Blas Cañas, Santiago, 1991.

Contreras, Sebastián. "De la naturaleza de lo justo a lo justo por naturaleza". *RTFD. Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n° 11, 2007-2008.

Casanova, Carlos. *Racionalidad y Justicia. Encrucijadas políticas y culturales*. Universidad de los Andes – Universidad Católica Andrés Bello, Mérida, 2004.

Cataldo Sanguinetti, Gustavo. "Ser y obrar como unidad antropológico-ética". *Philosophica* vol. 8, 1985.

Farrell, Martín. "Discusión entre el Derecho Natural y el Positivismo Jurídico". *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* n° 21, Alicante, 1998.

Gaete, Arturo. "Naturaleza y técnica: un estudio ético". *Mensaje* n° 430, 1994.

García-Huidobro, Joaquín. *Razón práctica y derecho natural*. EDEVAL, Valparaíso, 1993.

Gómez-Lobo, Alfonso. *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*. Mediterráneo, Santiago, 2006.

Hernández, Antonio. *Metodología de la ciencia del derecho I*. Gráficas Uguina-Meléndez- Valdés, Madrid, 1971.

- Hervada, Javier. *Introducción crítica al Derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 1988.
- Hervada, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. EUNSA, Pamplona, 1992.
- Hörmann, Karl. *Diccionario de moral cristiana*. Herder, Barcelona, 1985.
- Hortta, Edwin. "El Desarrollo de la Doctrina del Derecho Natural en los Maestros de la Universidad de París". *Dikaion: Revista de Actualidad Jurídica* nº 1, 1987
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Nacional, Madrid, 1977.
- López Martínez, Adela. *El debate anglo-americano contemporáneo sobre la teoría tomista de la ley natural. La razón práctica y las inclinaciones naturales en la Summa Theologiae, I-II, q.94., a.2*. Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 2006.
- López, José. *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Universidad de Murcia, Murcia, 2005.
- Lira, Osvaldo. "Ley Natural y Ley Positiva". VV.AA. *El bien común. II Jornadas de Derecho Natural*. Ediciones Nueva Universidad, Santiago, 1975.
- Luypen, Wilhelm. *Fenomenología del derecho natural*. Carlos Lohé Ediciones, Buenos Aires, 1968.
- Martínez, Francisco. "El tema de la naturaleza humana como causa eficiente de la familia". *Revista chilena de derecho* vol 7, nº 1-6, 1980.
- Martínez, Juan Antonio. "Sobre el sentido del derecho natural". *Revista Anuario Jurídico y Económico Escurialense* nº XXXI, 1998.
- Miranda, Alejandro. "La infalibilidad en el conocimiento de los primeros principios de la Ley Natural. Análisis a partir de los textos tomistas". VV.AA. *La lucha por el derecho natural*. Universidad de los Andes, Santiago, 2006.
- Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge, 1903.
- Morón, Eduardo. *El ser, el hombre y la razón como fundamentos de la moral y el derecho*. Alveroni, Córdoba, 2006.
- Quiroga, Manuel. *Sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Perrot, Buenos Aires, 1956.
- Recasens, Luis. *Iusnaturalismos actuales comparados*. Universidad de Madrid, Madrid, 1970.
- Rhonheimer, Martin. *Ley natural y razón práctica*. EUNSA, Pamplona, 2000.
- Riesco, Domingo. *Los significados de physis según Aristóteles. Una investigación a partir de Metafísica V, 4*. Facultad de Humanidades Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2008.

- Rodríguez, Ángel. *Ética general*. EUNSA, Pamplona, 2004.
- Rommen, Heinrich. *Derecho Natural. Historia-Doctrina*. Jus, México D.F., 1950.
- Sánchez de la Torre, Ángel. *Los griegos y el derecho natural*. Tecnos, Madrid, 1962.
- Scherz, Luis. "La ley natural y el estoicismo". *Revista persona y sociedad* vol. XV nº 3, 2001.
- Waldstein, Wolfgang. *Lecciones sobre derecho natural*. Academia de Derecho Universidad Santo Tomás, Santiago, 2007.
- Williams, Jaime. *Lecciones de Introducción al Derecho*. Fundación de Ciencias Humanas, Santiago, 1999.

## **SIMONE WEIL: LA “MALHEUR” Y EL “ARRAIGO” DOS CON- CEPTOS PARA LEER EL PRESENTE**

**CONSTANZA SERRATORE\***

### **A B S T R A C T**

En el presente ensayo se propone una lectura de la obra de Simone Weil atravesada por dos conceptos fundamentales: la *malheur* (desgracia) y el arraigo. A partir de ellos se han distinguido dos dimensiones. La primer parte de este texto, denominada “la dimensión mística”, gira principalmente alrededor del concepto de “decreación”. La segunda parte del texto, denominada “la dimensión política”, gira entorno a la noción de “arraigo” entendida como la raíz del hombre en la existencia de los seres que conforman su comunidad, con los que comparte un pasado y proyecta un futuro. El “arraigo” es una necesidad natural del hombre. Simone Weil denuncia la dominación colonial ya que esta da por tierra con la necesidad del “arraigo”. De esta noción se deducen otras como la de “obligación” que muestra su deseo constante de estar al lado del indigente y del oprimido y la llevan a buscar fórmulas para salir de la cómoda doble moral —pública y privada— con la que se puede vivir tranquilo mientras hay alrededor un panorama de hambre, tristeza, soledad, enfermedad, explotación y miseria.

**PALABRAS CLAVES:** *malheur* (desgracia), recreación, arraigo, anti-colonialismo, libertad, necesidad, obediencia, obligación, impolítico.

### **SIMONE WEIL: “MALHEUR” AND THE “NEED FOR ROOTS” TWO CONCEPTS TO READ THE PRESENT**

In this essay it is proposed a lecture of the works of Simone Weil through two concepts: *malheur* (disgrace) and the “need for roots”. From these, two dimensions are to be distinguished. The first part of the article, called the “mystic dimension”, revolves around the concept of “decreation”. The second part, called the “political dimension”, is about the concept of the “need for roots”. From these concepts, others can be observed, like “obligation”, which shows the constant desire to be in the side of the homeless and the oppressed, seeking the way to leave of the comfortable double morals —public and private—, that is able live quiet while around there is a environment of hunger, sadness, loneliness, sickness, exploitation and misery.

---

\* Licenciada en Filosofía, actual doctoranda en Filosofía Política Contemporánea.



KEY WORDS: Malheur (disgrace), recreation, need for roots, anti-colonialism, liberty, necessity, obedience, obligation, inpolitical.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Si bien han sido escogidos dos términos puntuales de la obra de Simone Weil, en el presente trabajo nos hemos encontrado en la necesidad de recurrir a una visión que abarque más de un problema presentado. A lo largo de la realización del mismo, nos fuimos dando cuenta de que eran necesarias ciertas explicitaciones que no sólo favorecerían la comprensión, sino que también enriquecerían el trabajo.

Metodológicamente, nos hemos encontrado con algunas dificultades a la hora de intentar estructurar y dar cuenta de cierta linealidad en el pensamiento de nuestra autora. En primer lugar, nos resulta difícil lograr una clara distinción entre su pensamiento metafísico-religioso y su visión acerca de la situación política que estaba viviendo; en segundo lugar, hemos comprendido que gran parte de sus escritos se complementan y se comprenden a partir de su vida; en tercer lugar, hemos podido notar que ciertas distinciones que analizaremos están más sujetas a la visión especial y particular de nuestra autora, y difieren de la visión crítica tradicional<sup>1</sup>. Por último, podemos sostener que es necesario ser muy precisos con los términos empleados por nuestra autora porque ella no sólo propone nuevas categorías (como la de “decreación”), sino que también utiliza ciertos términos filosóficos, pero con nuevas acepciones.

La *malheur* (desgracia) y el *arraigo* son dos conceptos “pivote” en la obra de Simone Weil, y nos abren a lo que hemos llamado las dos dimensiones del pensamiento de la autora: la mística y la política. Es por ello que veremos cómo las nociones que estructuran la concepción metafísico-religiosa darán paso al otro tema fundamental, el tema del *arraigo*, que estructura la concepción política.

---

<sup>1</sup> En este caso nos estamos refiriendo, por ejemplo, a su particular posición acerca de diversos momentos de la historia, como su visión de los griegos o de los romanos; como así también, a la relación original que establece entre la lectura de la *Iliada* de Homero, y su continuidad en Las Sagradas Escrituras, solo por mencionar algunas de sus posiciones.

Explicitadas algunas de las dificultades con las que nos encontraremos a lo largo del presente trabajo, diremos que el mismo se estructura en dos partes: la primera está dedicada al análisis de la “*malheur*” (desgracia) y la segunda al tema del *arraigo*.

Simone Weil es, desde nuestra perspectiva, una pensadora de interés porque dirige su mirada hacia la comunidad, pero lo hace desde una posición especial, como dirá Roberto Esposito, desde una cierta mirada de lo impolítico. Como desarrollaremos a lo largo del texto, Weil es una pensadora que se anima a mantener fija la mirada ante el núcleo central de la política, que es el conflicto, la lucha a muerte en la que al matar al otro, se mata uno a sí mismo. Este extremo del realismo político que mueve el pensamiento de nuestra autora vuelto hacia sí mismo, plegado, siendo su envés, es lo que ha despertado el interés del presente artículo.

Independientemente de los esfuerzos realizados para poner en relación cuestiones aparentemente diferentes, a los fines de volver más comprensible el pensamiento de nuestra autora, se ha decidido no forzar la sutura, sino dejar en la apertura aquello que pareciera —en un principio— molestar. Hemos entendido que es en esta hendidura, allí donde no llegan las palabras y se obscurece el pensamiento, donde Weil ha dejado su aporte más original.

## **PRIMERA PARTE: LA “MALHEUR”**

### **INTRODUCCIÓN: LA DIMENSIÓN MÍSTICA**

En nuestra intención por comprender el pensamiento político de Simone Weil nos dimos cuenta de que, si bien el tema inicial que nos interesaba para este trabajo no refería directamente al aspecto metafísico-religioso de la autora, los escritos de inspiración mística son los que ofrecen las claves de lectura para la comprensión de su obra en la dimensión política.

En primer lugar, y como la etimología nos lo indica, el término “mística” (*mysterion*, lo oculto o secreto) está siempre referido a una experiencia o un conocimiento extraordinario, por lo tanto incommunicable, inexpresable en el lenguaje habitual.

Como lo hemos anticipado en la introducción general, en el caso de esta autora francesa, el cruce entre su vida y su producción filosófica tiene una fuerza singular. Es por ello que podemos sostener que el hecho de que Simone Weil haya tenido experiencias místicas, es decir, tal como ella misma lo narra, que haya tenido contactos con lo trascendente, implica que estos habrían sido preparados de alguna manera por su certeza inquebrantable sobre la primacía del Bien en oposición al Poder. De este modo, sostenemos que la experiencia del “*désir*” (deseo) como espera de la Verdad y la experiencia de la “*malheur*” (desgracia) como atención al otro son los elementos básicos de su filosofía, encontrados en su propia vida y que, puestos a la luz de la dimensión mística, han sido dotados de un nuevo sentido.

Es decir, en Simone Weil está la creencia de que una intervención de Dios debe ser anticipada por un deseo en el vacío, por el diálogo de dos renunciadas, de dos seres que han abandonado el poder. La dificultad de este pensamiento reside en que esta “situación” es inexpresable y se manifiesta en una compleja síntesis de *presencia- ausencia*, de *temporalidad-eternidad*.

Uno de los aspectos de mayor radicalidad del pensamiento weiliano reside justamente en su visión acerca de la creación. Dentro de la semántica de la creación, este desplazamiento propone resultados no menos radicales.

Efectivamente comparte la posición con el cristianismo tradicional en lo referente a que todo nacimiento lleva consigo parte del mal originario inmanente, pero difiere del mismo en tanto que éste sitúa el pecado original después de la creación, mientras que para Weil no habría un “antes” y un “después” en relación al pecado original visto que implicaría hablar de una dimensión temporal que le es ajena:

Todas las dificultades (insuperables) relacionadas con la historia del pecado original derivan de que la misma se representa como si se desarrollara en el tiempo, mientras que esta expresa relaciones de causalidad, o, mejor, aquello que en lo sobrenatural corresponde analógicamente a las relaciones de causalidad<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Weil, Simone. *Quaderni, II*. Adelphi, Milano, 1985. p. 263. La traducción al español es propia.

Esto significa que el pecado original tuvo un sujeto, Adán, pero sólo se le puede atribuir la responsabilidad en términos exclusivamente causales, pero no temporales: "Adán no puede concebirse antes del pecado. Puede concebirse solo una anterioridad causal, y no temporal, entre su creación, su pecado, y su castigo"<sup>3</sup>.

La especificación es interesante porque al anticipar la crisis a un momento tan originario, ésta coincide con el origen; es decir, el tiempo no comprende el pecado, sino que nace del mismo. La contradicción no es consecuencia de la criatura, sino su causa<sup>4</sup>. Dicho de otro modo, la creación desde el punto de vista de Dios es contradicción, es una relación antinómica entre Dios y la criatura:

La creación misma es contradicción. Es contradictorio que Dios, que es infinito, que lo es todo, a quien no le falta nada, haga algo que está fuera de él, que no es él, aún procediendo de él<sup>5</sup>. O: Dios y la creación son uno, Dios y la creación son infinitamente distantes<sup>6</sup>.

Desde ese momento, la creación no se agota de una sola vez, sino que es perpetua. No solo no enriquece al creador, sino que lo reduce: "Dios con todas las criaturas es menos que Dios"<sup>7</sup>. De ahí la paradoja que nos presenta Weil: "Dios se ha vaciado"<sup>8</sup>. Más que expansión o emanación, la creación es una contracción que el Creador padece para hacerle sitio a lo otro de sí.

Para crear lo otro de sí, Dios debe desgarrarse y soportar la lacerante tensión entre dos impulsos recíprocamente contrapuestos. Si prevaleciera la potencia, destruiría al mundo para volver a constituir su propia infinitud, pero el predominio del amor lo expone a la más terrible de las renunciaciones, la que supone insertar un vacío entre sí mismo y sí mismo a través del sacrificio de su Hijo<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 207. La traducción al español es propia.

<sup>4</sup> Véase Esposito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós Studio, Barcelona, 1999. pp. 64-65.

<sup>5</sup> Weil, Simone. *Quaderni, III*. Adelphi, Milano, 1988. p. 42. La traducción al español es propia.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 68. La traducción al español es propia.

<sup>7</sup> Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Trotta, Madrid, 1996. p. 90.

<sup>8</sup> Weil, Simone. *Quaderni, IV*. Adelphi, Milano, 1993. p. 149. La traducción al español es propia.

<sup>9</sup> Véase Esposito Roberto. *El origen de la política... op. cit.*, p. 66.

La única vía para evitar este desgarramiento inextinguible es a través de un contra-movimiento de la criatura que lo lleve a unificarse de nuevo con el creador, deshaciendo la creación.

Se trata del doble movimiento de autodisolución: primero Dios, luego el hombre. Este es el concepto aporético de “*decreación*”. Una presencia que nos pone en la modalidad de una ausencia, un sí al otro expresado por la negación de sí, un acto coincidente con el propio retirarse.

Ni enteramente cristiana, y también alejada del gnosticismo, el equilibrio en esta oscilación entre el clericalismo y el laicismo debe pasar por la “contemplación de la belleza”. Para Weil la belleza armoniza el primado de la mística e intenta proyectarla en el cambio social.

El acento puesto en la contradicción entre Dios y el hombre, es lo que —como dijimos— aleja el pensamiento weiliano del cristianismo, pero también del pensamiento gnóstico, porque a diferencia de toda forma de gnosis no puede afirmarse que lo finito constituya en sí el mal. Es por ello que la “salvación” no debe ser buscada porque implicaría una fuga —imposible— de nuestra condición contradictoria de seres finitos.

Es decir, nuestra autora propone un tercer método: la mística (ni religioso, ni idolátrico). Este se convierte en el paso que está más allá de la esfera en la que el bien y el mal se oponen; porque un “encuentro místico” implica la unión del alma con el bien absoluto; con ese bien absoluto que es distinto del bien contrario o correlativo del mal, aunque le sirva de modelo o principio. La conexión entre mística y realidad social es, como ya se dijo, a través de la belleza.

Resulta de interés particular, por lo tanto, la denuncia de Weil que sostiene que vivir en un tiempo en el que la religión se ha vuelto asunto privado de cada uno de los individuos, donde éstos se constituyen en la exterioridad capaz de afirmar algo que sea común a la totalidad de la sociedad, el Estado se instituye como el único objeto de fidelidad. De este modo, la concepción de la no-acción y de la ausencia de Dios aquí abajo (en la tierra) es directamente política, y Weil la realiza a través de la crítica a todas las representaciones y justificaciones del poder.

Lo que nos mueve en la presente investigación es, justamente, prestar oído al problema que está denunciando nuestra autora (la política convertida en religión o la religión convertida en política), y pensar que en la modernidad se ha dado un planteamiento erróneo que desconoce la función propia de la religión que, según nuestra autora, es la de dar luz a toda la vida profana, pública y privada, sin dominarla nunca.

Dicho de otro modo: Dios se ha retirado del mundo que Él ha creado, y si regresara lo haría bajo la fórmula del Pobre; es decir, ningún poder, religioso o político, pueden estabilizar su propia legitimidad y representación en la de Dios.

Es por ello que Weil trabaja la oposición *mediación-idolatría* presentándola como aquello que da cuenta de la imposibilidad de separar los planos metafísico-religioso del plano socio-político. Weil opone un doble rechazo y quiere invertir la relación: reanudar la relación de lo profano y de lo sagrado para mejor distinguir lo político de lo religioso. La aproximación religiosa constituye una función crítica esencial respecto de la política. De este modo, el totalitarismo podría ser un fruto de la negación de la cuestión religiosa en el mundo moderno.

Lo que es necesario evitar es la idolatría en sus diversas formas, es por ello que hay que establecer una adecuada relación entre política y religión, o más propiamente entre lo sagrado y lo profano. La idolatría puede tomar tanto la forma del "poder divinizado" como la de "la religión que toma el poder". En el primer supuesto (el poder divinizado) estamos frente a Roma o la Alemania nazi, en el segundo frente a Israel o la Inquisición.

Si bien es cierto que Weil no ha vivido el final de la segunda guerra mundial, su muerte es en agosto de 1943, supo ser una lectora atenta de los acontecimientos históricos y muchas veces experimentó en su propio cuerpo los dolores y las luchas, así como también las migraciones. Es por ello que —como señala Esposito<sup>10</sup>— no duda en creer que la modernidad no está enferma por haber traicionado el origen, sino por realizarlo en sus caracteres más terriblemente antinómicos. Para esta autora, el origen no se hunde bajo el peso de una catástrofe histórica, considerando que la negatividad recubre el origen desde fuera, sino que esta negatividad le es inherente.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 63.

## I. "ATEÍSMO CRISTIANO"

"Ateísmo cristiano" es un término que utiliza la propia Weil cuando trata de explicitar uno de los puntos centrales de su pensamiento para dar cuenta de una realidad en la que la relación Dios-hombre-naturaleza se articula.

En Simone Weil podemos encontrar una noción de la existencia material, es decir, absolutamente despojada de todo idealismo. La existencia en la materia se basta para ser su propia dinámica, que no es progresiva, sino todo lo contrario. Este carácter regresivo con lo que se califica la dinámica de la existencia es lo que empuja al hombre no hacia la "subida", sino más bien hace vivir al hombre con el "Dios de la caída". La paradoja de este "ateísmo cristiano" reside justamente en que la forma que toma en la materia es la de *malheur* o vacío, con una existencia en la que Dios, estando ausente, es el único presente.

Simone Weil sostiene que "lo que es creación desde el punto de vista de Dios es pecado desde la criatura"<sup>11</sup>. Pero desde el punto de vista de una criatura que no se auto-reconoce como tal y que no ambiciona trascender su status ontológico de ser finito. Este pasaje se responde, quizá, con una pregunta que plantea Weil y que deja sin responder: "¿Por qué la creación es un bien, si está siempre ligada inseparablemente al mal? ¿Por qué es un bien que yo exista, y no Dios únicamente, y que Dios se ame a través de mi miserable mediación? No puedo entenderlo"<sup>12</sup>.

Como ya hemos anticipado en relación a la oposición mediación-idolatría, podemos decir que lo que estaría en cuestión es la confusión entre Bien y poder. El Bien auténtico es de origen sobrenatural y es único. Frente a todas las formas de idolatría, la certeza sobre el Bien reviste un carácter negativo, basado en la seguridad de que nada de lo que existe es el Bien, de que cualquier cosa puede convertirse en mediación y sólo en cuanto tal encuentra su verdadero sentido. No se manifiesta una oposición maniquea entre dos principios del Bien y del Mal, sino la afirmación del Bien infinito

---

<sup>11</sup> Weil, Simone. *Quaderni, IV... op. cit.*, p. 240. La traducción al español es propia.

<sup>12</sup> Weil, Simone. *Quaderni, II... op. cit.*, p. 95. La traducción al español es propia.

frente al cual el mal es tan sólo la negatividad. Es decir, todo lo que es real es relativo y su sentido radica en servir como puente para el paso a un Bien que no es de este mundo, pero que se encuentra radicalmente comprometido en el tiempo por su dimensión de renuncia y de amor. Como dirá Weil en "Dios en Platón"<sup>13</sup>: "[...] las cosas creadas tienen por esencia ser intermediarias. Son intermediarias unas respecto a otras y esto sin fin. Son intermediarias hacia Dios". Se trata, entonces de realizar "lecturas superpuestas" ya que "el mundo es un texto de muchas significaciones".

El legado de Platón aquí es claro, lo que no existe posee la plenitud de la realidad. Lo invisible es más real que lo visible. Dios está ausente de este mundo, pero la ausencia de Dios es su realidad. La relación del hombre y Dios requiere de la mediación, ya que para acceder a Dios creador y soberano es necesario pasar por Dios vaciado de su divinidad.

De este modo, pensar que Dios existe es pensarlo todavía presente, es un pensamiento a nuestra medida, destinado a nuestro consuelo. Es más justo pensar que Dios no existe y amarlo tan puramente hasta el punto de que nos sea indiferente si existe o no. Hay que amar a Dios sólo en su ausencia para que el amor, siendo en nosotros renuncia a Dios mismo, sea absolutamente puro y sea el vacío que es plenitud. La necesidad no es, por lo tanto, un lazo legítimo entre el hombre y Dios. Weil recupera a Platón en este sentido, en la distancia que hay entre la naturaleza de la necesidad y la naturaleza del bien. Dios se da al hombre gratuitamente, pero el hombre no debe desear recibirlo. Por lo tanto, Dios está presente en su lejanía, en su ausencia, y las palabras de Cristo ya lo indicaron: "*Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*"<sup>14</sup>. Las palabras de Cristo en la Cruz indican la verdadera condición humana.

En este "platonismo cristiano", el mal es sólo una modalidad específica de ser de lo finito, como dirá Weil, la modalidad de lo que lo sustrae a su "nada" para hacerlo ser lo que no es: ser. "*La criatura es nada y se cree todo. Debe creerse nada para ser todo*"<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Weil, Simone. *La fuente griega*. Editorial Trotta, Madrid, 2005. p. 116.

<sup>14</sup> Recuerdense las palabras de Cristo: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", Mt 26,46 en las que reconoce a Dios en la ausencia.

<sup>15</sup> Weil, Simone. *Quaderni, II... op. cit.*, p. 153. La traducción al español es propia.



Desde este punto de vista, podría decirse que la criatura no puede ser un mal real, ya que su existencia es en tanto retirada de Dios. La criatura es —como ya se dijo— la distancia entre Dios y Dios, la distancia de Dios consigo mismo. Crear al hombre significó crear la posibilidad del mal, pero para actualizar esta posibilidad es necesaria la intervención del ser humano. Esta intervención es justamente su máximo pecado: la intención de llenar su “nada”, la pretensión de la subjetividad. Esposito llama a este pecado “*pleonexía*”: “*La cancelación de su nada es un algo que aspira a hacerse todo; sin darse cuenta de que precisamente Aquel que ya es todo se ha hecho, en provecho nuestro, nada*”<sup>16</sup>.

Nosotros no somos otra cosa que criaturas. Y aceptar no ser nada más que esto es como aceptar no ser nada. El ser que Dios nos ha dado es sin saberlo nosotros un no-ser. Si deseamos el no-ser lo tenemos. Sólo debemos darnos cuenta de ello. Para enseñarnos que somos no-ser, Dios se ha hecho no-ser<sup>17</sup>.

La posibilidad de acceso a lo absoluto es, como lo estamos entendiendo, a través de una especie de “ignorancia sabia” que posee el hombre *decreado*, el hombre convertido en deseo y espera que es iluminado y se hace permeable a la Verdad. Dios, el “Todopoderoso” se convierte en el “*mendigante que espera a la puerta del corazón*”<sup>18</sup>; de este modo, el hombre, por imitación de la abdicación divina, debe renunciar a sí mismo a través del proceso de *decreación*, debe hacer desaparecer la propia individualidad y no ser más que pura transparencia de lo impersonal.

### **“DECREACIÓN”**

En Weil, el *summum* de la omnipotencia encubre una paradójica impotencia. El concepto de *decreación* supone que cuando Dios creó, lo que hubo fue un desbordamiento de su amor. Esto implica una auténtica disminución de sí mismo a favor de su creación, y no un desbordamiento de su poder. De modo que la omnipotencia se consuma limitándose en el propio acto del creador. Es por ello que decimos que en este

---

<sup>16</sup> Esposito, Roberto. *El origen de la política... op. cit.*, p. 69.

<sup>17</sup> Weil, Simone. *Quaderni, IV... op. cit.*, p. 248. La traducción al español es propia.

<sup>18</sup> Bea Pérez, Emilia. *Simone Weil: la memoria de los oprimidos*. Encuentro, Madrid, 1992. p. 208.

pensamiento, Dios se retira, de alguna manera, para dar al hombre el espacio de su libertad.

Dicho de otro modo, Weil reflexiona sobre la distinción entre la necesidad a la que está sujeto el hombre y la libertad que supone el retirarse de Dios. En esta antítesis, Weil sostiene que es el trabajo la única acción capaz de escapar del arbitrio de la pura elección subjetiva y de hallar lo real.

En la visión weiliana, tenemos la siguiente pregunta: ¿qué supone, define, determina, la libertad sino precisamente la necesidad? Weil responde que la acción es verdaderamente libre cuando no se dilata hasta el infinito en un horizonte que excluye la necesidad; todo lo contrario, es libre cuando choca con la necesidad misma, como con una fuerza que la embate y reduce al mínimos los imprevistos que pueden acecharla. Esta libertad, entonces, estribará en consentir de forma espontánea lo que de todos modos advendrá, ya que la necesidad nos obliga. El paso que da Weil reside en pensar la libertad como la elección de aquello que por su naturaleza no se deja escoger (la necesidad, el sufrimiento).

De este modo, el trabajo es lo que instituye una relación con el mundo, distinta de la biológico-natural. Y este mundo es lo que incluye, pero a la vez resiste, el movimiento del sujeto.

La *decreación* será vista como un intento de superación de la "absolutización del sujeto" que vendría aparejada a la otra noción típicamente weiliana del *arraigo*.

En "Dios en Platón"<sup>19</sup>, Weil vincula expresamente la visión de la *decreación* al programa de conversión diseñado por Platón. Weil ve al Platón de la "alegoría de la caverna" (*República*) como quien ha sabido responder mejor a una auténtica vocación sobrenatural, entendida como llamada a buscar la mediación entre la nada de la criatura y la gloria de Dios. Platón le ha enseñado a nuestra autora que el conocimiento auténtico de la realidad sólo es posible a través de la conversión.

Este es el punto en el que puede sostenerse la primacía del amor, y su repercusión directa en el plano ético-político. La *decreación*, o descentración del sujeto, se opone vigorosamente a la posición moderna en la que se piensa al hombre como el

---

<sup>19</sup> Weil, Simone. *La fuente griega... op. cit.*

centro de la visión y es incapaz de comprender el mundo y de coexistir auténticamente, ya que todos los ámbitos de lo real, incluidos los otros seres humanos, sólo son apreciados en función de sí mismos.

Aquí aparecen las terribles consecuencias de las perspectivas falsas: se es incapaz de reconocer que el otro tiene el mismo derecho que uno a creerse el centro. De este modo, la *decreación* está directamente ligada al reconocimiento de la coexistencia; se acepta ser disminuido a favor de la existencia de un ser diferente a uno mismo. Se conserva al otro y se reproduce el sacrificio de Dios en la creación al dar el consentimiento amoroso y activo a otro ser con nosotros.

### **LA ATENCIÓN Y EL DESEO**

Esta llamada a la conversión conlleva dos nociones que configuran la *decreación*: la *atención* y el *deseo*. *Atención* y *deseo* son las condiciones antropológicas que permiten la transformación interior para eliminar la subjetividad y acceder al Bien.

Weil se refiere a la *atención* como “un esfuerzo negativo” que no comporta ningún cansancio, que consiste en suspender el pensamiento, dejarlo disponible y penetrable al objeto. Es decir, los bienes más preciosos deben ser esperados, no buscados; sólo por esto es que cuando los hombres renuncian a todo, reciben todo. La realidad se manifiesta, entonces, a quien se abre a ella respetuosamente.

La *atención* en Weil es trabajada desde planos diferentes, no es lo mismo la “atención intelectual” que la “atención superior” que conecta directamente con lo sobrenatural.

Cuando nos referimos anteriormente a la *mediación*, hicimos hincapié en las lecturas superpuestas, en ese encadenamiento necesario entre cada momento de apertura a lo real: la *atención* es justamente la capacidad para realizar estas lecturas. La idea de *atención*, de *espera*, es una forma de apelar a la continuidad de una actitud por la que el alma se vacía de todo su contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira tal como es, en toda su verdad.

Sin embargo, no debemos creer que nuestra autora se detiene en el momento contemplativo como una instancia de goce espiritual separada del drama cotidiano en que se debate la condición humana. De ahí que no pueda entenderse la noción de

*atención* sin su correlación esencial con la de "*malheur*" (*desgracia*). La apertura a la realidad es la apertura al otro hasta compartir la desnudez de su desgracia y contemplar la Verdad es descubrirla como el bien auténtico ante el que se transforma toda la vida del hombre. La *atención* no es especulación abstracta, sino más bien la lectura de una realidad concreta en la que el amor complementa el pensamiento.

Pero, ¿cuál es la relación entre la *atención* y la *desgracia*? La *desgracia* es justamente ese extremo de la carencia de la *atención*. El desgraciado se deja mirar en la mirada del amor y de la *atención*, el amor es lo que abre en la mirada del otro una vía a lo cerrado de la desgracia.

Simone Weil reclama el *deseo*, como otro elemento antropológico, para el proceso de creativo. El "*désir*" (*deseo*) es aquello que es insaciable en el hombre y nos aproxima al "bien absoluto". Es decisivo en el proceso de creativo porque esta insaciable aproximación del hombre hacia el "bien absoluto" es lo que muestra el carácter ilusorio del resto de los "bienes" deseados y su incapacidad para colmar la tendencia del hombre al Bien.

Existe una estrecha relación entre el *deseo* y la *idolatría*. En la idolatría el hombre se encuentra engañado, fascinado por algo relativo que se absolutiza erróneamente. Como dirá Emilia Bea Pérez<sup>20</sup>:

El pensamiento de Weil vibra en la sintonía bien-realidad y mal-imaginación, porque el hombre se imagina capaz de saciar por sí mismo su sed de infinito pero en la realidad su única salvación viene dada por la mirada orientada al Bien, por su deseo insaciable que es conciencia de un vacío que demanda ser colmado infinitamente.

Pareciera bastante claro y coherente lo que se está diciendo: no hay ningún objeto en este mundo humano que sea el verdadero "objeto" para el deseo que cada uno tiene en sí; el deseo es esa palanca que nos arrancará de lo imaginario para llevarnos a lo real, para sacarnos fuera del yo, para descentrarnos.

En este sentido, el Bien es la única realidad; y creemos que es en Platón donde Weil ha encontrado el Bien como la única respuesta capaz de iluminar la propia reali-

---

<sup>20</sup> Bea Perez, Emilia. *Simone Weil: la memoria... op. cit.*, p. 220.

dad de su deseo. El deseo se convierte en ese hueco que sólo el Bien podría colmar plenamente, el deseo es lo que transforma la ausencia del Bien en presencia del Bien porque ha hecho desaparecer la confianza en los bienes relativos y se ha desprendido de los ídolos falsos.

## II. LA IDEA DE “MALHEUR”

En “El amor de Dios y la desgracia”<sup>21</sup>, nuestra autora nos aproxima a la *malheur* como el estadio extremo en que se manifiesta la verdad de la condición humana, obligándonos a “reconocer como real lo que no se cree ni posible”.

La caracterización de la desgracia parte de su distinción respecto del sufrimiento:

[...] es algo diferente al simple sufrimiento. Se apodera del alma y la marca hasta el fondo con una marca que sólo pertenece a ella, la marca de la esclavitud. Solo hay verdadera desgracia cuando el acontecimiento que se ha apoderado de una vida y la ha desarraigado le alcanza directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica, física [...] El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento, es la desgracia. Es sorprendente que Dios haya dado a la desgracia el poder de alcanzar al alma misma de los inocentes y de adueñarse de ella absolutamente<sup>22</sup>.

La desgracia es anónima, priva a los que la padecen de su propia personalidad para convertirlos en cosas. Cristo fue un desgraciado justamente porque, agrega Simone Weil, no murió como un mártir sino como un criminal de derecho común, ridículamente mezclado con los ladrones: la desgracia es ridícula.

La desgracia sería, entonces, el correlato de la idea de creación. En el momento de la creación, Dios se retira del mundo por amor al hombre y, por lo tanto, supone la asunción de la condición humana en la más extrema distancia de Dios entendido como poder. Es decir, como sostiene Weil en el mismo texto, Dios se habría convertido misteriosamente en su propia negación, ausentándose radicalmente a través de la desgracia:

---

<sup>21</sup> Este texto se encuentra publicado en Weil, Simone. *Pensamientos desordenados*, Editorial Trotta, Madrid, 1995. pp. 85-105, y en Weil, Simone. *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, Madrid, 1993. pp. 98-121.

<sup>22</sup> Weil, Simone. *Pensamientos desordenados... op. cit.*

Dios ha abandonado a Dios. Dios se ha vaciado y esta palabra envuelve la creación y la encarnación con la pasión. La creación es el espesor que Dios ha puesto entre sí mismo y sí mismo. Al crear, su Ser se ha inclinado y se ha volcado totalmente hacia el ser de la creación, multiplicándose y dispersándose. Y como el ser transcurre totalmente en los seres no queda nada para él: ¡Sólo le queda la nada!<sup>23</sup>.

La experiencia de la desgracia se encuentra generalmente en sujetos marginados de los medios de expresión, mientras que quienes saben manejar el lenguaje y tienen acceso a los órganos de comunicación suelen desconocer la realidad callada de la desgracia. Dejar la palabra a los olvidados de la historia es nuevamente el objetivo central: en la voz muda de los hambrientos, de los encarcelados, de los trabajadores anónimos, los enfermos y los hombres y mujeres de mala vida, aquellos cuya vida está efectivamente marcada por la *malheur*.

En "La persona y lo sagrado"<sup>24</sup>, S. Weil muestra a estos *malheureux* que "*suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse*" como quienes poseen una sabiduría secreta que sólo el contacto directo con la realidad puede proporcionar. El conocimiento que "*entra por la carne*", el de la experiencia del mundo, coloca a estos desgraciados frente a una verdad que es pura impotencia, incapacidad radical de poder ser formulada por el discurso racional dominante:

[...] como un vagabundo acusado en un Tribunal correccional por haber cogido una zanahoria en un campo se mantiene de pie ante el juez, quien cómodamente sentado, ensarta elegantemente preguntas, comentarios y bromas, mientras que el otro no logra casi ni balbucear; así se mantiene la verdad ante una inteligencia ocupada en alinear elegantemente opiniones<sup>25</sup>.

Sin embargo, quisiéramos dejar en claro que la *malheur* no debería ser exclusiva de aquellos a los que el destino ha colocado en una situación desgarradora donde la condición humana es captada en su miseria radical. Todo hombre está llamado a compartir la desgracia del otro; sufrir con otro es hacer común el sufrimiento hasta una identidad de sentimientos que es una auténtica conmiseración, vivencia conjunta de la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Weil, Simone. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Editorial Trotta, Madrid, 2000.

<sup>25</sup> Weil, Simone. "La persona e il sacro" en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a cura di R. Esposito, Editore Bruno Mondadori, 1996.

desgracia y la miseria que llega a suponer el propio anonadamiento. Nuestra autora expresa lo dicho de un modo penetrante:

Si alguien conoce la realidad de la desgracia debe decirse a sí mismo: “Un juego de circunstancias que yo no controlo puede quitarme todo en cualquier instante, incluidas todas las cosas que son tan mías que las considero como si fueran yo mismo. No hay nada en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y despreciable”. Pensar esto con toda el alma es experimentar la nada. Es el estado de extrema y total humillación que es también la condición del paso a la verdad. Es una muerte del alma. Por ello el espectáculo de la desgracia desnuda causa al alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa a la carne<sup>26</sup>.

Poner la mirada en el desgraciado es un acto puro de amor, sin otra finalidad ni interés personal, por el que de alguna forma se le reconoce la existencia de la que parece estar privado por la carencia de atención con que se enfrenta cotidianamente. Este amor se manifiesta en la pregunta: ¿cuál es tu tormento? Es saber que el desgraciado existe. Esta mirada es siempre una mirada atenta, es decir, el alma se vacía de contenido para recibir al ser que mira tal como es, en toda su verdad. Esta apertura hacia el otro, si es sin reservas, es llamada a transformar todas las dimensiones de la persona porque se funda en una conversión, ya que la *malheur* nos hace volver a la *decreación* como un proceso en el que la renuncia del hombre sólo puede ser un correlato de la renuncia de Dios en la creación y la Pasión.

## **Segunda parte: “El arraigo”**

### **INTRODUCCIÓN: LA DIMENSIÓN POLÍTICA**

En esta segunda parte, veremos que cuando nos acercamos a la obra de Weil podemos percibir que no estamos frente a una obra política en el sentido usual del término, pero no por ello deja de plantear cuestiones decisivas sobre el poder, las formas de opresión, la organización de la sociedad y los modos de gobierno; cuestiones que son, a todas luces, problemas políticos de primer orden.

---

<sup>26</sup> Weil, Simone. *Escritos de Londres... op. cit.*, p. 91-92.

El desafío de esta sección reside, justamente, en mostrar en algún punto cómo se puede articular la cuestión de la *malheur* desarrollada hasta aquí, con el desarraigo, en tanto objetivo de toda dominación colonial que busca uniformizar a los habitantes de las colonias, haciéndolos olvidar su tradición y memoria colectiva.

### UNA VISIÓN ANTI-COLONIALISTA

En esta pensadora de la comunidad, las razones últimas del anticolonialismo serán las mismas que fundamentan las inquietudes y aportaciones que se han mencionado: el sufrimiento y el desarraigo serán los ejes más importantes de este aspecto de su pensamiento.

Es por ello que al dar cuenta de la belleza del orden del mundo como vía de-creativa en "Las formas del amor implícito de Dios", Weil dirá:

El amor a la belleza del mundo que es universal entraña como amor secundario y subordinado el amor a todas las cosas verdaderamente preciosas que la mala suerte puede destruir... las ciudades humanas principalmente, rodean de poesía la vida de sus habitantes. Son las imágenes y reflejos de la ciudad del mundo. Cuanto más revisten la forma de nación, cuanto más pretendan ser ellas mismas patrias, más son imágenes deformadas y mancilladas. Pero destruir ciudades, sea material o moralmente, o bien excluir a los seres humanos de la ciudad precipitándose entre los desechos sociales es cortar todo lazo de poesía y de amor entre las almas humanas y el universo. Es sumirlo por la fuerza en el horror de la fealdad. No existe ningún crimen mayor<sup>27</sup>.

En esta cita podemos dar cuenta de la preocupación weiliana por la opresión que engendra el colonialismo y que tiene su correlato histórico en la Exposición colonial celebrada en París en 1931<sup>28</sup>.

En oposición a la ostentación francesa por la forma de gobierno imperial, que la constituye en el segundo del mundo en extensión con una población de casi cien millones de habitantes, Weil se interesa por la situación real de esos habitantes de las colonias y por la posición ambivalente de Francia en sus relaciones exteriores. Francia colonial justifica para sí misma lo que denuncia cuando se trata de otra nación.

---

<sup>27</sup> Weil, Simone. *Escritos de Londres... op. cit.*, p. 77.

<sup>28</sup> La "Exposition internationale coloniale" (Exposición Internacional Colonial) fue una de seis exposiciones coloniales celebradas en París durante el año 1931.



Weil en este punto es radical, y por lo tanto original. La denuncia acerca de la situación en la que viven las colonias y la actuación del poder estatal en relación a ellas, abre una nueva perspectiva. Esta denuncia no se dirigirá solamente al poder político, sino más bien a la posición adoptada por la sociedad civil en relación a la dominación. Concretamente, la denuncia contra la sociedad refiere a la indiferencia hacia la opresión que experimentan cotidianamente los pueblos dominados.

Weil, en este punto, se pregunta quién es culpable de hacer el juego a las ambiciones fascistas desacreditando a Francia y al régimen democrático. La respuesta que rápidamente dará en “Qui est coupable des meneés antifrancaises”:

Aquellos a los que se llama “cabecillas”, es decir, los militantes, no crean el sentimiento de rebelión, los expresan simplemente. Los que crean los sentimientos de rebelión son los hombres que se atreven a humillar a sus semejantes... Todos los hombres, sea el que sea su origen, su medio social, su raza, el color de su piel, son seres nobles por naturaleza. Allá donde se oprime a los hombres se excita la rebelión<sup>29</sup>.

Es decir, hay una clara distinción entre quienes conducen los procesos políticos, que simplemente expresan los sentimientos de rebelión, y los que efectivamente los crean. Estos últimos son los que humillan y oprimen a sus semejantes, los que excitan la rebelión por no respetar la nobleza de naturaleza que no distingue razas, medio social, origen, color de piel, etc.

Sin embargo, la denuncia de Simone Weil continúa ya que explica que los hombres que hoy están en el poder comprenden de diferente modo esta verdad ya sea cuando se trata de obreros franceses oprimidos o de habitantes de las colonias.

Es decir, en el tema relacionado al colonialismo hay también una denuncia de discriminación. Lo que Simone Weil critica fundamentalmente es la doble moral con la que se juega en los estados occidentales; es decir, la diferencia en el grado de repulsa de la sociedad civil y del poder político por la opresión según se trate o no de los miembros de una misma nación, o, en otro nivel, según la pertenencia a la propia cultura y raza.

---

<sup>29</sup> Weil, Simone. *Ecrits historiques et politiques*, en *Ouvres Complètes*, II, 3, “Qui est coupables des meneés antifrancaise?”, 1989. pp. 339-340.

En este punto, podemos afirmar que la interpelación tiene un destinatario directo: la izquierda francesa en el poder que olvida sus reivindicaciones de solidaridad interna cuando se trata de los habitantes de sus colonias, reproduciendo, de este modo, el comportamiento tantas veces denunciado por ella. Con estas manifestaciones, Weil también trata de concientizar a la opinión pública de la metrópoli sobre el papel que puede jugar en la resolución del problema colonial. Existe la ilusión de crear un movimiento de opinión que tienda a poner fin a la compleja dominación política, explotación económica y desarraigo cultural que toda conquista implica. Sin embargo, Weil notará que en la población francesa prevalece una ignorancia consentida y un difuso sentimiento de superioridad con respecto a las condiciones de vida indígena producto de una visión euro-céntrica que confunde el interés colonial con una "misión civilizadora".

Simone Weil extiende la reflexión y compara los métodos coloniales con los del nazismo (sabemos que el nazismo es considerado como otra variante del modelo romano). Con esta equiparación busca no sólo denunciar la situación francesa con respecto a sus colonias; sino una erradicación drástica de las bases en que se asienta toda dominación colonial generadora de violencia y uniformidad; entendiendo la uniformidad, como característica de la dominación colonial, que tiene como fundamento la pérdida de memoria colectiva y, por lo tanto, el desarraigo.

### **LA PERSONA HISTÓRICA**

El texto clave para esta segunda sección será *Hacia una filosofía del arraigo*, en el que –entre otras cosas– Simone Weil hace una descripción de los deberes que cada hombre tiene hacia otro hombre en orden a sus necesidades primordiales; justamente es allí donde se establece la noción de *arraigo*, como una necesidad primordial humana especialmente olvidada en la modernidad, que demanda, a su juicio, una reflexión profunda y urgente:

El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos pensamientos del futuro.

Participación natural, es decir, producida por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio. Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por mediación de los ambientes de los que forma parte naturalmente. Los cambios de influencia entre los medios muy diferentes no son menos indispensables que el arraigo en el ambiente natural<sup>30</sup>.

Es decir, para Weil el “arraigo” —entendido como la raíz del hombre en la existencia de los seres que conforman su comunidad, con los que comparte un pasado y proyecta un futuro— es una necesidad natural del hombre. El problema reside en que esta necesidad de múltiples raíces no es tenida en cuenta en la modernidad.

La necesidad de *arraigo* se proyecta en la de mirar al pasado, ya que es imposible pensar un futuro alejándose de lo ya acaecido. Este es el motivo por el que para Simone Weil la dominación colonial da por tierra con una de las necesidades más importantes del hombre. En la visión anti-colonialista de Weil, los hombres europeos que destruyeron el pasado de cada una de las tierras que han dominado cometieron quizá el mayor de los crímenes. El pasado que ha sido destruido no se recupera jamás. De este modo, podemos comprender que las prácticas concretas de colonialismo empujan al *desarraigo* a sus colonias, privándolas de una de las necesidades más vitales del alma humana: el pasado. El *desarraigo* es, entonces, un factor determinante de la violencia. Simone Weil está intentando probar en qué modo una experiencia común construida, conservada y comunicada, por muchas generaciones en un mismo contexto bio-psíquico-cultural, es condición antropológica de la existencia personal y del propio ejercicio de la libertad; así como su caída es la razón de la ruptura radical interna de la propia persona y del mundo-universo, ruptura que explota en manifestaciones de violencia.

Considerar el *arraigo* como necesidad humana equivale a plantear de forma adecuada la relación entre “experiencia personal” y “memoria histórica”. Por un lado, la memoria histórica es verdadera en la realidad de la persona humana, y, por otro, no existe otro modo de vivir concretamente que no sea el de la memoria histórica. Es de-

---

<sup>30</sup> Weil, Simone. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard, París, 1949. p. 57.

cir, la persona humana es lo que es porque es histórica, porque la acción es sólo histórica.

Ya habíamos anticipado en la sección anterior, la pregunta por la relación entre la necesidad y la libertad, y habíamos resuelto que entre ellas no había una oposición, sino más bien una relación de complementariedad. Ahora podríamos ampliar la pregunta por la relación entre la persona histórica y su libertad, y plantear en qué sentido la "memoria histórica" no sólo no impide la libertad sino que puede ayudar a una sana recuperación de la misma.

### **LIBERTAD Y OBEDIENCIA**

Para entender en qué sentido estas reflexiones acerca de la historia y la libertad (en su vínculo con la obediencia) pueden ser comprendidas en el marco del *arraigo* podemos citar el siguiente texto de Weil:

Para que la obediencia pueda ser consentida hace falta ante todo algo que amar por cuyo amor los hombres consientan obedecer [...] Algo que amar no por su gloria, su prestigio, sus conquistas, su brillo, su expansión futura, sino en sí mismo, en su desnudez y su realidad. Sin ello el sentimiento no es lo suficientemente profundo para ser una fuente permanente de obediencia. Es necesario algo que un pueblo pueda amar naturalmente, desde el fondo del corazón, desde el fondo de su propio pasado, de sus aspiraciones tradicionales, y no por sugestión, propaganda o aportación extranjera<sup>31</sup>.

Estamos nuevamente frente a una posición radicalmente nueva: en primer lugar, la obediencia puede ser consentida, y en segundo, el consentimiento reside en el amor hacia algo amado en su desnudez y realidad, desde su pasado. Esto nos pone en las antípodas de la situación propuesta por el imperio colonialista que no es amado — porque ya se dijo que humilla y desprecia a los habitantes de las colonias, no respetando su naturaleza noble y negando su memoria histórica— y por lo tanto, no es obedecido por consentimiento, sino por opresión.

Esta es una de las cuestiones que han llamado el interés de la presente investigación. ¿Cómo entender el llamado al patriotismo realizado por Weil en la situación

---

<sup>31</sup> Weil, Simone. *Escritos de Londres... op. cit.*, p. 48.

histórica en la que se está viviendo?, ¿cómo pudo Simone Weil redescubrir una concepción positiva del mismo? Nuevamente debemos aclarar el sentido que la autora le está dando al término: patriotismo y nacionalismo no son lo mismo.

Consideramos que el término *patriotismo* debe ser leído a la luz de la situación histórica y personal en que surge. Simone Weil escribe desde la *Resistencia*, y su discurso va dirigido a los franceses inmersos en la guerra, quienes son llamados a construir una “nueva civilización” después de la contienda mundial. Desde allí, resistiendo, se puede ejercer el arte político de un modo diverso al habitual porque la *auctoritas* se encuentra separada de la *potestas*, lo que posibilitaría una obediencia absolutamente libre y voluntaria, tal como Weil proponía para todo gobierno legítimo.

La coyuntura permite, entonces, reflexionar sobre un nuevo sentido del concepto de patria. Desde la visión weiliana, las nociones de arraigo y medio vital son suficientes para definir la patria. Es por ello que Weil propondrá reemplazar la idea de “grandeza nacional” por la de “compasión por la patria”, caracterizada por un sentimiento de ternura hacia una cosa bella, preciosa y frágil. La compasión por la fragilidad está siempre unida al amor por la verdadera belleza.

No hay nada más grave, desde esta perspectiva, que la noción de patria o de nación se conviertan en un fin en sí mismas; es por ello que esta noción de patria es incompatible con la actual de historia de un país, o con la de grandeza nacional y especialmente con la de imperio.

La noción de “compasión por la patria” está acompañada por el concepto de *mediación*, que es el fundamento y la configuración de la idea de arraigo, y a partir del cual podemos mantener la mirada dirigida al Bien y evitar su confusión con los bienes relativos a este mundo.

Patria o nación, en todo caso, la complejidad del tema remite también al carácter problemático de la distinción entre “*le social*” y “*la cité*”. Weil planteará dos modelos extremadamente distintos. Por un lado, nos encontraremos con términos como “imperio”, “nosotros”, “lo social”; y por otro, “arraigo”, “ciudad”, “*metaxú*”. “*La cité*” representa la entidad orgánica y relativamente pequeña a la que el individuo puede adherirse y con la que puede sentir un lazo afectivo profundo, mientras “lo social” representa el grupo anónimo y amorfo que sólo se perpetúa. Una *cité* es lo contrario a

una gran metrópoli sin alma, como lo era Roma y como lo son hoy las grandes *villes* donde se hacían las masas. El drama de nuestra época es que no existe la *cit *, sino ese urbanismo moderno que es un factor de desarraigo.

Pero para ir un poco más lejos, debemos decir que el intento de nuestra autora por desenmascarar una visión fanática de patria llega hasta el núcleo del totalitarismo nazi, que representa la imagen desnuda de idolatría, donde el "gran animal" muestra sin pudor su capacidad mortífera e inhumana. Estos sistemas totalitarios, el del nacional-socialismo como el del estalinismo, son los espejos cóncavos que muestran la imagen deformada y engrosada de una época. Si esos males no son descubiertos y erradicados, la humanidad continuará debatiéndose en una difusa amalgama de aburrimiento, miedo, consumo, opresión, con pocas posibilidades de desarrollar la libertad creativa acechada por el fantasma del totalitarismo.

La confrontación entre la noción de arraigo y la de progreso es muy significativa. Desde la perspectiva de Weil, la idea de progreso que conduce a la devastación del pasado y la consiguiente destrucción de los valores espirituales conservados y transmitidos por "medios vitales" muy diversos. Esta pérdida de la "memoria histórica" es un elemento común característico de nuestra civilización, especialmente agudizado bajo regímenes totalitarios, donde el estado recaba para sí la máxima fidelidad y niega toda realidad a otras comunidades territoriales que pretendan limitar su poder omnímodo. Sabemos a través de los estudios que recientemente se han realizado sobre el totalitarismo que la destrucción de las "entidades intermedias" entre el individuo y el estado es llevada a cabo para impedir que la sociedad pueda estructurarse más allá de las coordenadas estatales.

En el fragmento titulado "Reflexions sur la barbarie" de 1939 sostiene lo siguiente: "No creo que puedan formarse ideas claras sobre las relaciones humanas mientras no se coloque en el centro la noción de fuerza, del mismo modo que la noción de relación está en el centro de las matemáticas"<sup>32</sup>.

La ideología del progreso es discutida en este texto tanto como la de decadencia, su complemento. Lo que se revaloriza es la noción de fuerza como una constante

---

<sup>32</sup> Weil, Simone. *Escritos históricos y políticos*. Editorial Trotta, Madrid, 2007. p. 114.

universal, invariable, de la naturaleza humana. De este modo, la guerra no es entendida como la “herida a cicatrizar”, sino como el fondo ineliminable de la política. Es por ello que la realidad de la guerra es la más importante de conocer, porque “la guerra es la irrealidad misma”. Pero una irrealidad que gobierna realmente las relaciones entre los hombres, aún en los tiempos pretendidamente de paz. La guerra es la “grilla de lectura” no solo de lo político, sino también de lo social y económico. La política, por lo tanto, no es más que guerra transferida a la ciudad, *pólemos* convertido en *stásis*.

En los *Escritos históricos y políticos*, esta vez en “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, 1934-1938 (Proyecto de artículo), podemos leer las siguientes afirmaciones: “*La noción de fuerza, y no la de necesidad, constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales*”. Y unas líneas más abajo:

El espíritu humano es increíblemente flexible, pronto a imitar, pronto a plegarse a las circunstancias exteriores. Aquel que obedece, aquel cuyos movimientos, penas y placeres están determinados por la palabra de otro, se siente inferior no por accidente, sino por naturaleza. En el extremo contrario de la escala, el otro se siente igualmente superior, y esas dos ilusiones se refuerzan una a otras.

Aquí sigue presente el discurso de la fuerza, sus procedimientos y efectos, pero debe señalarse que “*Alimentar el sentimiento de impotencia es el primer artículo de una política hábil por parte de los amos*”. Es decir, quienes crean poseer a las fuerzas y sientan por ello la posibilidad de avanzar en un espacio sin resistencia se equivocan. Nadie posee la fuerza, el ejercicio de ella es una ilusión. “*quien mata, matará [...] quien mata, será muerto*”. Es decir, el hombre se limita a sufrir la fuerza, nunca la domina, sea cual fuere su condición.

Siguiendo a Roberto Esposito<sup>33</sup>, afirmamos nuevamente que Simone Weil es una pensadora de lo impolítico en tanto inversión del absoluto realismo político que se evidencia en las citas propuestas. La doble mirada, o mejor, la doble perspectiva que se abre a la misma mirada, es la que nunca percibe separadamente la fuerza de la ausencia que ella llena. Lo que cuenta es esta doble perspectiva en la que la armonía

---

<sup>33</sup> Esposito, Roberto. *El origen de la política... op. cit.*, p. 82.

no es lo contrario, sino la contra-cara, de la contienda: *"el ritmo que la mide en sus movimientos alternativos"*.

Sin embargo, esto no suaviza en absoluto la aspereza del choque representado. Cada acción —como cada contra-acción— está sujeta al impulso incontrolado, no sabe de su fuerza ni de las consecuencias o los daños irreparables que descarga sobre las víctimas. Como ya se dijo, no hay remedio para la herida. En Weil se trata siempre de lo que es, de la noche más oscura, del dolor insostenible, de la desgracia irreparable.

Pero esta guerra, este choque de fuerzas, es también noción fundamental para la política ya que de ella emanan también las vidas, conformando una comunidad *del dolor* (no por la identidad de un dolor en común). Dicho de otro modo, los hombres estarán siempre divididos por las fuerzas, pero por ello mismo estarán siempre unidos por el dolor que estas generan. Como dice Esposito: *"Si la batalla "choca" y "enfrenta", sólo la sangre funde y une en una "comunidad"*.

Como ya sabemos, la escritura de Weil se inscribe en el marco de la contienda mundial, y es por ello que podemos preguntarnos en esta misma línea si la guerra es interna o externa a la esfera de la política o del poder, o si nace de su carencia o de su exceso. Si bien para Weil las formas que el estado totalitario asume en su tiempo son inéditas en lo referente a los instrumentos y objetivos, no lo es en cuanto a la lógica en su conjunto. Es exactamente igual a la que ha causado todas las destrucciones en masa, sea de la época clásica como de la moderna. Para referirse a la historia antigua, Weil toma el ejemplo de imperio romano; para la historia moderna, se apoya en las reflexiones sobre el imperialismo francés.

Así, podemos afirmar que la ideología totalitaria adopta una clara vocación regeneradora. Desarraigando las ideas y los valores tradicionales e inyectando en su lugar ideas y valores de la ideología revolucionaria logra su resultado: la producción de un hombre nuevo, que ha roto con su tradición cultural de un modo tan radical que su misma identidad personal está alterada.

Tal como lo lee Weil, el dominio no es fundamentalmente distinto del poder, de modo que no se trata de buscar un momento prístino en la historia al que retornar; sino leer la misma historia desde su lado oculto. No se trata de reconstruir el espacio devastado de la política, se trata de dejar al descubierto el alma "impolítica". Es por



ello que, si es imposible poner fin a la batalla, sólo resta asumirla como una contradicción insuperable en nuestro interior.

### **EL ANTI-ESTATALISMO Y LA CRÍTICA A LOS PARTIDOS POLÍTICOS**

La conexión entre violencia y desarraigo es analizada por Weil en las semejanzas entre los modelos totalitarios del Imperio romano y la Alemania nazi. Nuestra autora intenta demostrar que los horrores del nazismo son en gran medida los resultados de la concepción estatalista moderna, heredada de la mentalidad imperialista de Roma.

En su afán por señalar el proceso de unificación, Weil no aprecia el paso del estado absoluto al estado de derecho ya que considera que éste ha degenerado en uniformización, y ha borrado toda diversidad y convertido la centralización en un centralismo extremo.

De este modo, contraponer las nociones de patria y estado es la expresión del deseo —presente en toda la trayectoria de nuestra autora— de restablecer el predominio del pueblo sobre la formación jurídico-política estatal, a través de la revitalización de las diversas comunidades humanas. El arraigo se inspira en la idea de que la comunidad cultural y social de origen influye decisivamente en la singularidad de cada ser humano. Esta idea, ligada a la de pluralidad lingüística y a la de reivindicación del pasado, contrasta con la filosofía de la Ilustración y su ideal de universalismo abstracto y cosmopolitismo uniformador.

Estamos, entonces, frente a una pensadora que tiene como interlocutores ya sea a la izquierda francesa y a los estados totalitarios, como así también a los partidos políticos en general.

Su opción sindicalista respondía a una desconfianza hacia los partidos políticos, desconfianza que va confirmando a lo largo de su vida. En este punto Rousseau es rescatado por ella como la excepción dentro de las concepciones voluntaristas del Estado-nación: Rousseau trabaja con el concepto de voluntad general, con el mutuo consentimiento por el que se articula la soberanía popular, se superan los intereses particulares y se constituye sobre un fundamento socio-cultural que no puede ser instrumentalizado.

De este modo, podemos entender rápidamente que nuestra autora se apoye en la concepción rousseaniana, en sus formulaciones del contrato social, para rebajar la tarea de los partidos políticos y presentarlos como quienes están a la mera búsqueda del poder para que el sector por ellos representado convierta a la nación en un instrumento al servicio de sus propios intereses, tarea incompatible con la noción de voluntad general, identificada con el bien colectivo. Weil dirá que el ideal republicano procede enteramente de la noción de voluntad general de Rousseau, y para ello explicará dos presupuestos:

1. La razón elige la justicia y la utilidad inocente y todo crimen tiene por movilidad la pasión;
2. La razón es idéntica en todos los hombres, mientras que lo que diferencia a los hombres son las pasiones.

De esto se desprende que si sobre un problema general cada uno reflexiona sólo y expresa una opinión, esta opinión será coincidente con la de los demás en la parte justa y razonable y se diferenciará en las injusticias y los errores. Sólo mediante un razonamiento de este tipo se entiende que el consenso universal exprese la verdad, ya que la verdad es una y la justicia también es una, mientras que los errores y las injusticias son infinitamente variados.

La voluntad general puede ser aceptada como el criterio legitimador de las decisiones de una comunidad siempre que las condiciones sean que, por un lado, en el momento en el que el pueblo toma conciencia de sus deseos y los expresa, esos deseos no estén manchados de ninguna pasión colectiva y que, por el otro, el pueblo pueda expresar su voluntad con respecto a los problemas de la vida pública y no se limite solamente a elegir a sus representantes. Es por esto que los partidos políticos deben desaparecer para que la voluntad de pueblo sea manifestada conforme a justicia.

La supresión de los partidos políticos no basta para acabar con el predominio de "lo social" y sus efectos opresivos. Su propuesta gira en torno a la conveniencia de la elección directa de los representantes políticos.

## NECESIDAD – OBLIGACIÓN

En esta misma línea, otra de las tesis centrales de Weil podría resumirse en la idea de que cada necesidad humana genera una obligación incondicionada y universal que la Asamblea de legisladores debe reconocer, describir y prescribir a través de leyes que se justifican por su adecuación a estas necesidades. A modo de síntesis transcribiremos un texto de “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”<sup>34</sup>:

La obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean. A cada necesidad responde una obligación [...] Quien tiene su atención y su amor vueltos hacia la realidad extraña al mundo reconoce al mismo tiempo que está obligado, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, según sus responsabilidades y en la medida de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrestre de un ser humano sea el que sea [...] Ningún tipo de circunstancias sustrae nunca a nadie de esta obligación universal<sup>35</sup>.

La noción de obligación es equiparable a la noción de deber, mientras la noción de derecho se considera subordinada y relativa, pues un derecho no es eficaz por sí mismo, sino únicamente por la obligación que corresponde.

La insistencia de Weil en la primacía del deber, y el que conecte obligación o deber a necesidad y no a derecho, contiene un significado importante que debe vincularse a la idea de superar la constante apelación a los términos *derecho*, *democracia* o *persona*, para atender a otros como *verdad*, *justicia*, *bien* y *amor*.

Con esto se hace hincapié en uno de los elementos centrales de su pensamiento: la exigencia de salir de uno mismo para mirar la realidad desde la perspectiva del otro, que adquiere primacía absoluta ante el yo. La atención a los que sufren, a los que carecen de la palabra para expresar su condición, que es la auténtica condición humana, define con carácter global la obligación. El alcance de los diversos deberes depende de las distintas necesidades del hombre que le llevan a gritar: “¿por qué se me hace mal?” como única pregunta capaz de emerger ante la ausencia de todo tipo de res-

---

<sup>34</sup> Weil, Simone. *Escritos de Londres... op. cit.*

<sup>35</sup> Weil, Simone. “La persona e il sacro... op. cit., p. 62.

puesta a su indigencia:

Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle padecer hambre habiendo ocasión de socorrerlo. Siendo esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para hacer la lista de los derechos eternos para con todos los seres humanos. Para establecer rigurosamente esta lista debe procederse desde el primer ejemplo por vía de analogía. En consecuencia, la lista de obligaciones hacia el ser humano debe corresponder a la lista de las necesidades humanas vitales, análogas al hambre<sup>36</sup>.

Las necesidades vitales no aluden exclusivamente a la "vida física" del ser humano, sino también a la "vida moral", y de ahí que el arraigo se haya definido como una auténtica necesidad. Los alimentos espirituales del alma humana son tan indispensables para la vida como los del cuerpo.

Para intentar cerrar la idea, podríamos arriesgar que las necesidades vitales son aquellas que reclaman el grado de atención indispensable para callar el grito: "*¿Por qué se me hace mal?*" que surge en una situación en que la propia aspiración del ser humano al Bien se ve alterada. El "objeto" de la obligación es siempre el ser humano en cuanto tal, por el sólo hecho de ser un ser humano, ya que el fundamento último de dicha obligación se encuentra en el carácter sagrado del hombre.

A la pregunta "*¿Por qué se me hace mal?*" se responde a través de la "caridad" (entendida como sinónimo de justicia), mientras a la pregunta "*¿por qué el otro tiene más que yo?*" se responde a través del derecho. La ley de la caridad supera las dimensiones de la ley escrita positiva, porque implica un exceso de amor y recibe su sentido de las necesidades concretas siempre únicas del otro. Para Weil, la caridad, en cuanto equivalente de la justicia, es la instancia de legitimidad de cualquier otro orden normativo que pretenda su justificación "más allá de la fuerza" con que de hecho pueda imponerse.

En otros términos, la justicia —equiparada a la caridad— funda sus exigencias en la presencia del otro como un ser necesitado, provisto en su indigencia de una potencialidad transformadora.

Aquí hay un paso de planos: de los criterios jurídicos a los criterios morales só-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

lo es posible pasar a través de la identificación justicia-caridad. El tipo de problemas a los que atiende el Derecho es distinto del tipo de problemas a los que atiende la “caridad obligatoria”; el Derecho pertenece al terreno de lo relativo, que no debe ser eliminado del plano intermedio que le corresponde, pero tampoco puede ser visto como una respuesta a las demandas más vitales del hombre, a las exigencias humanas verdaderamente radicales y acuciantes. La preocupación de nuestra autora por este tipo de problemas, su deseo constante de estar al lado del indigente y del oprimido, le llevan indefectiblemente a buscar fórmulas para salir de la cómoda doble moral — pública y privada— con la que se puede vivir tranquilo mientras hay alrededor un panorama de hambre, tristeza, soledad, enfermedad, explotación y miseria.

## CONCLUSIÓN

El por qué del breve recorrido realizado en este artículo se debe a dos cuestiones: por un lado, un pensamiento profundo, en el que se mezclan los planos —como lo hemos dicho a lo largo de todo el texto— místico y político y dan lugar a un pensamiento radical y original que —creemos— modificará el léxico político contemporáneo.

En este sentido, Roberto Esposito<sup>37</sup>, a partir del análisis de la obra de Weil y de la potencia preformativa de la tradición jurídica, sostiene que nuestra autora ya observó nítidamente el nexo soberano entre derecho y persona. Lo que Esposito lee en Weil es la denuncia del carácter particular y privativo del derecho. Es decir, para que el derecho tenga sentido, y se distinga de un mero hecho, es necesario que proteja a una determinada categoría de personas y las separe del resto. Hecho esto, los sujetos del derecho son los que pertenecen a cierto orden social, político y racial, y el derecho termina coincidiendo con la línea de separación entre estos privilegiados y quienes no lo son. Pero, como lo indica Esposito, esto entra dentro de la deconstrucción de un paradigma que cuadra con la definición y la denuncia de discriminación.

Sin embargo, el mayor mérito de Weil no reside en ello, sino en la apertura de un discurso político potencialmente alternativo. En “La persona y lo sagrado” sostiene

---

<sup>37</sup> Esposito, Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi, Torino, 2007. pp. 122-123.

ne: "Aquello que es sagrado, dista mucho de ser la persona, es, por lo tanto, lo impersonal de un ser humano. Todo aquello que sea impersonal en el hombre es sagrado, y solamente ello"<sup>38</sup>.

Como sostiene Esposito, sólo aquello del hombre que es impersonal se corresponde con la justicia; que, como vimos, está separado radicalmente del derecho, que se corresponde con el discurso de la persona.

La exigencia de Weil de invertir el particularismo de la forma jurídica en la figura de la "justicia caritativa" alude directamente a la intención de establecer la primacía de las obligaciones frente los derechos: la obligación de cada uno, sumada a la de los otros, corresponde al derecho de toda la comunidad. Solo la comunidad (pensada en su forma más radical) puede reconstruir la relación entre derecho y hombre que se ha visto interferida por el discurso de la persona: "A todos aquellos que han sido penetrados por la esfera de lo impersonal les cabe la responsabilidad hacia todos los seres humanos. La de proteger en ellos, no a la persona, sino a todo aquello que la persona encierra como frágil posibilidad de pasaje hacia lo impersonal"<sup>39</sup>.

Por otro lado, parte de la motivación para escribir el presente artículo tiene que ver con la sugerencia weiliana del pensar situados en nuestra propia tierra, América Latina específicamente. Es por ello que no podemos evitar tomar en cuenta las reflexiones sobre el colonialismo, la situación de la pobreza, y de la desgracia que aquí se vive. Así como tampoco el llamado a no ser más indiferentes frente a la indigencia, las reflexiones acerca de cómo no sólo es responsabilidad de los gobernantes, o los "cabecillas", sino también de la sociedad toda que permite que esta realidad se haya instalado desde siempre en nuestras tierras y se perpetúe. Las reflexiones que se abren en este punto giran entorno a cuál es el lugar del colonialismo hoy en día: ¿habrá sido la llamada globalización que se impone y oprime a los localismos?, ¿será que algunos prefieren la uniformización de los habitantes de las tierras, aún a costa de la muerte, el hambre y la miseria de muchos?, ¿quiénes prefieren la uniformización?, ¿sólo los extranjeros?

La defensa del arraigo, entendida como una necesidad natural del hombre, es la

---

<sup>38</sup> Weil, Simone. "La persona e il sacro... *op. cit.*, p. 76. La traducción al español es propia.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 72. La traducción al español es propia.

defensa de nuestros pueblos sometidos a los avatares de las dominaciones y de las imposiciones que no han cesado. Es por ello que, se cree, leer los conceptos de “desgracia” y de “arraigo” es la posibilidad de la apertura a una nueva grilla de análisis. Simone Weil, y el recorrido interpretativo que podamos hacer de su obra, constituye una de las lecturas más inteligentes de los sucesos contemporáneos.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bea Pérez, Emilia. *Simone Weil: la memoria de los oprimidos*. Encuentro, Madrid, 1992.
- Esposito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós Studio, Barcelona, 1999.
- Esposito, Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Einaudi, Torino, 2007.
- Weil, Simone. “La persona e il sacro” en *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, a cura di R. Esposito, 1996.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*, Editorial Trotta, Madrid, 1993.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Trotta, Madrid, 1996.
- Weil, Simone. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- Weil, Simone. *Escritos históricos y políticos*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Weil, Simone. *L'énracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard, París, 1949.
- Weil, Simone. *La fuente griega*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Weil, Simone. *Pensamientos desordenados*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- Weil, Simone. *Quaderni, II*. Adelphi, Milano, 1985.
- Weil, Simone. *Quaderni, III*. Adelphi, Milano, 1988.
- Weil, Simone. *Quaderni, IV*. Adelphi, Milano, 1993.

# **LOS DERECHOS DEL OTRO. UN PROYECTO DE REFUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA FILOSOFÍA DE EMMANUEL LEVINAS**

**VALERIA CAMPOS SALVATERRA\***

## **A B S T R A C T**

Pensar la base del derecho, y especialmente de los derechos del hombre, no ya a partir de la libertad, sino de una responsabilidad infinita otorgada por el mandato irrecusable de la alteridad; concebir la justicia como *asimetría* y unos derechos que se reconocen fenomenológicamente de modo original como *derechos del otro*, antes que propios. Esta es la propuesta de Emmanuel Levinas para un acercamiento al problema de la fundamentación de los Derechos Humanos. En el presente trabajo se ensayará un proyecto de refundamentación de estos derechos a partir de una mirada general a la filosofía de Emmanuel Levinas y, especialmente, a la luz de sus escasos escritos sobre el tema. Se abordará para ello las líneas fundamentales de su filosofía del bien o ética, extrayendo de ahí los supuestos necesarios para soportar una cierta crítica del derecho. Para ello será necesario exponer los puntos nucleares de su meditación respecto de la alteridad, pues sólo a partir de un acercamiento a lo Otro es posible sostener algo así como la inviolabilidad absoluta del hombre, la imposibilidad radical de su alineación y reificación, además de la responsabilidad absoluta que ello trae consigo y que hace posible la justicia.

**PALABRAS CLAVES:** Derechos humanos, Emmanuel Levinas, filosofía del bien, alteridad.

## **THE RIGHTS OF THE OTHER. A PROJECT FOR THE REFUNDAMENTATION OF HUMAN RIGHTS, FROM THE PHILOSOPHY OF EMMANUEL LEVINAS**

To think the base of right, and specially of the rights of men, not from freedom, but from a infinite responsibility given by the unavoidable mandate of alterity; conceiving justice as asymmetry and rights that recognize as phenomenological rights of the other, before than own. This is the proposal of Emmanuel Levinas to approach the problem of fundamenting Human Rights. In this work it will be essayed a project of refundamenting this rights from a general review of the philosophy of Emmanuel Levinas and, especially, in the light of his few works about the subject. The author

---

\* Valeria Campos Salvaterra es Licenciada en filosofía y becaria CONICYT para estudios de doctorado en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Posee además el grado de instructor adjunto por la Facultad de Filosofía de la misma universidad.



approaches the fundamental lines of his philosophy of good or ethics, extracting from it the necessary aspects to support a kind of critique of right. For this, it will be necessary to expose the main points of his meditation about alterity, because only an approach to the other will sustain something like the absolute inviolability of man, the radical impossibility of his alignment and reification, besides of the absolute responsibility that it brings along and that makes justice possible.

KEY WORDS: Human Rights, Emmanuel Levinas, Philosophy of good, alterity.

## I. INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos, esa figura jurídica que nace en 1789 bajo la declaración de derechos del hombre y del ciudadano en Francia, son sin duda un elemento jurídico problemático, tanto en su posible fundamentación como en su despliegue y promesa de garantía, aun después de su renovación y reinstitucionalización en 1948. El porqué de su problematicidad lo podemos rastrear en su misma naturaleza y, sobre todo, en la lógica de su fundamentación histórica, basada siempre en una cierta ontología del ser humano, de su estructura existencial y de su relación política con el Estado. Los derechos humanos, que resguardan en el sujeto tanto en su vida corporal como espiritual, lo indisponible por el Estado y por los otros sujetos, han demostrado durante su historia su propia vulnerabilidad, especialmente debido a que su ejercicio y protección debe ejercerse directamente bajo el alero de la soberanía estatal. Esta paradoja —de un derecho que protege contra el Estado gracias a las garantías del Estado— propia suya no puede abordarse, sin embargo, sin tener también en cuenta el momento crítico marcado por Auschwitz, que, en palabras de Blanchot, no significa sino el abismo del movimiento del sentido<sup>1</sup>. Emmanuel Levinas, pensador lituano-francés, conoció de cerca esta realidad al ser, como muchos otros judíos residentes en Alemania, forzado a experimentar la violencia de los campos de concentración; de ahí su intensa y crítica escritura, su propuesta radical respecto de la ética, su profunda filosofía del bien. Después de Auschwitz, se trata en ética y política de encontrar un camino que desvele un porvenir liberado de la inhumanidad del hombre contra el hombre, de la lucha de la libertad contra la libertad. Auschwitz es la prueba no sólo de que un grupo de derechos no puede simplemente hacer desaparecer los rigores últimos de lo

---

<sup>1</sup> Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas, 1987. p. 46.

inhumano<sup>2</sup>, sino también de que la paradoja antes citada continúa viva a pesar de los intentos abocados a su reactualización.

Tras los numerosos intentos —fracasados o eficaces— de fundamentación y actualización de estos derechos —y con la experiencia de Auschwitz a cuestas— un acercamiento al problema de los Derechos Humanos a partir de la obra Emmanuel Lévinas se presenta como una tarea novedosa. El carácter renovador y remecedor de su filosofía tiene su origen en una nueva concepción de la ética como la filosofía *proté*, desplazando así a la ontología de ese lugar privilegiado que adquirió, sobre todo, después de la filosofía de Heidegger. La nueva propuesta ética de Lévinas nos permite una aproximación a una refundamentación de los derechos humanos, no ya basados en la constitución ontológica esencial del hombre —que incluye las estructuras de la dignidad, el honor, y sobre todo de la libertad—, sino que apoyada sobre la base de una inédita filosofía de la alteridad.

Este ejercicio —o ensayo— de refundamentación se llevará a cabo sobre una mirada general a toda su obra, pero específicamente tomando como referentes los dos únicos —y breves— escritos de Levinas acerca del tema de los derechos del hombre: *Derechos humanos y buena voluntad* y *Los derechos del hombre y los derechos del otro*. Esta tarea requiere de un gesto doble: abordar en términos generales la novedad de esta filosofía del bien o ética y extraer de ahí los supuestos necesarios para soportar una cierta crítica del derecho; y, por otro lado, exponer los puntos nucleares de su meditación respecto de la alteridad, pues sólo a partir de un acercamiento a lo Otro es posible sostener algo así como la inviolabilidad absoluta del hombre, la imposibilidad radical de su alineación y reificación, además de la responsabilidad absoluta que ello trae consigo y que hace posible la justicia. Esto debido a que la inviolabilidad de la persona humana se expresa en Levinas específicamente como la inviolabilidad constitutiva del *otro*, del prójimo, constituyendo así un movimiento asimétrico de bondad y responsabilidad que va siempre desde el yo al otro: los derechos humanos son “Derechos, ante todo, del otro hombre”<sup>3</sup>. Es el yo quien *no puede* contra el otro, pues sólo el

---

<sup>2</sup> Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y buena voluntad” en *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 2001. p. 244.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 246.

otro es refractario a la violencia, violencia que tiene su origen en el ciego y avasallador devenir ontológico. Y es esa misma impotencia que protege al otro la que hace del yo un ser constituido como sujeto —persona— capaz de tener derechos. Es necesario, entonces, aclarar la posibilidad de esta total asimetría ética, principio desde el cual ciertos derechos pre-convencionales e inalienables pueden existir, tanto para el otro como para mí. Es por ello que empezaremos nuestra exposición intentando una aproximación al fenómeno de la alteridad absoluta, que irrumpe en el espacio del ser y que es condición fenomenológica para la ética y el derecho. Más que comenzar sobre la base de la experiencia de la conciencia volviéndose sobre sí misma, es necesario ir más allá y preguntarse sobre la condición de mi prójimo, del otro hombre. Ambos conforman el terreno de la ética, base para el derecho, pero lo conforman de manera asimétrica: el otro hombre no es *otro yo*, sino genuinamente Otro, una alteridad por antonomasia, una alteridad que no es mera negatividad o reverso del ser. He aquí la gran propuesta ética de Levinas.

## II. ÉTICA Y ALTERIDAD

Lo anterior implica que la relación con el otro, la ética, no puede abordarse ni desde ontología, sino que metafísicamente, aunque tomada en una nueva significación<sup>4</sup>. La ontología tiene su límite frente al otro, pues el ejercicio de comprensión y tematización ontológica implica siempre la reducción de la alteridad de lo que se comprende, englobándolo así en una totalidad posible gracias a la acción de un tercer término neutro —el ser— que ilumina a los entes para hacerlos inteligibles. Las intenciones de Heidegger de presentar a la ontología como filosofía primera, que marca el retorno hermenéutico de ésta a sus orígenes premodernos, es para Levinas un intento de carácter épico de cerrar el círculo de la filosofía como pensamiento universal del ser y, con ello, una reafirmación del *poder de la libertad* como la actividad por excelencia, cuya articulación más básica es la perseverancia en el ser o *conatus essendi*. El orden del ser es para Levinas una aventura meramente económica, donde “ser” quiere

---

<sup>4</sup> Cf. Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff publishers, La Haye/Boston/Londres, 1980. Edición española de Sígueme, Salamanca, 2002.

decir “autoafirmarse en su ser”, en “un gesto de violencia espontánea y ciega”<sup>5</sup>. El orden del ser es una *barbarie* marcada por la inercia que guía su despliegue. Por ello es necesario ir más allá de la *esencia*, entendida como modo de perseverar en el ser, de desplegar la energía del ser; momento avasallador. Entender la relación con el otro fuera de la ontología es recibirlo en su total alteridad, en su venida hacia mí desde lo más allá del ser, desde un terreno que no puede ser abarcado ontológicamente, pues la metafísica está siempre dirigida hacia lo absolutamente Otro, que no puede ser absorbido en una totalidad. La metafísica, en su resignificación levinasiana, es la filosofía dirigida hacia lo Otro: “‘La verdadera vida está ausente’. Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la otra parte’, y el ‘otro modo’, y lo ‘otro’”<sup>6</sup>. Así comienza el primer capítulo de *Totalidad e infinito*, con una célebre cita a *Une saison en enfer* de Rimbaud. La metafísica implica una relación entre términos que se absuelven de la relación —lo Otro y lo Mismo—, lo que quiere decir que la relación no es ni representación, ni limitación, ni relación conceptual con el mismo<sup>7</sup>. El otro es siempre imprevisible e impredecible para mí, siempre está poniendo en cuestión mi libertad en el mundo, pues ante él, ante su propia subjetividad, *no puedo poder*. Esto significa que el otro es para mí, más allá de su forma plástica, totalmente incognoscible, un misterio absoluto, pues no se me presenta como un objeto que pueda ser puesto bajo la luz del ser, sino como un hablante, como alguien que puede revelarse a sí mismo con independencia de mi ejercicio de develación. En otras palabras, el otro es invisible, “puesto que la visión sólo se abre a la exterioridad ilusoria y relativa de la teoría y la necesidad”<sup>8</sup>. Pretender *comprender* al otro hombre es despojarlo de su propia condición y, por lo tanto, violencia. El otro hombre es *lo Otro* porque limita mis poderes teóricos y prácticos, que quedan desde el encuentro cara a cara con él desmentidos como principio. El otro es lo único verdaderamente trascendente para el yo, lo único que no puede ser constituido, lo único que no se me presenta como *noema* de una *noesis*.

---

<sup>5</sup> Guibal, Francis. *Fenomenología, ontología, metafísica*. Colección Teoría, Santiago, 2005. p. 79.

<sup>6</sup> Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini... op. cit.*, p. 57.

<sup>7</sup> Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica. En sayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989. p. 128.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 126.

Es por su total asimetría con el Mismo que el Otro debe ser tomado como rostro (*visage*) y no como ente (si Levinas lo llama ente en algunas ocasiones es sólo para contraponerlo al ser como concepto impersonal por el cual el otro nunca puede ser entendido). Ya la palabra “ente” remite al ser de ese ente, y con ello a la ontología. Tomarlo como rostro implica pensarlo sin englobarlo en una totalidad, implica pensarlo como aquello que siempre es más que el pensamiento que lo piensa, como un *enigma*: “A esta manera en que lo Otro busca mi reconocimiento, aunque conservando su carácter incógnito, al omitir el recurso al guiño de acuerdo o de complicidad, a esta manera de manifestarse sin manifestarse, nosotros le llamamos —remontándonos a la etimología de este término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno— *enigma*”<sup>9</sup>. El enigma del otro, y no su fenómeno, es lo que debe guiar los estudios hacia una ética totalmente dirigida al otro, que se olvida ya de la referencia ontológica al sí mismo del yo. El rostro no es tampoco simplemente la cara (*face*), pues tanto las cosas como los animales tienen cara; no es la cara que puede ser superficie de las cosas o su aspecto: “No es solamente, como quiere el origen de la palabra, lo que es *visto*, visto porque desnudo. Es también lo que *ve*. No tanto lo que ve las cosas —relación teórica— sino lo que intercambia su mirada. La cara no es rostro más que en el cara-a-cara”<sup>10</sup>. Es lo que se ve fenomenalmente, pero que es a su vez, en sentido estricto, *invisible*, imposible de poner bajo la luz de la inteligibilidad. Es por esto que el rostro adquiere una importancia capital en Levinas, pues rostro simboliza *todo cuanto hay de humano en un ente*, pues “Lo que Descartes substantifica, pese a protestar contra la imagen del piloto en su barco, lo que Leibniz convierte en mónada, lo que Platón expone como alma que contempla las ideas, lo que Spinoza concibe como modo del pensamiento, se define, desde el punto de vista fenomenológico, como *rostro*. Sin esta fenomenología, nos vemos empujados a la substancialización del alma”<sup>11</sup>. El rostro es una condición que se caracteriza por presentarse como lo más lejano para mis poderes, al tiempo que como lo más cercano, pues sólo con otro hombre puedo hablar.

---

<sup>9</sup> Levinas, Emmanuel. “Enigma y fenómeno”, en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005. p. 297. Traducción de Manuel E. Vásquez, cursivas nuestras.

<sup>10</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 133. Cursivas nuestras.

<sup>11</sup> Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2008. p. 23. Traducción María Luisa Rodríguez Tapia.

He aquí lo fundamental de la idea de rostro, y lo que hace posible que mi encuentro de cara a él dé lugar al momento original de la significación: el lenguaje. “La estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del otro”<sup>12</sup>, ya que gracias a él se lleva a cabo una relación entre los términos que rompe la unidad de un género. El discurso, que es la modalidad de la relación lingüística con el otro, es lo que pone al Mismo en relación con aquello totalmente trascendente, ya que “se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia”<sup>13</sup>. Lo trascendente está más allá del pensar y del ser y se experimenta en la experiencia originaria del sentido, que no está dado por el ejercicio de la intencionalidad de la conciencia, sino en el encuentro sensitivo-discursivo con el otro hombre. Este es un encuentro anterior a todo discurso tematizador que tenga un contenido y que cristalice ese contenido en un concepto —lenguaje ontológico—, al cual Levinas llama “lo Dicho”: es la posibilidad misma de la interpelación y la interacción, el *Decir*<sup>14</sup>. La significación del Decir pre-original del lenguaje, como le llama el pensador lituano, va más allá de lo Dicho, pues no es la ontología quien suscita al sujeto parlante; es la significación del Decir que va más allá de la esencia unificada en lo Dicho la que justifica la ontología.

En la medida en que el Decir del rostro es inseparable del rostro mismo, el rostro ya es él mismo significación, pero significación *sin contexto*, porque el otro “en la rectitud de su rostro nunca es personaje de un contexto... aquí, por el contrario, el rostro es, en él mismo, sentido”<sup>15</sup>. Que sea sentido no es lo mismo que decir que él *signifique*, es decir, que sea un signo que señale o remita a otra cosa que a él mismo —ni siquiera a algo así como su esencia; el rostro no es una metáfora, la palabra del otro en su Decir es inmediatamente rostro (“si *significar* equivaliese a *indicar*, el rostro sería insignificante”<sup>16</sup>). No se presenta nunca como un signo porque lo propio del rostro es

<sup>12</sup> Levinas, E. *Totalidad... op. cit.*, p. 208.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Concepto acuñado en la segunda gran obra de Emmanuel Levinas: *De otro modo que ser o más allá de la esencia / Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Edición castellana de Sígueme, Salamanca, 1987, traducción de Antonio Pintor-Ramos. Edición francesa de Martinus Nijhoff publishers, La Haye, 1978.

<sup>15</sup> Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. La barca de la medusa, Madrid, 2000. p. 72. Se debe tener en cuenta que la palabra “significación” adquiere un matiz distinto desde la publicación de AE que el que se le daba en *Totalidad...* En efecto, tomando a ambos textos, la significación adquiere dos sentidos, 1) como función de la subjetividad en cuanto sustitución (*De otro modo...*), y 2) como función del rostro mismo anterior a la crítica de la libertad (*Totalidad...*).

<sup>16</sup> Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, p. 281.

la *expresión*, el darse en persona, en sí —*como otro*; expresarse es estar detrás del signo que está en el mundo, es decir, permanecer invisible al mundo en la epifanía<sup>17</sup>. El rostro sólo es sentido porque, aunque Ausente —por su invisibilidad—, no indica ni revela lo Ausente y, sin embargo, lo Ausente posee una significación en el rostro: el más allá del que viene el rostro significa como *huella*, pero esta significación no está dada por la correlación entre un significado y un significante, sino por una *inadecuación* entre ambos, que indica una relación lateral con un pasado inmemorial, justamente el más acá an-árquico de lo Ausente<sup>18</sup>. *Las modalidades de esta significación del rostro están dadas por la huella (trace)* que en él se expresa, una “huella de sí mismo, huella en la huella de un abandono sin que jamás se aclare el equívoco”<sup>19</sup>; es la huella presente en el rostro lo que mantiene al sujeto obsesionado por la obligación contenida en ella, que me ordena antes de su aparecer ante la conciencia como fenómeno. El rostro, todo él, *me mira (regarde)*<sup>20</sup>, nada me es indiferente; la huella, su ambigüedad, me ordena, sin necesidad lógica, a la responsabilidad. Esta responsabilidad es una responsabilidad que asume el yo con anterioridad a cualquier culpa, anteriormente a cualquier ejercicio de la libertad. La responsabilidad del yo se asume por el solo encuentro con el rostro, es una puesta en duda del sujeto y marca el punto de nacimiento de la ética:

Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede el dogmatismo, la metafísica precede la ontología<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Cf. Derrida, Jacques. *op cit.* pp. 136-137 y 139.

<sup>18</sup> Cf. Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, pp. 281-282

<sup>19</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 157.

<sup>20</sup> El verbo francés *regarder* significa tanto “mirar” como “concernir”. Ambas significaciones deben mantenerse.

<sup>21</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 67.

La base ética para el derecho, sobre todo a partir de la modernidad, es la libertad humana, signo de la dignidad e inviolabilidad de la persona. Sin embargo, Levinas constata el carácter problemático de la libertad como fuente —acaso contenido— de los derechos humanos: ¿Una libertad no es sin embargo, para otra voluntad, su negación posible y, así, al menos, una limitación?<sup>22</sup> El poder de la conciencia, su despliegue ontológico avasallador, Levinas lo asocia con la espontaneidad, con la forma ingenua e irresponsable de la libertad, sin fundamentos, sin límites, sin justificación. En defensa de los derechos humanos mismos, es necesario entonces no volver a comprenderlos exclusivamente a partir de una libertad que, virtualmente, sería ya la negación de toda otra libertad; la justicia de los derechos humanos debe consistir más que en una mutua limitación<sup>23</sup>. Para que la libertad no sea violenta, y pueda entrar así en la esfera del derecho como fuente y materia, es necesario ponerla en *crisis* mediante una *crítica* que contiene la estructura original de la ética. La exigencia de esta *crítica de la libertad*<sup>24</sup> es la de una crítica de la espontaneidad del pensamiento, del “yo pienso” que en Levinas se convierte en un “yo puedo”, “en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad”<sup>25</sup>. Una libertad que es entendida como un “mantenerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo”, lo cual se da de modo patente en la tematización o en la conceptualización, verdaderos momentos de “supresión o posesión del Otro”<sup>26</sup>. La necesidad de una crítica de esta libertad, que la acuse y la llame a la responsabilidad, al respeto absoluto y generosidad frente a la alteridad —un cierto *cuidado* de ella como un uno-para-el-otro en lugar del uno-para sí-mismo—, es defendida por Levinas recurriendo al hecho mismo del conocimiento y su necesidad de certeza: “para que un obstáculo llegue a ser un hecho que exige una justificación teórica o una razón, ha hecho falta que la espontaneidad de la acción que la supera sea inhibida, es decir, cuestionada en sí misma”<sup>27</sup>. Esa inhibición

---

<sup>22</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y los derechos del otro” en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 2002. p. 137.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>24</sup> Concepto que tiene lugar fundamental en TI, pp. 104-123. Libertad tomada como espontaneidad del pensamiento. Crítica también a toda una tradición fundada en la idea de libertad humana, de autonomía versus heteronomía.

<sup>25</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 70.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 104.



refiere a una necesaria suspensión del acto impulsivo, dada por el carácter reflexivo de la conciencia, una toma de distancia frente al hecho. “El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen.”<sup>28</sup> El remontarse de la libertad más allá de su origen puede traer dos resultados: o se descubre una libertad fracasada (paradójicamente impuesta a sí misma, como condena en Sartre) o se descubre culpable<sup>29</sup>. Mientras el fracaso de la libertad, que implicaría encontrarla fundada en una ley externa, i.e., pensada como heteronomía, ha sido salvada ya por la filosofía de la conciencia y de la existencia, su culpabilidad o indignidad nos presenta una dimensión nueva. La indignidad moral, que Levinas expone en la forma de “mala conciencia”, que produciría este remontarse hacia el origen de la libertad es el núcleo de la cuestión: justificar la libertad, hacer una crítica de ella, no consiste en probarla, sino en hacerla *justa*<sup>30</sup>. Y esta justificación sólo puede ser dada a la libertad por algo que le es exterior y que irrumpe en medio de su ejercicio, en medio de la ontología. La crítica en este sentido trae consigo una *crisis*, un verdadero remezón para la libertad autojustificada. Es una puesta en cuestión por aquello que adviene, siempre sin anticipación y que, por lo tanto, irrumpe en el tiempo del yo y lo inquieta.

Es importante recalcar la necesidad de esta alteridad absoluta para llevar a cabo esa crítica en el Mismo, quien no puede criticarse a sí mismo mediante la teoría, aunque sea una teoría respetuosa de la alteridad<sup>31</sup>. La teoría como crítica, que descubriría “el dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de su espontaneidad” mediante un constante remontarse “al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio”<sup>32</sup>, no podría en sentido estricto *cuestionar* ese dogmatismo, pues el movimiento crítico que lo lleva hacia él implica ya operar bajo sus parámetros. Un ejercicio tal mediante una teoría, que implica identificación del yo con cada una de sus vivencias, lleva irremediabilmente hacia un regreso al infinito, “si este remontarse tuviera que seguir

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, *una teoría*<sup>33</sup>. La crítica, por tanto, no puede realizarse ontológicamente, bajo la luz del ser de la que se sirve el Mismo en su ejercicio consiente, sino que debe llevarse a cabo desde fuera del ser, éticamente. Podríamos decir cautelosamente que esa alteridad radical es la “*fundadora*” de la subjetividad, donde la palabra “fundar” implica un principio, aunque en un sentido novedoso: el otro no es principio en sentido estricto (esta palabra debe ser *tachada*, en términos derridianos), pues no pertenece al orden del ser, no es condición de su posibilidad, puesto que no se puede conocer remontándose al origen. El Otro se me presenta desde *fuera* del orden, desde la anarquía. “Fundar” la subjetividad en cuanto *inviste* la libertad como responsabilidad, es decir, como sustitución del Otro por mí, investidura sin la cual la libertad no puede operar. Es un ponerme-en-el-lugar-del-otro pre-original, que produce un movimiento inverso al cuidado heideggeriano, pues en lugar de ser para-mí —por mi finitud— soy para-el-Otro, por su infinitud que me desborda. La idea de infinito que el otro pone en mí como marca de su alteridad inaprehensible es en estos términos una condición de posibilidad de la totalidad del ser, pero no en sentido ortodoxo, pues es también *condición de su imposibilidad*; su carácter inadecuado provoca al mismo tiempo dos cosas: 1) la posibilidad de una cierta totalidad, aquella que se genera con el sujeto como centro gracias a su movimiento de identificación constante, en la medida en que el sujeto ético es *anterior* al ontológico y hace posible su acción; y 2) la ruptura de la totalidad en tanto proceso de objetivación y englobamiento del Mismo y el Otro en la historia y el mundo, tomado como horizonte o contexto de interpretación<sup>34</sup>. El Otro marca un momento ético dado por su inexorable encuentro, que se me presenta —antes de toda existencia totalizadora del yo— de frente, y que con ello rompe la totalidad de la historia, que engloba a los hombres a partir de las obras que secretan. Es el hecho mismo de la sociedad, “una relación con lo trascendente —libre, sin embargo, de todo dominio de lo trascendente, es una relación social”<sup>35</sup>. La libertad se hace justa mediante el corte en el ser que produce el rostro del otro hombre y su palabra imperativa, y desde el cual se siente la presen-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Cf. Ferón, Etienne. *De l'idée de la transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1992. pp. 24 y ss.

<sup>35</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 101.

cia del bien. Desde ese momento, el yo pasa a ser *sujeto* en sentido fuerte, un sujeto que es ya en todo momento responsable por los otros. Sólo este sujeto puede ser persona en sentido estricto, pues sólo un ser separado de la totalidad del ser y de la historia puede sustentar la individualidad como rasgo constitutivo, sólo ello marca la identidad absoluta de la persona<sup>36</sup>. La sociedad original no es la comunidad entre los individuos de un mismo género, sino una fraternidad capaz de romper con esa unidad, que permite, paradójicamente, que el hombre sea *único en su género*<sup>37</sup>.

Afirmar que frente a otro, en su condición de rostro, simplemente *no puedo*, quiere decir que su alteridad y su altura me impiden dominarlo, hacerlo mío, poseerlo. Por eso es que la única manera de reducir al otro es matándolo, pues sólo así puedo suspender su alteridad; pero en ese acto mismo de suspensión de la alteridad su realidad queda también anulada, y es así cómo poseerlo se torna imposible<sup>38</sup>. Sólo al pensar la revelación del rostro como epifanía, como lo que se manifiesta desde sí mismo y por sí mismo —como lo in-englobable, como la in-adecuación por excelencia—, el discurso como Decir puede tener lugar, por lo que esa epifanía es el fenómeno mismo de la sociabilidad. Pero esta relación con lo trascendente no puede ser otra que la *relación social*, y no la relación con lo divino, pues la idea de infinito anuncia ya “el alba de una humanidad sin mitos”, pues “Lo ideal no es un ser superlativamente ser... es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios... Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 132.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>38</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad...* *op. cit.*, p. 221. El homicidio es una negación total y siempre se lleva a cabo sobre aquello que se escapa a mi poder: “La profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar. El homicidio apunta aún a un dato sensible cuyo ser no podría *suspender* por la apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable... Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo del poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar”.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 101.

### III. SOCIEDAD Y JUSTICIA

La huella en el rostro del otro hombre, la huella de lo otro, que me obsesiona y me obliga, no implica una relación cerrada entre un yo y un tú, pues la responsabilidad que adquiero no es sólo para con él, sino para con todos los otros. La irrupción del otro es la irrupción del un término excluido del juego bipolar de la metafísica clásica, del juego de las oposiciones jerárquicamente ordenadas; la relación que va del rostro a lo Ausente es lo que configura esa tercera vía. Sin que veamos ese más allá excluido como un mundo detrás del nuestro —pues eso implica ya hablar de lo más allá en términos ontológicos—, debemos entender esta irrupción del rostro como trascendencia, cuya significación no la anula ni la hace entrar en un orden inmanente. Por ello, la huella como la significación presente en el rostro, no es la correlación entre significante y significado, sino la irrectitud misma entre ellos. La huella significa más allá del ser y es por ello la posibilidad misma de la tercera vía de la que hablábamos. Esta tercera vía, dice Levinas, se perfila como una tercera persona, como un “Él”, pues “*Más allá del ser está una tercera persona que no se define por el Sí-mismo, por la ipseidad*”<sup>40</sup>. El pronombre “Él” expresa justamente la irreversibilidad de la relación con el rostro (a diferencia de la relación yo-tú), una relación dirigida siempre a lo más alto, a lo más absolutamente otro.

El Tercero son todos los hombre, la humanidad completa: “La epifanía del rostro como rostro, introduce a la humanidad”<sup>41</sup>, al tercero, al excluido de la relación primaria del “yo-tu”, relación de complicidad que se “olvida del universo”. El tercero me mira ya en los ojos del otro, y es él el que introduce el problema de la ontología. Decimos “problema” por la problematización que el pensador lituano hace de ella al quitarle su posición privilegiada de “filosofía primera”. Dice Levinas: “Si la proximidad me ordenase solamente al otro, ‘no habría habido problema’ en ningún sentido del término, ni siquiera el más general. No habría nacido el problema, ni la conciencia, ni la conciencia de sí. La responsabilidad para con el otro es una inmediatez anterior al problema: es precisamente proximidad. Es turbada y se torna problema desde la en-

---

<sup>40</sup> Levinas, Emmanuel. “La huella de lo otro”, en *Descubriendo la existencia... op. cit.*, p. 282.

<sup>41</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, p. 226.

trada del Tercero”<sup>42</sup>. ¿Cómo es posible esta entrada? Justamente por la huella, en tanto que significa más allá del ser —sin ser por ello un mero signo. Significar más allá del ser es la posibilidad de una tercera vía, excluida del juego bipolar de la inmanencia y la trascendencia, propio del ser en el que la inmanencia siempre gana a la trascendencia. El perfil de este tercero excluido, el pasado irreversible de la huella, es el perfil del “Él”: “el más allá del que viene el rostro es la tercera persona”<sup>43</sup>. La relación con un “Él” —el mismo pronombre— expresa perfectamente la irreversibilidad de lo anárquico del bien, pues la relación yo-tu guarda aún rasgos de una reciprocidad que no puede estar contenida en el mandato a la responsabilidad.

A este carácter propio de la tercera persona, Levinas lo llama *elidad* (o *illeidad*, manteniendo el pronombre *il* francés) y ella es la condición de la irreversibilidad de la relación al otro<sup>44</sup>. Es necesario para Levinas orientar su meditación de la huella hacia una filosofía del *Il*, pues la relación Yo-Tú conserva aún rastros de reciprocidad y reversibilidad, por la intimidad que se halla en ella. Siguiendo un análisis de Derrida<sup>45</sup>, Levinas le reprocha a la relación Yo-Tú: 1) el ser recíproca y simétrica, ejerciendo violencia contra la altura de lo otro y sobre todo contra la separación y el secreto; 2) el ser formal, al poder “unir el hombre a las cosas tanto como el Hombre al hombre”; y 3) el preferir la relación privada, la clandestinidad de la pareja que se basta a sí misma y se olvida del universo<sup>46</sup>. El tercero presente en el rostro es lo que posibilita mi compromiso no sólo con un otro concreto —que puede ser mi amante o mi amigo, una relación privilegiada— sino con *toda la humanidad*. Por ello es que la sociedad entera es el lugar de la verdad, lugar dado por la obligación entregada por el otro como por un maestro. La relación es asimétrica, porque el otro es el Absoluto y no está en el mismo plano que yo: no es tú, es Usted<sup>47</sup>. Por lo tanto, es por la huella, por la diferencia del otro, que el pasado de la humanidad entera me incumbe, pues en esa huella no se expresa otra cosa que toda la humanidad en la forma del Él.

<sup>42</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 236.

<sup>43</sup> Lévinas, Emmanuel. “La huella... *op. cit.*”, p. 282

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Derrida, Jacques. *op. cit.*, p. 142, nota al pie nº 25.

<sup>46</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad... op. cit.*, pp. 274-275. La relación yo-tú “excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia”.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 123.

La comunidad humana, como decíamos, no es para Levinas una comunidad de género, sino una comunidad instaurada por el lenguaje. Ella “se predica como parentesco entre los hombres”<sup>48</sup>, como *fraternidad*. Pero esta fraternidad, tan importante para la obra de Levinas, no se da por semejanza de cualidades esenciales, ni por un “padre” o causa común a todos los hombres. “Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño... lo que constituye el hecho original de la fraternidad”, pues ella “implica individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de las diferencias últimas de género; su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma”<sup>49</sup>. La fraternidad como fenómeno intersubjetivo inaugurado por la irrupción del otro en el ser implica situar la metafísica en la plano de lo social, pero lo social entendido fuera de las categorías del todo y la parte; lo que caracteriza a la sociedad es el hecho de no poder estar nunca genuinamente con los otros en una totalidad unificante y reductora de diferencias: “los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad”<sup>50</sup>.

Es de suma importancia dejar sentado que, a pesar de su absoluta alteridad y excepcionalidad, lo otro-que-ser guarda una relación específica con el ser, una relación que excluye la totalización. Esta relación posibilitada por la huella, en que ambos términos se absuelven de ella (en lugar de disolverse en ella) es lo que Levinas llama *proximidad*. Es la proximidad del Uno al Otro, que se realiza plenamente gracias a la epifanía del rostro, y que se concretiza en la substitución del uno al otro de la subjetividad. La proximidad es la relación que establece el yo con el otro absoluto, es decir, con el otro hombre (*Autrui*). El otro hombre es mi próximo, mi prójimo, sin que esto signifique una reducción de su alteridad, sin que se acorte la lejanía total que me separa de él. Esta paradoja de un Otro que es próximo se da justamente por la capacidad del otro de afectar mi sensibilidad de manera pre-originaria —suspendiendo los poderes de la conciencia intencional—, otorgándome un mandato irrecusable de responsabilidad para con él. “La proximidad, que sería la significación de lo sensible, no pertenece al movimiento cognoscitivo”<sup>51</sup>. Por su absoluta alteridad, el otro hombre no

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>51</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 119.

puede formar una totalidad conmigo, lo cual obliga a no hablar de él en términos de contigüidad, de estar-con —al modo heideggeriano. Por ello, la proximidad como relación entre uno y otro no es una posibilidad de la conciencia ni una realidad de la esencia. La proximidad del otro, por lo tanto, no remite a su posición en el ser, como si implicara cercanía objetiva con el yo, sino que a su capacidad de irrumpir en la esencia, de desgarrarla, y por ello de inquietar a la conciencia. ¿Cómo puede, entonces, ser entendida la proximidad en este contexto? Hay que llevar a cabo un intento de no pensar la proximidad en función del ser. En *De otro modo que ser...* —texto principal para abordar el tema de la proximidad— Levinas nos dice que:

La proximidad de uno a otro es pensada aquí *fuera* de las categorías ontológicas en las cuales interviene también la noción de *otro* con diversos títulos, sea como obstáculo a la libertad, a la inteligibilidad o a la perfección... En todos los casos la proximidad es pensada ontológicamente, es decir, como límite o complemento de la realización de la aventura de la esencia, la cual consiste en permanecer en la esencia y desarrollar la inmanencia, en permanecer en el yo, en la identidad.<sup>52</sup>

Pensar la proximidad fuera de la esencia implica pensar esta relación como extraña a toda sincronización del tiempo. Que el otro, absoluta alteridad, de otro modo que ser, pueda ser mi prójimo quiere decir que la proximidad que nos acerca se da por una especial relación con su tiempo. El tiempo del otro, la diacronía, hace posible la proximidad. Pensamos que la proximidad debe entenderse como una relación con el otro en la cual el otro *me concierne, me incumbe*; es su historia la que me incumbe —y la de toda la humanidad— aunque esa historia nunca haya sido mía. La proximidad es “un despertar al otro hombre”<sup>53</sup>, una no-indiferencia para con él que se instaura como responsabilidad. Esta responsabilidad es la *respuesta* frente a la llamada del otro, que pide ayuda. En esta responsabilidad me veo enfrentado “a lo que no ha sido jamás culpa mía, a lo que yo no he hecho, a lo que nunca ha estado en mi poder ni en mi libertad, a lo que nunca ha sido en mi presencia y de lo que no guardo ningún recuerdo”<sup>54</sup>, pero que, sin embargo, me concierne. El otro me es próximo porque, a pesar de que su

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 61. Cursivas nuestras.

<sup>53</sup> Levinas, Emmanuel. “Diacronía y representación”, en *Entre nosotros... op. cit.*, p. 196.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 198

historia, sus sufrimientos, sus tristezas son totalmente otras respecto de mí, *tienen que ver conmigo*, son *asunto mío al margen de toda reminiscencia*<sup>55</sup>. La diacronía de su tiempo me afecta sensiblemente sin que yo pueda poder ante esa afección: la incumbencia, la no-indiferencia frente a él, es un mandato (que no se presenta en la forma de un saber o de toma de conciencia) al que no puedo desobedecer.

La proximidad, como relación ética irreductible, tiene una consecuencia determinante, es la que permite la justicia. En efecto, la proximidad es necesaria para la instauración de la justicia, pues sin ella, la justicia queda reducida a una norma de pura medida, que “equivaldría asimilar las relaciones entre miembros del género humano a la relación entre individuos de una extensión lógica, que no significan, del uno al otro, más que negación, adiciones o indiferencia”<sup>56</sup>. La proximidad es lo que hace posible la justicia precisamente porque *justifica* —hace justa— a la “mera medida”, le impone límites a la norma como “lo que regula y mide”, límites que vienen siempre del otro. La justicia es entrada en el orden ontológico, pero sólo una vez que el orden del ser “adquiere su justo sentido a partir de la proximidad que él adquiere... en la provocación anárquica que me ordena al otro se impone el camino que conduce a la tematización y a la toma de conciencia”<sup>57</sup>. Esto se da con la aparición del tercero. La entrada del tercero es aquello que suscita la justicia y, con ello, la existencia del derecho. La espontaneidad de la conciencia se hace justa, es decir, se limita por el mandato del otro, pero ello no basta para que la paz reine en el mundo por sobre la guerra. Es necesaria también la justicia como institución, como estructura objetiva que regula las relaciones entre los hombres. Una justicia que está apoyada sobre esta primera y necesaria crítica, sin la cual aquella no sería más que una farsa, un instrumento de dominación. La justicia, introducida necesariamente por la presencia del tercero, es requerida para comparar a los rostros, para asegurar su coexistencia para reunirlos y ordenarlos; “el orden, la tematización, la visibilidad de los rostros y, por lo tanto, la intencionalidad y el intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la inteligibilidad del sistema”<sup>58</sup> son obra de la justicia. El lenguaje —como modalidad de la relación con la al-

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 139.

<sup>57</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo...* *op. cit.*, p. 61.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 236.



teridad— es, en este sentido, ya justicia; pero para que *efectivamente se haga justicia* —y los derechos no sean monumentos en última instancia inútiles contra la violencia— son necesarias ciertas garantías, ciertas instituciones garantes, que sólo pueden instituirse mediante la inteligibilidad y la comprensión. La igualdad, como pilar fundamental de la justicia, sólo puede llevarse a cabo como *cálculo*, como operación de intelección sobre la condición de los otros —sin el cual la asimetría de la relación imposibilitaría dicha institucionalidad. La justicia es saber y medida racional, que son reclamados ya dentro de la proximidad del otro, en la cual me obsesionan también todos los otros. Levinas describe con claridad en una entrevista esta necesidad de la justicia en la relación social:

¿Cómo es que se puede castigar y reprimir? ¿Cómo es que hay una justicia? Respondo que es el hecho de la multiplicidad de los hombres, la presencia del tercero al lado del otro, lo que condicionan las leyes e instauran la justicia. Si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero ¿Acaso sé lo que mi prójimo es con respecto al tercero? ¿Es que sé si el tercero está en complicidad con él o es su víctima? ¿Quién es mi prójimo? Por consiguiente, es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable. La relación interpersonal que establezco con el otro debo también establecerla con los otros hombres; existe, pues, la necesidad de moderar ese privilegio del otro; de ahí, la justicia. Ésta, ejercida por las instituciones, que son inevitables, debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial<sup>59</sup>.

Por ello, no debe entenderse por “entrada del otro” el hecho empírico de un tercero entrando en la relación, sino justamente esta obsesión por todos los otros que padezco desde la proximidad del encuentro con el otro; “los otros me conciernen *de golpe*”<sup>60</sup>. Esquematisando, la entrada del tercero en la proximidad trae como consecuencia el nacimiento de la ontología, debido a la necesidad de justicia que este acontecimiento clama. La justicia, por su parte, es ya entrada en el plano de la esencia porque es necesario un cálculo, una comparación de lo incomparable —de los rostros— para llevar a cabo la justicia efectivamente. Por ello nace la representación, el *logos*, la conciencia, el trabajo y la noción neutra de ser<sup>61</sup>. La representación produce el orden

<sup>59</sup> Levinas, Emmanuel. *Ética... op. cit.*, pp. 75-76.

<sup>60</sup> Levinas, Emmanuel. *De otro modo... op. cit.*, p. 238.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 237.

de la justicia, que modera y mide la substitución<sup>62</sup>. De esto se sigue que *el fundamento de la conciencia es la justicia*<sup>63</sup>, justicia ya inscrita en el rostro del otro, que es, al mismo tiempo, el rostro del prójimo y el rostro de los rostros<sup>64</sup>.

#### IV. DERECHOS DEL OTRO HOMBRE

Que Levinas diga que el ser en cuanto ser es función de la justicia<sup>65</sup>, sustenta la tesis según la cual los derechos humanos pueden ser considerados preconvencionales e inalienables. Este especial *a priori* de los derechos del hombre, por lo tanto, implican y significan “una autoridad indeclinable, pero más antigua y más alta que la que ya se escinde en voluntad y razón la cual se impone según la alternancia de la violencia y la verdad”<sup>66</sup>. La entrada en vigor de los derechos humanos en su *a priori* depende absolutamente de la irrupción en el ser de lo Otro del otro, de la huella del rostro. Sólo porque el otro es absolutamente otro es que no puede ser reificado, ni oprimido, ni asesinado, sin que esa violencia se vuelva un absurdo, una paradoja: ella es siempre intento de totalización de lo in-totalizable, de dominación de lo que no se deja dominar ni encerrar en las categorías del ente. Y aunque se presenta desde esta dimensión de altura que lo hace intocable, como un maestro, mediante la epifanía, el rostro también me revela esa fragilidad esencial que lo hace susceptible de violencia y asesinato: “La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida. La más desnuda, aunque con una desnudez decente. La más desprotegida también: hay en el rostro una pobreza esencial. Prueba de ello es que intentamos enmascarar esa pobreza dándonos poses, conteniéndonos. El rostro está expuesto, amenazado, como invitándonos a un acto de violencia. Al mismo tiempo, el rostro es el que nos prohíbe matar”<sup>67</sup>. El *más allá* del rostro está en constante contradicción con su encarnación y mundanización, pues siempre el rostro del otro es visto y recibido como el necesitado, pero, al mismo tiempo, también como el más vulnerable de ser violentado. Sin embargo, la experiencia del horror, de la pobreza, del dolor, prima sobre la inclinación vio-

---

<sup>62</sup> *Íbidem*.

<sup>63</sup> *Íbid.*, p. 239.

<sup>64</sup> *Íbidem*.

<sup>65</sup> *Íbid.*, p. 242.

<sup>66</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 132.

<sup>67</sup> Levinas, Emmanuel. *Ética... op. cit.*, p. 72.

lenta, lo que hace de mí un ser *respondiente del otro*, pues no puedo callar ante el ruego del otro, ante la necesidad del otro y su petición de ayuda; el ruego se transforma para mí en un mandato. Siendo el mandato principal de la ética el “no matarás”, pues es la primera palabra del rostro<sup>68</sup>, todo intento de reducción de su alteridad se opone a ese imperativo que me constituye como sujeto responsable de manera aún más originaria que las estructuras ontológicas de la existencia.

Estas consideraciones son la base para la posterior emergencia del derecho como aquello que tiene una base incuestionable, dada por la responsabilidad con la que me inviste el rostro del otro en su total asimetría y alteridad. Sin embargo, para hablar de derechos humanos desde la filosofía de la alteridad, es necesario someter a estos derechos a la misma crítica a la que el otro somete al sujeto: a una crítica de la libertad como fundamento de despliegue y contenido esencial de esos derechos. Levinas citará a Kant como padre de la fundamentación de los derechos humanos, en tanto estos suponen considerar que:

El hombre en cuanto hombre tendría derecho a un lugar excepcional en el ser y, por ello, sería exterior al determinismo de los fenómenos; tal sería el caso del derecho a una independencia o a la libertad de cada cual reconocida por todos los demás. Es el derecho a una posición que le ponga a salvo del orden inmediato de las necesidades inscritas en las leyes naturales que gobiernan las cosas, a los seres vivos y a los seres pensantes en una Naturaleza que, no obstante, también engloba y comprende en cierto sentido a los humanos<sup>69</sup>

Levinas constata que estos derechos, su “energía normativa”, nace de del rigor de lo racional y comienza ya a gestarse en una época marcada por la extensión del saber técnico y científico —la modernidad europea—, pues es gracias a esta nueva conciencia humanista que el pensamiento de los derechos humanos, colocados en el centro de la conciencia de uno mismo, se amplía en su concepción y se inscriben como base para toda legislación humana<sup>70</sup>. De esta ideología nace también su necesidad, como si la libertad fuera en sí misma una obligación, un deber insoslayable. He aquí su origen racional kantiano: una voluntad libre que concuerda con una máxima de actua-

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>69</sup> Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y... *op. cit.*”, p. 243.

<sup>70</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p. 134.

ción que puede universalizarse sin contradicción y si, al revelar de este modo la razón que habita en ella, esta voluntad se hace respetar por todas las demás de acuerdo con su racionalidad<sup>71</sup>. Sin embargo, se pregunta inmediatamente Levinas: “¿Aplaca el respeto conferido a la universalidad el dominio incoercible de la espontaneidad, que no puede reducirse meramente a los impulsos pasionales y sensibles?<sup>72</sup> Si el imperativo categórico es el principio último de los derechos humanos, entonces es la libertad de la voluntad, la autonomía como norma racional de aquella, la base para que estos derechos existan. Pero si es así, sólo queda limitada y criticada la facultad material de desear, la fuente de los impulsos sensibles teleológicos que se guían por el principio del amor a sí mismo, y que hacen al hombre esclavo de la naturaleza, pues frenan el respeto a la universalidad de la razón. Levinas se cuestiona esta premisa en sí misma, pues, desde la ética de la alteridad, la limitación y crítica deben ser de la espontaneidad del pensamiento; es ella la que puede ser avasalladora, que puede producir el momento de máxima violencia —y no así la sensibilidad. Sólo la a bondad, ese impulso sensible —pues sólo la sensibilidad como pasividad absoluta puede permitir la relación con el otro— que sigue al encuentro con el rostro y a la investidura de mi libertad como responsabilidad, es para Levinas la “posibilidad de sacrificio en el que irrumpe la humanidad del hombre, quebrantando la economía general de lo real y trascendiendo la perseverancia de los entes que se obstinan en su ser hacia un *estado* en que los demás están antes de mí mismo”<sup>73</sup>.

No se trata ya de fijar estos derechos en una naturaleza o esencia, ni tampoco en la autonomía de la voluntad, pues todas ellas son categorías ontológicas y tal gesto nunca puede estar libre de violencia. Tal consideración se rechaza debido a que el movimiento mismo de la ontología en su espontaneidad no concibe límites, ya que se ejerce mediante la apropiación de las posibilidades infinitas que otorga el ente a la luz del ser. El ente es lo sometido a la ontología, lo que puede ser apropiado, asumido, significado por una conciencia, en suma, lo que puede ser despojado de su alteridad y reducido a una totalidad. Así, el otro hombre nunca puede ser considerado un ente sin

---

<sup>71</sup> Levinas, Emmanuel. “Derechos humanos y... *op. cit.*”, p. 245.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 246.

más, pues es por definición lo no-apropiable, lo no-posible para un sujeto. Si la violencia ha de ser erradicada por referencia a un recurso jurídico fundamental, como son los derechos humanos, no puede llevarse a cabo más que fuera de la ontología. Los derechos humanos, entonces, son la institucionalización, la objetivación, la traducción a categorías lingüísticas ontológicas del movimiento no-ontológico y asimétrico de la ética, según el cual mi prójimo no es nunca un objeto para mis poderes. Derechos principalmente *del otro hombre*, pues los derechos humanos se manifiestan primariamente a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Este es el núcleo de la fenomenología levinasiana de los derechos humanos: el darse originalmente como derechos del otro hombre y como deberes para un yo<sup>74</sup>. Constatamos desde hace un rato una *irreversible asimetría del derecho y la justicia*, y esa es la novedad del pensamiento ético de Levinas. Una asimetría que, sin embargo, no deja fuera de la categoría jurídica en cuestión al yo, como en un acto de discriminación violento. A pesar de la asimetría, en la *mise en scène* original de estos derechos también se afirman los derechos del responsable, del obligado, del sujeto. Esta afirmación se da en forma de *manifestaciones de la libertad* de aquél, una libertad ya puesta en cuestión, ya justificada y, por lo tanto, ya investida como responsabilidad: “su deber respecto al otro que interpela su responsabilidad es una investidura de su propia libertad”<sup>75</sup>. Derechos primariamente del otro hombre porque sólo a partir de su alteridad la individualidad e inviolabilidad de la persona se hace posible, tanto para el otro como para el sujeto responsable, pues es en la responsabilidad —irrecusable e intrasferible— que yo estoy instaurado como *no intercambiable*<sup>76</sup>. El hecho de que no pueda renunciar a la responsabilidad me hace *único, incomparable*. El derecho del yo, a diferencia del otro de donde surge, tiene ya forma de deber, porque el deber es lo que hace posible la ruptura de la totalidad, la separación, la individualidad que son el fundamento del *a priori* del derecho humano.

De esta manera, la obra de Levinas nos entrega la posibilidad de una teoría de los derechos humanos basada en la posibilidad misma de la ética y en su primado;

---

<sup>74</sup> Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y... *op. cit.*”, p.140.

<sup>75</sup> *Ibidem.*

<sup>76</sup> *Ibidem.*

apoyada no ya en la igualdad sino en la asimetría; conformada no a partir de la limitación de una libertad por la otra, sino del respeto y responsabilidad por la alteridad del otro, gracias a la cual mi propia libertad queda justificada; instaurada no ya en la esfera de protección del Estado —la misma que posibilitó y legitimó la catástrofe de Auschwitz— sino una teoría de los derechos humanos cuya la defensa responde a una vocación *exterior* al Estado, que disfruta, en una comunidad política, de una especie de extraterritorialidad<sup>77</sup>.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Monte Ávila, Caracas, 1987.
- Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica. En sayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.
- Ferón, Etienne. *De l’idée de la transcendance à la question du langage. L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Lévinas*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- Guibal, Francis. *Fenomenología, ontología, metafísica*. Colección Teoría, Santiago, 2005.
- Levinas, Emmanuel. “Los derechos del hombre y los derechos del otro” en *Fuera del sujeto*. Caparrós, Madrid, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, Madrid, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *Entre Nosotros: ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini, essai sur l’extériorité*. Martinus Nijhoff publishers, La Haye/Boston/Londres, 1980.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 138.

# **LA ACTUAL CRISIS DE LOS DERECHOS HUMANOS A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT**

**JULIA HONKASALO\***

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE  
THE NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH

## **A B S T R A C T**

Este artículo examina las propuestas de Hannah Arendt frente al tema de los derechos humanos. El análisis crítico de Arendt muestra cuán problemática y compleja es la idea de derechos humanos y que la realización de estos como derechos "universales" e "indispensables" están lejos de realizarse en el mundo actual. En la primera parte de este ensayo se examina el concepto de "humano" y de "humanidad". Se sostiene que en Arendt hay al menos dos concepciones diferentes de tales conceptos. El primero es la idea de humanidad como una cualidad natural de todo ser humano (concepción hobbesiana). La segunda noción de "humano" es una concepción política de la humanidad (concepción aristotélica). En la segunda parte, se analiza la noción de Arendt de "el derecho a tener derechos", como su concepción de un nuevo fundamento para los derechos humanos. Se sostiene que esta idea lleva a Arendt a reflexionar entre dos modelos diferentes de comunidad política. Sin embargo, Arendt no se inclina por un modelo específico porque entiende que la fragilidad e indeterminación de los asuntos humanos sólo pueden ser explicados por medio de modelos contingentes que cambian en el curso de la historia.

**PALABRAS CLAVES:** Crisis de los derechos humanos, Hannah Arendt, nuevo fundamento para los derechos humanos.

## **THE CURRENT HUMAN RIGHTS CRISIS IN LIGHT OF THE THOUGHT OF HANNAH ARENDT**

This paper examines Hannah Arendt's proposal about human rights. Arendt's critical analysis shows how problematic and complex the idea of human rights is and that the realization of these "universal" and "indispensable" human rights is far from actualized even in today's world. In the first part of this essay examines the concepts "human" and "humanity". The author argues that in Arendt there are at least two different conceptions of such concepts. The first is the idea of humanity as a natural attribute of every human being (Hobbes' conception). The second notion of "human"

---

\* Julia Honkasalo se graduó de Master en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Helsinki, Finlandia y actualmente es Ph.D (c) en Filosofía por la misma universidad.

is a political conception of humanity (Aristotle's conception). In the second part discusses Arendt's notion of "the right to have rights", as his conception of a new foundation for human rights. The author argues that this idea leads Arendt to reflect two different models of political community. However, Arendt is not inclined to a particular model because it understands the fragility and uncertainty of human affairs can only be explained by contingency models that change over the course of history.

KEY WORDS: Human right crisis, Hannah Arendt's thought, new foundation for human right

"La dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas"<sup>1</sup>  
Hannah Arendt

## INTRODUCCIÓN

Después de los horrores de dos guerras mundiales, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. Estos derechos, que son declarados como indispensables y universales para todos, incluyen derechos tales como: "el derecho a la vida, la libertad y la seguridad de la persona", la "prohibición de la tortura y de tratos crueles, inhumanos o degradantes", "el derecho a un juicio justo y público", así como "la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión"<sup>2</sup>.

En el prefacio del reporte anual de Amnistía Internacional del último año, Irene Khan —la secretaria general de la organización— advierte que la recesión económica mundial activa una bomba de tiempo para los derechos humanos<sup>3</sup>. Con el declive de la economía mundial y el aumento de los precios de los alimentos, el desempleo, la pobreza y la violencia probablemente incrementarán durante el próximo par de años. Khan está hablando sobre una "crisis de los derechos humanos" y convoca para un "nuevo trato mundial para los derechos humanos" lo que según ella se traduce en "un tipo diferente de liderazgo", además de una "clase distinta de políticas y de economía"

---

<sup>1</sup> Arendt. Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Inc, New York, 1973. [Ed. cast.: Arendt. Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006. p.27.]

<sup>2</sup> Griffiths Martin, O'Callaghan Terry, Roach Steven C. *International Relations – Key Concepts*. Routledge, London & New York, 2008. Scott, Shirley V. *International Law in World Politics – An Introduction*. Lynne Rienner Publishers, London, 2004.

<sup>3</sup> Croft, Adrian. "Amnesty: Economic crisis fuels rights 'time bomb'" (2009), Reuters online, 5/28/2009.



que no se basen en meros intereses nacionales<sup>4</sup>. Esta misma visión es compartida por Human Rights Watch en su informe anual de 2009<sup>5</sup>. “Esto no es sólo una crisis económica, esto es una crisis de los derechos humanos —el mundo está sentado sobre una bomba de tiempo de implicancias sociales, políticas y económicas”<sup>6</sup>.

Cuando en este último año Wall Street se derrumba, los países ricos rápidamente inyectaron billones de dólares en los bancos colapsados y las empresas multinacionales, mientras al mismo tiempo el dinero usado para la ayuda humanitaria y la erradicación de la pobreza fue reducido. De hecho, la acción internacional ha estado mayormente centrada en los principios financieros y económicos y en la salvaguarda de los contratos, pero no son consideradas las últimas violaciones de los derechos humanos, como la tortura, el tráfico de personas y los crímenes en la guerra de Israel producto de la intervención en Gaza. Esos gobiernos que violan los derechos humanos apelan a la soberanía nacional y a la no-interferencia en asuntos internos. Esto ha llevado a un incremento en la xenofobia, la inseguridad, el desempleo, la pobreza, las reacciones gubernamentales altamente violentas contra la desobediencia civil y las protestas así como a la expulsión de los refugiados y los inmigrantes ilegales.

Necesitamos un tipo de liderazgo que mueva a los Estados desde estrechos intereses nacionales a la colaboración multilateral, de modo que las soluciones sean integradoras, completas, sostenibles y respetuosas de los derechos humanos. Debe ponerse fin a las alianzas forjadas entre los gobiernos y las empresas si éstas están basadas en expectativas de enriquecimiento financiero a expensas de los sectores más marginados. Deben desaparecer los pactos de conveniencia que eximen a los gobiernos abusivos del escrutinio público<sup>7</sup>.

Basándose en los informes, es evidente que la crisis de los derechos humanos está relacionada con la carencia de aquella estructura política-institucional a nivel *inter*-nacional y mundial, que haría efectivo el respeto de los derechos humanos. Por el momento, ONGs —tales como Amnistía Internacional y Human Rights Watch— tie-

---

<sup>4</sup> Khan, Irene. “It’s not just the economy, it’s a human rights crisis”, preface to *Amnesty International Report 2009*, State of the World’s Human Rights, 2009.

<sup>5</sup> Roth, Kenneth. “Taking Back the Initiative From the Human Rights Spoilers”, introduction to the *Human Rights Watch World Report 2009*: <http://www.hrw.org/en/world-report-2009/taking-back-initiative-human-rights-spoilers>

<sup>6</sup> Khan, I. “It’s not just the economy... *op. cit.*”

<sup>7</sup> *Ibidem.*

nen una gran responsabilidad en documentar e informar sobre las violaciones de los derechos humanos. Pero por otra parte, hay que considerar que su correcto funcionamiento depende de donaciones privadas. La gran pregunta —saber qué hacer respecto a las violaciones a los derechos humanos— es un asunto más complejo. ¿Qué clase de nuevo liderazgo, nuevas políticas y nuevas instituciones son necesarias para garantizar la implementación de los Derechos Humanos? Con el fin de arrojar luz sobre esta pregunta, me referiré al pensamiento de Hannah Arendt.

Es sorprendente que el diagnóstico de Arendt sobre los problemas relacionados a la Declaración Universal de Derechos Humanos se base precisamente en los mismos problemas que los dos referidos informes de 2008 y 2009 están abordando, a saber la expansión económica mundial, la soberanía del Estado-nación y la falta de cooperación internacional<sup>8</sup>. De manera similar a como Edmund Burke lo hiciera antes que ella, Arendt critica la falta de realismo en las declaraciones de derechos humanos. El principal punto de crítica de Arendt es el hecho que a pesar de que deberían ser efectivos, los derechos humanos no pueden realizarse porque están basados en una abstracción: “el Hombre universal”. Esta concepción sustrae la real condición política, en la cual los actores siempre pertenecen a múltiples grupos transversales, como la nacionalidad, la raza, la clase, la sexualidad, el género y la edad.

Ninguna paradoja de la política contemporánea se halla penetrada de una ironía tan punzante como la discrepancia entre los esfuerzos de idealistas bien intencionados que insistieron tenazmente en considerar “inalienables” aquellos derechos humanos que eran disfrutados solamente por los ciudadanos de los países más prósperos y civilizados y la situación de quienes carecían de tales derechos<sup>9</sup>.

La crítica de Arendt puede considerarse dura e incluso algo injusta. Defensores de la universalidad de los derechos humanos así como activistas dedicados al tema sin duda se entregan a un importante y profundo programa que no está, en ningún caso, cercano al idealismo. Nosotros solo necesitamos considerar el reporte de las violaciones a los derechos humanos elaborado por instituciones como la de Abu Ghraib, pensar en los asesinatos por razones políticas de periodistas, como Anna Politkovskaya, o

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah. “The Rights of Man: What Are They?”. *Modern Review* 3:1, 1949. Arendt, H. *The Origins... op. cit.*

<sup>9</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 279. [Ed. cast.: Arendt, H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 399].

del agente de servicio secreto Alexander Litvinenko o imaginar en un plano internacional, donde se efectúa el comercio ilegal de órganos, así todas estas cosas finalmente nos devolverán de golpe a la realidad. Sin embargo, el punto de Arendt no está en abandonar la idea de Derechos Humanos *per se*. En su lugar, ella demanda que para que estos derechos sean realizados concretamente a nivel universal, y aplicables a todo ser humano a pesar de la edad, el género, la raza o la clase, necesitamos una concepción radicalmente nueva de la política. Arendt preveía ya con décadas de anterioridad lo dicho por el actual informe de Derechos Humanos, donde el problema concerniente a la ejecución de tales derechos es una preocupación mundial, con consecuencias de largo alcance. Bajo su punto de vista esto no es solamente un problema para ser resuelto por la tecnocracia económica de particulares gobiernos poderosos<sup>10</sup>.

Considerando la provocativa propuesta de Arendt y la actual crisis en los derechos humanos, no es extraño notar que su crítica al discurso de los derechos humanos haya recibido mucha atención académica durante los últimos años<sup>11</sup>. Esto ha sido debatido tanto en relación con la globalización, “la guerra contra el terrorismo” y la guerra en el Medio Oriente<sup>12</sup>. Sin embargo, un argumento central en el debate académico reciente ha sido que la crítica de Arendt al discurso de los derechos humanos es en muchas maneras significativa y perspicaz, pero una lectura atenta a la propuesta de Arendt no ofrece una alternativa a la mirada tradicional que ella critica<sup>13</sup>. A pesar de la

---

<sup>10</sup> Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc, New York, 1995. p. 83.

<sup>11</sup> Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. London and New York, Routledge, 2008. Ingram, James D. (2008) “What is ‘a right to have rights’? Three Images of the Politics of Human Rights”, *American Political Association Review*. 2008:102, pp. 401-416. Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Balibar, Etienne. “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy”, *Social Research Vol. 74 : No 3 : Fall 2007*. Balibar, Etienne. Public lecture “Politics of the Universal”, *Hannah Arendt - Rainer Schürmann Memorial Conference*, The Faculty of Philosophy, New School for Social Research, New York, November 29 - December 1st, 2007. Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights – The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.

<sup>12</sup> Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John (eds). *Hannah Arendt and International Relations: Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press, New York, 2005. Butler, Judith and Spivak, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books, London, 2007. Bernstein, Richard J. *The Use and Abuse of Evil – The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*. Polity, Cambridge, 2005.

<sup>13</sup> Cotter, Bridget. “Hannah Arendt and ‘The Right to have Rights’” in Lang and Williams (eds). *Hannah Arendt and... op. cit.* Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1996. Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism”, *Constellations*, Vol 3, No2. pp. 164-189. Blackwell, Cambridge, 1996.

ambigüedad en la expresión arendtiana referida a los derechos humanos — específicamente en la idea de: “el derecho a tener derechos”—, personalmente no concuerdo que ésta sea una carencia atribuible a Arendt. Muy por el contrario, el análisis crítico de Arendt muestra cuán problemática y compleja es la idea de derechos humanos y que la realización de estos como derechos “universales” e “indispensables” están lejos de realizarse en el mundo actual. Parece que una gran parte de los problemas señalados por Amnistía Internacional y Human Right Watch tienen que ver precisamente con las mismas debilidades que Arendt señaló en las décadas de 1940 y 1950. De esta manera, una vez que se muestra la complejidad involucrada en cualquier discurso de los derechos humanos, argumento que Arendt pone énfasis en la fragilidad humana y la contingencia de los asuntos políticos. Por consiguiente, no podemos confiar en supuestos externos (metafísicos), principios supra-políticos como Dios, la naturaleza o la historia universal con la finalidad de encontrar el fundamento del ámbito político.

En la primera parte de este ensayo examinaré el diagnóstico de Arendt del concepto de “humano”, así como aparece en el contexto del imperialismo occidental y el deterioro del Estado-nación. Enfoco mi atención principalmente en los capítulos titulados “La emancipación política de la burguesía” y “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre” de *Los orígenes del totalitarismo*. Sostengo que Arendt tiene en mente al menos dos concepciones diferentes del concepto de “humano” y por consecuencia también del concepto de “humanidad”. El primero es la idea de humanidad como una cualidad natural de todo ser humano. Esta concepción de humanidad puede ser rastreada desde la concepción hobbesiana de naturaleza humana así como también en la revolución francesa y la proclamación de “los derechos del hombre”<sup>14</sup>. La segunda noción de “humano” es una concepción política de la humanidad. Esta última está basada en la concepción aristotélica del hombre como un ser político (βίος πολιτικός) cuya más alta capacidad es el discurso y la acción<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 272.

<sup>15</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 297. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, pp. 12-13.

Ahora bien, por otro lado el concepto de “derecho” es un concepto jurídico y por tanto está estrechamente ligado a cuestiones relacionadas con la legislación. De ahí que reflexionar sobre la relación entre los conceptos de “humano” y “derecho” en el trasfondo del discurso de los derechos humanos, se vuelva un ámbito completamente acorde a la problemática de Arendt. Según ella, necesitamos distinguir entre “humanidad” como un concepto político y “humanidad” como un concepto natural. Esto es porque de otra manera arriesgamos reducir la política a la naturaleza. Aquí vemos que el problema se reduce a la cuestión de establecer cuál es la base de la política. Arendt es muy cuidadosa en señalar que los derechos humanos como un concepto natural no puede ser el fundamento de la política. La política no puede tener un fundamento natural, ya que los seres humanos no son iguales debido a algunas características naturales que posibiliten una igualdad. Por el contrario, ellos se transforman en “humanos” e “iguales” al convertirse en miembros de una comunidad política que garantiza derechos para sus integrantes<sup>16</sup>. Esta es la razón por la que Arendt sostiene que el más básico sustento para los derechos humanos debe ser el derecho a pertenecer a una comunidad política.

Discutiré la crítica de Arendt también en el contexto de su propia experiencia como una apátrida con referencia a alguno de sus ensayos tempranos publicados en *The Jewish Writings*. Sostengo que el núcleo de la preocupación de Arendt para cuestiones de derechos humanos puede ser visto ya en sus escritos previos a *Los orígenes del totalitarismo* por un lado en la reflexión sobre la formación de los apátridas y por otro lado sobre la guerra entre Israel y Palestina. Este antiguo argumento por una confederación Mediterránea y un sistema de consejo, así como su crítica de la soberanía del Estado-nación son desarrollados con más profundidad en *Los orígenes del totalitarismo* y en los posteriores ensayos como “Karl Jaspers: ¿Ciudadano de el Mundo?” y en *Sobre la revolución*.

En la segunda parte de mi ensayo, examinaré el intento de Arendt de elaborar modelos alternativos para la comprensión de los derechos humanos. Aquí examinaré

---

<sup>16</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 301. Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990. p. 278. Arendt, Hannah. “What is Freedom?” in Kohn, Jerome (ed.). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin, London, 2006. pp. 146-147.

concretamente la noción de Arendt de “el derecho a tener derechos”, como su concepción de un nuevo fundamento para los Derechos Humanos. Sostengo que esta idea la lleva a reflexionar entre dos modelos diferentes de comunidad política. Se trata de la idea de un orden federado que cubra el mundo entero y la idea de confederación regional. También esto parece presentarse como una tensión en el pensamiento de Arendt, cuestión que algunos académicos han llamado la paradoja o la aporía de su noción de “el derecho a tener derechos”<sup>17</sup>. Esto se debe a que Arendt afirma que el derecho a tener derechos debería establecer todos los demás derechos y que la fundamentación del “derecho a tener derechos” debería vincularse con las comunidades políticas regionales —de tipo nacional—, a pesar del hecho de que ella también dice que el ejercer derechos sólo puede ser garantizado por comunidades políticas unidas. Concluyo mi ensayo mostrando que aunque Arendt aparece con una novedosa concepción de la acción política —como personas actuando en conjunto para comenzar algo nuevo—, ella nunca resuelve el problema referido a cuál es la mejor estructura para proteger esta forma de política. Sin embargo, como expondré, esto no debe ser visto como una debilidad por parte de Arendt, porque ella entiende que la fragilidad e indeterminación de los asuntos humanos sólo pueden ser explicados por medio de modelos contingentes que cambian en el curso de la historia. En este sentido Arendt es una pensadora completamente contemporánea. Ella no cree que nosotros en algún momento podamos presentar sentencias definitivas, y “de una vez por todas” entregar soluciones a las preguntas políticas.

## **I. DERECHOS HUMANOS, LA DECADENCIA DEL ESTADO-NACIÓN Y EL IMPERIALISMO OCCIDENTAL**

La página que inicia la sección titulada *Imperialismo*, correspondiente al segundo libro de *Los orígenes del totalitarismo*, contiene una descripción muy dramática del imperialismo como “una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes” que “con-

---

<sup>17</sup> Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and... *op. cit.*”

duce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia occidental tal como la habíamos conocido durante más de dos mil años”<sup>18</sup>. Aquí Arendt formula una distinción importante entre dos tipos de imperialismos, según la cual el imperialismo moderno es notablemente diferente de la forma romana de “construcción de imperios”. Mientras que este último fue basado sobre una ley común, y de este modo promovía la integración y la federación de los Estados mediante contratos mutuos; en cambio el modelo del Estado-nación europeo fue fundado —según Arendt— sobre la identidad nacional común y posteriormente, la conquista imperialista usó la asimilación por la fuerza como la estrategia de expansión<sup>19</sup>. El diagnóstico de Arendt en la cita que sigue es notablemente acorde con la actual situación mundial, donde las organizaciones de Derechos Humanos critican precisamente la perspectiva de orientación económica.

El imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad *económica*; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico, tuvo que imponer esta ley a los gobiernos nacionales y proclamar que la expansión era el objetivo político definitivo de la política exterior<sup>20</sup>.

Arendt toma la colonización británica a África como un ejemplo. Esta forma de imperialismo estaba basada en la creencia que la frontera geográfica del Estado podía ser expandida indefinidamente, sin la necesidad de una reforma radical en la estructura política del Estado-nación soberano. Cuando el gobierno británico enfrentó dificultades para regir sobre los “salvajes” africanos, el poder político fue entregado a administradores sin ningún procedimiento electoral, quienes gobernaron las colonias a través de distintas formas burocráticas. Por otro lado, desde que el pueblo colonizado fue alterado en cuanto a su estatuto de ciudadanía, a ellos no se les entregó igualdad de derechos en comparación con los ciudadanos británicos. A pesar del hecho que los países conquistados estaban ahora bajo la ley británica, su pueblo fue considerado como “nativo”, no como británico.

---

<sup>18</sup> Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, p. 123. [Ed. cast.: Arendt. H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 211].

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125-126.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 126. La cursiva es nuestra. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 215].

En su detallada descripción de la emancipación política de la burguesía, Arendt, sorprendentemente, fundamenta la teoría de su propuesta en el modelo hobbesiano del Estado. De acuerdo con Arendt, la filosofía de Hobbes equipara riqueza con poder y así justifica al burgués en su incesante acumulación de riqueza.

El *Leviatán* de Hobbes expuso la única política según la cual el Estado se halla basado no en algún género de ley constituyente —sea ley divina, ley natural o ley del contrato social— que determine los derechos y los perjuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que «el interés privado es el mismo que el público»<sup>21</sup>.

Según Arendt, se supone que en Hobbes el monarca absoluto protege al pueblo del estado de naturaleza, que se entiende como una guerra de todos contra todos, donde los seres humanos son todos iguales en su capacidad para dar muerte a otro hombre. Sin embargo, es un alto precio el que se debe pagar por este resguardo estatal: dado que la protección está basada en el ilimitado poder del monarca —y no sobre una autonomía personal apoyada en el derecho constitucional—, el espacio público de acción, y por tanto también la política, se pierden<sup>22</sup>. El extremo individualismo en la filosofía de Hobbes conduce —de acuerdo al análisis de inspiración marxista que hace Arendt— a una brutal competencia entre los hombres. Dado que el poder es asociado con la riqueza, la competencia por el poder se transforma en una competencia por la propiedad personal y la riqueza<sup>23</sup>. El capítulo termina con Arendt lamentando el hecho de que por esta teoría de Hobbes se renuncia a la idea de *humanidad*, el mayor principio para el derecho internacional. Ahora bien, si Arendt critica a Hobbes, entonces ¿por qué recurre a su teoría? Parece ser porque para Arendt, Hobbes establece su concepción de la humanidad en una idea *pre-política*: la concepción natural del hombre; no en una concepción política y legal. El terrible estado de naturaleza, en el cual todo el mundo está en guerra unos contra otros, es explicado por Hobbes como una característica esencial del hombre como tal. Lo que implica que a fin de que pueda darse en el mundo cualquier tipo de orden pacífico, el pueblo debe someter su poder al monarca absoluto. Posteriormente, también la Revolución francesa (1789-1799)

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 139. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 230].

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp.140, 230, 461. Cf. Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of The Extraordinary* – Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt. Cambridge University Press, Cambridge, 2008. pp. 119-120.

<sup>23</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, p. 146.



fundamentará su declaración de los “Derechos del Hombre”, en la concepción natural de humanidad<sup>24</sup>. Y aunque la tradición del derecho natural tiene una larga historia, la Revolución francesa, sin embargo, forma un crucial punto de inflexión debido a la idea de concebir los derechos humanos como derechos naturales<sup>25</sup>.

Por supuesto que Arendt no afirma que los colonialistas británicos lean a Hobbes como por ejemplo los comunistas rusos y alemanes leen a Marx. Su objetivo es más bien señalar aquellas características de determinadas concepciones de la política que conducen a formas de tiranía y dominación totalitaria. Entiendo que la razón por la que ella elige a Hobbes como su antagonista es porque desde aquí espera criticar en términos generales la totalidad de la idea de soberanía y en términos particulares el modelo político del Estado-nación. En el famoso capítulo “La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre”, hay una frase que es particularmente interesante, en donde podemos encontrar una explicación de Arendt que dice que el Estado puede proporcionar protección a solo unos pocos casos afortunados ya que los que discrepan con el monarca absoluto son “liberados” de la ciudadanía y así también de la protección del Estado. “Hobbes libera a aquellos que están excluidos de la sociedad —los que no han tenido éxito, los desafortunados, los delincuentes— de toda obligación hacia la sociedad y el Estado si el Estado no cuida de ellos”<sup>26</sup>.

Esta “liberación” se convierte de hecho en la pesadilla de esos desafortunados, quienes son por una razón o por otra excluidos de ser miembros de la comunidad política. En un ensayo tardío titulado “Nosotros los refugiados” de 1943, Arendt escribe:

Ahora ‘refugiados’ son aquellos de nosotros quienes han sido tan desafortunados de llegar a un nuevo país sin medios [...]”, y continúa: “nosotros perdimos nuestro hogar [...] nosotros perdimos nuestro trabajo [...] nosotros perdimos nuestra lengua”<sup>27</sup>.

Luego, en “*Los orígenes del totalitarismo*”, Arendt indica: “La primera pérdida que sufrieron los privados de derechos fue la de sus hogares; esto significa la pérdida

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 290-291. Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity, A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London and New York, 2008. pp. 117-119.

<sup>25</sup> Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, pp. 299-300.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 142. [Ed. cast.: *Ibid.*, p. 234].

<sup>27</sup> Arendt, Hannah. *Jewish Writings*. Harcourt Inc., New York, 2007. p. 264. [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *Escritos judíos*. Editorial Paidós, Madrid, 2009].

de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido para sí mismos un lugar diferenciado en el mundo”<sup>28</sup>. El punto en el extenso y complejo análisis de Arendt es que la decadencia del Estado-nación después de la Primera Guerra Mundial, conduce a una producción masiva de personas apátridas. El problema para los Estados europeos de reciente fundación fue que el único modelo utilizado para incorporar a estas minorías a la comunidad política estaba basado precisamente en el modelo hobbesiano del Estado-nación. Así, las alternativas eran una variedad de intentos basadas en la fuerza para incorporar a las minorías, como a los judío, dentro del nuevo Estado-nación establecido<sup>29</sup>. Como vemos a continuación, Arendt comenta sobre el nuevo tratado de las minorías:

Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo había estado implícito en el sistema de funcionamiento de los Estados-nación, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen<sup>30</sup>.

Así extraemos el núcleo del asunto relativo a la Declaración de los Derechos Humanos. El problema de los derechos humanos en el sentido tradicional, es que estos son derechos que están basados en el modelo de ciudadanía. Sólo aquellas personas que ya son miembros de una comunidad política pueden poseer derechos. Por otro lado, el principio de soberanía también le entrega al Estado el derecho de privar la ciudadanía para estas personas. Así, es la misma estructura estatal la que produce personas apátridas dentro del Estado<sup>31</sup>. Cada vez que se producen personas apátridas, ellos son privados de derechos porque ya no pertenecen a ningún lugar<sup>32</sup>. Por ejemplo en el caso de los refugiados, depende de la hospitalidad del país “anfitrión” si quiere o

<sup>28</sup> Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, p. 293. [Ed. cast.: Arendt. H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 416].

<sup>29</sup> Owens, Patricia. “Walking Corpses: Hannah Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics”. Paper presented at *Old Europe, New Orders: Post-1945 German Thought on War, Peace and International Law*, Indiana University, Bloomington, March 27-28 2009. Cotter, Bridget “Hannah Arendt and ‘The Right to have Rights’ ” in Lang and Williams (eds.). *Hannah Arendt and... op. cit.*

<sup>30</sup> Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, p. 275. [Ed. cast.: Arendt. H. *Los orígenes... op. cit.*, p. 394-395].

<sup>31</sup> Cohen, Jean L. “Rights, Citizenship, and... op. cit.”, p. 167.

<sup>32</sup> Arendt. H. *The Origins... op. cit.*, pp. 293-296.

no aceptarlos<sup>33</sup>. Así, las personas apátridas incluso no pueden reclamar derechos porque ellos no tienen instituciones o mecanismos para apelar. Nuevamente, como en la década de 1940, hoy en 2009 una gran parte de la responsabilidad de proteger los derechos humanos de los refugiados es puesta sobre los hombros de las ONG's y de las organizaciones de ayuda internacional.

El más agudo punto crítico de Arendt es que los derechos humanos deben ser considerados más que meros derechos ciudadanos. Ellos deben ser vistos y tratados como derechos fundamentales, reforzados por el derecho internacional cuando, por ejemplo, se produce un estado de guerra entre dos naciones o estalla una guerra civil dentro de un Estado. Todas las personas que son parte de diferentes tipos de comunidades políticas deberían tener el mismo derecho a conservar su pertenencia a una comunidad política<sup>34</sup>. Los muchos problemas abordados aquí se reducen a preguntar ¿cómo nosotros deberíamos entender los Derechos Humanos fuera del modelo del Estado-nación? Además, ¿en qué principio debería ser fundado "el derecho a tener derechos"? Ya que incluso el derecho a tener derechos está necesariamente relacionado con algún sistema legal. Si este derecho es un derecho *internacional*, entonces los principales implicados todavía siguen siendo las naciones. Y en los peores casos, las naciones más débiles dependen de la buena voluntad de los Estado poderosos para que cooperen con el derecho internacional, porque no hay una autoridad que trascienda a los Estados que podría reforzar la ley o aplicar sanciones sobre las violaciones de la ley.

En lo que sigue, examinaré algunos de los escritos tempranos de Arendt sobre la guerra entre Israel y Palestina, en donde ella —con la finalidad de intentar dar algunas respuestas— tenía que preguntar sobre el fundamento de los derechos Humanos y el problema relacionado a la aplicación de estos derechos. Mi objetivo es mostrar que la pronta adhesión de Arendt a las organizaciones de ayuda a los refugiados y

---

<sup>33</sup> De acuerdo al informe de Amnistía, algunos de los Estados miembros de la Unión Europea han adoptado métodos muy duros para mantener a los inmigrantes fuera de su territorio. Dinamarca es un ejemplo de un país que ha restringido la incorporación de extranjeros mediante drásticas políticas de inmigración aplicadas durante los años recién pasados debido a un gobierno nacionalista de derecha. En Finlandia, la hostilidad hacia los refugiados es usualmente respaldada con el argumento de que los contribuyentes tienen que pagar por la protección social de los extranjeros, aunque muchos de los mismos finlandeses estén desempleados.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 298, 301.

su propia experiencia como una persona apátrida, motivaron algunos lineamientos centrales de su pensamiento, lineamientos que mantuvieron su importancia en sus escritos tardíos.

## II. ¿CONFEDERACIONES REGIONALES O UN GOBIERNO MUNDIAL? EL ROMPECABEZAS DE ARENDT

El compromiso de Arendt con la acción política comenzó en la noche del 27 de Febrero de 1933, cuando el Reichstag fuera incendiado<sup>35</sup>. Durante los años siguientes, Arendt se unió a los sionistas y ayudó a los niños judíos a escapar de Alemania. A pesar de que más adelante en su vida de forma ocasional, también se involucró con el activismo político, Arendt siempre se refirió a si misma como a una “pensadora política”, no una filósofa ni tampoco una teórica política<sup>36</sup>. Así, sus famosas líneas en *La condición humana* deben ser tomadas en serio:

Este libro no da respuesta a estas preocupaciones y perplejidades. Dichas respuestas se dan cada día, y ellas son materias de la política práctica, y están sujetas al argumento de la mayoría; nunca consisten en consideraciones teóricas o en la opinión de una sola persona, como si se tratara de problemas que sólo admiten una posible y única solución<sup>37</sup>.

Para Arendt, *pensar* sobre política es diferente a la tarea de encontrar soluciones prácticas a los problemas políticos. Arendt a menudo se refiere a su peculiar manera de pensar como *Selbstdenken* (pensar por uno mismo) y como *Denken ohne Geländer* (pensar sin apoyos), por los cuales pretende entender (*Verstand*) y de ese modo emitir un juicio<sup>38</sup>. En otras palabras, necesita pensar permaneciendo siempre abierta a las variadas posibilidades. Para ella, pensar es un tipo de práctica que está siempre atada al uso del lenguaje<sup>39</sup>. Así la tarea de pensar es localizar y examinar crí-

---

<sup>35</sup> Arendt, Hannah. “What Remains? Language Remains”. Interview by Günter Gaus in *Essays in Understanding*. Harcourt Inc, New York, 1994. p. 4-5.

<sup>36</sup> Hill, Melvyn A. (ed.) “Hannah Arendt” (by Arendt) in *Hannah Arendt, Recovery of The Public World*. St. Martin’s Press, New York, 1979. pp. 306-309.

<sup>37</sup> Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, 1998. p. 5 [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *La condición Humana*. Editorial Paidós, Barcelona, 1998. p. 17-18]. Cf. Hill, Melvyn A. (ed.) “Hannah Arendt” (by Arendt)... *op. cit.*, pp. 306-309.

<sup>38</sup> Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., New York, 1978. p. 258. Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press, Cambridge, 1996. p. 279.

<sup>39</sup> Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: For the love of the world*. Yale University Press, New Haven, 2004. p. 318.

ticamente cada argumento, las líneas de pensamiento y las afirmaciones que se han transformado en habituales y comunes para nosotros. Sin embargo, paradójicamente, Arendt sostiene que pensar no produce ni resultados concluyentes ni verdades finales. En cambio, afirma que “los vientos del pensar” son destructivos, ellos “[...] desatan, descongelan lo que el lenguaje, el vehículo del pensar, ha congelado —palabras (conceptos, oraciones, definiciones, doctrinas) [...]”. También por esta razón es que a menudo sus trabajos son escritos desde múltiples ángulos, cambiando el enfoque en un sentido que algunas veces hace que el texto parezca inconsistente. Sin embargo, este particular estilo de escritura tiene su propósito. Su objetivo es diagnosticar y entender los asuntos complejos desde los muchos ángulos posibles. Efectivamente, Arendt, por momentos parece entregar sugerencias para soluciones prácticas, pero este no es su principal objetivo<sup>40</sup>.

Debido al compromiso de Arendt con la responsabilidad política y su método de pensamiento crítico, sus tempranos escritos sobre el conflicto entre sionistas y árabes en el reciente establecimiento del estado de Israel, son muy valientes. Muchos de los puntos que Arendt formula en cada ensayo, como por ejemplo: “Para salvar la patria judía” (1948) y “¿Paz o armisticio en el Oriente Medio?” (1950), siguen siendo muy relevantes. En estos trabajos Arendt critica a las Naciones Unidas, a los sionistas y al gobierno de los Estados Unidos por forzar el establecimiento del Estado de Israel sobre el modelo de un Estado-nación. En una línea similar a como ella critica al imperialismo en el segundo libro de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt está horrorizada por la creación de personas apátridas y sin derechos dentro del Estado judío. Así ella declara que “el objetivo real de los judíos en Palestina es la construcción de una patria judía. Este objetivo nunca debe ser sacrificado por una pseudo-soberanía de un Estado judío”<sup>41</sup>.

Nosotros podemos ver que Arendt realiza una importante distinción entre lo que ella llama una “patria judía” y un “Estado judío”. Aquí resuena su posterior concepción del derecho a ser parte de una comunidad política como un derecho humano básico, Arendt prevé las consecuencias de ambos tipos de nacionalismos, el judío y el

---

<sup>40</sup> Arendt, H. “What Remains?... *op. cit.*, p. 3.

<sup>41</sup> Arendt, Hannah. *Jewish Writings... op. cit.*, p. 401.

árabe. De acuerdo a ella, la solución para el conflicto no es una solución entre dos Estados, cosa que sólo podría guiar a una declaración de guerra entre dos Estados soberanos que luchan una guerra territorial. Tampoco es la solución el establecer un orden imperialista por medio de tropas extranjeras<sup>42</sup>. En lugar de eso, Arendt llama a Naciones Unidas a establecer una tregua entre judíos y árabes. Así Arendt plantea ya en 1948: “Un Estado federal, finalmente, podría ser un paso natural para cualquier futuro posible, una gran estructura federalista en el Medio Oriente y el área mediterránea”<sup>43</sup>. Citaré a Arendt con el fin de hacer hincapié en su visión:

Una administración fiduciaria no es una solución ideal ni eterna. Pero la política rara vez ofrece soluciones ideales o eternas. Una administración fiduciaria de la Organización de Naciones Unidas podría realizarse efectivamente solo si los Estados Unidos y Gran Bretaña estuvieran listos para entregar su respaldo sin importar lo que pase. Esto no necesariamente significa contraer grandes compromisos militares. Todavía hay una buena oportunidad de reclutar una fuerza policial en el lugar si los actuales miembros del Alto Comité Árabe y la Agencia Judía iban a ser privados de su autoridad en el país. Pequeñas unidades locales compuestas de judíos y árabes bajo el comando de altos oficiales de los países miembros de las Naciones Unidas podrían convertirse en una importante escuela para la cooperación de un futuro autogobierno<sup>44</sup>.

En consecuencia, Arendt está desde muy temprano interesada en pensar sobre otras formas de gobiernos que regulen la soberanía del Estado-nación. Aunque las sugerencias de Arendt son superficiales y pueden parecer utópicas, la importancia de estos textos está en que, ya en sus escritos tempranos, Arendt está tratando de sugerir alternativas que centralizan el poder de las estructuras. En “¿Paz o armisticio en el Oriente Medio?”, el cual apareció dos años después del citado “Para salvar la patria judía”, Arendt formula un llamado por una confederación entre los países de Oriente Medio y hace referencia a la positiva experiencia en el establecimiento del Benelux en Europa<sup>45</sup>.

La diferencia en el cambio de enfoque del ensayo de Arendt titulado “Karl Jaspers: ¿Ciudadano del mundo?”, se debe a que ahora ella se toma en serio la realidad de la globalización en el mundo. Debido al desarrollo de la información —y de la tecnolo-

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 446-447.

gía militar, “cualquier país se ha convertido casi inmediatamente en vecino de todos los demás países, y cada hombre siente el impacto de los acontecimientos que tienen lugar en el otro lado del mundo”<sup>46</sup>. Es por esta razón que ella comienza a jugar con la idea de una estructura política federada para todo el mundo, en vez de una estructura federada meramente regional. Sin embargo, Arendt comprende rápidamente los problemas dentro de la idea de un gobierno mundial. Ella está conciente del hecho que no hay ninguna garantía para que un gobierno o imperio mundial no pudieran repetir los anteriores horrores de los Estados imperialistas<sup>47</sup>. En este horizonte, el problema de las personas apátridas permanecería y lo que es más importante, podrían resurgir a escala mundial. Asimismo, aquí se nos recuerdan nuevamente los horrores de los gobiernos totalitarios, tal como la misma Arendt los experimentó.

Es interesante hacer notar que hay otro importante filósofo de los derechos humanos y de la democracia global que se enfrentó con preguntas similares a las de Arendt, pero raramente se le relaciona con el pensamiento de Arendt. Alain Leroy Locke (1885-1995) quien fue el primer africano becado por la American Rhodes y quien recibió su Ph.D en filosofía por la Universidad de Harvard, escribió extensamente sobre derechos de las minorías y la posibilidad de un futuro democrático global<sup>48</sup>. Como Arendt, Locke fue muy crítico de la integración como una solución para la discriminación social y política. Tampoco apoyará la marginación separatista o la violencia como una opción para conseguir la autonomía social y política (Washington 1994, 113-124). Johnny Washington ve una similitud en el pensamiento de Locke y Arendt en su preocupación común por el predominio de la diversidad de la humanidad, así

---

<sup>46</sup> Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc., New York, 1995. p. 83.

<sup>47</sup> Cohen. “Rights, Citizenship... *op. cit.*”

<sup>48</sup> Locke estudió filosofía en Oxford y en Berlin, intercambió correspondencia con Albert Einstein, se ocupó de las lecturas de William James, Georg Simmel y Henri Bergson entre otros. Enseñó en universidades tales como The New School for Social Research y CUNY (The City University of New York) y mantuvo por décadas la cátedra en el Department of Philosophy at Howard University (Harris & Molesworth 2008). Mucho antes de que el mundo conociera obras como *El mito más peligroso del hombre — La falacia de la Raza* (1942) de Ashley Montagu o *Piel negra, máscara blanca* de Franz Fanon (1952) o *Pedagogía del oprimido* (1968) de Paulo Freire, Locke había escrito extensamente sobre la construcción social de la raza, la experiencia del racismo en Norte América y en el Reino Unido así como la manera pacífica de incluir a las minorías étnicas a las instituciones democráticas. A diferencia de muchos miembros de la resistencia y de los movimientos por los derechos civiles, Locke no creía que la violencia fuera la opción correcta para llevar adelante un cambio social y político.

como en sus intentos de crear unas estrategias democráticas que pudiera hacer justicia para la pluralidad de puntos de vista.

Para Locke y para Arendt, ciudadanía e igualdad de derechos son la piedra angular del funcionamiento de la democracia. “En cualquier democracia, incluyendo en la nuestra, el asunto crucial, la prueba de la democracia es la condición, la protección y los derechos de las minorías”<sup>49</sup>. Locke fue muy crítico de la metáfora “crisol” que fue usada para describir a los Estados Unidos de América y sostuvo que con el fin que exista una práctica democrática, las diferencias culturales tienen que ser toleradas y respetadas, no asimiladas dentro del ideal hegemónico de occidente. Como Arendt, Locke pensó que la democracia no es solamente una forma de gobierno, sino que ante todo y lo más importante es que la democracia es una manera de vivir que desarrolla y permite lograr nuevas dimensiones y necesidades a lo largo de la historia<sup>50</sup>. Interesantemente, al igual como Gandhi y el Dr. Martin Luther King, Locke imagina una estructura política mundial como una solución a los problemas relacionados con la falta de respeto de los Derechos Humanos. Locke no renuncia a la idea de un Estado-nación, sino que en su lugar llama a una profunda cooperación internacional entre las diferentes naciones del mundo. Veo aquí que Locke fue en su mejor momento un activista de los derechos civiles y de los derechos de las minorías. Sin embargo, su más amplio ideal de la paz mundial sigue siendo abstracto y además es contrario a la concepción agonística de la política de Arendt. Precisamente porque Arendt nunca abandonó su visión según la cual la política es inherentemente agonística, ella no podía creer completamente en el éxito de un gobierno mundial<sup>51</sup>.

Por tanto, pareciera que hay una pieza más que falta en el cuadro general de la ambigua posición que tiene Arendt para resguardar los Derechos Humanos. Esta pieza

---

<sup>49</sup> Locke, citado en Buck, Christopher. *Alain Locke: Faith and Philosophy*. Studies in the Bábí & Bahá'í Religions, Volume eighteen, Kalimát Press, Los Angeles, 2005. p. 255.

<sup>50</sup> Chistopher Buck nombra nueve dimensiones de la concepción de Locke sobre la democracia. Estas son: 1. Democracia local; 2. Democracia moral; 3. Democracia política; 4. Democracia económica; 5. Democracia cultural; 6. Democracia racial; 7. Democracia social; 8. Democracia espiritual; 9. Democracia mundial, Buck, Christopher. *Alain Locke... op. cit.*, pp. 244-245. No entraré en todos los detalles de la concepción de Locke sobre democracia. Sin embargo, el análisis de Buck es una excelente ilustración de cuán compleja y multifacética es la concepción de Locke.

<sup>51</sup> Cf. Kalyvas. *Democracy and... op. cit.* Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press, Ithaca, 1993.



es su singular concepción de la acción política así como su idea “*bottom-up*” del poder, donde se sostiene el potencial para llevar adelante nuevos principios y cambios. Volveré a estas temáticas más adelante. Y en la siguiente sección del ensayo, veremos que según Arendt la política es algo para lo cual nosotros, como individuos únicos y miembros de diversas comunidades, estamos inclinados a participar. Así, el intento de encontrar un fundamento universal y no-histórico para los Derechos Humanos está condenado a fallar por la contingencia y la fragilidad de la condición humana.

### III. LA NUEVA CONCEPCIÓN ARENTIANA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

En las secciones veinticuatro a veintiséis del quinto capítulo de *La condición Humana*, titulado *Acción*, Arendt trabaja sobre la conexión entre narración y significado. Según Arendt, las acciones son significativas debido al hecho que siempre suceden en el contexto de una comunidad intersubjetiva, en la “red de relaciones humanas”<sup>52</sup>. De una manera similar como el pensamiento necesita ser conceptualizado para que su contenido pueda ser comprensible para los demás, también la acción necesita ser conceptualizada en la forma de una historia a fin de que pueda tener durabilidad en el frágil y cambiante mundo humano. Además, para Arendt, la acción política es realizada a través de la pluralidad de lo único, actuaciones individuales mancomunadas que no forman un todo. Así Arendt no piensa que la política se trate esencialmente de una dominación o regulación sobre las personas. Los seres humanos se unen en el habla y la acción por el amor al mundo, no porque Dios, la naturaleza humana, o un monarca absoluto les diga que lo hagan.

La pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. El discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua hombres* (*Mensch*)<sup>53</sup>. [...] Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 188; Tsao, Roy T. “Arendt Against Athens: Rereading the Human Condition”, *Political Theory*, 30: 97. 2002. p. 103

<sup>53</sup> Esta palabra alemana hace referencia tanto a “*hombre*” como a “*mujer*”.

<sup>54</sup> Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 176 [Ed. cast.: Arendt. *La condición humana... op. cit.*, p.200-201].

Aquí debemos tener en cuenta que Arendt describe el discurso y la acción como una forma de performatividad. Las expresiones performativas “pueden ser testificadas, juzgadas y recordadas [por otros] para que se pueda crear algo que no existía antes”<sup>55</sup>. Pero más importante aún, es la posibilidad de expresar estos múltiples puntos de vistas y opiniones, la condición para la formación del reino de la política, que a su vez es la condición para la posibilidad de la libertad<sup>56</sup>. La concepción perspectivista de Arendt está sujeta en la misma gran estructura del lenguaje. El lenguaje es el medio para la expresión de las diversas perspectivas (δόξα) y por lo tanto las expresiones lingüísticas están acorde a su forma de acción. No obstante, este tipo de acción está siempre unida a un punto de vista particular (a una perspectiva) y a un contexto<sup>57</sup>.

[Para Sócrates] δόξα, era la formulación lingüística que expresa δοκει μοι, es decir, ‘lo que me aparece’ [...] de la comprensión del mundo ‘como se muestra para mi el mundo mismo’. No era, por lo tanto, una fantasía subjetiva y arbitraria pero tampoco era algo absoluto y válido para todos. El supuesto era que la apertura del mundo ocurre de distinta manera para cada hombre de acuerdo a su posición en él [...]<sup>58</sup>.

Según Arendt, el horror de las concepciones totalitarias del siglo XX, en las relaciones entre lógica e ideología, está en el hecho de que en todos estos casos, el “objetivo es eliminar lo accidental” y lo contingente, precisamente porque la acción y el cambio libre de opiniones, a través del discurso en el mundo público, es indefinible e introduce un elemento de inseguridad dentro del ámbito de los asuntos humanos<sup>59</sup>. El aristotelismo de Arendt respecto de la acción política (πράξις) descansa en su firme

<sup>55</sup> Honig, B. *Political Theory... op. cit.*, p. 101.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>57</sup> Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, pp. 181-184. Cf. Bernstein, R. *Hannah Arendt... op. cit.*, p. 72.

<sup>58</sup> Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Harcourt Inc., New York, 2005. p. 14.

<sup>59</sup> Arendt. *The Life of the Mind... op. cit.*, p. 139; Arendt, H. *The Origins... op. cit.*, pp. 599-601. En la más reciente filosofía contemporánea y teoría política, el asunto de las consecuencias políticas del uso del lenguaje en el pensamiento de Arendt ha sido señalado por Judith Butler, Richard J. Bernstein y Elizabeth Young-Bruehl, entre otros. El peligro en el uso de frases como la “guerra contra el terrorismo” radica en el hecho de que cuando comenzamos a llamar “guerra” a la lucha contra el crimen internacional organizado, comenzamos a ver a las ciudades como campos de batalla y a los criminales como combatientes de guerra, lo cual provoca mayor dificultad para la interferencia del derecho internacional y la diplomacia (Bernstein, R. *The Use and Abuse of Evil... op. cit.*; Young-Bruehl, Elizabeth. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Haven, 2005). Sólo necesitamos pensar en instituciones tales como el campo de detención de la Bahía de Guantánamo para aclarar el punto de Arendt (Butler, Judith. *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. Verso, New York, 2004).

creencia en que la acción es espontánea y por consiguiente su resultado es siempre inherentemente indeterminado. Esto se debe a que Arendt sostiene que no podemos calcular el resultado exacto de nuestras acciones, ya que ellas siempre se realizan en un contexto social, pluralista y con una visión particular con la posibilidad de la interferencia de los otros. Sin embargo, esta “interferencia” no tiene que ser entendida en un sentido negativo ya que la diversidad de perspectivas constituye una mejor comprensión de la situación en que estamos. En el final de la entrevista realizada por Günter Gaus (1964), Arendt cristaliza su visión de forma un tanto poética:

Aventurarse en el dominio público, yo lo veo claro. Uno se expone a la luz pública, y lo hace como persona. Aunque tengo también la opinión de que no se debe aparecer y actuar en público desde una autoconciencia reflexiva, si sé que en cada acción la persona se expresa a sí misma como no ocurre en ninguna otra actividad humana. Y el hablar es también una forma de acción. Esto por una parte. La otra parte de aventura es que nosotros iniciamos algo; nosotros introducimos nuestro hilo en la malla de las relaciones. Lo que de ello resultara, nunca lo sabemos. [...] Y es que sencillamente no se puede saber: uno se aventura<sup>60</sup>.

Por lo tanto, la participación en el mundo común de los asuntos humanos, en la forma de acto y discurso, también implica tomar riesgos. Nosotros podemos tener grandes ideas, pero sin admitir esas visiones nuestras ideas se detienen súbitamente. Ahora bien, esto es extremadamente importante para preservar un mundo con espacios públicos donde distintas personas de diversos orígenes pueden reunirse, debatir, actuar y expresarse en libertad<sup>61</sup>. La acción política requiere de una estructura que sostenga la vida política y el espacio público. Sin embargo, este no puede ser una teoría basada sobre una ideología preestablecida. En su lugar, como se ha expresado anteriormente, la contingencia y la fragilidad del hábitat humano debe ser sostenido por adaptables acuerdos internacionales y constituciones que aseguren los derechos y la libertad de los distintos individuos, y así afirmar la pluralidad de la humanidad<sup>62</sup>.

Así, el derecho de pertenecer a una comunidad política es extremadamente importante en relación al activismo político y a la desobediencia civil, que son formas pacíficas de originar el cambio. De acuerdo a Arendt y su concepción “*bottom-up*” del

---

<sup>60</sup> Arendt, H. “What Remains?... *op. cit.*, pp. 22-23 [Ed. cast.: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, 2005, Madrid. p. 40].

<sup>61</sup> Villa, Dana. *Public Freedom*. Princeton University Press, Princeton, 2008. p. 96.

<sup>62</sup> Owens, P. “Walking Corpses... *op. cit.*, pp. 3, 6.

poder como *potentia* —como la posibilidad (möglichkeit) inherente en las personas de actuar en conjunto—, las revoluciones no suceden como un resultado del movimiento dialéctico de lo absoluto o de la historia, ni por algún otro tipo de lógica interna o lógica determinista. Más bien, ocurren cuando diferentes personas se reúnen, actúan juntas y en coordinación con el fin de comenzar algo nuevo y dar origen al cambio<sup>63</sup>.

Algunos académicos, tales como Judith Butler han criticado a Arendt por postular una concepción "*ex nihilo*" de la libertad. Butler pregunta ¿de dónde se inicia la actuación conjunta de la gente? En otras palabras, Arendt parece que está postulando una cualidad natural de la libertad de los seres humanos que está basada en la natalidad<sup>64</sup> (cf. Birmingham 2006). Sin embargo, en defensa de Arendt, podemos decir que esto se encuentra en el origen de como suceden los movimientos políticos e incluso las revoluciones. Por ejemplo, la "Revolución del Bulldozer", que condujo al derrocamiento de Slobodan Milosevic en el 2000, comenzó por medio de una base políticamente activa y el pronunciamiento de huelgas que finalmente llevaron a cientos de miles de personas a participar de una manifestación no violenta<sup>65</sup>. Luego, la invasión al Parlamento Serbio fue iniciada por alguien que cruzando por entre la multitud ingresó repentinamente. Después de esto los protestantes comenzaron a derribar estatuas y a tratar de incendiar al edificio del Parlamento. La revolución había comenzado.

Sin embargo, aquí debemos tener en mente cómo es en realidad la multifacética comprensión de Arendt y su descripción de la acción y la libertad. Como Richard J. Bernstein señala, hay que separar la libertad (freedom) de la autonomía (liberty) a fin de entender la concepción de Arendt de la libertad pública. Mientras que "autonomía (liberty) es siempre liberación *de* algo", [...] "libertad es un *logro* político positivo de individuos que actúan juntos."<sup>66</sup> (Bernstein 2005, 74). Así también, la liberación de un dictador como Milosevic (o, respecto a este ámbito, Saddam Hussein) no es suficiente para traer libertad duradera y paz a un país. Para que esto suceda, muchas de las instituciones más duraderas necesitan ser construidas a través de los años de esfuerzo,

<sup>63</sup> Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990. p. 175; Arendt. *The Human Condition... op. cit.*, p. 177, 200-201; Kalyvas. *Democracy... op. cit.*

<sup>64</sup> Cf. Birmingham. *Hannah Arendt and Human Rights... op. cit.*

<sup>65</sup> Cevallos, Albert. *Whither the Bulldozer?: Nonviolent Revolution and the Transition to Democracy in Serbia – United States Institute for Peace, special report 6-8-2001.*

<sup>66</sup> Bernstein. *The Use and Abuse of Evil... op. cit.*, p. 74.

democracia y cooperación internacional. La lección que Arendt quiere que las generaciones futuras aprendan de los movimientos totalitarios del siglo XX, es su lógica oculta que apunta a una aniquilación de *todas* las diferencias y las distintas opiniones en el nombre de la seguridad nacional y la estabilidad. De acuerdo con Arendt, y a pesar de los posibles peligros de ambigüedad, sin la igualdad de derechos para que puedan existir distintas perspectivas y formas de acción, ni la libertad ni la democracia es posible.

## CONCLUSIÓN

Pienso que la conclusión que cabe extraer de la crítica que Arendt realiza al discurso de los derechos humanos es que bajo la luz de su concepción de la acción política, una constitución debería siempre ser en principio accesible para cambiar y reformarse por medio del debate público. No debería haber nada fijo y universal, como una religión de Estado, o convocar a la naturaleza como garante de la verdad de una constitución política *más allá* del debate público. Arendt quiere proteger precisamente la fragilidad contenida en el mundo y el espacio público de los asuntos humanos. Como la Segunda Guerra Mundial había mostrado, se necesitan muchas generaciones para construir democracias pero sólo una para destruirla. En este sentido, aferrar los derechos humanos a una estructura que en cualquier momento pueda abandonar a estos mismos derechos —que sin embargo prometió garantizar a todos los seres humanos—, es un peligro para la democracia. Lo que esto significa es que los derechos deben ser tomados como productos de los discursos humanos que tienen un trasfondo histórico y un contexto específico, no como manifestación entregada por Dios o por cualidades naturales. Contraria a la famosa frase de Dostoyevsky: “Si Dios no existe, todo está permitido”, en el mundo secular de Arendt, esto significa en cambio que tenemos que confiar el uno al otro como integrantes de los seres humanos. A pesar de que Arendt nunca resuelve completamente la pregunta, acerca de qué tipos de estructura jurídico-política debería garantizar la aplicación de los derechos humanos, sin embargo, ella nos entrega muchas herramientas importantes para resolver los misterios que tienen relación con las temáticas contemporáneas, tratadas tanto por Amnistía Internacional como por Human Right Watch, y por su puesto aquí no hay que olvi-

dar a Naciones Unidas. Finalmente, y a pesar de su fuerte postura crítica, Arendt tiene confianza en el rol de las Naciones Unidas y del derecho internacional como implementadores de los derechos humanos. Lo que ella pide es una sociedad más abierta, más activa e involucrada en la comunidad política mundial para levantar y actuar en conjunto a fin de llevar adelante el cambio y resguardar el derecho a tener derechos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### TRABAJOS DE ARENDT

Arendt, Hannah. "The Rights of Man': What Are They?" *Modern Review*, 3:1, 1949, pp. 24-36.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Inc., New York, 1973.

Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Harcourt Inc., New York, 1978.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. Penguin, London, 1990.

Arendt, Hannah. "What Remains? Language Remains". Interview by Günter Gaus in *Essays in Understanding*. Harcourt Inc., New York, 1994.

Arendt, Hannah. *Men in Dark Times*. Harcourt Inc., New York, 1995.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago University Press, Chicago, 1998.

Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. Harcourt Inc., New York, 2005.

Arendt, Hannah. "What is Freedom?" in *Between Past and Future – Eight Exercises in Political Thought*. Jerome Kohn (ed.), Penguin, London, 2006.

Arendt, Hannah. *Jewish Writings*. Harcourt Inc., New York, 2007.

"Hannah Arendt" (by Arendt) in *Hannah Arendt, Recovery of The Public World*. Melvyn A. Hill (ed.), St. Martin's Press, New York, 1979.

### LITERATURA SECUNDARIA

Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1996.

Bernstein, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. The MIT Press, Cambridge, 1996.

- Bernstein, Richard J. *The Use and Abuse of Evil – The Corruption of Politics and Religion Since 9/11*. Polity, Cambridge, 2005.
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights – The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- Buck, Christopher. *Alain Locke – Faith and Philosophy. Studies in the Bábí & Bahá'í Religions*, Volume eighteen, Kalimát Press, Los Angeles, 2005.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. J. G. A. Pollock (ed.), Hackett Publishing, Cambridge, 1987.
- Butler, Judith. *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. Verso, London, 2005.
- Butler, Judith and Spivak, Gayatri Chakravorty. *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Seagull Books, London, 2007.
- Cevallos, Albert. *Whither the Bulldozer?: Nonviolent Revolution and the Transition to Democracy in Serbia*. United States Institute for Peace, special report 6.8.2001.  
<http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr72.html>
- Cohen, Jean L. "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism", *Constellations*, Vol 3, No2. pp. 164-189. Blackwell, Cambridge, 1996.
- Cotter, Bridget. "Hannah Arendt and 'The Right to have Rights'" in Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. (2005) *Hannah Arendt and International Relations – Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press.
- Croft, Adrian. "Amnesty: Economic crisis fuels rights 'time bomb'", Reuters online, 5/28/2009.
- Griffiths Martin, O'Callaghan Terry, Roach Steven C. *International Relations – Key Concepts*. Routledge, London & New York, 2008.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Richard Tuck (ed.) University Press, Cambridge, 2007.
- Honig, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

- Isaac, Jeffrey. "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 1. pp- 61-73, 1996.
- Ingram, James D. "What is 'a right to have rights'? Three Images of the Politics of Human Rights". *American Political Association Review*. 2008:102, pp. 401-416. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of The Extraordinary – Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Khan, Irene. "It's not just the economy, it's a human rights crisis", preface to Amnesty International Report 2009, State of the World's Human Rights <http://thereport.amnesty.org/en/introduction>. [Versión cast.: Khan, Irene. "No se trata sólo de economía, es una crisis de derechos humanos", prólogo del Informe 2009 Amnistía Internacional, El estado de los derechos humanos en el mundo, disponible en: <http://thereport.amnesty.org/es/introduction>]
- Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. *Hannah Arendt and International Relations– Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press, 2005.
- Owens, Patricia. "Walking Corpses: Hannah Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics". Paper presented at "Old Europe, New Orders: Post-1945 German Thought on War, Peace and International Law", Indiana University, Bloomington, March 27-28.2009.
- Owens, Patricia. "Hannah Arendt, Violence and the Inescapable Fact of Humanity" in Lang, Anthony F. Jr. and Williams, John eds. (2005) *Hannah Arendt and International Relations –Reading Across the Lines*. Palgrave Macmillan press.
- Parekh, Serena. *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity, A Phenomenology of Human Rights*. Routledge, London and New York, 2008.
- Roth, Kenneth. "Taking Back the Initiative From the Human Rights Spoilers", introduction to the Human Rights Watch World Report 2009. <http://www.hrw.org/en/world-report-2009/taking-back-initiative-human-rights-spoilers>
- Scott, Shirley V. *International Law in World Politics – An Introduction*. Lynne Rienner Publishers, London, 2004.



Tsao, Roy T. "Arendt Against Athens: Rereading the Human Condition", *Political Theory*, 30: 97, 2002.

Villa, Dana. *Public Freedom*. Princeton University Press, Princeton, 2008.

Washington, Johnny. *A Journey into the Philosophy of Alain Locke. Contributions in Afro-American and African Studies*, Number 166. Greenwood Press, New York, 1994.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt – For the love of the world*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Young-Bruehl, Elizabeth. *Why Arendt Matters*. Yale University Press, New Haven, 2005.

# **NACIONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD, CREACIÓN DEL INMIGRANTE**

**L FELIPE ALARCÓN\***

UNIVERSIDAD DE CHILE

## **A B S T R A C T**

¿Qué es un inmigrante? Para responder esto no bastan definiciones formales. Es necesario entender cuándo surge la figura del inmigrante, de qué manera surge y a través de qué mecanismos. Nos proponemos, precisamente, mostrar cómo los mecanismos de nacionalización de la sociedad crearon, y aún crean, una cierta identidad nacional, que funciona a la manera de una subjetivación y, como reverso, crean al inmigrante. El inmigrante sería, así, un producto específico de los procesos de formación del Estado y la nación, y sería inseparable del problema de la nacionalidad tanto como el del nacionalismo, el del racismo y el de la ciudadanía. En última instancia, el asunto del inmigrante muestra los costos de la configuración Estado-nación y el límite de nuestras maneras de organizar la sociedad.

**PALABRAS CLAVE:** Inmigración, nación, nacionalización de la sociedad, neo-racismo

## **NATIONALIZATION OF THE SOCIETY, CREATION OF THE IMMIGRANT**

What is an immigrant? To answer this, formal definitions are not enough. We need to understand when, in which way, and through what mechanisms, did the figure of the immigrant appear. We want to show precisely how did the nationalization of society produce and still produces some sort of national identity that works as subjectivation and creates the immigrant. The immigrant would be a specific product of the nation and State formation process, and it would be inseparable of the problem of nationality as well as the problem of nationalism, racism and citizenship. As a last resort, the question of the immigrant shows the costs of the nation-State configuration shows the limits of our ways to organize the society.

**KEYWORDS:** Immigration, nation, nationalization of the society, neo-racism

---

\* Investigador del Centro de Análisis e Investigación Política, CAIP. Licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales por la Universidad de Chile, estudiante de Administración Pública de la Universidad de Chile. E-mail: felipe.alarcon.p@gmail.com

## I. NACIÓN, NACIONALIDAD, NACIONALISMO

Partamos así: “el término «nacionalidad» es un derivado de «nación», pero mucho más tardío, pues si la primera aparición (inventariada) de «nación» data de 1270 (y el adjetivo «nacional» de 1550), «nacionalidad» es usado por primera vez en 1807, en una novela de Mme. de Staël”<sup>1</sup>. Es entre el siglo XVIII y el siglo XIX que se configuran una serie de cambios que harán que «nación» cambie su contenido. Nación, nacional y nacionalidad, tienen, entonces, una historia, que puede narrarse así: “las luchas de independencia en América, la Revolución francesa, la resistencia de las poblaciones víctimas de la ocupación de tropas napoleónicas, tales son los eventos fundadores a la sombra de los cuales, entre los años 1770 y los años 1830, se fija la definición aún en vigor de nación”<sup>2</sup>.

O también así: “entre los años 1770 y los años 1830, la palabra «nación» se impuso como uno de los conceptos esenciales del discurso político revolucionario”<sup>3</sup>. Noiriél reconoce tres elementos en la re conceptualización de la palabra «nación»: libertad, reivindicación e identidad<sup>4</sup>.

### A. NACIÓN

Comencemos entonces: uso en el discurso político revolucionario que tendría tres elementos. En primer lugar, la relación entre «nación» y «libertad» en el discurso emancipatorio en América, Francia y Alemania: libertad como emancipación del poder colonial, como emancipación del poder aristocrático y como emancipación del poder imperial. La relación pasará, principalmente, por la idea de pueblo soberano que alcanza su libertad a través de un Estado propio, de la obtención de «poder de Estado», y en ese sentido se constituye, *realmente*, como pueblo soberano.

Habría que decir dos cosas, al menos, sobre esto. En primer lugar, antes de este giro en la conceptualización, la relación nación-territorio es, prácticamente, inexisten-

---

<sup>1</sup> Noiriél, Gérard. *État, nation et immigration*. Éditions Belin, Paris, 2001. p. 223. Traducción propia.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 123. Traducción propia.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 135. Traducción propia.

<sup>4</sup> *Ibid.*

te<sup>5</sup>. A la nación no le correspondía necesariamente un Estado, ni una frontera ni una institución específica. Así, podía hablarse, y se hablaba, de una nación en el caso de los estudiantes, pero también en el caso de la burguesía. Sólo con este giro tomará importancia el asunto de la relación estado-territorio-nación. Esto puede verse, por ejemplo, en la discusión sobre la nación y el Tercer Estado en Sieyès o sobre las naciones americanas y su independencia. El asunto, por ejemplo, de que lo que hoy es Estados Unidos sea una nación, de que Francia sea una nación, de que Alemania sea una nación.

En segundo lugar, si el vínculo es, principalmente, nación-Estado, la «batalla» será más vertical que horizontal. Es decir, la lucha por convertirse en nación, por tener poder estatal, se jugará en la relación vertical entre Estado y nación y no tanto en la relación «horizontal» con otras naciones. Veremos, más adelante, que las dos maneras de identidad funcionan a la par pero, al menos en este punto, será más importante el eje vertical que el horizontal.

Segundo elemento de la nueva conceptualización: las movilizaciones políticas a partir de la idea de «soberanía del pueblo» exigen de quienes abogan a favor de la soberanía de *su* pueblo cierto criterio de exclusión. En nombre de quiénes se habla, de la soberanía de quiénes se habla. Exclusión originaria *en* la nación, *de* la nación, *por* la nación que estaría no ya en el comienzo de la palabra nación pero sí en el giro que da a fines del siglo XVIII y a principios de siglo XIX. Podría argumentarse que la idea misma de un grupo humano supone la exclusión. Concedido. Pero la exclusión de la nación es bastante más específica, es sistemática, se diría. Luego, no sólo es sistemática sino que aparece un discurso específicamente moderno de la exclusión, a la vez que se crean aparatos estatales de exclusión. Ya se verá en los siguientes capítulos.

Tercer elemento: identidad y nación. Esto en un *doble sentido*: por una parte, identidad «objetiva» y, por otra, identidad «subjética». Es decir, identidad consigo mismo a partir de la diferenciación con otro e identidad como imagen de sí mismo.

---

<sup>5</sup> A propósito de la importancia sin precedentes del territorio, Jellinek escribe: "La necesidad de un territorio determinado, para que pueda tener existencia un Estado, ha sido reconocida por primera vez en los tiempos modernos. La antigua doctrina del Estado concebía a éste como una comunidad de ciudadanos cuya identidad no iba unida necesariamente a la residencia de éstos. Ninguna de las definiciones del Estado que nos han sido transmitidas de la antigüedad habla del territorio". Jellinek, Georg. *Teoría general del Estado*. Editorial Albatros, Buenos Aires, 1954. p. 296.

Esta distinción es importante. Son diferentes los mecanismos utilizados en uno y otro caso, son distintas las estrategias, aunque los dos sentidos de la identidad, claro, funcionen juntos. Podría ensayarse esto: la identidad objetiva se construye a través de guerras, de disputas, de decisiones, en el sentido aproximadamente schmittiano, al fin. La identidad subjetiva se construiría a través de un trabajo más intelectual, si se permite la distinción. Un lento trabajo de la historia: construir un origen, un origen invariable, un tronco, la existencia de un «ser» nacional más o menos invariable<sup>6</sup>.

A manera de paréntesis: los discursos relativamente actuales sobre el fin del Estado-nación no hacen sino plantear, explícitamente, el asunto del origen. Si las naciones tienen un origen, también tienen un fin y ese fin ha llegado o está por llegar. Idea vieja entre cierta(s) tradición(es) de la filosofía de la historia: fin de la civilización, fin de lo sagrado, fin de las religiones, etc. En este sentido, si hoy emerge un nuevo discurso sobre el fin de la nación es porque hoy, más que nunca, se ha instalado la idea de un origen de la nación<sup>7</sup>. Podrá estarse de acuerdo o no con que estamos ya en una era post nacional, ese es otro asunto, de lo que acá se trata es de *encontrar* sus condiciones de posibilidad, de revisar las posibles consecuencias de la puesta en marcha de tal discurso.

A lo largo del siglo XIX el asunto de la identidad tendrá cada vez mayor importancia, a la vez que la «lucha por la identidad» se centrará en las analogías con el cuerpo humano. La nación, para existir, debe «demostrar» que es una «persona»<sup>8</sup>. Este asunto estará presente tanto de lado alemán, con Jahn, como del lado francés, principal pero no exclusivamente con Sieyès, y fundará una matriz de comprensión que utilizará todo el siglo XX. Comienza el tiempo de las analogías entre el cuerpo humano y

---

<sup>6</sup> Sobre el problema de la autoctonía, el tronco (*souche*) y la misión de la historia respecto a los orígenes, ver Loraux, Nicole. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. Traducción castellana: Loraux, Nicole. *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007. Traducción de Diego Tatián.

<sup>7</sup> Balibar, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Éditions La Découverte, Paris, 2001.

<sup>8</sup> “La historia de las naciones, comenzando por la nuestra, nos es presentada siempre en la forma de un relato que le atribuye la continuidad de un sujeto [...] la manifestación de la personalidad nacional”. Balibar, Étienne. «La forme nation: histoire et idéologie». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découvert & Syros, Paris, 1997. p. 117. Traducción propia.

la nación, donde habrá que probar que la nación tiene personalidad, que actúa como un ser humano.

Tenemos esto: en el siglo XIX aparece, ya propiamente, enteramente, un nuevo sujeto histórico: la nación. Aparecerá como objeto y como sujeto de la historia, es decir, la historia hablará, preferentemente, de ella y ella hablará, en primera *persona*, sobre la historia.

## B. NACIONALIDAD

Si la palabra nacionalidad es *reciente*, la aparición de los códigos de nacionalidad, como se adivinará es, también, *reciente*. Aquí no nos importará tanto la definición específica de cada nacionalidad, *espiritualmente* hablando, sino la nacionalidad como atributo jurídico o más bien nos interesará la confusión entre los dos sentidos de «nacionalidad».

Así, podría hablarse, también, de una nacionalidad «subjetiva» y de una nacionalidad «objetiva», es decir, “la nacionalidad como «sentimiento de pertenencia» a un grupo de individuos, ellos mismos definidos por un conjunto de características culturales”<sup>9</sup> y la nacionalidad como “pertenencia jurídicamente codificada”<sup>10</sup>. En el primer caso, la nacionalidad remite a un vínculo con la «nación», mientras que en el segundo remite a un vínculo con el Estado. En castellano, como en francés, la palabra que designa estas dos maneras es la misma, mientras que en inglés y en alemán son distintas. A pesar de esto, la confusión existirá en Occidente hasta nuestros días. Vertovec, por ejemplo, a pesar de ser un tanto ajeno a estos debates, afirma que “en buena parte de la literatura, la nacionalidad y la ciudadanía son tratadas como equivalentes”<sup>11</sup>. Este problema va a atravesar el problema jurídico del siglo XIX y del siglo XX, e incluso los debates antiguos pero hoy en *boga*, nuevamente, sobre las segundas generaciones: ¿son o no italianos los hijos de inmigrantes nacidos en Italia, por ejemplo? Esta pregunta, se ve, es doble. La respuesta «objetiva» es simple: basta ver sus papeles. La res-

<sup>9</sup> Noiriél, Gérard. *État, nation... op.cit.*, p. 221. Traducción propia.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 221. Traducción propia.

<sup>11</sup> Vertovec, Steven. Transnacionalismo migrante y modos de transformación. En Portes A. y J. De Wind. *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, Zacatecas, 2006, págs. 157-190. p. 168.

puesta «subjetiva» es más complicada y empuja hacia la primera. Si son italianos «culturalmente» hablando, ¿se les debería permitir serlo «jurídicamente» o no basta eso? Pero dejemos de lado, por un momento, el problema del doble significado de nacionalidad y su vínculo con la ciudadanía.

Decíamos, entonces, que los códigos de nacionalidad son algo reciente. Es sólo a finales del 1800 que aparecen<sup>12</sup>, introduciendo ciertas capacidades jurídicas en razón del origen y estableciendo mecanismos de naturalización de extranjeros. Esta necesidad será presionada, ya veremos cómo, por diferentes «grupos sociales». Adelantemos esto: crisis económica, servicio militar. Surge, entonces, a fines del siglo XIX el problema de la naturalización y de la política de inmigración, que no ya el problema del extranjero. Esto será tema de un capítulo ulterior, pero vale tenerlo en mente. Por ahora, el problema de la nacionalidad estará estrechamente al vinculado al problema del nacionalismo, de la construcción de una «identidad nacional». Pasemos, entonces, a revisar brevemente el asunto del nacionalismo.

### C. NACIONALISMO

Lo primero: ¿puede hablarse de *un* nacionalismo? ¿pueden reducirse las formas históricas de nacionalismo a *el* nacionalismo? Depende. Es evidente que cada nacionalismo ha construido sus mitos propios, sus símbolos, sus comunidades imaginarias<sup>13</sup>, pero sí es posible, quizás, decir que el nacionalismo es la ideología orgánica correspondiente a la institución nacional, que no hay nación sin nacionalismo<sup>14</sup>, y, es en ese sentido, que podemos hablar de *el* nacionalismo. O también: “Allí donde existen naciones reina el nacionalismo”<sup>15</sup>. Se trata, en todo nacionalismo, de construir una identidad nacional.

---

<sup>12</sup> Noiriél, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1988; Noiriél, Gérard. *Population, immigration et identité nationale en France. XIX-XX siècle*. Hachette, Paris 1992.

<sup>13</sup> Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres, 2006.

<sup>14</sup> Balibar, Étienne. «Homo nationalis. Esquisse anthropologique de la forme nation». En *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Éditions La Découverte, Paris, 2001; Balibar, Étienne. *Racisme et nationalisme*. En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découverte & Syros, París, 1997.

<sup>15</sup> Balibar, Étienne. *Nous, citoyens...op.cit.*

¿Pero qué quiere decir todo esto? En primera instancia, quiere decir que el nacionalismo no es (sólo) una «actitud política» ni un «sentimiento espontáneo» de las *masas* o de las *élites* sino el sustento ideológico de la idea misma de nación, que supone la de una comunidad con base étnico-cultural o la ilusión de una base étnico-cultural<sup>16</sup>. Sobre esto, Balibar *señala* que “ninguna nación (es decir ningún Estado nacional) posee de hecho una base étnica, esto quiere decir que el nacionalismo no podría ser definido como un etnocentrismo sino precisamente en el sentido de la producción de una etnicidad ficticia”<sup>17</sup>. En segundo lugar, quiere decir que, a la luz de la experiencia histórica de la transformación de los «nacionalismos de liberación» en «nacionalismos de dominación», es difícil no ver en la nación al nacionalismo y, en última o penúltima instancia, al racismo en el nacionalismo.

Si, como se no se ha dejado de considerar durante todo el siglo XX, la nación es una realidad y el nacionalismo una ideología, y, sobre todo, si el nacionalismo es «normal» y el racismo «excesivo», entonces la relación de los tres conceptos es lejana, si no simplemente «accidental». Acá se plantea lo contrario, podría decirse incluso: no es «accidental» sino más bien «Occidental».

Se dice, en primer lugar, que “el racismo sale sin cesar del nacionalismo [y] el nacionalismo sale del racismo”<sup>18</sup>, y en este sentido hay, o habría, un ciclo histórico de reciprocidad. El racismo sale del nacionalismo, no sólo hacia el «exterior» sino también hacia el interior: instituciones (estatales) de exclusión sistemática, como la segregación racial en Estados Unidos. Y el nacionalismo sale del racismo pues para crear

---

<sup>16</sup> Discutir esto nos desviaría demasiado. Se puede recurrir a los textos de Balibar ya citados y a los textos citados más adelante, como también a los siguientes: Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, Londres, 2006; Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006; Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Loraux, Nicole. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Éditions du Seuil, Paris, 1996; Noiriel, Gérard. *État, nation et immigration*. Éditions Belin, Paris, 2001; Noiriel, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1988; Noiriel, Gérard. *Population, immigration et identité nationale en France. XIX-XX siècle*. Hachette, Paris, 1992; Schnapper, Dominique. 2003. *La Communauté des citoyens*. Gallimard, Paris, 2003; Schnapper, Dominique. *L'Europe des immigrés*. Éditions François Bourin, Paris, 1992; Schnapper, Dominique. *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Gallimard, Paris, 2000, así como también a las referencias que estos autores dan.

<sup>17</sup> Balibar, Étienne. « Racisme et nationalisme ». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découvert & Syros, Paris, 1997. p. 70. Traducción propia.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 77. Traducción propia.



eso que hoy, aquí, hemos llamado nacionalización de la sociedad (o, en otro sentido, creación de una comunidad imaginaria), es necesario un racismo pre existente. Puede verse, acá, una cierta relación con el asunto de la identidad de sí a partir de una imagen «subjetiva» y la identidad a partir de la diferenciación con el otro. Podría ensayarse esto: para que exista algo así como una nación latinoamericana hizo falta no sólo una ideología «nacionalista» sino también una manera del racismo anti-español para fundarla. Pero esto no basta. Lo que se quiere decir, al fin, es que “el nacionalismo es a la vez indispensable y siempre insuficiente para alcanzar la formación de la *nación*, o el proyecto de «nacionalización» de la sociedad”<sup>19</sup>.

Luego, en segundo lugar, habría que decir, con Balibar, que el racismo es una “relación social y no un simple delirio de los sujetos racistas”<sup>20</sup>. Es decir, el racismo tiene componentes, tiene una historia, en fin, es parte de una larga cadena que incluye entre sus eslabones a la nación, el nacionalismo, la emancipación, el chauvinismo, el racismo pero también la soberanía nacional, la soberanía del pueblo, la institución-frontera.

Habiendo hecho esta pequeña introducción sobre nación, nacionalidad y nacionalismo, pasaremos a la siguiente sección. Pero antes dejaremos *sentada* una distinción, que bien puede haber quedado sentado en el principio: por una parte, formación y, por otra, nación *concreta*. Esto es: la forma-nación no es ella misma una comunidad, sino el concepto de una estructura capaz de producir «efectos de comunidad». Son las naciones individuales, o nacionalidades, las que «son» comunidades más o menos coherentes<sup>21</sup>. La estructura, por supuesto, es mutable y, de hecho, ha mutado.

## II. NACIONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

A partir de la introducción que hemos hecho, no es posible pensar sino esto: una sociedad no es siempre una nación. Y habría que pensarlo sin caer en la trampa de lo «pre nacional», no poner a toda formación social no-nacional en una escala inferior de la evolución hacia la nación. Sobre esto se ha dicho bastante, pero no suficiente.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 78. Traducción propia.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 59. Traducción propia.

<sup>21</sup> Balibar, Étienne. “Homo nationalis. Esquisse anthropologique de la forme nation ». En *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Éditions La Découverte, Paris, 2001. p. 44. Traducción propia.

Quizás el punto sea este: no se evoluciona, no se pasa naturalmente de una formación social cualquiera a una nación, sin más, ya lo hemos visto. Se requiere toda una red de mecanismos y de prácticas que actúen sobre los individuos para «nacionalizar» la sociedad<sup>22</sup>. Y esto tiene sus costos. En opinión de Étienne Balibar, para que la formación social no-nacional se *nacionalice* se requiere de ciertos unificadores, y esos unificadores serían la raza y la lengua. El inmigrante, propiamente dicho, no tiene ni *nuestra* raza ni *nuestra* lengua. En un incierto sentido muestra el límite externo de nuestra raza, de nuestra lengua.

Hay un papel que el Estado juega en el asunto, ya lo habíamos anunciado. Balibar, respecto a la intervención del Estado en la formación de los individuos, escribe que “[...] se hizo dominante en el curso de los siglos XIX y XX, con el resultado de subordinar enteramente la existencia de los individuos de todas las clases a su status de ciudadanos del Estado-nación, es decir, a su calidad de nacionales”<sup>23</sup>. En siglo XIX no nacen solamente las nociones de nación, nacionalidad y nacionalismo como las conocemos hoy, sino también, a la par, los mecanismo que las harán «prácticas».

#### EXCURSO: ESTADO Y NACIÓN

Se ha dicho “nacionales en cuanto pertenecen al Estado, el Estado formando lo nacional, dando forma a la nacionalidad como atributo de la persona”. Esta afirmación puede tener, y tiene, opositores. Se dirá que también las naciones han formado Estados, incluso que la mayoría de las naciones han formado Estados y que sólo en algunos casos los Estados han formado naciones. Aun aceptando que hayan habido naciones que han construido Estados, éstos han sido contruidos sólo una vez. Es decir, un Estado con sus autoridades, aparatos y documentos oficiales ha sido construido por una generación, pero la siguiente ha sido ya «nacionalizada». Es decir, no es irrelevante que existan naciones que hayan construido Estados, pero para el caso que nos ocupa, sólo retrasa un poco lo que queremos mostrar. Ahora, si se piensa el Estado como expresión de un

---

<sup>22</sup> Balibar, Étienne. «*La forme... op.cit.*»

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 126. Traducción propia.

determinado espíritu nacional o de una conciencia moral, y en este sentido el Estado no es ni autoridades ni aparatos ni documentos, entonces pedimos que se explique por qué precisamente los Estados que han formulado en esos términos su naturaleza, pensamos acá en Francia y Alemania, han usado mecanismos de nacionalización tan reiterada y sistemáticamente. Respecto a este asunto, Balibar agrega: “una formación social no se reproduce como nación sino en la medida en que se instituye al individuo como homo nationalis, desde su nacimiento hasta su muerte, a través de una red de mecanismos y prácticas cotidianas, al mismo que como homo economicus, politicus, religiosus...”<sup>24</sup>. Y acá hay un punto importante, quizás el punto principal: se trata de la reproducción y no de la producción de la nación. Bien pueden haberse producido Estados, pero se necesita reproducir la nación. Es necesario que el pueblo se reconozca «en» el Estado, que haga propia la institución estatal, pero antes es necesario que el Estado «cree» su pueblo. Así al menos entiende Balibar las cosas, y nosotros con él. Un estado creando a su pueblo, un Estado creando a los que no son su pueblo.

Charles Taylor, en un artículo titulado *¿Qué principio de identidad colectiva?*, va a decir que “si se observa la situación actual de Francia o los Estados Unidos, aunque estos países originalmente se habían aglutinado exclusivamente alrededor de ciertos principios colectivos, parece que sintieron cada vez más la necesidad de rechazar sus propios símbolos para sentir la unidad. Nos da la impresión entonces de que esos países se volvieron «nacionalistas». Ilusión, a la luz de lo dicho en la introducción. Sus comportamientos son visiblemente los mismos y sus sentimientos de pertenencia histórica, también casi étnicos, son tan fuertes entre su población como lo son entre las de los demás”<sup>25</sup>. Taylor, como Balibar y nosotros mismos, cree que esto no es circunstancial.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 126. Traducción propia.

<sup>25</sup> Taylor, Charles. *¿Qué principio de identidad colectiva?* En *La Política: Revista de estudios sobre el estado y la sociedad* 3, Paidós Ibérica, Madrid, 1997. p. 134-135.

Al respecto, dice “La novedad del pensamiento político moderno es la idea de que un pueblo existe antes de darse una forma política. Esto está inscrito en el concepto mismo de soberanía del pueblo y en el principio de autodeterminación de los pueblos (...) Por ello, en la base de nuestra modernidad política se aloja la idea de que el pueblo cuenta con su identidad con anterioridad a la estructura política y que puede por lo tanto decidir si acepta la estructura política actual o si prefiere cambiarla. Esta idea de la personalidad del pueblo exige que el principio de unidad se halle más allá del simple hecho de la positividad política. He aquí dónde (sic) nace todo el drama”<sup>26</sup>.

En otro extremo de lo que podríamos llamar espectro teórico-político, pero en el mismo sentido, Kymlicka habla de “las herramientas que usa un Estado para la construcción nacional”<sup>27</sup>. Esto puesto en términos de una “dialéctica de la construcción nacional y los derechos de las minorías”<sup>28</sup>, manifestada a través de Estados que han “estimulado, y en ocasiones, forzado, a todos los ciudadanos del territorio de un Estado a integrarse en instituciones públicas comunes que operaban en una lengua común. Los Estados occidentales han utilizado varias estrategias para alcanzar este objetivo de la integración institucional y lingüística valiéndose de leyes de ciudadanía y naturalización, de leyes educativas, leyes lingüísticas, políticas relacionadas con la incorporación a la función pública, el servicio militar, los medios de comunicación nacionales, etc.”<sup>29</sup>.

El asunto del servicio militar, anunciado de paso por Kymlicka, tiene, en realidad, una gran importancia en el debate sobre la naturalización y las políticas de inmigración. Es uno de los centros

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>27</sup> Kymlicka, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona, 2003. p. 9.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

de la discusión sobre las políticas de naturalización en Francia y en otros países. Por una parte, en Francia, “la corriente nacionalista anti-alemana considera que, frente a la declinación demográfica francesa, es necesario encontrar otros medios para «hacer soldados»”<sup>30</sup>. Ese medio será la naturalización de extranjeros. Por otra parte, la crisis económica, sumada a la estrecha competencia que representan los extranjeros en el mercado de trabajo, hace que muchos patrones decidan contratar mano de obra extranjera por temor a que los empleados nacionales tengan que abandonar el puesto por cumplir con el servicio militar<sup>31</sup>. Razón económica, entonces, pero suscitada a partir del problema del servicio militar.

Todavía algo: proposición de Balibar: habría que reemplazar el análisis del capitalismo «ideal» por un análisis del capitalismo «histórico». Esto implica poner atención a los “fenómenos precoces del imperialismo y [a] la articulación de las guerras con la colonización”<sup>32</sup>, sólo así sería posible decir, junto a Balibar, que “en un sentido, toda «nación» moderna es producto de la colonización: ha sido, siempre en algún grado, colonizadora o colonizada, a veces la una y la otra”<sup>33</sup>

Emprender una historia del capitalismo, entonces, supondría estudiar estrategias de poder, y, en este campo específico, ver de qué manera se dio realmente, digamos, el proceso de nacionalización. Esto implica toda una nueva «red» de conceptos, toda una nueva manera de entender categorías clásicas, como nación, ciudadanía, nacionalidad, frontera.

Todavía algo: dos cosas sobre la frontera. La primera: las hay interiores y exteriores. Por una parte, la institución de la frontera, arbitraria, violenta, y por otra parte, la frontera íntima, que

---

<sup>30</sup> Noiriél, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1988. p. 82. Traducción propia.

<sup>31</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

<sup>32</sup> Balibar, Étienne. «*La forme nation... op.cit.*» . p. 121. Traducción propia.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

cristaliza el sentimiento de pertenencia a una comunidad<sup>34</sup>. La segunda: las fronteras son un lugar privilegiado para poner en práctica el estudio sobre el capitalismo histórico.

Y si es verdad que las fronteras, sobre todo las nacionales, constituyen un lugar esencial para la construcción de identidades, para la nacionalización de las sociedades<sup>35</sup>, entonces habría que saber conjugar el asunto de la colonia con lo que podemos llamar «fronteras de la identidad». Saber conjugarlo para decir, por ejemplo, que en América Latina las fronteras de la identidad no coinciden exactamente con las fronteras nacionales, y que eso tiene relación con el proceso de colonización, con las guerras contra la colonización, con las estrategias. No es el tiempo ni el espacio de hacerlo, pero la tarea se impone.

Lengua y raza sería, así puestos, los unificadores que permitirían nacionalizar una sociedad. El caso de la raza y el racismo lo hemos esbozado ya unas líneas más atrás y lo trataremos nuevamente unas líneas más adelante. Sobre la lengua, vale decir esto: la lengua, el fenómeno de la lengua, será central en el problema nacional, será central para la «identidad nacional». Existirá toda una red de saberes históricos y tácticas relacionadas al problema de la lengua. No se trata, solamente, de que exista una lengua nacional, que alemanes hablen alemán, que los franceses hablen francés, los italianos hablen italiano, etcétera, “lo decisivo no es solamente que la lengua nacional sea oficializada, es mucho más fundamental que pueda aparecer como el elemento mismo de la vida del pueblo, la realidad que cada uno puede apropiarse a su manera sin destruir por ello la identidad”<sup>36</sup>. Lengua e identidad nacional. Pero, ¿qué hace que una lengua pueda ser elemento de la vida social, más específicamente, de la vida nacional? Aquí el Estado, los aparatos del Estado, tiene la palabra. Puede decirse, junto

<sup>34</sup> Sobre este asunto, el de la frontera interior, vale la pena revisar lo que ha dicho Fichte (Fichte, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana*. Taurus, Madrid, 1968.) y lo que ha dicho Balibar sobre Fichte (Balibar, Étienne. “Fichte et la frontière intérieure. À propos des Discours à la nation allemande ». En Balibar, Étienne. *La crainte des masses*. Galilée, Paris, 1997).

<sup>35</sup> Balibar, Étienne. « Identité/Normalité ». En *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Éditions La Découverte, Paris, 2001.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p 133. Traducción propia.

con Balibar, que “la escolarización es la principal institución que produce etnicidad como comunidad lingüística. Pero no está sola: el Estado, los intercambios económicos, la vida familiar son también escuelas en un sentido, órganos de la nación ideal reconocible por una lengua común que le es «propia»”<sup>37</sup>.

Haría falta, ahora, como se prometió un poco antes, revisar el asunto de la raza, ahora desde la *perspectiva* de la nacionalización de la sociedad. Ver, también, como el racismo sigue vigente, cómo la nacionalización de la sociedad no se hace de una vez y para siempre.

Tenemos, hasta ahora, una especie de «función negativa»: corte y delimitación a partir de la lengua. Pero también habría una función positiva: al crear la identidad nacional se crea también su exterior. Y ese exterior se manifiesta, ya se había dicho, aunque en otros términos, en la forma de racismo, de un racismo completamente nuevo. Pero racismo es una palabra vieja entre nosotros. Tiene una historia propia, se diría. Tiene también una carga inmensa. Aunque cuando se hable de racismo se le relacione comúnmente al colonialismo europeo de la primera modernidad, quizás sea posible pensar que sus mecanismos se remontan a tiempos más antiguos, y/o que su funcionamiento sigue presente hoy.

Las preguntas que surgen, entonces, son del tipo ¿se puede hablar de racismo sin que esté presente explícitamente la palabra raza?, ¿es abusivo usar la palabra racismo para referirse a prácticas de la antigua Grecia o del Califato clásico? y quizás aún más importante, ¿es posible hablar hoy de racismo, cuando las buenas maneras exigen la eliminación de la palabra raza de los vocabularios oficiales y populares? Esto equivale a preguntar cuáles son sus manifestaciones o formas elementales, cuáles son sus mecanismos, preguntarse, en fin, si las relaciones que describimos en el primer capítulo son o no actuales.

Micheline Labelle, en un valioso artículo publicado por UNESCO, revisa las nociones de raza, racismo y xenofobia en diferentes autores y corrientes, configurando una especie de mapa del concepto. Nosotros nos vamos a fijar especialmente en la dis-

---

<sup>37</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

tinción entre racismo clásico y neo-racismo, procurando responder a las preguntas de más arriba.

Según Labelle, el “racismo que propugna la desigualdad [racisme inégalitaire], clásico, supone que sólo hay un modelo válido, el de la «raza dominante», a la cual las otras «razas» no pueden sino someterse, en una relación de dominación”<sup>38</sup>. A esto agrega que la noción de raza en el racismo clásico se entiende como un “indicador de grupo genealógico humano”<sup>39</sup>, sentido que habría adquirido sólo a partir del siglo XVIII.

Y si el racismo «clásico» supone la existencia de razas biológica o genéticamente definidas que pueden, y deben, ser jerarquizadas<sup>40</sup>. Hasta acá parece no haber nada nuevo. Así es que como ha conocido Occidente al racismo y como nosotros mismos lo tratamos en la primera sección, y entonces resulta que o bien ya no hay racismo o el racismo que existe es marginal o cuando se habla de racismo se usa una metáfora. Pero parece levantarse un nuevo racismo, en plena época de las buenas maneras anti-racistas. Así lo ha hecho notar Balibar cuando dice que este nuevo racismo “es un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreductibilidad de las diferencias culturales; un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de determinados grupos o poblaciones en relación a otros, sino «solamente» la nocividad del desdibujamiento de las fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones.”<sup>41</sup>.

¿Y quiénes más distintos en sus estilos de vida y tradiciones que los inmigrantes? La noción de raza, biológicamente entendida, es sustituida por la categoría de inmigrante (Balibar, 1990). El tema biológico se retoma, esta vez en el marco del racismo cultural. Un racismo sin razas, como han insistido los comentaristas, que «raciali-

---

<sup>38</sup> Labelle, Micheline. *Un lexique du racisme. Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*. Paris, Montréal: UNESCO, CRIEC, 2006. p. 7. Traducción propia.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

<sup>40</sup> Herder, J. G. “Genio nacional y medio ambiente”. En Á. Fernández Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (págs. 27-52). Buenos Aires: Manantial, 2000.

<sup>41</sup> Balibar, Étienne. Y a-t-il un «neo-racisme»? En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découvert & Syros, Paris, 1997. p. 32-33. Traducción propia.



zaría» las diferencias culturales<sup>42</sup>. También: “la cultura también puede funcionar como una naturaleza”<sup>43</sup>.

Por una parte, entonces, está lo que podríamos llamar definición interna, es decir, una «racialización» que otorgaría unidad al grupo. Por otra parte, está lo que podríamos llamar definición externa, es decir, este proceso fuertemente identitario implicaría un trato con el afuera distinto al que conocíamos, al que describimos en un principio. Labelle, en este mismo sentido, considera que el neo-racismo “apela al respeto de la diferencia, al deseo natural de permanecer entre iguales (rester entre soi). Las consecuencias son el distanciamiento y la exclusión”<sup>44</sup>.

Un distanciamiento y una exclusión que, en nuestra opinión, opera de una manera bastante particular. Si bien el neo-racismo proclama el derecho a la diferencia, y así parece que ve al otro y también lo respeta, lo que hay es, precisamente, que no se ve a un otro, que “no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo (...) el racismo jamás detecta las partículas de lo otro, propaga las ondas de lo mismo hasta la extinción de lo que no se deja identificar (o que sólo se deja identificar a partir de tal o tal variación)”<sup>45</sup>.

Para Balibar, lo que muestra este desplazamiento del racismo es que “el naturalismo biológico o genético no es el único medio de naturalización de comportamientos humanos y las pertenencias sociales”<sup>46</sup>. Los nuevos usos del término inmigrante están allí para probarlo. Nuevos usos, que tienden a que «inmigrante» sea el nombre de una raza, como veremos un poco más adelante.

---

<sup>42</sup> Ágnes Heller y Ferenc Fehér apuntan en el mismo sentido cuando dicen que “nada es más instructivo respecto a las ilusiones depositadas en la racionalidad universal (aunque pueda no emocionarnos la lección que oímos en clase) que el hecho de que, en vez de que la política de raza dé paso a una política de definición cultural, se haya «racializado» extensamente la política étnica”. Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Ediciones Península, 1995. p. 117.

<sup>43</sup> Balibar, Étienne. “*Y a-t-il... op. cit.*” p. 34. Traducción propia.

<sup>44</sup> Labelle, Micheline. *Un lexique... op. cit.*, p. 7. Traducción propia. No existe, o no hemos podido encontrar, una traducción exacta para “rester entre soi”. Podría también decirse entre sí mismos o entre los suyos, pero nos parece que “entre iguales” expresa mejor la idea.

<sup>45</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2003. p. 183.

<sup>46</sup> Balibar, Étienne. *Y a-t-il... op. cit.* p. 34. Traducción propia.

En este punto, hemos entrado ya *de lleno* al problema del extranjero, al problema del inmigrante.

Y, entonces, hasta el momento hemos dicho esto: la nación, la nacionalidad, el nacionalismo y el racismo tienen una historia, una historia común. Hemos visto, también, que existirían mecanismos de nacionalización de la sociedad. Pero, desde el principio, se ha prometido revisar el asunto del inmigrante, y hasta ahora no ha sido tocado más que de *paso*, como reverso de la nacionalización de la sociedad y sus aparatos. *Pasaremos*, entonces, a ver qué papel juega el inmigrante en esto, cómo es que surge el inmigrante como *producto específico* de nuestra modernidad. Lo primero, entonces, es ver qué diferencias habría introducido el Estado-nación, con sus redes y mecanismos. Para esto, el cambio de extranjero a inmigrante nos será útil. Comencemos entonces, por fin.

### III. EL EXTRANJERO

Primera impresión: la palabra «extranjero» parece no tener origen histórico, se la puede juzgar tan antigua, tan elemental, como familia o agua. Pero ciertamente lo tiene, etimológica y conceptualmente hablando. En este sentido, el aporte hecho por Émile Benveniste, en *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, será clave para nosotros. También lo será, en un sentido distinto, que ya se descubrirá, el trabajo de Nicole Loraux, contenido principal pero no exclusivamente en *Né de la terre*.

Lo que expone Benveniste<sup>47</sup> es la relación etimológica, en la mayor parte si no en todas las lenguas indo europeas, entre «esclavo», «extranjero», «enemigo» y «huésped». En primera instancia, extranjero y esclavo son equivalentes. Y bien, los equivalentes a la palabra castellana «esclavo» hacen referencia a la manera de captura, algunas veces por la mano, otras veces por sitio de las ciudades, otras veces con armas. Si “el esclavo es necesariamente un extranjero”<sup>48</sup> es porque la distinción es entre ciudadanos y extranjeros: un esclavo no puede sino ser extranjero, pero además,

---

<sup>47</sup> Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Tome I. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 359. Traducción propia.

como lo muestra Benveniste, las palabras tienden a mezclarse, haciendo, en muchos casos, imposible una separación exacta.

Pero si todo esclavo es extranjero, no todo extranjero es un esclavo. Existen, aún, dos conexiones, quizás más importantes porque van a cruzar la historia de Occidente. La primera es entre extranjero y enemigo: “al hombre libre, nacido en el grupo, se opone el extranjero (gr. *xénos*), es decir, el enemigo (lat. *hostis*)”<sup>49</sup>. El extranjero es siempre, en primera instancia, un enemigo. No es sólo un asunto griego, Carl Schmitt<sup>50</sup> hace el mismo reconocimiento sin citar, más que circunstancialmente, el asunto etimológico. El problema queda planteado: si bien las palabras se separan en todas las lenguas, los trazos no se borran.

Pero la cita de Benveniste está, a propósito, incompleta, pues dice así: “al hombre libre, nacido en el grupo, se opone el extranjero (gr. *xénos*), es decir, el enemigo (lat. *hostis*) susceptible de devenir mi huésped (gr. *aikhmálōtos*, lat. *captivus*)”<sup>51</sup>. El extranjero, el estatuto del extranjero, siempre será variable, es decir, dependerá de los pactos y los ritos. Un enemigo se vuelve huésped gracias a ciertos acuerdos, pero es siempre en primera instancia un enemigo. El asunto será, entonces, determinar cuándo un extranjero es enemigo y cuándo un extranjero es huésped. Esto cruzará buena parte de la historia de Occidente hasta nuestros días: ciertos extranjeros son bienvenidos y otros no. A falta de tiempo y espacio, sólo cabe sugerir la conexión con el racismo y sobre todo con el neo-racismo, y, por supuesto, con la *xenofobia*.

Para cerrar la introducción etimológica: “en suma, las nociones de enemigo, extranjero, huésped, que forman para nosotros tres entidades distintas – semánticas y jurídicas – ofrecen en las lenguas indo-europeas antiguas estrechas conexiones”<sup>52</sup>. Estrechas conexiones que no se agotan en el estudio de las palabras: no son sólo palabras.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 355. Traducción propia.

<sup>50</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza, Madrid, 1998.

<sup>51</sup> Benveniste, Émile. *Le vocabulaire... op. cit.*, p. 355. Traducción propia.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 361. Traducción propia.

Si Benveniste aportó el estudio de las palabras y sus usos, Loraux nos aportará el concepto de extranjero, ligado a asuntos políticos antes que etimológicos.

Lo primero: “la polis de los ciudadanos no puede existir sin la presencia de extranjeros”<sup>53</sup>. Esto introduce toda una serie de cuestiones, de las cuales la primera, para nosotros, es ¿qué relación existe entre ciudadanos y extranjeros? Para aclararlo, será necesario, antes, entender esto: el principio de autoctonía cruzará los discursos de la Grecia antigua. Loraux rastreará en Aristóteles el problema de la conveniencia o no de que una ciudad esté constituida por una sola o por múltiples razas (*ethnos*). El problema se desarrollará a través del nacimiento y la autoctonía, de los privilegios de nacer *de* la tierra, *en* la tierra, y ser de un mismo tronco, de el honor de no haber salido nunca de su tierra.

Y bien, la ciudadanía, entonces, estará vinculada a la tierra, al nacimiento<sup>54</sup>. No será una condición adquirida sino una condición de nacimiento, siempre de nacimiento<sup>55</sup>. Un asunto de pureza, de origen y de destino. Exclusión original: de un lado los ciudadanos, salidos de un mismo tronco, y, por otro, los extranjeros, que si bien tienen derechos (el caso de los metecos), no son ciudadanos. *Ethnos* y *genos*, en Aristóteles. Lo mismo y el otro, para nosotros.

Pero el asunto no acaba en Grecia, la tradición jurídica romana y, posteriormente, las exigencias cristianas en el medioevo, van a retomar los problemas del extranjero como enemigo y como huésped. Toda una tradición jurídica que, desde Roma, no olvidará el asunto del extranjero. Hasta que aparezca la palabra «inmigrante», «extranjero» no dejará de tener esas ambivalencias de las que se ha hablado, no cortará los lazos de los que se ha hablado.

El debate contemporáneo no dejará de hacer alusión, conciente o inconciente, a estas conexiones. Baste revisar los debates sobre la ley anti discriminación en Francia, donde Stirbois es ejemplar, o la Ley de extranjería chilena. Siempre el asunto jurídico. No se deja de hablar de raza, de protección contra ciertos extranjeros y de bienvenida de otros.

---

<sup>53</sup> Loraux, Nicole. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. p. 196. Traducción propia.

<sup>54</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

<sup>55</sup> Esto, al parecer, sólo cambiará con la introducción del *Ius Solis* en los códigos de nacionalidad.

#### IV. EL INMIGRANTE

El asunto del extranjero ha estado presente en Occidente desde *siempre*. Una exclusión original, inscrita en el origen de nuestras formas de organización<sup>56</sup>. ¿Pasa lo mismo con el inmigrante?, ¿es lícito hablar de inmigrante como se habla de extranjero? Como se vio, «extranjero» tiene toda una carga etimológica, y, si bien «inmigrante» también tiene una, no será tan relevante a la hora de mostrar qué es o qué podría ser un inmigrante.

En el caso de la palabra y del concepto «inmigrante» nos tendremos que enfrentar con la historia, ingresar al «continente historia». Si bien existen amplias historias sobre la inmigración en Sudamérica, y particularmente en Chile, con genealogías completas de la colonización alemana o la inmigración árabe, el concepto fue creado en Europa. Distancia norte-sur que es materia de otro estudio, más amplio y seguramente más profundo. Por ahora esto: existen o existirían usos de la palabra «inmigrante» específicamente sudamericanos, pero la *creación* de la palabra es europea.

El caso francés es interesante, al menos, por dos motivos. El primero es que la aparición del concepto coincide con la instauración del primer régimen duradero después de 1879 y por lo tanto con la serie de discusiones y debates que surgieron de allí. El segundo, es que el hecho ha sido ya documentado por variados historiadores y sociólogos, que desde hace décadas están trabajando en el objeto. No es el tiempo ni el espacio de discutir las diferentes aproximaciones y conclusiones de los estudios. Nos atenderemos, en lo principal, a los estudios de Gérard Noiriel, por su profundidad, por su novedad y la atención que ha suscitado, tanto en Francia como en otros países, su trabajo.

El término «inmigración» y sus derivados aparecen, en Francia, sólo a partir de 1870, coincidiendo con la Tercera República. Gérard Noiriel ha probado ya esta afirmación y bastará remitirse a sus estudios para mayores detalles<sup>57</sup>. Coincidiendo, también, con lo que hemos venido diciendo sobre la nacionalización de la sociedad. Nin-

---

<sup>56</sup> Loraux, Nicole. *Né de la... op. cit.*

<sup>57</sup> Noiriel, Gérard. *État, nation et immigration*. Paris : Éditions Belin, 2001 ; Noiriel, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Paris : Éditions du Seuil, 1988 ; Noiriel, Gérard. *Population, immigration et identité nationale en France. XIX-XX siècle*. Paris : Hachette, 1992.

guna duda: lo importante para nosotros no es tanto la fecha de aparición del término, que varía según los países y los presupuestos metodológicos del estudio, como el hecho mismo de que haya aparecido en un contexto particular, a partir de problemáticas particulares. La palabra que hoy usamos con naturalidad era inexistente hace 150 años. Si damos crédito a Norbert Elias y afirmamos, junto a él, que la aparición de una nueva palabra en el vocabulario corriente indica la emergencia de un problema social importante<sup>58</sup>, entonces sería necesario entender qué problema social se revela con la irrupción de la palabra «inmigración».

Si el término «extranjero» proviene del mundo jurídico, el término «inmigrante» aparece ligado, en un comienzo, a la demografía estadística<sup>59</sup>. Se trata de toda una serie de nuevos problemas que harán necesaria la creación del término «inmigración». En primer lugar, la palabra «extranjero» permite hablar del número de extranjeros en territorio nacional, del porcentaje de extranjeros que puede tener una fábrica, de sus derechos, de sus obligaciones, de sus procesos. Un problema jurídico o jurídico-administrativo. Como se habrá notado, «extranjero» sólo sirve para designar a una persona, o a un grupo de personas en el caso del uso en plural, pero no puede designar un fenómeno social. Una vez introducida la nueva palabra, ya se puede hablar del efecto de la inmigración en una sociedad determinada, de flujos migratorios, de balanza entre emigrados e inmigrantes. Toda esta nueva red de conceptos está ligada a la intervención estatal en la vida cotidiana, ya se verá, a la nacionalización de la sociedad. Por ahora, habrá que retener que la «inmigración» aparece ligada a los problemas que generó la segunda industrialización, los problemas del mercado de trabajo, más específicamente<sup>60</sup>.

Problema estadístico-demográfico y ya no sólo problema jurídico, entonces. Los problemas asociados a las tasas de natalidad, a las fluctuaciones del mercado de trabajo y su protección, pero más importante aún, a la identificación, a los papeles de identidad, van a presionar un cambio en la conceptualización de los fenómenos<sup>61</sup>. La baja en las tasas de natalidad va a ser una preocupación constante para los demógra-

---

<sup>58</sup> Elias, Norbert. *La civilisation des mœurs*. Paris : Pocket, 2003.

<sup>59</sup> Noiriel, Gérard. *État, nation et immigration*. Paris : Éditions Belin, 2001.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

fos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y una de las soluciones que se van a plantear será la de incentivar la inmigración. Incentivo estatal a la inmigración que tendrá, como correlato, el control de los ingresos y egresos: comienzo del control planificado de fronteras.

Un segundo factor es el mercado de trabajo. Un conjunto de países europeos, entre ellos Alemania, Francia e Inglaterra, al comenzar su segunda etapa de industrialización enfrentaron problemas de insuficiencia de mano de obra. La migración campo-ciudad no bastó para la magnitud de los nuevos procesos productivos y, ante este problema, se planteó la necesidad de «importar» mano de obra extranjera. El correlato, esta vez, fue la demanda de protección del mercado de trabajo nacional por parte de políticos y trabajadores. Esto dio paso a regulaciones del mercado de trabajo y al debate y posterior creación de un código de nacionalidad y naturalización<sup>62</sup>.

### **EXCURSO SOBRE INMIGRACIÓN Y ECONOMÍA: ¡BIENVENIDOS, GASTARBEITER!**

*Gastarbeiter* es, prácticamente, una palabra en desuso. Refiere a los «trabajadores invitados», extranjeros contratados en la década de los '50 y '60 por las autoridades de la República Federal Alemana. Este ejemplo, el de los *Gastarbeiter*, nos servirá para ver cómo, ya bien entrado el siglo XX, el mercado de trabajo siguió teniendo una estrecha relación con las políticas de naturalización y las políticas migratorias en general.

La reactivación alemana, aún a pleno empleo, presentaba déficits de mano de obra no calificada, por lo que la solución fue incentivar la inmigración a través de acuerdos bilaterales con otros países europeos, como España, Italia y Yugoslavia, luego se sumaron turcos y portugueses, entre otros. El plan de de las autoridades de RFA contemplaba una rotación constante de los *Gastarbeiter* y, por lo tanto, una integración temporal y en ningún caso

---

<sup>62</sup> En Chile, esta situación es homologable a los artículos concernientes a la cuota de trabajadores extranjeros contenidos en el Código del Trabajo.

una naturalización. En un principio, la rotación fue exitosa, pero en la década de los '70 la *Gastarbeiter politik* fracasó estrepitosamente<sup>63</sup>. La existencia de mercados segmentados y la política de reagrupación familiar existente en Alemania, junto a la inclusión de países colaboradores en la política a la Unión Europea y el acuerdo de asociación firmado con Turquía son causas con las que varios investigadores están de acuerdo.

Sobre la primera causa, la existencia de mercados segmentados, hay amplia bibliografía y podría incluso argumentarse en esta etapa histórica, en esta etapa del modo de producción capitalista si se quiere, toda economía desarrollada o incluso en vías de desarrollo exige una segmentación de mercados. Luego, una política basada en los contratos de trabajo, como la *Gastarbeiter politik*, corre siempre el riesgo de fracasar en economías desarrolladas o semi-desarrolladas.

Segundo punto: la existencia de políticas de reunificación familiar. Si bien no todos los países receptores de inmigración cuentan con políticas de reunificación familiar, y allí donde las hay no siempre son del todo coherentes, la mayoría cuenta con una. Esto quiere decir que pasada determinada cantidad de tiempo, los trabajadores extranjeros pueden «llevar» a su familia al país receptor, esto hace aún más difícil una *Gastarbeiter politik*, pues una vez que las familias están en instaladas es aún más difícil lograr una rotación y, más aún, comienzan los conflictos generacionales y de adaptación en colegios y otras instancias de la vida pública.

Tercer punto: integración regional. A medida que estos procesos avanzan, una política de inmigración ligada a contratos de trabajo se vuelve más complicada, pues por su desarrollo histórico, los acuerdos de integración regional tienden a la homologación de derechos y tratos entre ciudadanos de la comunidad y los nacionales. Esto no permite ya un trato diferenciado a los *Gastar-*

---

<sup>63</sup> Schnapper, Dominique. *L'Europe des immigrés*. Éditions François Bourin, Paris, 1992.



*beiter*, base de una política coherente de este tipo. Imposibilidad histórica entonces, imposible en esta época, se diría.

Como se decía, la *Gastarbeiter politik* fracasó en los '70 y en mayo de 1983 se dio paso, oficialmente, a una *Aüslander politik*<sup>64</sup>. Lección número uno: economía e inmigración no han dejado de tener una estrecha relación, no sólo en las motivaciones de los emigrados (tesis clásica de la teoría *push-pull*) sino en los mecanismos de naturalización y en las políticas generales de inmigración. Lección número dos: si bien una política de inmigración basada en contratos de trabajo, como la *Gastarbeiter politik*, es posible de ser implementada, es difícil de mantener. Lección número tres: economía, familia, territorio.

Tercer punto: los papeles de identidad. Esto tiene particular relación con la protección de la mano de obra nacional, pero se origina, siempre según G. Noriel, en el problema de los impuestos a los trabajadores extranjeros. Se hace necesario una especie de impuesto que retribuya a la sociedad de origen y la forma de obtenerlo es a través de la inscripción de un registro especial. Al momento de la inscripción se debe pagar una tasa. Eso regularía el mercado de trabajo y permitiría un control más exacto del número y la caracterización de los trabajadores extranjeros<sup>65</sup>.

Configurados así, los aparatos estatales, la creación del concepto de «inmigración» posee, a todas *lucet*, relación con el asunto de la intervención estatal, y entonces con la nacionalización de la sociedad, en la vida social y económica, distinción que comienza a borrarse pero que puede seguir haciendo para efectos analíticos, de todas formas. Ninguna casualidad, ningún invento, ninguna *creatio ex nihilo*. Si los unificadores para nacionalizar la sociedad son lengua y raza, los mecanismos que crean al inmigrante son variados, pero siempre estatales y siempre conectados con el proceso de nacionalización de la sociedad.

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Noiriél, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1988.

## V. EL INMIGRANTE, UNA RAZA

Si bien «inmigración» y, por extensión, «inmigrante» designaron nuevos fenómenos, las palabras siguen cambiando sus contenidos, de manera que hoy «inmigrante» se ha vuelto el nombre de una raza<sup>66</sup>. No solamente existe una especie de estigmatización de la figura del inmigrante como un sujeto peligroso sino que también una nueva peligrosidad se identifica con la inmigración. Toda una serie de problemas son asociados con la inmigración. Una identificación doble, digamos. Esto tendría, al menos, dos consecuencias: la primera es que la inmigración es puesta como fuente de una serie de problemas en el discurso; la segunda es que se hace necesario, en las luchas reivindicativas, cambiar la estrategia discursiva. Ya desde hace algunos años, las luchas se hacen en nombre de los *sin-papeles* y ya no de los inmigrantes. Esto tiene que ver con asuntos coyunturales, pero también configura una nueva estrategia discursiva en que aparecen los indocumentados como sujetos políticos, donde se visibiliza un problema que el simple término de inmigrante no permite visibilizar

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres : Verso, 2006.
- Balibar, Étienne. «Fichte et la frontière intérieure. À propos des Discours à la nation allemande». En Balibar, Étienne. En *La crainte des masses*. Paris : Galilée, 1997.
- Balibar, Étienne. «Homo nationalis. Esquisse anthropologique de la forme nation». En Balibar, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris : Éditions La Découverte, 2001.
- Balibar, Étienne. Identité/Normalité. En Balibar, Étienne. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Éditions La Découverte, Paris, 2001.

---

<sup>66</sup> Balibar, Étienne. «Racisme et nationalisme». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris : Éditions La Découvert & Syros, 1997.

- Balibar, Étienne. «La forme nation : histoire et idéologie». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris : Éditions La Découvert & Syros, 1997.
- Balibar, Étienne. «Racisme et nationalisme». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découvert & Syros, Paris, 1997.
- Balibar, Étienne. «Y a-t-il un «neo-racisme»?». En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Éditions La Découvert & Syros, Paris, 1997.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Tome I*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2003.
- Elias, Norbert. *La civilisation des moeurs*. Pocket, Paris, 2003.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana*. Taurus, Madrid, 1968.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Ediciones Península, Barcelona, 1995.
- Herder, J. G. “Genio nacional y medio ambiente”. En Á. Fernández Bravo, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Manantial, Buenos Aires, 2000.
- Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality* . Cambridge : Cambridge University Press, 1992.
- Jellinek, Georg. *Teoría general del Estado*. Editorial Albatros, Buenos Aires, 1954.
- Kymlicka, Will. *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Labelle, M. *Un lexique du racisme. Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*. Paris, Montréal: UNESCO, CRIEC, 2006.
- Loraux, Nicole. *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*. Éditions du Seuil, Paris, 1996.
- Noiriel, Gérard. *État, nation et immigration*. Éditions Belin, Paris, 2001.

- Noiriel, Gérard. *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 1988.
- Noiriel, Gérard. *Population, immigration et identité nationale en France. XIX-XX siècle*. Hachette, Paris, 1992.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza, Madrid, 1998.
- Schnapper, Dominique. *La Communauté des citoyens*. Gallimard, Paris, 2003.
- Schnapper, Dominique. *Qu'est-ce que la citoyenneté?* Gallimard, Paris, 2000.
- Schnapper, Dominique. *L'Europe des immigrés*, Éditions François Bourin, Paris, 1992.
- Taylor, Charles. *¿Qué principio de identidad colectiva?* En *La Política: Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Número 3, Paidós Ibérica, Madrid, 1997.
- Vertovec, Steven. Transnacionalismo migrante y modos de transformación. En Portes A. y J. De Wind. *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Angel Porrúa, Zacatecas, 2006.

# UNA POLITOLOGÍA PARA LA RESISTENCIA\*

HENRY RENNA GALLANO\*\*

SUR CORPORACIÓN DE ESTUDIOS SOCIALES Y EDUCACIÓN

## ABSTRACT

Estas notas proponen que la politología tradicional hace de nodo en la reproducción del poder colonial condicionando el espacio de lo posible de la política en América mediante la subalternización de saberes y formas otras de organización política. Asimismo sugiere que es en ese espacio fronterizo invisibilizado por el saber politológico tradicional donde está la fuente de su giro necesario, donde es posible pensar una politología para la resistencia.

Palabras claves: Politología, resistencia, poder colonial

## POLITICAL SCIENCE FOR RESISTANCE

This notes propose that traditional political science is reproducing the colonial power, conditioning the space of possible in the politics of the Americas, this by subalterizing knowledge and other forms of political organization. This suggests that in that frontier space that is not visible by the traditional political science, is possible to do political science for resistance.

Key words: Political science, resistance, colonial power.

## I. INTRODUCCIÓN

La politología o ciencia política nace a mediados del siglo XX como extensión necesaria de la insuficiencia de los análisis sociológicos sobre la realidad del Estado y de los “grupos de poder”. Si bien su autonomía disciplinaria hasta hoy se pone en duda, sus aportes han ampliado las lecturas sobre las conformaciones burocrático-

---

\* Versión extendida de una reflexión desarrollada en el curso de Pensamiento Decolonial : Teoría Crítica desde América Latina, Instituto Pensar, Pontificia Universidad de Javeriana, Colombia y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Se agradece y felicita la labor de Eduardo Restrepo y Axel Rojas como socializadores de esta fuente de conocimiento crítico en nuestra Región.

\*\* Cientista político. Investigador del área Ciudad, Barrio y Organización de SUR Corporación de estudios sociales y educación, además actualmente es becario del Consejo Latinoamericano de Ciencia Social (CLACSO) con el proyecto “La Ciudad Neoliberal: dominaciones y resistencias urbanas”. Correo electrónico: henryrenna@sitiosur.cl

administrativas de las naciones latinoamericanas, y hoy de forma predilecta, acerca de los procesos de formación de políticas públicas. En su operatividad política, así como la sociología fue de utilidad para el control del movimiento obrero en Europa, la etnografía y la antropología para hacer lo suyo con el mundo indígena y afrodescendiente en América, la politología tiene alcance planetario como disciplina que estudia las formas *multiescalares* de dominio sobre las gentes. Sea cual sea la escala (internacional, macro, meso o micro) la politología ha tenido un común denominador: rara vez ha aportado con un pensamiento de y para la resistencia, y más se ha limitado a ser una ciencia de y para la dominación de las gentes. En este sentido parece importante interrogarse sobre ¿desde dónde y para quién se hace politología?

El objetivo de estas notas es problematizar sobre el saber politológico a partir de las lecturas del grupo de investigación modernidad/colonialidad<sup>1</sup>, que permite comprender la politología tradicional como un nodo en la reproducción del patrón de poder colonial que condiciona el espacio de lo posible de la política en América, subalternizando saberes y formas otras de organización política. La apuesta que se deja sobre la mesa es pensar desde ese espacio fronterizo la posibilidad de una politología para la resistencia

## II. ¿DESDE DÓNDE SE HACE POLITOLOGÍA?

La politología “tradicional”<sup>2</sup> se plantea como estudio sobre las formas de organización política, sobre la manera en que se articula el poder en una sociedad. El permanente riesgo de esta labor está en que los resultados y la replica en el tiempo de ellos van definiendo los límites para pensar en el cambio del orden producido. El saber politológico encuadra la producción de conocimiento definiendo el espacio de lo posible de la política, condicionando y limitando las proyecciones sociales de transformación de la realidad política en América. Esta marca disciplinaria obedece a una

---

<sup>1</sup> Sobre el desarrollo de ese grupo de investigación, ver: Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. Tabula Rasa. (1), 2003. pp. 51-86.

<sup>2</sup> Por politología tradicional entendemos específicamente el desarrollo disciplinario impulsado en especial por corrientes institucionalistas y neoinstitucionalistas ligadas de forma predominante al conductismo norteamericano, y de forma menos precisa al impulso italiano que ha introducido análisis constructivistas acercándose a los estudios culturales ingleses o al postestructuralismo francés.

matriz de pensamiento desplegada por la modernidad, que en palabras de Sergio Castro-Gómez “pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios (...) hacerse un punto de vista por sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista”<sup>3</sup>.

Esta mirada “desde arriba”<sup>4</sup> de un ente abstraído del lugar, se justifica en una supuesta neutralidad axiológica que pretende mostrar la realidad política como si fuese una construcción racionalizada. Un objeto cuyas relaciones son mecánicas, tal cual el funcionamiento interno de una pieza de relojería. Por ello los diferentes objetos de estudio de la realidad política son desvinculados de su realidad contextual y desituados de su posición en las estructuras de poder. Opera, en palabras de Ramón Grosfoguel, dentro de la “ego-política del conocimiento”, una matriz de las ciencias positivistas y la filosofía occidental que siempre han privilegiado el mito del “ego” no situado, que a través de un proyecto universal desvincula la ubicación epistémica del sujeto hablante, disfrazando a quien habla y su ubicación en las estructuras de poder.

La politología en este sentido hace universal e incuestionable ciertos principios sobre el espacio de lo posible de la política estableciendo una frontera con otros principios y experiencias de vida. No hay política más allá de las fronteras de la modernidad, no hay acción política más allá de la ciudadanía, no hay organización política más allá del sistema representativo occidental, ni saberes políticos más allá de la producción erudita de conocimiento desarrollada en las escuelas, institutos y centros de estudios<sup>5</sup>. En efecto desde su fundación, la politología ha limitado el espacio de lo posi-

---

<sup>3</sup> Castro-Gómez, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

<sup>4</sup> Mas no es solo una mirada desde afuera como ente neutral sino desde arriba como ente que posee una superioridad sobre el objeto de estudio.

<sup>5</sup> No queremos decir con esto que no se hayan desarrollado estudios politológicos sobre otros ámbitos más allá de la ciudadanía o del sistema representativo liberal, sino que nos referimos a la perspectiva que se asume para abordar la producción de conocimiento que se realiza desde el eurocentrismo y el discursos experto. Precisamente los trabajos que mayor aporte realizan a la reproducción del poder han sido aquellos que estudian quienes que están fuera de lo “normal”. Por tal, incluirlos como objeto de estudio no asegura un repensar sobre la forma en que comprendemos el poder, sino solo una inclusión funcional a la reproducción del saber.

ble para romper la “colonialidad del poder”<sup>6</sup>, para suvertir el patrón global de poder de la modernidad<sup>7</sup>.

Esta matriz epistémica creada por el saber colonial politológico ha cumplido cabalmente su rol propuesto: “hacer que los sujetos socialmente ubicados en el lado del oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes”<sup>8</sup>. Esto tiene su expresión práctica en la adaptación de modelos institucionales descontextualizados de la realidad latinoamericana, en la implementación de políticas públicas exportadas del “centro”<sup>9</sup> que cada vez demuestran su inoperatividad, la importación de teorías que raramente son capaces de explicar la complejidad y dinamismo de nuestras sociedades, y en la negación de toda alternativa política fuera de esta “metanarrativa universal”<sup>10</sup>.

Es así como en el último tiempo se escuchan voces disidentes, no muchas, respecto a esta forma de hacer politología. La mayoría de ellas expresan la necesidad de ampliar el campo de acción de la politología, caminando hacia formas más integrales de comprensión de las relaciones de poder y las formas de dominio y control sobre las gentes. La crítica principal es que esta se limitó al estudio de lo político-institucional desconociendo muchos otros espacios de antagonismo, negando así una multiplicidad

---

<sup>6</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Caracas, 2000.

<sup>7</sup> La modernidad la entendemos como el proyecto civilizatorio que inicia con la conquista y se reproduce hasta nuestros días por el patrón de poder del sistema-mundo moderno/colonial. Si bien algunos la piensan históricamente desde la Ilustración ésta inicia con la configuración mundial de un nosotros (modernos) que traza los bordes con otros considerados como bárbaros o no modernos. Por ende la modernidad nace con la colonialidad, no nace en Europa y de ahí se expande a nivel mundial, sino ésta se forja en la geo-política del sistema-mundo, nacen juntos como un solo proceso que inicia en 1492 con el inicio de la expansión global del capitalismo, la ciencia, el sistema interestatal y el sistema mundo moderno/colonial que supone un patrón de poder global, una colonialidad del poder. En este sentido autores como Enrique Dussel han hecho diferencia entre la primer modernidad como momento de la conquista y la segunda modernidad para lo que comúnmente se entiende por modernidad desde la Ilustración. La segunda no reemplaza a la primera sino se superpone en el presente.

<sup>8</sup> Grosfuguel, Ramón. “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonilidad global, *Tabula Rasa*”, No. 4, 2006. p.22

<sup>9</sup> La idea de un centro no es solo en eufemismo sino una realidad. Si bien muchos autores arguyen acertadamente una dispersión del poder en el sistema mundo capitalista, pierden de vista que siempre existe un eje articulador del conjunto hegemónico que urde la totalidad en su conjunto. Si bien debemos comprender el poder, como “una malla de relaciones de explotación / dominación / conflicto que se configuran entre las gentes en la disputa por el control del trabajo, de la “naturaleza”, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad” debemos ser capaces de develar el o los ejes que tienen la primacía en la trayectoria del patrón de poder global.

<sup>10</sup> Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad... op.cit.*



de conflictos en las sociedades. No obstante, esta crítica es necesaria pero ciertamente insuficiente, “ampliamos el contenido pero no los términos y las condiciones de la conversación”<sup>11</sup>, expandimos la noción del poder incluyendo nuevas formas de dominio pero no somos capaces de descubrir a la politología como un mismo nodo de la colonialidad del saber. Como proyecto asociado a la ciencia convencional y al discurso experto que “suple la localidad histórica por una formulación teórica monolítica, monocultural y universal, que invisibiliza las historias, subjetividades y conocimientos que desafían esta hegemonía y relegan al estatus de no conocimiento, a los saberes derivados de lugar y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas”<sup>12</sup>.

Es por esta razón, que no basta con una apertura funcional hacia nuevos autores u otras disciplinas, sino se requiere de una deconstrucción interna de la propia politología. Como señalaría Catherine Walsh, “el problema no descansa simplemente en abrir, impensar o reestructurar las ciencias sociales como algunos estudios sugieren, sino mas bien en poner en cuestión sus propias bases”<sup>13</sup> que en este caso, condicionan la discusión desde el NORTE Imperial sobre el espacio de lo posible de la política en el SUR Colonial.

### III. ¿PARA QUIÉN SE HACE POLITOLOGÍA?

Esta disciplina ha sido mayoritariamente pensada como un oficio para el Estado y la gestión gubernamental, una profesión para los partidos políticos y su clase dirigente, una disciplina para el estudio de la dominación y de su perfectibilidad; en definitiva, y sin deambular, se hace politología para la reproducción del “poder-saber-ser colonial”<sup>14</sup>. El politólogo y la politóloga vienen a legitimar científicamente la reproduc-

---

<sup>11</sup> Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conociientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid, 2003.

<sup>12</sup> Ver el desarrollo de esta idea en: Walsh, Catherine. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En *Nómadas*, No. 26, 2007. pp. 102-113 y Walsh, Catherine “Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005.

<sup>13</sup> Walsh, Catherine. *op.cit.* p. 104.

<sup>14</sup> Para profundizar sobre esta tríada del pensamiento decolonial ver: *Ibid*, pp.104-105 y Castro-Gómez, *op.cit.* pp.79-80.

ción de la colonialidad del *poder* y las formas de explotación/dominación sobre las gentes; la reproducción de la colonialidad del *saber* con su rol inferiorizador de otras formas de conocimiento; y la reproducción de la colonialidad del ser y los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de los sujetos subalternos<sup>15</sup>.

Es la operación científicista que legitima racionalmente las formas de organización política de la colonialidad, es aquello que justifica hoy, sistemas electorales excluyentes, regímenes democráticos imperfectos, la cohabitación de derechos civiles y políticos con absurdas desigualdades sociales, patrones androcéntricos, adultocéntricos, eurocéntricos, racistas, clasistas, etcétera. En efecto la politología como instrumento de la modernidad ha sostenido la colonialidad del poder limitando el campo de lo posible de la política: condicionando las posibilidades sociales de transformar la realidad política colonial.

Este saber no solo reafirma ciertos principios definidos funcionalmente para la reproducción del poder colonial (ciudadanía, empoderamiento, capital social, sociedad civil, etcétera) sino también reproduce una “subalternización de subjetividades y de saberes, invisibilizando la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimiento y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía”<sup>16</sup>. Esta doble salida del saber politológico ha desplegado una red de relaciones cuyo fin es ajustar en el tiempo un cierto campo de acción que sea internalizado por sus actores, un campo de acción que determina la interioridad y la frontera de lo posible de la política en América.

#### IV. UNA POLITOLOGÍA PARA LA RESISTENCIA

La breve descripción del saber politológico en clave decolonial no es un relato de desesperanza frente a nuestra formación profesional, sino por el contrario, es el piso desde el cual repensar y levantar una “politología otra”. Así como se ha desplegado un saber universalista que fragmenta la realidad y reproduce el patrón de poder colonial, existen saberes invisibilizados en la cosmogonía indígena, en la experiencias

---

<sup>15</sup> Cfr. Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial... op.cit.*

<sup>16</sup> Walsh, Catherine. *op.cit.* pp.104-105.

de los afrodescendientes, en la vida de las mujeres, en las estrategias de los movimientos populares, que permiten un repensamiento crítico del rol y labor de la politología. El giro necesario es empezar a observar estas experiencias fronterizas, experiencias donde se encuentra aquel espacio potencial de emancipación que ha sido creado por los sujetos dominados por la colonialidad del poder, aquel espacio construido por las gentes desde su propio dolor que incorpora creativamente en sus luchas la esperanza por un “buen vivir”.

Estos espacios de potencialidad que se gestan desde el dolor y esperanza del oprimido, solo es posible de comprenderlos si, como señalaría Raúl Zibechi, *invertimos la mirada*, dejamos de lado un enfoque negativo y estadocéntrico (propio de la politología tradicional) definiendo a estos actores por lo que no tienen, para adoptar otra que tenga como punto de partida la valoración de las diferencias que *ellos han creado* para, desde allí, visualizar otros caminos posibles<sup>17</sup>. En efecto, este camino otro para la politología “no busca fijar, definir, clasificar, ni quiere estipular principios generales, mas bien pregunta y duda mirando hacia lo nuevo, hacia la creatividad humana que desborda los conceptos previos exhibiéndolos como límites de pensamiento”<sup>18</sup>.

La proyección política de este repensar politológico está en tener claridad que en ningún contexto histórico existen estados completos de sujeción, el poder no es unidireccional, mas precisamente se articula en un ir y venir, de dominación/resistencia, y debe pensarse desde esa relacionalidad constitutiva. La apuesta está en visibilizar estos saberes de resistencia; en “tomar los relámpagos insurreccionales como momentos epistemológicos”<sup>19</sup>.

Estas consideraciones enmarcan la necesidad global de crear:

[...] una epistemología del sur que de credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas y a los supuestos epistemológicos alternativos que estas experiencias construyen y marcan [...] donde la creencia y el precepto epistémico-vivencial central es que se llega al conocimiento desde el mundo - desde la experiencia, pero también desde la cosmología ancestral y la filosofía de existencia que da comprensión a esta experiencia y a la vida<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Zibechi, Raúl, “Ecos del subsuelo: Resistencia y política desde el sótano”, en Ceceña, Ana Esther. *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Clacso, Buenos Aires, 2008. p.76.

<sup>18</sup> Gutierrez, Raquel y Gómez, Luis, “Los múltiples significados del libro de Zibechi”, en: Zibechi, Raúl, *Despersar el Poder*, Quimantú, Santiago, 2007.

<sup>19</sup> Zibechi, Raúl. *op.cit.*

<sup>20</sup> Walsh, Catherine. *op.cit.* p.107.

En resumidas cuentas, una politología para la resistencia debiese ser atravesada por a lo menos dos componentes: dar cuenta de la otra cara del poder, de las resistencias, y politizar la tarea de producción de saber. Debemos dar cuenta de la otra cara de la dominación, de las múltiples, diversas y heterogéneas formas de resistencia que van alimentando y dando forma a alternativas otras de organización política, no solo ampliando el espacio de lo posible de la política sino superando el marco colonial de la política. Buscando este sendero, la politología debe asumir la *perspectiva* del oprimido, de aquel sujeto que, con sabiduría y creatividad ha llevado una vida de luchas y de resistencias, de conquistas y derrotas, frente a las formas hegemónicas de dominio político colonial. Asimismo debemos asignar a la politología y la producción de saber en general una proyección política. La labor politológica debe tener proyecciones transformadoras del patrón de poder colonial, perfilándose a “poner fin a la imitación, a menudo ciega, de modelos y temas incongruentes concebidos en otras partes y para situaciones diferentes”<sup>21</sup>. Estamos hablando directamente, como diría Fals Borda, de “hacer ciencia guerrillera”, una ciencia: “donde el científico rebelde estudia con toda seriedad y usando todas las armas de la ciencia los problemas del cambio de sistema social, es hacer ciencia politizada, ciencia cuya misión en la sociedad es participar directamente en el proceso de reemplazarla por otra mejor, y en la definición, y en la implementación de ésta”<sup>22</sup>.

Una politología para la resistencia entonces, se ubica en el lugar de las históricas luchas por la subversión del patrón de poder colonial y asume la perspectiva del oprimido, de aquellas fuerzas contrahegemónicas que van desde abajo deconstruyendo el saber colonial sobre las formas de organización política.

Como se desprende, las respuestas a los giros necesarios que debe hacer la politología más que estar lejanas de nuestra realidad, en Europa o EEUU, están en el seno de nuestra experiencia colonial, donde respiramos cotidianamente la modernidad. Esto nos dice que la búsqueda por formas otras de acción y de organización política están acá, en el “subsuelo” diría el subcomandante Marcos, en nuestra tierra y en

---

<sup>21</sup> Fals-Borda, Orlando (1987) “¿Es posible una sociología de la liberación?”, extraído de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/6-fals%20borda%20colonialismo%20intelectual.pdf>. p.20.

<sup>22</sup> *Ibid.* p.20.

nuestra gente, en las históricas luchas y estrategias de resistencia de los movimientos indígenas, sexuales, obreros, populares y étnicos que sientan las bases para el tránsito de la cotidianidad a la mundialidad de la resistencia decolonial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fals-Borda, Orlando. “¿Es posible una sociología de la liberación?”, extraído de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/6-fals%20borda-colonialismo%20intelectual.pdf>
- Castro-Gómez, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*. No. 1, 2003.
- Grosfoguel, Ramón. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, No. 4, 2006.
- Gutiérrez, Raquel y Gómez, Luis. “Los múltiples significados del libro de Zibechi”, en Zibechi, Raúl. *Despersar el Poder*. Quimantú, Santiago, 2007.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of World-System Research*, No. 2, 2000.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Caracas, 2000.
- Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso, Buenos Aires, 2000.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. AKAL, Madrid, 2003.
- Walsh, Catherine. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En *Nómadas*. (26), 2007.
- Walsh, Catherine. “Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En: Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005.
- Zibechi, Raúl. *Despersar el Poder*. Quimantú, Santiago, 2007.
- Zibechi, Raúl. “Ecos del subsuelo: Resistencia y política desde el sótano”, en Ceceña, Ana Esther. *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Clacso, Buenos Aires, 2008.

# LA “SOLUCIÓN CORPORATIVA”

## EL DERECHO POLÍTICO ANTE EL PLURALISMO SOCIAL EN LA ERA DE ENTREGUERRAS (1919-1945)

SERGIO FERNÁNDEZ RIQUELME\*

UNIVERSIDAD DE MURCIA, ESPAÑA

### ABSTRACT

El presente trabajo realiza una aproximación histórica al desarrollo teórico e institucional del Corporativismo en Europa durante el llamado “periodo de entreguerras”. Una época donde la “solución corporativa” se convirtió en instrumento jurídico-político notable aceptación para resolver la gran cuestión de la integración, autónoma o jerárquica, del pluralismo social nacido de la Revolución industrial. Así, en el artículo se analizan cinco grandes proyectos que alteraban, sustancialmente, las convenciones del Derecho político europeo al situar a la *corporación* como el instrumento de control del pluralismo en la reforma social y la reforma constitucional: la institucionalización del Sindicalismo, la negación de la misma personalidad del Estado, la constitucionalización del corporativismo, el singular proyecto inglés de “democracia industrial”, y, finalmente, la estatización de la misma “solución corporativa”, causa de su inmediato ostracismo político e intelectual tras el final de la II Guerra mundial.

PALABRAS CLAVES: corporativismo, derecho constitucional, estado autoritario, organicismo social, solución corporativa.

### THE “CORPORATE SOLUTION”. POLITICAL RIGHT AND SOCIAL PLURALISM IN THE INTERWAR PERIOD (1919-1945)

This paper makes a historical approach to theoretical and institutional development of Corporatism in Europe during the “interwar period”. A time where the “corporate solution” became notable legal-political instrument to resolve the acceptance issue of integrating large, autonomous or hierarchical social pluralism, born of the Industrial

---

\* Licenciado en Historia y Diplomado en Trabajo social. Doctor en Sociología y Política Social. Profesor de Trabajo social y servicios sociales en la Universidad de Murcia, España. Autor de obras sobre la historia de la Política social como *Corporativismo y política social* (2005), *Luis Olariaga y la Política social liberal* (2006) o *La Ciencia histórica* (2009), y artículos como “Mihail Manoilescu en España” (*Empresas Políticas*, 2003), “Las tres geopolíticas de Vicens-Vives” (*Empresas Políticas*, 2006), “La enseñanza de la Política social” (*Acciones e Investigaciones sociales*, 2006), “Historia y literatura” (*Hispania*, 2008), Mihail Manoilescu y el corporativismo integral y puro” (*El Catoblepas*, 2009), y “Ossorio y Gallardo ante la solución corporativa” (*Historia Constitucional*, 2009). Correo electrónico: serferi@um.es.

Revolution. So the article analyze the five major projects that altered substantially the conventions of European political rights, by placing the corporation as an instrument of control of pluralism in social reform and constitutional reform: Labor institutionalization, denial of the same personality State, the constitutionalization of corporatism the unique English project to a "industrial democracy" and, finally, the nationalization of the same "corporate solution", cause of its immediate political and intellectual ostracism after the end of World War II.

KEY WORDS: corporatism, authoritarian state, constitutional law, social organicism, corporate solution.

La "Política significará pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados, o dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen"<sup>1</sup>. Esta frase de Max Weber nos adentra en una etapa histórica que alumbró el nacimiento de la "solución corporativa" como instrumento jurídico-político de integración del pluralismo social. Un pluralismo que, como veremos, alteró, sustancialmente, las convenciones del Derecho político europeo al situar a la *corporación* como el instrumento representativo en la reforma social y la reforma constitucional.

Tras el ocaso de gran parte de la vía autoorganizativa propia de la "democracia social" (esencialmente francesa), el corporativismo se configuró, a todas luces, como una modalidad histórica de *Estado social*, parcialmente realizada. Los corporativistas fueron asumiendo la necesidad de la "ética de Estado" (*Staatethik*) para hacer realidad la pluralidad organizada corporativamente. Pese a la persistencia de un corporativismo asociativo residual (solidarismo, tradicionalismo, guildismo), este instrumento se orientó a la integración, bajo la égida de la forma política estatal, de la reivindicación, participación y movilización de los grupos sociales, clasistas o profesionales. Se pretendía, como señala Pierre Rosanvallon, una "démocratie substantialiste"<sup>2</sup>.

El constitucionalismo reformista de los años veinte, impactado por los actos e ideas del "movimiento sindical" francés (G. Sorel), suministró innumerables recetas corporativizadas para la racionalización de la desordenada vida parlamentaria del

---

<sup>1</sup> Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid, 1981. pp. 83-84. Cfr. Luis René Oro Tapia, "La idea de legitimidad en Max Weber, Carl Schmitt y Guglielmo Ferrero", en *Boletín jurídico de la Universidad europea de Madrid*, No. 5, 2002.

<sup>2</sup> Rosanvallon, Pierre. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Éditions Gallimard, París, 1998. pp. 221-222.



*Interbellum*<sup>3</sup>. Junto a propuestas sobre sistemas representativos bicamerales (A. G. Posada) y Comisiones técnicas (G. Jellinek), se sucedieron la creación de un régimen de sindicatos y profesiones que directamente destruía toda noción de Estado Soberano (Leon Duguit), de un régimen político fundado en la idea de “Democracia orgánica” (S. de Madariaga), de un Estado corporativizado de confesionalidad católica o de un Estado centralizado corporativamente donde el nacionalismo autoritario fundía Sociedad y Nación<sup>4</sup>.

Así resultaba el *pluralistischer Staat* o Estado pluralista de la vía constitucional, bifurcado en dos direcciones: de un lado se postulaba un régimen sindicalista que negaba totalmente la soberanía estatal (Duguit<sup>5</sup>, Cole, Bourgeois); de otro, propuestas de reconocimiento constitucional de la representación política profesional y sindical o la creación de organismos laborales paritarios (Laski, De los Ríos, Besteiro, Jellinek)<sup>6</sup>. Dentro de la primera corriente, G. D. H. Cole defendía la necesidad del desplazamiento de las estructuras demoliberales hacia un sistema basado en la consideración de los gremios como los únicos organismos con capacidad administrativa y representativa<sup>7</sup>. La organización política del futuro se fundamentaría, según Cole, en las “uniones gremiales” o poderes independientes reconocidos por un Estado, visto no como el centro de la organización social, sino como una de sus tantas instituciones; estas uniones representarían las múltiples formas asociativas e institucionales de la compleja comunidad extraparlamentaria (frente a las concepciones simplificadas del parlamentarismo democrático).

Frente al corporativismo encerrado en los viejos esquemas autoorganizativos (*solidarismo*, *guildismo*), la corriente propiamente constitucionalista buscará mecanismos para conciliar la realidad de democracia parlamentaria y la aspiración a la de-

---

<sup>3</sup> El trabajo organizado podía y debía adquirir representación política específica. Socialistas, liberales o democristianos lo postulaban Comisiones técnicas, Organismos paritarios, Parlamentos industriales o Senados de representación corporativa, que se sucedían sin que la III República francesa y la República de Weimar alemana (o más tarde la II República española) fueran más allá de un limitado corporativismo de Estado. *Ibidem*, pp. 224-245.

<sup>4</sup> Fenómeno universal anunciado por el filósofo español Ortega. Véase José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. RBC, Barcelona, 2004.

<sup>5</sup> Duguit, Leon. *La transformación del Estado*. Francisco Beltrán ed., Madrid, 1909. p. 185.

<sup>6</sup> Schmitt, Carl. “Staatethik und pluralistischer Staat”, En *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1940. pp. 153-165.

<sup>7</sup> Cole, G.D.H. *La organización política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974. pp. 57 y siguientes.

mocracia profesional, económica u orgánica. Sobre diferencias doctrinales existía un objetivo común: el reconocimiento de los espacios de autonomía de los grupos socioeconómicos y el establecimiento de mecanismos concretos de representación corporativa (segunda cámara “del trabajo”, Consejos Económicos con representación corporativa, Comisiones con funciones técnicas consultivas)<sup>8</sup>. Laski señalaba al respecto que cada “unidad social” (sindical, religiosa, profesional) podría otorgarse un Derecho propio dentro de “un sistema político de solidaridad”; con ello se completaba la democracia política institucional con la democracia social y económica desplegada por grupos e individuos. Mientras, A. G. Posada compartía la necesidad de la integración corporativa del nuevo pluralismo surgido directamente de la movilización económica de la guerra y de la presión autoorganizada del movimiento obrero, pero reformando y no transformando el viejo sistema constitucional y su Derecho político. Con su “teoría de las funciones” del Estado fundamentaba la “reconstitución de la soberanía del Estado”, mediante la combinación de democracia parlamentaria y la legitimidad representativa del pluralismo socioeconómico (tal como se planteó en Weimar). Para Posada resultaba una necesidad técnica introducir la representación y participación corporativa<sup>9</sup>; una “federación de organizaciones específicas” de naturaleza social y económica ayudaría a la renovación del Estado al asumir funciones descentralizadas<sup>10</sup>.

A medio camino entre las fórmulas autoorganizativas y las estatistas, advino la fase constitucionalista del corporativismo. Tras la *Gran guerra*, la solución corporativa se convirtió en uno de los instrumentos del constitucionalismo en su objetivo de “racionalización de la vida parlamentaria”. Los “Consejos técnicos” (previstos constitucionalmente en Weimar), el “Senado corporativo” (como el valorado en el anteproyecto español de 1931), e incluso la teoría de la “democracia orgánica” —proyecto del jurista político y doctrinario socialista Fernando de los Ríos [1879-1949] — son algunos de los testimonios de esta segunda etapa.

---

<sup>8</sup> García Canales, Mariano. *La teoría de la representación en la España del siglo XX*. Publicaciones del Departamento de Derecho público, Universidad de Murcia, Murcia, 1977. pp. 40 y siguientes.

<sup>9</sup> Posada, Adolfo. *La teoría de las funciones del Estado*. Boletín del Instituto libre de enseñanza, Madrid, 1891. pp. 378-384.

<sup>10</sup> Posada, A.G. “La nueva Orientación del Derecho político”. pp. 15 y siguientes.

El *Interbellum* barrió del constitucionalismo europeo los restos de la “legitimidad monárquica” como eje superior y neutral en el ordenamiento jurídico-político, y mostró empero la debilidad paralela del *Rechtstaat* ante las crisis económicas o las amenazas colectivistas<sup>11</sup>. Ante esta situación, “frente a una democracia no sólo técnica, sino también, en un sentido vital, directa —escribía Carl Schmitt— el parlamento, generado a partir de un encadenamiento de ideas liberales, parece como una maquinaria artificial, mientras que los métodos dictatoriales y cesaristas no sólo pueden ser mantenidos por la *acclamatio* del pueblo, sino que, asimismo, pueden ser la expresión directa de la sustancia y la fuerza democrática. Con reprimir el bolchevismo y mantener alejado el fascismo no se ha superado en lo más mínimo la crisis del parlamentarismo actual, puesto que ésta no ha surgido como una consecuencia de la aparición de sus dos enemigos; antes de ellos y perdurará después de ellos. Su origen se halla en las consecuencias de la moderna democracia de masas y, fundamentalmente, en la contradicción entre un individualismo liberal mantenido por el patetismo moral y un sentimiento de Estado democrático esencialmente dominado por ideales políticos”. A este diagnóstico respondía el corporativismo como integración sindical (F. de los Ríos), como integración constitucional (A. Posada), e incluso como radical “sociedad sindical” (L. Duguit),

### **I. LA INTEGRACIÓN POLÍTICA DEL SINDICALISMO**

La crisis citada del Estado liberal de Derecho ante la “movilización de masas” y la “unidad total” experimentada durante la primera fase de la Guerra civil europea, hizo del hecho sindical un fenómeno de actualidad política. El triunfo bolchevique en Rusia y el subsiguiente experimento fascista abierto desde 1922, provocó el intento de constitucionalización corporativa del pluralismo económico y social. Fernando de los Ríos advirtió esta necesidad de integrar el sindicalismo en las estructuras políticas del *RechtStaat*. En su obra *La crisis actual de la democracia*, 1917<sup>12</sup>, expuso este ideal corporativo como “democracia orgánica”: ataque a la disfuncional y “vacua estructura actual del órgano legislativo” demoliberal; necesidad de un modelo constitucional ba-

<sup>11</sup> García Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1989. pp. 203 y 204.

<sup>12</sup> De los Ríos, Fernando. *La crisis actual de la democracia. Discurso inaugural del año académico 1917-1918*. Universidad de Granada, Granada, 1917. pp. 32-34.

sado en “una organización del Estado” competente y profesional, basado en la “sofocracia” o “gobierno de los capaces”; articulación de este proyecto, con la integración de los intereses socioprofesionales en una segunda cámara parlamentaria o “Parlamento del trabajo”; realidad de la base organicista y funcional de este modelo, la “armonización de dos principios, democracia orgánica y competencia”<sup>13</sup>.

El jurista político Georg Jellinek [1851-1911], que tanto influyó en De los Ríos, puso las bases de la fórmula de integración política, reivindicada por la corriente del liberalismo organicista. *Allgemeine Staatslehre* (1900), *Verfassungänderung und Verfassungswandlung* (1906)<sup>14</sup> y *Die Erklärung der Menschenrechten* (1908)<sup>15</sup> contenían la crítica funcional al sistema de representación política demoliberal o “inorgánica”, y conllevaba la valoración de propuestas de integración de la representación corporativa de intereses profesionales y sindicales. “La realidad funcional” —sostenía Jellinek— determinaba el contenido de toda forma de gobierno; los cuerpos sociales vinculados a la creación económica mostraban una fuerza y una funcionalidad que las constituciones modernas debían de reconocer como sujetos de derecho de representación y participación<sup>16</sup>. El Estado asumía, si no creaba, las competencias de las corporaciones, instrumentos funcionales de la acción de gobierno y del interés nacional, completando, o sustituyendo en su caso, el sistema de partidos. La Constitución de Weimar alemana, con sus Consejos económicos y sociales, recogía en gran medida sus postulados.

Este proceso de integración suponía para Charles S. Maier el “tránsito de la Europa burguesa a la Europa corporativa”, dónde “hombres de la izquierda, de la derecha y el centro tomaron nota de las nuevas tendencias en torno al cambio de siglo: la red cada vez más tupida de grupos de interés y de cárteles, la obsolescencia de la economía de mercado, la interpenetración de gobierno e industria”. La elite política burguesa reaccionaba a la amenaza internacionalista soviética —continuaba Maier— en primera instancia adoptando formas corporativas de representación de los grupos de

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. 37-38.

<sup>14</sup> Traducida al español como Georg Jellinek. *Reforma y mutación de la Constitución*. CEE, Madrid, 1991.

<sup>15</sup> Fernández de la Mora, G. “Jellinek y la democracia orgánica”, en *Razón española*, No. 57, enero-febrero de 1993. pp. 80-84.

<sup>16</sup> Jellinek, G. *op.cit.*, pp. 56 y siguientes.

intereses organizados<sup>17</sup>. Esta adopción superaba la clásica distinción entre público y lo privado se difuminaba en el desarrollo jurídico-institucional del Estado: integración del trabajo organizado en sistema de negociación supervisados por el Estado, descentralización funcional de la administración estatal en el ámbito socioeconómico.

En este panorama, la integración del sindicalismo como “corporación de Derecho público” era el gran objetivo. El “viejo Estado neutral no intervencionista del siglo XIX” se veía superado por los pasos hacia la llamada *democracia social*; comenzaba el camino a lo que Schmitt denominaban como *Estado total* o Estado integrador de todas las esferas de la vida humana, que no reconoce nada como “apolítico” y que pone fin al axioma de una economía libre frente al Estado y un Estado libre respecto a lo económico (con ello se reivindica, para ciertas “castas”, un derecho especial al trabajo y a la subsistencia)<sup>18</sup>. Así, parafraseando a Schmitt, el liberalismo corporativista no negaba radicalmente el Estado (como Adolfo Posada criticaba a L. Duguit<sup>19</sup>) sino que se limitaba a vincular a lo político una ética y a someterlo a lo económico. Los antagonismos económicos (y sus consecuencias sociales “clasistas”) se volvían políticos.

En Alemania “la solución corporativa” se fue diluyendo en el proceso de construcción del sindicalismo de Estado durante la primera posguerra; así ocurrió en la Constitución de Weimar (acuerdo de Stinnes-Legien, propuestas socialistas de August Müller y democristianas de Von Möllendorff). De manera parecida se dio con el sindicalismo socialista francés, liderado por Albert Thomas, que alzando la bandera del “productivismo” buscaba integrar el “control obrero” en todas las ramas de la producción bajo reconocimiento público; mientras en Inglaterra, pese a la tradición política de amplia limitación del estatismo, se produjo la integración de una notable sección del socialismo guildista en las filas del laborismo y del tradeunionismo.

El doctrinario italiano Giuseppe Toniolo [1845-1918] contempló este proceso de integración, defendiendo el papel del Magisterio católico en el mismo. *Problema, discusión, proponte intorno alla costituzione corporativa delle classi lavoratrice*

<sup>17</sup> En ella Maier distinguía entre el comunitarismo socialista (guildista, sindical o reformista), recusando el termino corporativo por reaccionario, el orden tecnocrático de Rathenau, o el viejo corporativismo conservador de Spann. Véase Maier, Charles S. *La refundación de la Europa burguesa*. Editorial Ministerio de Trabajo, 1989. pp. 26-27.

<sup>18</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, 1991. p. 56.

<sup>19</sup> Posada, Adolfo. “La nueva Orientación del Derecho político”. pp. 84-89.

(1901) y *Trattato di economia sociale* (1907) diseñaban un corporativismo social como base para la reorganización administrativa de Italia, a través de una Asamblea política de representación paritaria entre patrono y obreros<sup>20</sup>. Esta propuesta se fundaba en dos grandes ideas: asociaciones profesionales sin fines exclusivamente económicos, sino con el de dar unidad a la clase y lograr dar representación conveniente ante el poder público, protegiendo los derechos y proporcionando bienestar religioso, social y material (fundadas en la naturaleza humana, y heredadas de la tradición gremial); necesidad de la formación de organismos profesionales con “derecho nativo de asociación frente al Liberalismo, y como medio de asegurar el bienestar a las masas y proporcionar paz social. Así distinguía entre tres tipos de Corporaciones: sindicatos propiamente dichos, organizaciones profesionales, organizaciones interprofesionales o de categorías económicas; pero esta propuesta fue negada ante la obligada sumisión hacia corporativismo estatal fascista, reconocido en los Acuerdos de Letrán por parte de la jerarquía eclesiástica, y una visión del sindicalismo corporativo católico (o “mixto”) sancionada en el Congreso de Montreux de 1934 (auspiciado por la Confederación internacional de Sindicatos cristianos): organización vertical del ámbito sociolaboral por industrias (dentro de ellas se daría la separación horizontal entre diversas categorías de trabajadores y su unión con los similares de otras industrias), y de la ordenación corporativa del ámbito político. Se superaba la idea sindical (organismos de primer grado, constituidas dentro de cada profesión para la defensa legítima de los derechos e intereses, de sus asociados, pero que separa más que une a las clases sociales) y se integraba la realidad de las organizaciones profesionales (que reúnen a todos los que tienen una misma profesión en categorías diferentes). Así nacía la Corporación como la “organización profesional pública” más perfecta, surgida de la organización sindical inicial, que unen a los hombres según la función social que ejercen, pero que no debe resultar unitaria.

Pero en sentido contrario, la encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada el 15 de mayo de 1931 defendía la “restauración del orden social” bajo la institución de la

---

<sup>20</sup> Su *Trattato* fue traducido y publicado en España en 1911 de la mano de A. Castroviejo. Véase G. Fernández de la Mora, *op.cit.*, p. 148.

Corporación interclasista<sup>21</sup>. *Rerum Novarum* había impulsado “a los obreros para que formaran las asociaciones profesionales... y les enseñó el modo de hacerlas... con lo que confirmó en el camino del deber a no pocos que se sentían atraídos con vehemencia por las asociaciones socialistas, las cuales se hacían pasar como el único refugio y defensa de los humildes y oprimidos” (n. 101); pero ahora llegaba la hora de los sindicatos cristianos “con su sumisión obligada a la justicia y al deseo sincero de colaborar con las demás clases de la sociedad, a la restauración cristiana de la vida social” (n. 102J). Pío XI contraponía estas asociaciones obreras cristianas a las socialistas y comunistas, ya que el sindicato debía ser católico, “confesado explícitamente en su mismo nombre, o implícitamente en su espíritu y reglamento”. Su objetivo era claro: “cesar la lucha de las clases opuestas” y “promover ser la concordia entre las profesiones”. El sindicalismo cristiano debía unir a los hombres, “no según el cargo que tienen en el mercado de trabajo, sino según las diversas funciones sociales que cada uno ejercita”. Se reconocía la existencia de la plena libertad para fundar asociaciones que excedan los límites de cada profesión, pero se necesitaba una jerarquía y una unidad para “garantizar la colaboración pacífica de las clases, la represión de las organizaciones y de los intentos socialistas, la acción moderadora de una Magistratura especial para resolver conflictos”<sup>22</sup>.

Finalmente, en la encíclica *Divini Redemptoris* (sobre el comunismo ateo), fechada el 19 de marzo de 1937, Pío XI se pronunció de nuevo sobre el derecho de asociación, criticando consumismo capitalista y el estatismo comunista. Este derecho se aplicaría según los principios de un sano corporativismo que respete la debida jerar-

---

<sup>21</sup> La Encíclica se divide en 3 partes que resumen el estado de la *Cuestión social* desde la óptica católico-social: en una primera parte se diseccionaba la obra de la Iglesia tanto doctrinal como aplicadamente, del poder civil y de las partes interesadas, las asociaciones patronales y obreras; en una segunda parte: defensa de la doctrina social y económica de León XIII, y de la restauración del orden social católico; en una tercera parte se señalaban los cambios en la Cuestión social desde León XII y la transformación del socialismo.

<sup>22</sup> *Quadragesimo Anno* no desarrolló un sistema completo de régimen corporativo, aunque si se establecieron una serie de principios o fundamentos de dicho régimen futuro e ideal. Se impulsó la idea de un corporativismo moderno como “régimen integral que suponía una nueva concepción de la Sociedad y del Estado”, y al mismo tiempo de las grandes instituciones históricas como la propiedad, el orden, el trabajo y la organización sindical. Sus fundamentos serían de tinte metafísico (impulso natural de la asociación municipal y de la profesional, realidades consustanciales a la sociedad), psicológico (naturaleza social y solidaria del hombre), económico (medio económico como mundo humano, producto de la voluntad e inteligencia humana, negando el Estado director y administrador único) y social (principio de solidaridad, desaparición de la lucha de clases y organización vertical de todas las organizaciones).

quía social, y como todas las corporaciones deben unirse en una unidad armónica, inspirándose en el principio del bien común de la sociedad"<sup>23</sup>. España, Austria y Portugal recogerían cierto espíritu de este texto en sus realizaciones estatales autoritarias y corporativas.

## II. LEON DUGUIT Y LA NEGACIÓN DE LA PERSONALIDAD DEL ESTADO

En este escenario de revisión de los fundamentos jurídico-políticos del Estado liberal y de proyectos paralelos y diversos sobre el Estado colectivista, el jurista de la Universidad de Burdeos, Leon Duguit [1859-1928] llevó a su horizonte máximo las posibilidades del sistema de Durkheim. Duguit llegaba a postular un nuevo régimen político-social fundado en la legitimidad funcional de las Corporaciones sindicales. Partiendo de un positivismo sociológico radical (A. Comte) y del "derecho social" de la escuela solidarista francesa (L. Bourgeois. G.L. Duprat o C. Bouglé), Duguit desarrolló la que denominaba como "teoría objetivista del Derecho", germen de este nuevo y alternativo régimen prescindía de toda forma política estatal, al negar su capacidad soberana, y se fundaba, directamente, en las funciones desempeñadas por el sindicalismo.

Este particular paradigma sociojurídico partía del ataque a los fundamentos de la teoría clásica del Derecho político: la soberanía nacional, los derechos subjetivos y la idea de la representación. La Declaración de derechos de la Revolución francesa, y el posterior Código civil impulsado por Napoleón, abrieron el camino para la difusión de la "teoría subjetiva del derecho" fundada en mitos y dogmas "metafísicos"<sup>24</sup>. Esta teoría no solo era contraria a los principios empíricos del positivismo, sino al "mismo sentido común". Ante ella, Duguit postulaba una fórmula fundamentada sobre la noción de solidaridad social, sobre el concepto del Derecho objetivo, y en la llamada "situación jurídica subjetiva". Derecho y Sociedad aparecerán en Duguit profundamente interconectados; el hecho jurídico resultaba una respuestas a las exigencias históricas

<sup>23</sup> Pero la encíclica de Juan XXIII "Mater et Magistra" (sobre la cuestión social), datada del 15 de mayo de 1961, mostraba el cambio de tendencia del magisterio social católico respecto al corporativismo, defendiéndose profesionales y a los movimientos sindicales de inspiración cristiana, que trabajasen por los intereses de las clases obreras y por su elevación material y moral, dentro de los regímenes político-sociales propiamente democrático-sociales instaurados tras la II Guerra mundial.

<sup>24</sup> Duguit, Leon. *Las transformaciones generales del Derecho privado desde el Código de Napoleón*. Francisco Beltrán ed., Madrid, 1921. pp. 24 y 25.



del hecho social. Este enfoque *objetivista* coincidía así, a grandes rasgos, con las tesis de Maurice Hauriou [1856-1929] sobre que al conocimiento del orden jurídico solo podía accederse desde el conocimiento concreto del orden social<sup>25</sup>.

En “Le droit constitutionnel et la sociologie”, (*Revue internationale de l’Enseignement*, 1889) y en “Un séminaire de sociologie”, (*Revue Internationale de l’Enseignement*, 1893), Duguit determinaba el hecho social por antonomasia: la *solidaridad social*. Los individuos se encontraban unidos entre sí por dos fenómenos que la determinan: la existencia de necesidades comunes, que es preciso satisfacer en común; y la distinta actitud de los individuos ante tal “sistema de necesidades”, y por medio de la cual se prestan servicios recíprocos y se funda un comercio de servicios, propio de la solidaridad y de la división del trabajo<sup>26</sup>. Duguit hablaba de una “ética de la solidaridad”, que surgía por la similitud humana, por igualdad de necesidades y por la vía de urgencias iguales o análogas que sólo cabe satisfacer mediante la vida en común y mediante la unión de esfuerzos. “El fundamento de la solidaridad es una obligación de conformarse a la necesidad de esa misma solidaridad”; por ello, el Derecho obedece al postulado de la “solidaridad entre los hombres”, solidaridad que a su vez que es “un criterio de la justicia del Derecho”. La solidaridad era una idea, una representación de un Estado, que como criterio de suprema justicia, debía adaptarse a la conducta evolutiva de los hombres.

Este camino llegaba hacia la *norma*, garantía del interés común y base del Derecho objetivo o *ley positiva*<sup>27</sup>. El Derecho objetivo era por ello “una regla de conducta social que se impone a los hombres bajo una sanción también social”<sup>28</sup>, ya que la soli-

<sup>25</sup> Calvo González, José y Monereo Pérez, José Luis. “León Duguit (1859-1928): jurista de una sociedad en transformación”, en *Revista de derecho constitucional europeo*, No.4, Universidad de Granada, Granada, 2005. pp. 483-551.

<sup>26</sup> En este sentido véase Peset Reig, Mariano, “Notas para una interpretación de Leon Duguit (1859-1928): dimensión psicológica y sociológica de su obra jurídica”, en *Revista de Estudios Políticos*, No. 157, 1968. pp. 169-208.

<sup>27</sup> Para Duguit una norma era “obligatoria como norma jurídico”, cuando en un grupo determinado era es violada esta norma, “la masa de los espíritus” definían como justo la sanción necesaria para el mantenimiento de la interdependencia y solidaridad social, y por ello se legitimaba el uso de la fuerza y la coacción consciente para reprimir esta violación. Véase Duguit, L. *Traité de Droit constitutionnel*, t. I. París, De Boccard, 1927-1928. p. 144.

<sup>28</sup> Duguit señalaba que la actividad propia del jurista correspondía a *descubrir* bajo los hechos sociales esa “regla de Derecho” o regla normativa emana de la sociedad, preparando la regla consuetudinaria o escrita, regla constructiva, que tiende a determinar la forma y garantizar la realización de la norma. Por

daridad social conllevaba una “regla de conducta” que aseguraría unos mecanismos de cooperación interpersonal que habían existido siempre. De esta solidaridad y de esta regla nacía el Derecho, no del Estado. El principio de la solidaridad o interdependencia fomentaba para Duguit la conciencia de la necesidad de sus relaciones con sus semejantes; ello explica tanto la *solidaridad o interdependencia por similitud*, como la *solidaridad o interdependencia por división del trabajo*). De este principio solidarista brotaba todo el orden jurídico, definido por el Derecho objetivo y formulada en la ley positiva, negando los presupuestos del iusnaturalismo y el principio de personalidad individual y colectiva; en él, el Derecho era expresión, únicamente, del “deber”.

“La noción de derecho no ha podido existir —apuntaba Duguit— más que en una época en que se creía en las potencias superiores, en los principios; hoy nadie tiene más derechos que el de cumplir sus deberes”<sup>29</sup>. La realidad objetiva de la solidaridad determinaba la naturaleza y actuación de los órganos públicos, sometidos al Derecho objetivo. En tres de sus primeras obras, “Des fonctions de l’ Etat moderne” (1894), *L’Etat, le droit objectif et la loi positive* (1901) y *L’Etat, les gouvernants et les agents* (1903), delimitaba perfectamente las funciones y deberes del Estado. Era instrumento de gobernación limitado a las funciones correspondientes como representante de la “sociedad nacional”; pero para Duguit, la misma Nación no era un elemento subjetivo ni objetivo del Estado, ni el sujeto de la soberanía ni el objeto de ella; era simplemente el “límite territorial dentro del que se extiende el poder a las personas”, límite que, por regla general, coincide con la esfera de acción de los gobernantes.

Sobre estas ideas sociales y jurídicas se fundaba la política de Duguit, en cuanto a ciencia y a régimen. En *Manuel de droit constitutionnel* (1907), señalaba una de sus

---

ello no existían los derechos individuales subjetivos, ni en el sentido del viejo Derecho Natural, metafísico, extracientífico, ni en el propuesto por algunos filósofos y otros juristas entonces contemporáneos (Windscheid, Ihering, Thon, Jellinek); solo existía un Derecho objetivo, una ley positiva o “situación jurídica objetiva” otorgada por la ley a las voluntades individuales, cuando sus actos se muestren conformes al Derecho objetivo de referencia. Duguit, L. *L’Etat, le droit objectif et la loi positive. (Études de droit public I)*. Fontemoing, París, 1901. pp. 25-26 y 40-49.

<sup>29</sup> Así, la regla de costumbre, norma que se impone a los hombres de una sociedad llegada a cierto grado de civilización de manera no coactiva, al elevarse a regla de derecho, conllevaba una sanción social organizada que se opone a la acción de los individuos, pero sin que su voluntad disminuya. Los grupos sociales y el Estado se limitan a constatar el Derecho existente, “producto de la vida social”. El Derecho es para Duguit un “producto constante y espontáneo de “los hechos sociales” fundador en el objetivismo y sancionados por las leyes positivas. *Ibid.* pp. 90-91.

claves: frente al “absolutismo de la soberanía”, los tiempos modernos hablaban de “servicio y función”. Esta idea, ya planteada determinaba una nueva concepción del Derecho público que diera un fundamento y una sanción, a la obligación positiva de satisfacer todas las necesidades humanas. La noción de soberanía erigía un Estado que solo atendía a los servicios de guerra, de policía y de justicia<sup>30</sup>; pero hoy día, “por causas muy complejas y numerosas, a consecuencia sobre todo de los progresos de la instrucción, de las transformaciones económicas e industriales”, surgían “servicios muy numerosos y muy variados, de los cuales muchos tienen carácter industrial”. La respuesta de la comunidad ante ellos formulaba una nueva intervención del Estado, que ya no debía responder a atribuciones de soberanía, de mando o *imperium*, sino al cumplimiento de unas funciones sociales determinadas. Para Duguit, “cuando el Estado da la enseñanza, distribuye socorros a los indigentes, asegura el transporte de las personas y de las cosas, busca y realiza el bien, no se indica en tales actividades nada que se parezca de cerca o de lejos a un poder de mando”. Unos servicios modernos cada vez más extensos (instrucción, asistencia, obras públicas, alumbrado, correos, telégrafos, teléfonos, ferrocarriles, etc), necesitan de una intervención del Estado sometida al derecho, regulada y disciplinada por un sistema de derecho público<sup>31</sup>.

Posteriormente, en *Le droit social et le droit individuel et la transformation de l'Etat* (1909), Duguit anunciaba que estaba “en camino de elaborarse una sociedad nueva”, basada en el rechazo del “derecho subjetivo” como noción básica del sistema político. El jurista insistía en la inexistencia de la noción de derecho subjetivo, bien individual bien social, como fundamento de la forma política: “ni la colectividad ni el individuo tienen derechos” proclamaba. Con ello negaba tanto la lucha de clases socialista como la propiedad privada: “no hay derecho social ni derecho individual” insistía Duguit. Ni el individuo ni colectividad tenían “derechos subjetivos” para imponer su voluntad de manera absoluta, ni para poseer en exclusiva los instrumentos de produc-

---

<sup>30</sup> Duguit apuntaba que “en efecto, los que tienen el poder están naturalmente llamados a tomar medidas para defender el territorio y para imponer el orden y la tranquilidad. Obrando de este modo sirven a sus intereses propios, pues que la defensa contra el enemigo del exterior y el sostenimiento del orden en el territorio son las condiciones mismas de conservación por los gobernantes de su poder. Cuando los gobernados, pues, no les pedían más que esos servicios de guerra, de policía y de justicia, no aparecía la necesidad de un sistema de derecho que estableciese el fundamento y la sanción de esas obligaciones”. L. Duguit, *La transformación del Estado*, págs. 237 sq.

<sup>31</sup> Duguit, L. *Manual de Derecho Constitucional*. Francisco Beltrán, Madrid, 1926. pp. 55 y 56.

ción<sup>32</sup>. El derecho subjetivo “no podía estar en la organización positiva de las sociedades modernas”, no era una “verdad absoluta sino un momento de la historia de las ideas”<sup>33</sup>. La nueva sociedad industrial imponía una nueva regla de derecho para su organización política: el “derecho objetivo”<sup>34</sup>.

Así se formalizaba la posición de Duguit sobre el Estado, que partía, como hemos visto, de una concepción sociológica de Derecho como reflejo de “l’organisme social”. La política se fundaba en la convicción de la división funcional de una sociedad unida por lazos de solidaridad y cooperación natural, y un Derecho que emanaba de ella como “norma coactiva”. Por ello, la noción de soberanía, tal como aparece en el *Contrato Social* y en las *Constituciones* de la época revolucionaria, eran “el producto de un largo trabajo histórico; y, sin embargo, las condiciones en que se había formado esta noción hacían de ella algo artificial y precario”. Esta noción desaparecería “el día en que la evolución social llevara a los gobernados a pedir a los gobernantes cosa distinta de los servicios de guerra, de policía y de justicia”. Para Duguit, “la doctrina de la soberanía ha sido siempre, en la teoría y en la práctica, una doctrina de absolutismo”. Rousseau sacralizaba el “sofisma” de la dictadura de la mayoría, de un sufragio universal que imponía tiranías en nombre de la democracia parlamentaria.<sup>35</sup>

Por ello, todo el sistema jurídico-político al que Duguit aspiraba no podía fundarse sobre el concepto de soberanía; este se aplicaba “a actos en los que no se advierta ningún rasgo de poder de mando”. Al contrario, debía constituirse de manera obligatoria como un nuevo sistema relacionado, por lo demás, íntimamente con el anterior, pero fundamentado “una noción diferente, que se manifiesta en todo, que modela todas las instituciones modernas del derecho público y que inspira toda la jurisprudencia tan fecunda, de nuestro *Consejo de Estado*: tal es la noción del servicio público”. El Servicio público tenía como fundamento la “regla social”; ahora bien este “hecho de la solidaridad social” no aparecía como contrato, advertía Duguit, sino como “interdependencia”.

<sup>32</sup> Duguit, L. *La transformación del derecho*. pp. 186 y 187.

<sup>33</sup> *Ibid*, pp. 188 y 189.

<sup>34</sup> *Ibid*, pp. 190-192.

<sup>35</sup> Invocando el derecho popular —señalaba Duguit— fue como los dos Napoleón impusieron su despotismo; mientras, Gerber y Laband justificaban teoría jurídica del despotismo imperial, de la soberanía del mando único. *Ibid*, p. 191.

Frente a la solidaridad como contrato de L. Bourgeois, Duguit señalaba que “los hombres están sometidos a una regla social fundada sobre la interdependencia que los une”; así el hombre puede fundar todo el sistema político-social “sobre el postulado de una regla de conducta que se impone a todos”. Existía una “ley orgánica de la sociedad”, objetiva y positiva, por encima de la voluntad de los individuos y de la colectividad<sup>36</sup>; sobre esta regla se fundaba la transformación del Estado, a través de una organización social basada en la descentralización o federalismo sindical. El sindicato se convertía en la corporación elemental de la estructura jurídica; pasaba de ser un “movimiento clasista” a dirigir funciones concretas capaces de limitar la acción del gobierno central<sup>37</sup>. En *La représentation syndicale au Parlement* (1911)<sup>38</sup> concretó, finalmente, esta idea un nuevo régimen político erigido sobre la representación funcional del sindicalismo, que tras la Revolución rusa se convertían, para Duguit, en el único medio de asegurar las libertades propias de la civilización occidental (*Souveraineté et liberté*, 1922)<sup>39</sup>. Ahora bien, este ideal Duguit no dejó indiferente a la ciencia política de su época. Desde el constitucionalismo liberal, A. G. Posada señaló el error de su prejuicio “antiestatista”<sup>40</sup>; desde el corporativismo estatal L. del Valle lo definió como “pensador anarquizante”<sup>41</sup>; mientras, desde el realismo político, Carl Schmitt lo situó entre los precursores del “pluralismo disgregador”<sup>42</sup>.

### III. LA CONSTITUCIONALIZACIÓN DEL CORPORATIVISMO

Mientras el sindicalismo reclamaba su espacio político, era integrado corporativamente en la Administración pública o pretendía fundar un nuevo régimen paraestatal, la crisis del Estado, en su modalidad demoliberal, se trasladaba al campo de la ciencia y del derecho político que lo sustentaba. Nuevas fuerzas y nuevas ideas (en puridad el “trabajo organizado”) convergían en la necesidad de reconstitución de la

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 193.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 286-289.

<sup>38</sup> Véase Duguit, L. “La représentation syndicale au Parlement”, en *Revue politique et parlementaire*, París, juillet 1911.

<sup>39</sup> Véase Duguit, L. *Souveraineté et liberté*. Félix Alcan, París, 1922. Publicado en España como *Soberanía y Libertad, Lecciones dadas en la Universidad de Columbia (New-York)*. Francisco Beltrán, Madrid, 1924.

<sup>40</sup> Posada, Adolfo. “La nueva Orientación del Derecho político”, pp. 17-22.

<sup>41</sup> Del Valle, Luis. *Democracia y jerarquía*. Athenaeum, Zaragoza, 1938. pp. 51 sq.

<sup>42</sup> Schmitt, Carl. “Staatethik und pluralistischer Staat”, en *Positionen und Begriffe*. Duncker & Humblot, Berlín, 1940. pp. 153 y ss.

forma política estatal, una “readaptación de sus estructuras, de sus funciones”, como proclamaría A.G. Posada<sup>43</sup>. La introducción de las realidades económicas era la clave, y la tecnificación de la política una posible solución. La crisis del Estado moderno que profetizaban tanto C. Schmitt como L. Duguit, se definía ahora en términos de crisis de una “fase histórica” del Estado: el Estado demoliberal. Sus partidos políticos entraban en descomposición (en especial los liberales) ante problemas sociales “derivados de las nuevas condiciones de la vida racional, económicas y éticas”; paralelamente se transformaban sus programas partidistas ante “la fuerza invasora del socialismo organizado”<sup>44</sup>. Se cuestionaba, en primer lugar, la esencia misma de la acción de gobierno, y en segundo lugar, la estructura o forma política de la civilización europea.

El modelo de corporativismo como solución constitucional se definió asimismo, como “tercera vía”; una supuesta vía intermedia entre lo económico y lo político, entre el individualismo y el estatismo, entre el liberalismo y el socialismo. “El renacimiento del espíritu corporativo” –señalaba Posada– provocaba la obligación de insertar en las nociones jurídico-políticas y en las instituciones estatales, las nuevas concepciones sociales (organistas y funcionalistas) derivadas de la mutación económica contemporánea; en especial modificaban el concepto de la Soberanía, la noción de la Ley y la responsabilidad de Gobierno<sup>45</sup>. La “soberanía política” dejaba de responder al cuerpo atomizado de individuos y su dogma del sufragio universal, frente a una “soberanía social” depositada en la capacidad autónoma de individuos y de agrupaciones de “saber dirigir y dirigirse”, y en la necesidad del Estado de “autolimitarse”.

Posada enarbolaba la bandera de este corporativismo integrador: “la forma política del futuro será una verdadera mayoría, compuesta por representantes de todas las clases y de todos los partidos”<sup>46</sup>. La Ley debía de ser la “expresión de una necesidad

---

<sup>43</sup>“El Estado parece descomponerse, desintegrarse ante nuevos fermentos con nuevas fuerzas”; esta realidad, para Posada, abría el campo para la “misión positiva del Estado”. Según el profesor ovetense, “la crisis de la ciencia política, de la vida política y del Estado”, era consecuencia de una más amplia fase de “transformación permanente”, con causas con “lejano abolengo” y soluciones que pasaba por “descubrir las nuevas fuerzas históricas” que actuaban en la actual transformación del Estado. Adolfo Posada, *op.cit.*, pp. 19 y siguientes.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 30 y 31.

<sup>45</sup> Un ejemplo de lo dicho lo encontramos en el organicismo social de Posada, “resultante entre la tendencia dominante, individualista y anarquista, opuesta al Estado y contraria al predominio del ser social, y la tendencia socialista hacia el estatismo”. *Ibid.* pp. 65-67.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

sentida y reclamada” por los individuos y sus grupos de pertenencia (integrando tradición y voluntad). La responsabilidad de Gobierno, o “derecho administrativo positivo y actual” se sometía a las exigencias del derecho emanando de la voluntad social y de las necesidades corporativas; así los actos de Gobierno, Policía y Administración se “autolimitaban” por medio de la conversión de los funcionarios estatales en “órganos de interés de los representantes”.

La realidad sociológica plural, orgánica y funcional, era evidente para los constitucionalistas del primer tercio del siglo XX. Ante ella, Posada señalaba que el impacto del las “sociedades profesiones” o “movimiento sindical” en la vida europea se manifestaban en huelgas y cierres patronales, en presiones políticas y presiones callejeras. Por ello, esta misma realidad impelía a acelerar la transformación de las formas jurídico-políticas del Estado demoliberal en un doble sentido: intervención social y representación corporativa<sup>47</sup>. En este segundo sentido, las estructuras estatales se adaptarían para integrar corporativamente al “movimiento sindical” reformista y desactivarían las pretensiones del revolucionario; esta corporativización demostraba la esencia no neutral, no apolítica del sindicalismo. Su potencialidad política se manifestaba en la evolución de la esfera mutualista a la esfera reivindicativa, de la marginalidad jurídica a su integración estatal. Los órganos legislativos deberían introducir representantes de cuerpos corporativos en el ámbito municipal, integrar Comisiones técnicas parlamentarias dotadas de facultades asesoras, o crear directamente una Cámara para la representaciones de los intereses profesionales; los órganos ejecutivos deberían someterse a los imperativos del derecho social y fomentar la creación y consolidación de órganos sectoriales de composición corporativa (Juntas locales, Organismos de arbitraje y negociación laboral, Comisiones de reformas sociales, Consejos económicos, Organismos culturales y educativas, etc.).

---

<sup>47</sup> Para Posada, la filosofía política y jurídica demoliberal debía asumir la realidad de la “concepción orgánica de las Sociedades y el Estado, la cual afirmaba la realidad sociológica de la compleja y rica estructuras comunitarias; asimismo tenía que hacer frente a la necesidad derivada de la interrelación de asociaciones, corporaciones y colectividades nacidas de la división funcional del trabajo y del resto de actividades humanas. Esta asunción de la “realidad social” como “mundo de núcleos sociales”, daría lugar a un Estado como “síntesis social” de los núcleos grupales y de las voluntades individuales”. *Ibid*, pp. 107-108.

La integración del sindicalismo se resumía así para Posada: “era inevitable, es inevitable”. La “masa organizada”, en busca de una forma política adaptada, daba lugar a una organización corporativa de los intereses profesionales/sindicales, tal como ocurría en Francia con la CGT. “Parecía renacer la Edad Media” continuaba Posada. El corporativismo resultaba así el “reconocimiento jurídico” definido (político y laboral) de la organización de los grupos sociales constituidos de la experiencia económica; grupos sociales homogéneos de naturaleza laboral, “constituidos por atracciones comunes” y definidos como “instrumento defensivo y ofensivo poderoso” que supera los intereses grupales de simple autoayuda. En su aplicación a la vida económica, dividida funcionalmente, borraban la distinción con el “competidor” por la de “colaborador”; y en la vida política integraban principios de función técnica, que sustituían la contraposición de “opositor” por la de “cooperador”<sup>48</sup>. Este corporativismo constitucional consistía por ello en reconocer la “forma específica de los grupos y clases sociales para la defensa y gestión de los intereses comunes”.

Dentro de una pretendida *neutralización técnica* de lo político, la Corporación se encontraría dotada, para Posada, de “funciones estatales de descentralización de los servicios sociales”; eso si, siempre dentro de un proceso de “integración del todo social”, de una “sociedad constituida en Estado” bajo un régimen de administración corporativa a través de “formas autónoma de gestión del interés público”<sup>49</sup>. Así se alcanzaría el reconocimiento del valor específico del hecho corporativo como “acción colectiva auxiliar”, en la intervención del Estado y en la defensa de los derechos individuales, mediante la gestión de servicios públicos descentralizados; además se limitaría las tendencias “omnipotentes” del Estado, se desactivaría las veleidades revolucionarias del sindicalismo, y se fomentaría el espíritu de solidaridad interclasista. Según Posada llegaba una época presidida por la existencia de una corriente jurídico-política capaz de recoger “la energía corporativa”, mediante la “consagración constitucional de la concentración colectiva del sindicalismo”; la legislación política sería testigo de este fenómeno: representación y voto corporativo en el régimen local, Derecho

---

<sup>48</sup> Así sentenciaba Posada: “el Estado no puede dar ni un paso sin tener en cuenta el hecho sindical”. *Ibid*, pp. 112-114.

<sup>49</sup> *Ibid*, pp. 178-179.



de asociación como reconocimiento de la personalidad sindical en la ordenación del trabajo, incorporación de la representación y participación corporativa en las tareas legislativas y ejecutivas del Estado <sup>50</sup>. En *España en crisis* (1923), Posada seguía apostando por un Senado o Cámara profesional, que contendría representantes del cuerpo sindical, de las corporaciones profesionales y de los grupos culturales<sup>51</sup>.

#### IV. LA DEMOCRACIA INDUSTRIAL EN INGLATERRA

G.D.H. Cole [1889-1959]<sup>52</sup> aportó una idea de “perfeccionamiento lógico” del sistema pluralista propio de toda sociedad, donde el Estado desaparecía dentro del *Guild Socialism*. Denominado también como “libertarian socialism”, el ideal de Cole recogía la tradición paraestatal británica, propugnando la reorganización de la sociedad con la supresión de los salarios y la implantación de la autonomía industrial de las guildas. Dicha reorganización definía a la Sociedad como “acumulación de vida corporativa” que cumple con los fines comunes; en ella, cada corporación poseía una función especial para las satisfacer necesidades sociales, un derecho hereditario al ejercicio de sus funciones fuera del control estatal (se eliminaba “la teoría de la soberanía”). El Estado, obra del capitalismo moderno, era una simple corporación que abarcaba a

---

<sup>50</sup> *Ibid*, pp. 151-155.

<sup>51</sup> Posada, Adolfo. *España en crisis*. Caro Raggio, Madrid, 1923. pp. 145 y siguientes. Posiciones ya desarrolladas en “La nueva orientación del Derecho político” (1910) defenderá que “el Estado resulta un conjunto orgánico, vivo de individuos unidos en él, y además de asociaciones, corporaciones, fundaciones, sociedades totales y parciales, etc.”<sup>51</sup>. Así, con la Constitución de 1876 como telón de fondo, y en el marco de la crisis nacional de 1919, expondrá su modelo de reforma constitucional: un sistema bipartidista con una Cámara de representación del elemento ideológico y con un Senado de carácter orgánico con “representaciones sociales o políticas, históricas o actuales, de clases o núcleos o fuerzas que estiman – con acierto o no- más capacitadas o resistentes o moderadoras”. Véase A. Posada, “La nueva orientación del derecho político”, en Duguit, L. *La transformación del Estado*. Francisco Beltrán, Madrid, 1910, pp. 149-150.

<sup>52</sup> George Douglas Howard Cole fue economista, escritor político e historiador miembro de la Sociedad fabiana y promotor del “socialismo guildista”, alternativa británica al estatismo marxista. Educado en el St Paul’s School, se imbuyó en el fabianismo durante su estancia en el Balliol College de Oxford, gracias a sus lecturas de Sidney Webb. Trabajó para la Sociedad fabiana durante seis años, escribiendo desde el Manchester Guardian contra la I Guerra Mundial, y elaborando las biografías de los “socialistas utópicos” W. Cobbett y R. Owen. Tras varios años de lector en ciencias económicas en el University College de Oxford, fue designado profesor de teoría política y social en la Universidad de Oxford, susitiyendo a Isaiah Berlin (1944). Su influencia llegó directamente al Partido laborista a través de Harold Wilson. Entre sus obras podemos destacar *Self-Government in Industry* (1917), *The Payment of Wages* (1918), *Guild Socialism Restated* (1920), *The World of Labour* (1923), *The Intelligent Man’s Guide Through World Chaos* (1930), *A Century of Cooperation* (1944), *A Short History of the British Working Class Movement 1789-1947*(1947), *A History of Socialist Thought* (1964).

las personas dentro de un territorio determinado. Por ello, para Cole el derrumbe futuro del capitalismo, que profetizaba, daría paso a una “federación de corporaciones” funcionales como sistema de organización del mundo social. Todo este sistema fundaba una “democracia funcional”.

Odon Por<sup>53</sup>, uno de los fundadores del movimiento guildista, introdujo a Cole en la historia medieval como base para sus proyectos futuros, tal como se manifestaba en *The restoration of the guild system* (1906), *Old world new* (1917) y *Guild man's interpretation of the history* (1920). En la misma línea encontramos las tesis sobre el *Guild socialism* de M. Carpentier (1922), o la asociación *Nacional Guilds League* y su revista “*Guildsman*” (1918-1921), ambas promovidas por Penty. Otras obras de Cole, como *Self Government in industry* (1917), *Introduction in trade unionism* (1918) y *Guild socialism restated* (1920), desarrollaban el contenido gremialista de un corporativismo definido como Democracia industrial: la Representación funcional como principio organizador, el Gremio como asociación profesional, la Comuna como base territorial, y un gran Consejo económico y social como cúspide política de todo el sistema, que para G. Fernández de la Mora rayaba la utopía como “*Guild Socialist Commonwealth*”<sup>54</sup>.

Harold J. Laski [1893-1950]<sup>55</sup> defendía, tras su paso por el liberalismo social inglés (iniciado con John Stuart Mill), la existencia de un *pluriverso* político o “sociedad ontologizada”, cuyo centro se encontraba en la Corporación. Su doctrina político-social buscaba determinar el papel del Estado dentro de la Sociedad, atacando el principio de soberanía estatal. Para Laski, el Estado sería una organización al servicio del bienestar humano, con unos fines limitados justificados por sus hechos, no por deci-

<sup>53</sup> Realizando un apéndice para la obra de Por, Odon. *Guilds and cooperatives in Italy*. Londres, 1923.

<sup>54</sup> G. Fernández de la Mora, “El organicismo de Cole”, pp. 25-28.

<sup>55</sup> Harold Laski nació el 30 de junio de 1893, en Manchester, y falleció el 24 de marzo de 1950 en Londres. Fue politólogo, economista, escritor y conferencista de renombre. Tras graduarse en la *Manchester Grammar School* y en el *New College* de la Universidad de Oxford, Laski se convirtió en miembro fundador del comité ejecutivo de la *Sociedad Fabiana*, de la que fue integrante entre 1922 y 1936. En 1926 se convirtió en profesor de ciencias políticas en la London School of Economics y en 1936 se unió al Comité Ejecutivo del Partido Laborista, del que fue presidente en Gran Bretaña entre 1945 y 1946. Entre sus escritos destacan *Studies in the Problem of Sovereignty* (1917), *Authority in the Modern State* (1919), *Political Thought in England from Locke to Bentham* (1920), *Karl Marx* (1921), *Communism*, (1927), *Liberty in the Modern State* (1930), *Democracy in Crisis* (1933), *Reflections On the Revolution of our Time* (1943), o *Faith, Reason, and Civilisation* (1944).

siones apriorísticas; por ello no existía el poder soberano del Estado, ni el *absolutismo espiritual* de Hegel ni la *volunté generale* roussoniana. La sociedad era una realidad natural y plural con grupos y corporaciones dueñas de su propia esfera y servidoras de cada uno de los fines e intereses humanos<sup>56</sup>.

De esta manera, Laski participaba en la elaboración de la “teoría pluralista del Estado” en la primera etapa de su obra política. Llegaba a negar que el Estado fuera una asociación humana superior y soberana respecto al resto de asociaciones; el Estado era otras más de las agrupaciones sociales, con funciones determinadas y limitadas que no implicaban “el derecho de soberanía”. Rechazaba así el derecho a posesión de la autoridad a la forma política estatal; sólo se concedía su uso en función del cumplimiento de determinados fines, de determinados principios legales por encima de él mismo<sup>57</sup>. El Estado no era la encarnación de una voluntad general indiferenciada, sino la suma de “pluralidad de voluntades” unidas entre si fines e identidades comunes; por ello, para Laski, los derechos políticos, la ley, se fundaban en relación al cumplimiento de ciertos deberes sociales.

En *La Gramática de la Política. El Estado moderno* (1925), Laski contraponía al formalismo de Hans Kelsen<sup>58</sup> una concepción realista del derecho, capaz, a su juicio, de expresar las mutaciones históricas y las nuevas condiciones del Estado moderno. En ella, el Derecho constitucional solo aparecía como inteligible siendo la expresión del funcionamiento de las fuerzas sociales, cuyo significado nacía de las disposiciones de las fuerzas económicas<sup>59</sup>. La teoría jurídica debía establecer la finalidad de la ley en base a las causas y a la utilidad de las mismas; a ello respondía su visión de la que la teoría tradicional del Estado daba erróneamente carácter definitivo a su modelo polí-

---

<sup>56</sup> El ser humano se encuentra inserto en ellas, pero su voluntad no se agotaba allí, sino que excedía hasta el marco del Estado (al que se le negaba la soberanía, residiendo la autoridad “en la conciencia del individuo”). El Estado de Laski era una corporación más que cumplía una función específica dentro del sistema federal, como “unus Inter pares”; su función era simplemente “la coordinación del cuerpo social.” El sistema jurídico-político de Laski se componía de tres planos: individuo con sus derechos, grupos sociales como ámbito de libertad, y Estado como medio coordinador. Laski, Harold J. “El Derecho en el Estado”, en *Derecho y Política*. Edersa, Madrid, 1933. p. 257.

<sup>57</sup> Laski señalaba que el Estado es una sociedad de individuos sometidos por la fuerza a un determinado modelo de vida, unidos por una red de vínculos y por una identidad determinada; con ello descartaba la noción de voluntad común y su reflejo en un Estado soberano y superior. *Ibid*, p. 254.

<sup>58</sup> Sobre su formalismo positivista véase Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Porrúa, México, 1993. pp. 322 y 323.

<sup>59</sup> Laski, H.J. *La gramática de la política*. p. 8..

tico<sup>60</sup>. Por ello, la ciencia moderna y la organización económica superaban el marco del Estado-nación clásico, al modelar una vida social plural, dividida según funciones profesionales e interrelacionada por una “unidad de dependencias” (siguiendo el solidarismo de L. Duguit y L. Bourgeois). Laski dibujaba así un nuevo Estado para el siglo XX como un instrumento destinado, sin preeminencia moral alguna, a reconocer los derechos individuales y grupales previos, defender sus necesidades como ciudadanos, y “distribuir el bienestar a todos”. Los derechos derivaban, así, de las funciones sociales desarrolladas; la función estaba implícita en el derecho, y el Estado se limitaba a ensamblarlas en una comunidad solidaria y cohesionada<sup>61</sup>.

La “crisis de la democracia” de tipo liberal que diagnosticó Laski, entre tantos, con su *Democracy in Crisis* (1933)<sup>62</sup>, era la posibilidad histórica para la eclosión de la representación corporativa: asimismo de sistemas de participación funcional de intereses (sindicatos, gremios, profesiones), de procesos estatales de decisión legislativa, o de nuevos regímenes político-sociales gremialistas o sindicalistas sin “autoridad soberana”. Pero tras asumir el materialismo marxista como explicación de la democracia<sup>63</sup>, Laski defendía ahora que el sistema parlamentario debía unirse el complemento de la representación corporativa y la descentralización de funciones decisorias y administrativas en manos de las agrupaciones profesionales<sup>64</sup>. De esta manera cada “unidad social” (sindical, religiosa, profesional, etc) podría otorgarse un Derecho propio dentro de “un sistema político de solidaridad”; con ello se completaba la democracia política institucional con la democracia social y económica desplegada por grupos e individuos<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Laski, H.J. “La justicia y el Derecho”, en *Derecho y Política*, pp. 296-297.

<sup>61</sup> Los derechos ciudadanos eran anteriores al Estado para Laski, “que los reconoce y garantiza” al ser la fuente que legitima su actuación, y ser correlativos a las funciones sociales y solidarias. Tras la *Gran Guerra*, la influencia de las tesis armonizadoras del corporativismo sindical y organicista y de la doctrina marxista, situarán a este instrumento en los debates sobre la reforma del Estado constitucional. Laski señalaba al corporativismo como “asociación funcional”, bien para completar técnica y funcionalmente al Estado parlamentario, integrando realmente a la economía y a la sociedad que esta modelaba, bien para sustituirlo bien por una forma política de sindicatos o gremios, o bien para poner un nuevo Estado fundado exclusivamente en ellos. Véase H. J. Laski, *La gramática de la política*, págs. 76 y 77.

<sup>62</sup> Publicada en español como Laski, H.J. *La democracia en crisis*. Edersa, Madrid, 1934.

<sup>63</sup> La asunción de los principios marxistas por Laski es visible en Laski, H.J. *El liberalismo europeo*, p. 25.

<sup>64</sup> Laski, H.J. *El problema de la soberanía*. Dédalo, Buenos Aires, 1960. p. 11.

<sup>65</sup> Laski, H.J. “El Estado en el nuevo orden social”, en *Derecho y Política*. pp. 133 y siguientes.

Pero junto a la experiencia de la *Industrial Democracy* (auténtico socialismo corporativo) destacó el movimiento de Oxford, que alumbró un corporativismo social, tradicional y católico, inspirado por las tesis de la *Rerum Novarum*, tales como Newman, Manning y Faber. Esta generación de periodistas y literatos conversos al catolicismo, combinaban la crítica ética y estética contra la “plutocracia”, que a su juicio pervertía la democracia orgánica y natural. Entre ellos, Gilbert Keith Chesterton [1874-1936] y su hermano Cecil, junto con Hilaire Belloc [1870-1953], desarrollaron la idea del “distributismo”, una pretendida tercera vía económica de objetivos sociales, diferente al capitalismo y al socialismo, y cuya fundamentación se encontraba en ella Doctrina Social de la Iglesia, principalmente en el magisterio social de León XIII. En 1926 G.K. Chesterton y Belloc fundaron, junto al padre Vincent McNabb, la llamada “Liga Distribucionista”, donde colaboraron Dorothy Day, Peter Maurin, y E. F. Schumacher [1911-1977], quienes llevaron a las islas las conclusiones de La Tour y De Mun. Al respecto Belloc y Cecil Chesterton escribieron conjuntamente la obra *The Party System*, donde se reformaba el tradicional sistema de partidos por un nuevo sistema de rotación de grupos sociales en el ejercicio del poder (integrado por representantes de cada partido). Para M. Ward esta obra suponía una poderosa crítica política y moral al tradicional sistema demoliberal británico, totalmente en manos de los dirigentes de los partidos dinásticos<sup>66</sup>. A este texto le siguió la fundación del semanario *Eye Witness* (titulado posteriormente *New Witness* y *GK's Weekly*) donde estos antiguos liberales atacaban la corrupción que a su juicio corroía en sistema parlamentario británico y denunciaban el injusto imperialismo europeo.

Hilaire Belloc, tras abandonar el Partido Liberal, rechazó los medios parlamentarios británicos (*The Party System*, 1910), y participó en la teoría del “distributismo”, a la que definió como corriente católica y organicista, y que se manifestó en su *The Servile State* (1912). Belloc defendía un “verdadero liberalismo” de naturaleza comunitaria y de raíces morales, que recuperase las formas ordenadoras del periodo medieval, basadas en pequeñas propiedades y comercios, en una sociedad autoorganizada. Mientras, Gilbert K. Chesterton buscaba en la Edad Media la unidad espiritual y el or-

---

<sup>66</sup> Ward, Maisie. “Belloc y los Chesterton, contra la partitocracia”, En *Razón española*, No. 51. Madrid, enero de 1992, pp. 67-69.

den social justo necesarios para la reforma político-social, y lo encontró en el corporativismo católico; incluso llegó a valorar la posibilidad de introducir en Inglaterra la organización corporativa del fascismo italiano, fuerza de moda en toda Europa<sup>67</sup>. Asimismo, Cecil Chesterton [1879-1918] se preguntaba “¿es compatible la democracia con el gobierno parlamentario?, y se respondía “no lo permita Dios”<sup>68</sup>.

El ataque doctrinal al parlamentarismo en el guildismo, pese a su falta de difusión política como “democracia industrial y comunal”, continuó con las obras de Lord Howard of Penrith y Sir Charles Petrie, pero ahora situando a la corporación como fundamento de la forma política y como sustituta del partidismo liberal. Estas ideas llegaron a España en varios artículos de la revista *Acción española*, a través de la intermediación de su antiguo seguidor Ramiro de Maeztu (incluso tradujeron en 1935 la obra del segundo, *Monarquía*<sup>69</sup>). La defensa de la restauración de la Monarquía medieval hecha por Douglas Jerrold, Mc Nair Wilson o U. E. Goad también fue objeto de estudio por Maeztu y Pradera. El corporativismo de Estado fascista tuvo en el citado Arthur K. Chesterton y sobre todo en Sir Oswald Mosley [1896-1980] y su partido BUF, seguidores fieles y defensores de su “expansión universal” (junto a T. S. Elliot, Roy Campbell, Williamson o Peter Kemp).

## V. LA ESTATIZACIÓN DEL CORPORATIVISMO

En los años centrales de la “Guerra civil europea”, el desarrollo del *Totalen Staat* situó a la corporación como instrumento estatal de administración de las relaciones sociolaborales; transitó así, en numerosas naciones europeas, de *solución constitucional* a *solución autoritaria*, de un pluralismo sin Estado o dentro de un Estado liberal, a una pluralidad organizada sometida a la “unidad de mando”. En este contexto, el corporativismo se vinculó en muchos aspectos a la naciente contrarrevolución nacionalista, que lo contaminó, en la historiografía y en la ideología, como “solución fascista”.

---

<sup>67</sup> Véase Chesterton, Gilbert K. *Obras completas*, Vol. I. Espasa Calpe, Barcelona, 1952.

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>69</sup> Publicado como Petrie, Charles. *Monarquía*. Cultura española, Madrid, 1935.

Tras el fin de la Primera Guerra mundial, y de manera paralela a la vía constitucional, se gestó la estatización del corporativismo por el influjo de cierta interpretación del idealismo hegeliano, la nacionalización de una parte del socialismo y una renovación puntual del tradicionalismo. En Austria, Italia, España, Francia (Vichy) o Portugal se fueron desplegando proyectos de “reconstitución” nacional sobre un sistema corporativo que pondría, en mayor o menor medida, la pluralidad socioeconómica al servicio de una concepción unitaria y jerárquica de la Nación, ajena a las formas superadas de pluralismo político y sindical. Con notables diferencias, en estos países se asistirá al intento de conciliación de la “subsidiariedad” de los grupos sociales (profesionales, tradiciones, burgueses, clases medias) y la “unidad de mando” del Estado, con suerte desigual. A este respecto, el papel político del corporativismo respecto a la forma estatal fue ambivalente: instrumento de integración política de la sociedad orgánica, modificando o suprimiendo el artificio del Estado; o instrumento estatal de integración de dicha sociedad, vinculándola a una Nación unitaria y jerárquicamente articulada<sup>70</sup>.

En todo caso, y como apunta Ch. S. Maier [1939-], su identidad antiliberal y anticapitalista fue parcial y temporal, derivada de la “contaminación fascista” antes señalada<sup>71</sup>. Nació una “solución estatal”, autoritaria o totalitaria, de control del pluralismo social y económico, proclamando la “muerte del Estado liberal y la amenaza del Estado socialista”. En esta línea aparece la estatificación del corporativa en fórmulas sindicalistas verticales (nacionalsindicalismo español, legionarismo rumano, e incluso en los Soviets rusos), y en organizaciones tendentes a la integración de socialismo y nacionalismo (veáanse los orígenes del fascismo italiano). En este punto es ineludible señalar la construcción de Estados corporativos desde la izquierda política y social, especialmente en Hispanoamérica<sup>72</sup>; el Justicialismo argentino y el PRI mexicano son

---

<sup>70</sup> Ugo Spirito defendía en su conferencia “corporativismo e libertà” (presentada en 1935 en el *Convegno italo-francese di studi corporativi* de Roma), la “collaborazione gerarchica” entre Estado y Corporación para generar el fundamento de la “nuova società”: “para poder vencer al capitalismo se necesita vencerlo técnica y espiritualmente, no con la violencia del número, sino con la superioridad técnica de una jerarquía totalitaria”. Véase Spirito, Ugo. *Il corporativismo*. Firenze, Sansoni, 1970, p. 356.

<sup>71</sup> Maier, Charles S. *La refundación de la Europa burguesa*. Ministerio de Trabajo y Seguridad social, Madrid, 1988. pp. 26-27.

<sup>72</sup> La literatura hispanoamericana sobre el tema no es muy abundante, aunque destaca sobremedida en México, y en cierta medida en Argentina, Venezuela o Perú. Ejemplos los tenemos en Bustamante, J.E. *La*

dos claros ejemplos al respecto<sup>73</sup>.

La integración del pluralismo social, clave del corporativismo, ya no se entendería en clave autoorganizativa, sino unitaria y jerárquica; los medios técnicos y desideologizadores ya no se proyectarían como alternativa paraestatal o complemento constitucional, sino como fundamento de un nuevo tipo de Estado ajeno a la democracia de partidos o a la libertad sindical. Un giro histórico y conceptual que aceleró la tendencia del corporativismo como “expediente técnico. Así lo advirtió Carl Schmitt: la dictadura es la “pura expresión de la tecnicidad de la práctica política”<sup>74</sup>. Los “gobiernos de autoridad” extendidos por Portugal, Polonia, Italia, Austria (en España en 1923 y en 1939 con desigual fortuna) atendieron a esta realidad<sup>75</sup>. Frente a la “irracionalidad del parlamentarismo surgido de la Guerra mundial I” (denunciado años antes por los mismos juristas liberales) se difundió la concentración de los poderes ejecutivo y legislativo en un “poder decisorio único”, en una suerte de “nuevo Estado”.

F. J Conde atisbó claramente este proceso de “derrumbamiento del Estado liberal” y ascenso paralelo de la formula de una nueva forma política” que definió como “Estado total”<sup>76</sup>. El corporativismo social y el constitucional, imbricados en los años

*República corporativa*. Emecé, Buenos Aires, 1988; o Guillermo Campero y José Valenzuela, *El movimiento sindical chileno en el capitalismo autoritario*. Santiago, ILET, 1981. Además podemos señalar obras genéricas sobre el corporativismo sudamericano como la de G. O'Donnell, *Acerca del corporativismo y la cuestión del Estado*. Buenos Aires, CEDES, 1975; Renato de Boschi (ed.), *corporativismo e Desigualdade*. Río de Janeiro, IUPERJ, 1991; Jorge Lanzaro, *El fin del siglo del corporativismo*. Venezuela, Nueva Sociedad Editorial, 1998.

<sup>73</sup> El corporativismo instaurado desde 1917 por el PRI ha sido y es todavía objeto de numerosos estudios. Así podemos señalar las obras de Ilán Bizberg, *Estado y sindicalismo en México*. México, El Colegio de México, 1990; Nora Rabotnikof, “corporativismo y democracia” en Matilde Luna y Ricardo Pozas (ed.), *Relaciones corporativas en un periodo de transición*. México, UNAM, 1992; Arnaldo Córdova, “El corporativismo mexicano hoy”, en Francisco López Cámara (coord.), *Sociedad, desarrollo y sistema político en México*. México, UNAM, 1989; Rigoberto Ocampo Alcántara (comp.), *La teoría neocorporatista. Ensayos de Philippe Schmitter*. Universidad de Guadalajara, 1992.

<sup>74</sup> Véase E. L. Lloréns, *¿Qué es la tecnocracia?*. Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado 1933, pág. 101. El libro de este olvidado jurista español adelanta la tesis de la “revolución de los *managers*” de James Burnham [1905-1987]. Véase J. Burnham, *La revolución de los directores* (1941). Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967.

<sup>75</sup> El proceso de estatalización del corporativismo podría explicarse con estas palabras: “sin tener clara conciencia de este aspecto del problema, los pensadores sociales anteriores a 1848 se dividían ya en dos corrientes sobre la actitud que se debía adoptar en relación con el Estado: instrumento necesario para cualquier transformación fecunda y durable; obstáculo a todo esfuerzo provechoso, instrumento fatal de explotación y opresión responden otros. Oposición que se vería condenada, al menos en aquel momento, puesto que el Estado prevaleció sobre la Asociación”. Véase Lefranc, Georges. *Historia de las Doctrinas sociales en la Europa contemporánea*. Ariel, Barcelona, 1964. pp. 40-41 y 366.

<sup>76</sup> Conde, F. J. *Introducción al Derecho político actual*, p. 256-257.



veinte, surgían en el seno del “dualismo Sociedad-Estado” típico del Estado liberal del finales del siglo XIX. El nuevo Estado corporativo responde a los símbolos políticos autoritario o totalitario surgidos para liquidar el mismo Estado liberal e instaurar a cualquier precio una autoridad estable<sup>77</sup>. Esta situación hizo que el corporativismo estatal, como vocablo y concepto, superara los límites de la construcción en la que cobró pleno sentido científico, no significando ya una realidad concreta, precisa y unívoca, sino que aludía a las realidades más diversas y heterogéneas<sup>78</sup>. El Estado se convertía en un “Estado social” autoritario (o totalitario en el sentido establecido por Conde<sup>79</sup>) que al asumir el control de la vida económica, generaba un nuevo Estado de derecho “en sentido técnico”: modificaba la garantía de los derechos de las relaciones sociales (corporativamente) y establecía un nuevo sistema de producción del derecho.

Maier cifró, por ello, a esta época como el tránsito “de la Europa burguesa a la Europa corporativa”<sup>80</sup>; una época donde se postulaba la integración del trabajo organizado bajo un sistema de negociación controlado por el Estado, y la descentralización funcional de la administración estatal como único criterio de representación político-social. Pero en esta época estatista, el paradigma más relevante del *corporativismo integral y puro* colocaba al Estado como un órgano más al servicio de la Nación, con una doble posición funcional como “corporación estricta” y como “supercorporación”<sup>81</sup>. La teoría de Manoilescu, donde “las corporaciones eran las únicas fuentes de todo poder” y “deben concurrir a constituir el Estado”<sup>82</sup>, fue rechazada en su época histórica, pero resurgió paradójicamente treinta años después.

---

<sup>77</sup> Así escribía que “el Estado totalitario es, a nuestro juicio, el modo de organización de la gran potencia en su plenitud, por cuanto despliega hasta el límite máximo la posibilidades implícitas en el concepto de gran potencias”, “el modo de organización que hace a la gran potencia mantenerse contra todos, apretada en si misma”. *Ibid*, p. 260-262

<sup>78</sup> Se convirtió en un “puro vocablo que se esgrime como arma de combate”, ya que como demostraba el mismo Conde, “los vocablos políticos son armas polémicas en una situación concreta, pero son siempre algo más cuando se apoyan en una realidad substancial. Si este falta, la polémica deje a de ser diálogo político y se convierte en retórica”. *Ibid*, p. 263.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 287-288.

<sup>80</sup> Maier, Charles S. *La refundación... op.cit*, pp. 26-27.

<sup>81</sup> Manoilescu, M. *op. cit.*, págs. 86 y 87.

<sup>82</sup> *Ibid*, pp. 74-76.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calvo González, José y Monereo Pérez, José Luis. "León Duguit (1859-1928): jurista de una sociedad en transformación", en *Revista de derecho constitucional europeo*, No.4, Universidad de Granada, Granada, 2005.
- Cole, G.D.H. *La organización política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Chesterton, Gilbert K. *Obras completas*, Vol. I. Espasa Calpe, Barcelona, 1952.
- De los Ríos, Fernando. *La crisis actual de la democracia. Discurso inaugural del año académico 1917-1918*. Universidad de Granada, Granada, 1917.
- Fernández de la Mora, G. "Jellinek y la democracia orgánica", en *Razón española*, No. 57, enero-febrero de 1993.
- García Canales, Mariano. *La teoría de la representación en la España del siglo XX*. Publicaciones del Departamento de Derecho público, Universidad de Murcia, Murcia, 1977.
- García Pelayo, Manuel. *Burocracia y tecnocracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- Del Valle, Luis. *Democracia y jerarquía*. Athenaeum, Zaragoza, 1938.
- Duguit, Leon. *La transformación del Estado*. Francisco Beltrán ed., Madrid, 1909.
- Duguit, Leon. *Las transformaciones generales del Derecho privado desde el Código de Napoleón*. Francisco Beltrán Editorial, Madrid, 1921.
- Duguit, Leon. *L'Etat, le droit objectif et la loi positive. (Études de droit public I)*. Fontemoing, París, 1901.
- Duguit, Leon. "La représentation syndicale au Parlement", en *Revue politique et parlementaire*, París, juillet 1911.
- Duguit, Leon. *Souveraineté et liberté*. Félix Alcan, París, 1922.
- Duguit, L. *La transformación del Estado*. Francisco Beltrán, Madrid, 1910, pp. 149-150.
- Duguit, Leon. *Traité de Droit constitutionnel*, t. I. París, De Boccard, 1927-1928.
- Jellinek, Georg. *Reforma y mutación de la Constitución*. CEE, Madrid, 1991.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del Derecho*. Porrúa, México, 1993.
- Laski, Harold J. "El Derecho en el Estado", en *Derecho y Política*. Edersa, Madrid, 1933.
- Laski, Harold J. *La democracia en crisis*. Edersa, Madrid, 1934.
- Laski, Harold J. *El problema de la soberanía*. Dédalo, Buenos Aires, 1960.

- Lefranc, Georges. *Historia de las Doctrinas sociales en la Europa contemporánea*. Ariel, Barcelona, 1964.
- Maier, Charles S. *La refundación de la Europa burguesa*. Ministerio de Trabajo y Seguridad social, Madrid, 1988.
- Maier, Charles S. *La refundación de la Europa burguesa*. Editorial Ministerio de Trabajo, 1989.
- Oro Tapia, Luis R. "La idea de legitimidad en Max Weber, Carl Schmitt y Guglielmo Ferrero", en *Boletín jurídico de la Universidad europea de Madrid*, No. 5, 2002.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. RBC, Barcelona, 2004.
- Petrie, Charles. *Monarquía*. Cultura española, Madrid, 1935.
- Posada, Adolfo. *España en crisis*. Caro Raggio, Madrid, 1923.
- Posada, Adolfo. *La teoría de las funciones del Estado*. Boletín del Instituto libre de enseñanza, Madrid, 1891.
- Por, Odon. *Guilds and cooperatives in Italy*. Londres, 1923.
- Rosanvallon, Pierre. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Éditions Gallimard, París, 1998.
- Spirito, Ugo. *II corporativismo*. Firenze, Sansoni, 1970, p. 356.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Schmitt, Carl. "Staatethik und pluralistischer Staat", En *Positionen und Begriffe*. Duncker & Humblot, Berlín, 1940.
- Schmitt, Carl. "Staatethik und pluralistischer Staat", En *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1940.
- Ward, Maisie. "Belloc y los Chesterton, contra la partitocracia", En *Razón española*, No. 51. Madrid, enero de 1992.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

# **EL CONFLICTO TERRITORIAL ENTRE ECUADOR Y PERÚ POR EL RÍO DEL CENEPA (1995): ENTRE UNA MEDIACIÓN FALLIDA Y OTRA EXITOSA**

**PAULA LEKANDA LABAN\***

## **A B S T R A C T**

El presente artículo analiza la disputa territorial entre Ecuador y Perú del año 1995 desde la óptica de la negociación y mediación internacional. La hipótesis principal es que si bien la guerra fue resultado de la percepción de intereses divergentes de tipo territorial, tiene su origen en una actividad mediadora fallida y en un acuerdo de implementación ineficiente llevadas a cabo cincuenta y tres años antes del conflicto. Por otra parte, la autora sostiene que, a la postre, la resolución de la Guerra del Cenepa fue resultado de una actividad mediadora exitosa y de una implementación eficaz llevada a cabo durante el período 1995-1998. De esta manera, el artículo da cuenta lo importante que es que, si existe mediación en un conflicto, esta sea exitosa y devenga en un acuerdo de implementación eficiente. Para esto, en un primer momento se explican ciertos antecedentes de la guerra de 1995, y la negociación e implementación fallida que resultó del Protocolo de Río de 1942. Posteriormente se analiza la estructura del proceso de negociación llevado a cabo entre 1995 y 1998. Luego se profundiza en las características, el proceso y los resultados de esta mediación exitosa y, finalmente, se realizan las conclusiones.

**PALABRAS CLAVES:** Conflicto territorial por el río Cenepa, mediación y negociación entre Ecuador y Perú

## **THE TERRITORIAL CONFLICT BETWEEN ECUADOR AND PERU FOR THE CENEPA RIVER (1995): BETWEEN A FAILED MEDIATION AND A SUCCESSFUL ONE**

This article analyses the territorial dispute between Ecuador and Peru in the year 1995, from the perspective of international negotiation and mediation. The main hypothesis is that this war was the result of the perception of divergent interests of

---

\* Licenciada en Historia y Licenciada en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente se encuentra realizando una pasantía en la Dirección de Política Multilateral del Ministerio de Relaciones Exteriores. Contacto: plekanda@uc.cl

territorial kind, that has an origin in a fail mediation and in a not efficient agreement that took place fifty three years before the conflict. On the other hand, the author argues that, eventually, the resolution of the Cenepa War was a result of successful mediation activity y and of effective implementation during the years 1995-1998. This article takes account of how important it is that mediation are successful in a given conflict. First, some background information is given about the 1995 war, and the negotiation and failed implementation of the Rio Protocol of 1942. Secondly, the structure of the negotiation process is analyzed between 1995 and 1998. Finally, the characteristics, process and results of this successful mediation are analyzed, before a conclusion is given.

KEY WORDS: Territorial conflicto for the Cenepa river, negotiation and mediation between Ecuador and Peru.

## I. INTRODUCCIÓN

El conflicto es parte importante e ineludible de las relaciones interpersonales, pero también es característico de las relaciones entre estados y/o entre grupos sociales o políticos dentro de dichos estados. Tal como plantea J. Z Rubin et. al, los conflictos son resultado de la *percepción* de intereses divergentes<sup>1</sup>, y pueden devenir en crisis y, si son mal gestionados, en guerras<sup>2</sup>. Ejemplo de esto último fue el conflicto ocurrido en 1995 en la zona del Río Cenepa, ubicada entre Ecuador y Perú, que devino en crisis y rápidamente escaló a una guerra.

No obstante, si bien esta guerra fue resultado de la percepción de intereses divergentes de tipo territorial y de la falta de una relación de confianza que permitiera solucionar dicha divergencia, lo cierto es que tiene su origen en un conflicto territorial llevado a cabo en 1941, particularmente en una negociación fallida, una actividad mediadora deficiente y en un acuerdo de implementación ineficaz. Sin embargo, es importante explicitar que la resolución de la Guerra del Cenepa ocurrida en el año 1998 fue producto de una actividad mediadora exitosa y de una implementación —por lo menos hasta hoy, es decir, diez años después— eficiente.

En este sentido, el objetivo de este escrito es analizar la Guerra del Cenepa de 1995 desde la óptica de la actividad de los mediadores y de la implementación de los

---

<sup>1</sup> Rubin, J.Z., Pruitt, D.G., & Kim, S.H. *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement*. McGraw-Hill, New York, 1994. p. 5.

<sup>2</sup> Ministerio de Defensa Nacional. *Libro de la Defensa Nacional de Chile 2002*, [en línea], 2002, p. 67. [fecha de consulta: 8 de noviembre 2008]. Disponible en <http://www.defensa.cl/libro-defensa/index.php>

acuerdos, dando cuenta lo importante que es que, si existe mediación en un conflicto, esta sea exitosa y devenga en un acuerdo de implementación eficiente.

Para esto, en un primer momento explicamos ciertos antecedentes de la guerra. Posteriormente analizamos la estructura del proceso de negociación llevado a cabo entre 1995 y 1998. Luego profundizamos en las características, el proceso y los resultados de la mediación y, finalmente, realizamos las conclusiones.

## II. EL POR QUÉ DE LA GUERRA DEL CENEPA: ANTECEDENTES DEL CONFLICTO

Ya desde principios del siglo XIX que entre Ecuador y Perú existía una disputa fronteriza intermitente en relación a la soberanía de parte del Amazonas<sup>3</sup>. Luego de múltiples fracasos en demarcar la frontera, ambos países entraron en guerra en 1941. Perú ocupó la mayor parte de tres de las provincias ecuatorianas, lo que dio paso a la firma del “Protocolo de Paz y Límites” el 29 de enero de 1942 en Río de Janeiro, el cual fue posteriormente conocido como el “Protocolo de Río”. En este tratado, Argentina, Chile, Brasil y Estados Unidos actuaron como países mediadores Garantes y, posteriormente, como árbitros<sup>4</sup>.

No obstante, ¿qué significa que estos países actuaran como “Garantes”? Según el planteamiento de Beth A. Simmons, lo que diferencia el título de “Garantes” a de mediadores o de árbitros es que estos asumen una obligación legal de facilitar la ejecución del acuerdo, lo que se extiende a funciones militares y diplomáticas. Así, si bien, actúan como mediadores y pueden realizar recomendaciones conciliatorias, estas deben ser aceptadas por las partes para ser implementadas, ya que, legalmente no pueden decidir por ellos, pero sí pueden —y deben— facilitar la ejecución del acuerdo<sup>5</sup>.

El Protocolo de Río de 1942 tuvo como resultado el cese de las hostilidades y estableció, en su artículo VII, que la frontera quedaba demarcada en “*la quebrada de San Francisco, el divortium aquarum, entre el río Santiago y el río Zamora hasta la con-*

---

<sup>3</sup>Simmons, Beth A. “Territorial Disputes and Their Resolution. The Case of Ecuador and Peru”. *Peace Works* [en línea]. 27, Agosto 2003, p. 10. [fecha de consulta: 15 octubre 2008]. Disponible en: <http://www.usip.org/pubs/peaceworks/pwks27.pdf>

<sup>4</sup>Faúndez, Cristián, “El Conflicto de la Cordillera del Cóndor: Los Actores del Enfrentamiento Bélico no declarado entre Ecuador y Perú”, *Serie de Documentos de Trabajo de Cátedra de Estudios de Defensa*. Pontificia Universidad Católica de Chile, doc. N°8, Abril, 2004. p. 12.

<sup>5</sup>Simmons, Beth A... *op. cit.*, p. 24.

*fluencia del río Santiago con el Yaupi*"<sup>6</sup>. Esto implicaba que Ecuador perdía cerca de 5.000 millas cuadradas<sup>7</sup>. No obstante, frente a esta declaración de demarcación se presentó un problema en la práctica: cuando se estaba reconociendo la frontera en terreno, se evidenció que entre los ríos Santiago y Zamora se extendía otro río independiente, el río Cenepa, que terminaba en la Cordillera del Cóndor (ver Mapa en Anexos). De esta manera, no se pudo delimitar en la práctica la frontera y las hostilidades prosiguieron durante más de medio siglo, lo que evidenció una gran ineficiencia de la actividad mediadora de los Garantes y de su calidad de árbitros, en cuanto no facilitaron la ejecución del Protocolo.

Las hostilidades que se presentaron durante cinco décadas estuvieron signadas por declaraciones ecuatorianas que destacaban el hecho de que el Protocolo de Río se había firmado teniendo información incompleta, y que ellos habían firmado bajo presión, producto de la derrota frente a Perú. Así, Ecuador devino en un reivindicacionista de territorio en el Amazonas, mientras que Perú afirmaba la validez del Protocolo y su soberanía en los territorios en disputa<sup>8</sup>, negando la existencia de un conflicto fronterizo.

Tal como fue recién mencionado, este conflicto no resuelto por una mediación fallida e ineficiente implementación de un acuerdo trajo como consecuencia un larguísimo conflicto intermitente, el cual tuvo un punto álgido el 14 de diciembre de 1994, cuando se llevaron a cabo escaramuzas ecuatorianas y peruanas en el sector suroriental de la Cordillera del Cóndor. En este contexto, el 9 de enero de 1995 fuerzas ecuatorianas capturaron a una patrulla peruana dentro del territorio en disputa<sup>9</sup>. Así, comenzó el conflicto armado que, si bien fue de baja intensidad, duró diecinueve días y se caracterizó por la movilización masiva de tropas y de contingente militar, naval y aéreo a la frontera. A lo largo de estos diecinueve días no hubo ninguna ganancia territorial y hubo una intensa actividad diplomática, que tuvo como resultado la conten-

---

<sup>6</sup> Faúndez, Cristián... *op. cit.*, p. 12.

<sup>7</sup> Simmons, Beth A... *op. cit.*, p. 10.

<sup>8</sup> Faúndez, Cristián... *op. cit.*, p. 12.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 11.

ción del conflicto y que ambos países se sentaran a la mesa a negociar. El conflicto armado tuvo como resultado entre 200 y 1500 bajas y un alto costo de equipo militar<sup>10</sup>.

### III. ECUADOR Y PERÚ SE SIENTAN A NEGOCIAR: ESTRUCTURA DEL PROCESO DE NEGOCIACIÓN (1995-1998)

#### A. Naturaleza del problema

El conflicto que yace en el corazón de la Guerra del Cenepa es muy complejo desde el punto de vista histórico. La naturaleza del conflicto es de tipo territorial y referente a la soberanía y a la identidad nacional, lo que constituye uno de los temas más complejos de resolver en un proceso de negociación, ya que i) al ser una disputa por la posesión de un río, el conflicto responde al tipo de “*fix pie*”, lo que de por sí genera una dificultad enorme al intentar crear un acuerdo que sea aceptable por ambas partes, y ii) es sumamente complejo porque involucra emociones y sentimientos nacionalistas y percepciones antagónicas y demonizantes acerca de la contraparte.

Además, el conflicto es de larguísima data e involucra una historia de guerra y conflicto persistente: según el planteamiento de Simmons, esta disputa se constituyó en la más persistente y resistente a resolución en el hemisferio occidental<sup>11</sup>. Esto dificulta el proceso de negociación, en la medida en que existe mucho resentimiento acumulado por ambas sociedades. Sin embargo, por otro lado, esta persistencia del conflicto también puede ser interpretado como un momento propicio para llegar a acuerdo, producto de la madurez del conflicto, o, lo que Richard Hass denomina como *ripeness*<sup>12</sup>, que, creemos, también caracterizó el problema e influyó positivamente en el proceso de negociación.

El largo período de conflicto entre las partes fue producto de una mediación fallida por parte de los Garantes en el año 1942 y de la implementación ineficiente del Protocolo de Río, lo que es parte importante de la naturaleza de este conflicto. Según el planteamiento de Jacob Bercovitch, una mediación es exitosa cuando esta implica una diferencia importante y positiva en el manejo del conflicto y en la interacción en-

---

<sup>10</sup> Simmons, Beth A... *op. cit.*, p. 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>12</sup> Hass, Richard. *Conflict Unending: The United States and Regional Disputes*. Yale University Press, New Haven, 1991.



tre las partes. Por otro lado, una mediación es fallida cuando esta no tiene impacto discernible en la disputa o en el comportamiento de las partes<sup>13</sup>. Esto último es lo que sucedió en el caso de la disputa fronteriza entre Ecuador y Perú: el Protocolo de Río, si bien en el corto plazo terminó con las hostilidades, no tuvo impacto alguno en la resolución del conflicto a largo plazo.

Lo anterior es explicado por varias razones: i) El Protocolo no tenía dentro de sí mecanismos que solucionaran la aparición de nueva información geográfica (como lo fue la existencia del río del Cenepa), ii) Los Garantes nunca implementaron el acuerdo, nunca llevaron a cabo la delimitación fronteriza *in situ*, lo que les correspondía por ley. Además, después de la firma del Protocolo, en cincuenta y cuatro años no tuvieron iniciativas serias para hacer que las partes se sentaran nuevamente en la mesa de negociación, iii) El Protocolo fue firmado entre dos partes con un poder muy desigual: Perú había ganado la Guerra de 1941 y Ecuador había sido derrotado, lo que significó que este último quedara sumamente descontento y que considerara injusto el acuerdo, lo que según el planteamiento de Fisher et. al y el de Bercovitch, es uno de los elementos que hace que los acuerdos sean poco durables<sup>14</sup> y, iv) muy relacionado con el punto anterior, el Protocolo no estuvo sustentado en un criterio justo de resolución, ya que le quitó más de 5.000 km de territorio a Ecuador, lo que generó resentimiento y revanchismo por este país.

Sumado a todo lo ya mencionado, este conflicto es sumamente complejo producto de la relación inexistente entre Ecuador y Perú. Frente a esto, Adrián Bonilla sostiene que entre ambos países había una “ausencia de interdependencia”, ya que, a pesar de la vecindad entre ambos países, la relación entre ellos era bajísima<sup>15</sup>.

Otro aspecto que da cuenta de la naturaleza compleja de esta contienda es que existía un peligro importante de que el conflicto escalara y se convirtiera en una guerra muy cruenta entre las partes: tal como ya fue mencionado en el apartado de los antecedentes, el conflicto se caracterizó por una movilización militar masiva a la fron-

<sup>13</sup> Bercovitch, Jacob. *Resolving International Conflicts. The Theory and Practice of Mediation*. Lynne Rienner Publishers, 1995. p. 19.

<sup>14</sup> Fisher, Roger; Ury, William y Patton, Bruce M. *¿De Acuerdo? Cómo negociar sin ceder*. Norma, Barcelona, 1997 y Bercovitch, Jacob. *op. cit.*, p. 21.

<sup>15</sup> Bonilla, Adrián. “Proceso político e intereses nacionales en el conflicto Ecuador-Perú”, en *Nueva Sociedad*, N°143, Mayo-Junio 1996. p. 13.

tera, por lo que —según el planteamiento de Glenn R. Weidner— el peligro de escalamiento era significativo<sup>16</sup>. No obstante, en 1995 el conflicto presentó una característica que no había estado presente en 1941: el balance de las fuerzas era un poco más equiparado, ya que la supremacía peruana había disminuido.

## **B. Partes involucradas, características, objetivos, intereses y BATNA's<sup>17</sup>**

### **i. Ecuador**

Tal como fue recién mencionado, en 1995 Ecuador estaba en una posición más fuerte que en 1941. Durante el período 1995-1998, Ecuador tuvo dos presidentes: Sixto Durán y Jamil Mahuad. No obstante, esto no repercutió en la continuidad del proceso de negociación.

Dado que en 1941 Ecuador había sido derrotado por Perú y firmó el Protocolo un tanto “obligado”, era la parte más inflexible y nacionalista. Por lo tanto, Ecuador era la parte más sensible frente a la disputa territorial, lo que se vio reflejado en declaraciones de sus líderes políticos y en una opinión pública muy radicalizada y nacionalista. Según el planteamiento de Simmons, esta actitud confrontacional fue creada a partir de políticas públicas realizadas desde el gobierno, particularmente desde la educación básica, en la cual se enseñaba que Perú había desmembrado el territorio ecuatoriano, que Ecuador era un país “amazónico”<sup>18</sup> y que el Protocolo de Río era injusto, inejecutable e ilegítimo, puesto que había sido impuesto.

Ecuador tenía un marcado interés en tener acceso al Amazonas desde tiempos inmemorables: según el planteamiento de Bonilla, esto sería por la existencia de rutas marítimas de comercio<sup>19</sup>. De esta manera, el objetivo de Ecuador era obtener acceso a la zona del Amazonas.

---

<sup>16</sup> Weidner, Glenn. “Operation Safe Border: The Ecuador-Peru Crisis”, *Joint Force Quarterly*. Spring, 1996. p. 53.

<sup>17</sup> El concepto de *Best Alternative to a Negotiated Agreement* (BATNA) fue acuñado por Fisher et.al. Batna es la mejor alternativa existente frente a negociar un acuerdo, es decir, “con qué me quedo si es que no negocio”. Esta es una excelente medida que permite decidir si se negocia o no un acuerdo, ya que centra el análisis en la mejor alternativa, en vez del denominado “piso mínimo”, que es el peor de los resultados aceptables.

<sup>18</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 17.

<sup>19</sup> Bonilla, *op. cit.*, p. 12.

Respecto de sus intereses, tenía algunos intereses divergentes pero otros compatibles con Perú (ver Cuadro 1 y 2). En relación a los intereses divergentes, es importante mencionar que llama la atención lo aparentemente incompatibles que son: mientras que uno quiere territorio, el otro no quiere ceder; mientras que uno quiere modificar el Protocolo, el otro quiere mantenerlo tal como está. Esto, sin duda, incidió en que, finalmente, se tuviera que pedir un arbitraje, no obstante, no fue suficiente como para lograr que ambas partes no negociaran, ya que, al parecer, los intereses compatibles eran más fuertes (ver Cuadro 2). Así, es importante explicitar que, en este caso de estudio, sin duda que primó la negociación en base a intereses y no en base a posiciones inflexibles, ya que finalmente las partes pudieron armonizar elementos que en un principio parecían excluyentes.

En lo que respecta a los intereses, optamos por separarlos en aquellos de “sustancia” y los de “relación”, ordenados de mayor a menor importancia. Sin duda que el interés mutuo más importante era terminar el conflicto intermitente, que tanto daño significaba para las respectivas sociedades y economías. Un segundo interés era evitar el escalamiento del conflicto: tal como ya mencionamos, la Guerra del Cenepa se caracterizó por una movilización masiva de recursos materiales, además incidió en un aumento explosivo de adquisiciones bélicas por ambas partes, antes y durante el conflicto. Por esto, todo el conflicto estuvo caracterizado por un potencial de escalamiento considerable, lo que se quería evitar a toda costa. Muy relacionado con este interés estaba el asegurar la seguridad regional y evitar la carrera armamentista: si es que Ecuador y Perú se armaban, sin duda que el resto de los países vecinos también lo harían, lo que no era conveniente tanto para las sociedades como para la economía.

Con respecto a los intereses de “relación”, lo prioritario era aumentar las relaciones económicas entre las partes, las cuales eran prácticamente inexistentes. Además, estaban interesados en crear una relación en otros ámbitos, tales como los mencionados en el cuadro 2. Por último, sin duda que buscaban aumentar la integración regional, puesto que la Guerra del Cenepa no permitía que hubiese una integración más explícita.

El BATNA ecuatoriano era muy bajo, ya que si no se llegaba a acuerdo con Perú, Ecuador se quedaría sin tener acceso al territorio que reclamaba para sí, ya que el

conflicto seguiría estando enmarcado en el Protocolo de Río de 1942. Así, si no se llegaba a acuerdo, Ecuador no obtenía nada de lo que pretendía, lo que explica la existencia de un discurso ecuatoriano radicalizado, ya que, al no tener nada que “perder”, Ecuador optó por extremar su discurso.

## ii. Perú

A diferencia de los años '40, Perú contaba con menos recursos para llevar a cabo la guerra<sup>20</sup>, lo que disminuyó su poder relativo frente a Ecuador. No obstante, se sabía que el primero tenía un mayor desarrollo histórico de fuerza militar que el segundo<sup>21</sup>, por lo que si bien estaban más equiparados, Perú seguía siendo el “más fuerte”. Durante el período 1995-1998 estuvo regido bajo el régimen autoritario de Alberto Fujimori.

A diferencia de Ecuador, Perú tenía una posición y un discurso defensivo, no ofensivo. Esto se vio reflejado en el hecho de que parte integral de su Política Exterior era no aceptar la existencia de un conflicto limítrofe con Ecuador. Y es perfectamente entendible: el Protocolo de Río de 1942 era convergente con los intereses peruanos. Así, el objetivo de Perú era lograr que el Protocolo se mantuviera vigente.

En lo que respecta a sus intereses, al igual que el caso de Ecuador, hay algunos divergentes pero también hay otros complementarios (ver Cuadro 1 y 2). Tal como fue mencionado para el caso ecuatoriano, a pesar de que los intereses eran aparentemente excluyentes, primaron los convergentes, lo que permitió acordar.

En relación al BATNA peruano, este es considerablemente más alto que el ecuatoriano, en cuanto este significaba mantener el *status quo* del Protocolo y la delimitación fronteriza de 1942, ya que, aún cuando en la práctica siguieran las escaramuzas en la zona, el territorio seguiría legalmente siendo de ellos.

---

<sup>20</sup> Simmons. *op. cit.*, p. X.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 12.

**Cuadro 1**

<b>INTERESES SUSTANCIALES Y DIVERGENTES ECUADOR-PERÚ (1995-1998)</b>	
<b>ECUADOR</b>	<b>PERÚ</b>
1) Obtener acceso (libre navegación) al área del Amazonas. 2) Por ende, que se modificara el Protocolo de Río.	1) Asegurar el cumplimiento del Protocolo de Río y construir una frontera de facto en la zona no considerada inicialmente. 2) Por lo tanto, no ceder soberanía de su territorio.

Elaboración Propia

**Cuadro 2**

<b>INTERESES COMPATIBLES ECUADOR-PERÚ (1995-1998)</b>	
<b>Tipo de interés<sup>22</sup></b>	<b>Intereses</b>
Sustancia	1) Terminar el <i>Mutual Hurting Stalemate</i> de 54 años (de-seabilidad de acuerdo). 2) Evitar que el conflicto escalara. 3) Asegurar la seguridad en la región y evitar la carrera armamentista.
Relación	4) Aumentar las relaciones económicas entre ambas partes. 5) Crear relación diplomática, militar, social y cultural entre las partes. 6) Aumentar la integración regional.

Elaboración Propia

### **iii. Los Garantes del Protocolo de Río de 1941: Argentina, Brasil, Chile y Estados Unidos**

Los cuatro Garantes habían participado en el proceso de mediación en el Protocolo, por ende tenían conocimiento, sensibilidad y *expertise* acerca de este conflicto. Además, por su liderazgo regional y capacidad militar, tenían las características necesarias para implementar el cese del fuego<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Los intereses de "sustancia" y de "relación" son considerados por Michael Watkins y Susan Rosegant en su análisis de la negociación de Corea del Norte y las armas nucleares. Cfr. Watkins, Michael y Rosegant, Susan. *Breakthrough International Negotiation, How Great Negotiations Transformed The World's Toughest Post-Cold War Conflicts*, Program Of Negotiation (PON), Harvard. p. 24.

<sup>23</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 13.

Los cuatro Garantes tenían muchos intereses comunes (ver Cuadro 3), pero también intereses no compartidos. Es importante destacar que no tenían intereses divergentes entre ellos, lo que facilitó el proceso de mediación y posterior arbitraje.

**Cuadro 3**

<b>INTERESES GARANTES GUERRA DEL CENEPA (1995-1998)</b>	
<b>Garante</b>	<b>Intereses</b>
Todos los Garantes	<ol style="list-style-type: none"> <li>1) Aumentar la seguridad del continente y evitar el <i>spillover</i> del conflicto. Estabilidad regional.</li> <li>2) Evitar una carrera armamentista en la zona.</li> <li>3) Aumentar el desarrollo e integración económica de la región, para lo que se requiere fronteras y jurisdicción definidas.</li> <li>4) Establecerse como líderes regionales.</li> <li>5) Institucionalización de resolución de disputas regionales en Latinoamérica.</li> </ol>
Brasil	Liderar el proceso y ser un referente regional.
Chile	Acercarse a Perú, mostrar que se quiere ayudarle, construcción de confianza.
EEUU	Intervenir en la resolución pero no aparecer dominando el proceso.

**Elaboración Propia**

En relación a los intereses propios de cada país, Argentina no presentó intereses distintos a los comunes. Brasil había tenido un rol muy activo en el proceso de mediación que resultó en el Protocolo de Río, el cual, de hecho, se firmó en su capital. Además, la función de arbitraje que se adoptó en el Protocolo de Río fue asumida por un brasileño<sup>24</sup>. Sin duda que dentro de los intereses de este país estaba el ser el líder de los mediadores. Chile tenía una relación delicada con Perú, por lo que dentro de sus intereses estaba el acercarse a este país, dar cuenta de su deseo de que el conflicto se solucionara y construir una relación de confianza. Por último, EEUU, según el plan-

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 19.

teamiento de Simmons, llegó muy cauteloso al proceso de mediación ya que no pretendía que se generaran percepciones respecto de dominar el proceso. Por ende, llegó a la mesa con una posición menos activa que otros países, como por ejemplo, Brasil<sup>25</sup>.

### **c. Agenda de negociación**

La agenda de negociación estaba orientada a solucionar el conflicto territorial propiamente tal, pero también abordaba temáticas en torno al comercio entre las partes, a medidas de construcción de confianza, a integración fronteriza y otros. Esto fue muy importante en lograr una mediación exitosa y una implementación eficiente del acuerdo, ya si bien los esfuerzos de negociación estaban principalmente orientados a solucionar el problema territorial, también estuvieron abocados a otras temáticas que tenían que ver con mejorar la relación y comunicación entre las partes y a aumentar su interdependencia, lo que fue base fundamental sobre la cual se erigió el acuerdo y su posterior implementación.

La agenda de negociación incluyó cuatro temáticas: la demarcación fronteriza *in situ*, la navegación por las aguas del Amazonas, la integración fronteriza entre ambos países y el establecimiento de medidas de construcción de confianza mutua.

## **IV. DE LAS ARMAS A LA RESOLUCIÓN DEL CONFLICTO: MEDIACIÓN, NEGOCIACIÓN Y UN ACUERDO DE IMPLEMENTACIÓN EFICIENTE**

Luego de 19 días de conflicto, los cuatro Garantes exigieron un alto al fuego. A partir de este momento, los Garantes estuvieron a la altura de su título, ya que —a diferencia de 1942— efectivamente garantizaron el proceso de negociación e implementación, actuando, entre los años 1995 y 1998, como mediadores y, a fines de 1998, como árbitros.

### **A. Características de la mediación y el posterior arbitraje**

La actividad mediadora que llevaron a cabo los Garantes durante tres años fue crucial en lograr el establecimiento del acuerdo final. La mediación posibilitó que

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

Ecuador y Perú se sentaron a la mesa de negociación y, posteriormente, que ambos países abrieran y fortalecieran canales de comunicación, tanto a nivel diplomático como militar. Esto conllevó a que ambas partes se relacionaran y comunicaran como no lo habían hecho en décadas, lo que fue crucial en lograr que la mediación fuese exitosa y el acuerdo, eficiente. De esta manera, si bien fue el arbitraje lo que materializó el acuerdo, fue la actividad mediadora previa lo que preparó la relación entre las partes para que finalmente acordaran, ya que más allá de realizar un acuerdo que pusiera punto final al conflicto, los mediadores querían que las partes se reconciliarían y construyeran una relación que era prácticamente inexistente. Es por esto que Simmons sostiene que “[...] *the Guarantors played a positive role, primarily in their ability to facilitate communication that would have been difficult, if not impossible, in their absence*”<sup>26</sup>.

No obstante, el proceso de mediación no estuvo exento de dificultades, ya que hubo desavenencias entre los Garantes respecto del ritmo que querían que tuvieran las negociaciones entre las partes: los brasileños eran los más enfáticos en sostener que el ritmo debía ser establecido por las mismas partes, y Estados Unidos era el más interesado en que la resolución se llevara a cabo lo más rápido posible<sup>27</sup>. Finalmente el proceso se llevó a cabo al ritmo de las partes peruana y ecuatoriana, lo que permitió que no hubiera ningún tipo de imposiciones, tal como sí las hubo en 1942, lo que incidió en la deseabilidad de ambas partes en acordar y en la posterior durabilidad del acuerdo.

Además hubo otra dificultad en relación a los mediadores: los cuestionamientos de imparcialidad. En plena Guerra del Cenepa, el Ministro de Defensa argentino, junto a otras personas, se involucró en la venta ilegal de armas a Ecuador, en circunstancias que, Argentina, por su calidad de Garante desde 1942, no podía vender armas a ninguna de las partes en caso de estallido de conflicto. A pesar de que dicha venta provino de individuos y no de Argentina como ente colectivo, según Simmons, afectó la imagen internacional de Argentina y su imparcialidad frente al posterior proceso de

---

<sup>26</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 19.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 18.



mediación<sup>28</sup>. Una segunda dificultad la constituyó los tradicionales roces entre Perú y Chile, lo que conllevó a que el primero dudara acerca de la imparcialidad de Chile.

No obstante, a pesar de las dificultades, el proceso de mediación fue exitoso. Brasil fue, sin lugar a dudas, el líder del proceso. De hecho, según el planteamiento de Simmons, Brasil proveyó de un liderazgo de largo plazo que fue crucial para la resolución del conflicto<sup>29</sup>.

## **B. Proceso y resultados de la mediación: apertura de canales de comunicación, construcción de relación y confianza mutua entre las partes**

### **i. Paños fríos sobre la contienda: Acuerdo de Itamaraty**

Una de las primeras medidas efectuadas por los mediadores fue lograr la aceptación, por ambas partes, del cese del fuego, el cual, según el planteamiento de Simmons, no se habría podido llevar a cabo sin la mediación de los Garantes dada la falta de coordinación y comunicación entre las partes, además de la dificultad geográfica propia del terreno. Así, uno de los primeros logros de la actividad mediadora fue la firma del Acuerdo de Itamaraty, el 17 de febrero de 1995, llevada a cabo en Brasil<sup>30</sup>.

Este acuerdo también contempló la creación de una Misión de Observación Militar Ecuador Perú (MOMEP), creada por contingentes militares de los Garantes, que fue un elemento central de la actividad mediadora y del proceso de negociación. Esta misión tenía un mandato inicial de 90 días, el cual podía extenderse si así lo requerían las partes, y estaba orientada a verificar el cese del fuego, al cumplimiento del establecimiento de un área desmilitarizada entre las partes y al desminado de la zona. De esta manera, la misión no tuvo el objetivo de “hacer cumplir” la paz, sino sólo observar. El jefe de la misión fue de origen brasileño.

Un elemento importante de la actividad de los Garantes fue que le otorgaron coordinación y factibilidad al cese al fuego: no sólo cada uno contribuyó con diez oficiales que actuaron como observadores, sino que EEUU utilizó su *expertise* y proveyó

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

apoyo logístico, de aviación, inteligencia y comunicaciones<sup>31</sup>, sin lo cual hubiese sido imposible lograr el cese de las hostilidades.

Un segundo elemento crucial llevado a cabo por los mediadores a este respecto fue que lograron que el proceso de delimitación del área que debía estar desmilitarizada no fuera impuesta, sino negociada por las partes en reuniones directas entre representantes de los Garantes y de los Ministerios de Relaciones Exteriores ecuatoriano y peruano: en Junio de 1995 se llevaron a cabo reuniones con el objeto de realizar ajustes a la zona desmilitarizada y un borrador definitivo de la zona. Después de muchos encuentros, a finales de Julio, en Lima se firmó un acuerdo que establecía cuál sería el área desmilitarizada. De esta manera, la búsqueda de la solución que implementaría el cese al fuego fue producto de una acción concertada, lo que, sin duda, incidió en que ambos países se sintieran identificados con este acuerdo, a diferencia de lo ocurrido con el Protocolo.

Muy relacionado frente al accionar conjunto está el hecho de que, en 1996, los mediadores comunicaron su interés respecto de que 18 oficiales peruanos y ecuatorianos conformaran parte de la MOMEPA, con el objeto de producir un clima de confianza y autosuficiencia en la mantención de la zona desmilitarizada<sup>32</sup>. Esto, sin duda fue crucial para acercar a las partes y construir una relación, particularmente entre militares, otrora enemigos en el campo de batalla.

Un último elemento crucial respecto de esta actividad por parte de los Garantes fue que la observación del cese de las hostilidades y de la existencia de una zona desmilitarizada fue constante, ya que la actividad de la MOMEPA prosiguió hasta el año 1999, tiempo después que se había firmado el acuerdo final. Esto da cuenta que los Garantes se preocuparon de la implementación del acuerdo —que consideraba la existencia de un área desmilitarizada entre los países—, no así en 1942, cuando ni siquiera asistieron debidamente el proceso de demarcación fronteriza establecido en el Protocolo.

---

<sup>31</sup> Weidner. *op. cit.*, p. 53.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 56-58.

**ii. Un proceso de actividad conjunta: apertura de canales de comunicación, construcción de relación y confianza entre las partes**

Después de la Declaración de Paz de Itamaraty, los mediadores lideraron un proceso continuo de apertura de canales de comunicación, tanto a nivel diplomático como militar<sup>33</sup>. Según el planteamiento de Fisher *et al*, la apertura de canales de comunicación es fundamental en un proceso de negociación en cuanto son estos los que permiten construir una buena relación en base a separar a las personas del problema, comunicar los verdaderos intereses y dejar de lado las posiciones inflexibles, poder dialogar e inventar opciones de mutuo beneficio para la resolución del conflicto, y lograr un criterio justo aceptado por ambos para la resolución<sup>34</sup>.

Desde el comienzo de las negociaciones se celebraron numerosas reuniones en las cuales las partes se congregaron junto a representantes de los cuatro Garantes. Hitos fundamentales que ejemplifican esta apertura de canales de comunicación fue el encuentro, en febrero de 1996, entre militares ecuatorianos y peruanos de alto rango en una guarnición militar en la zona del conflicto, el primero de ese tipo en la historia de ambos países. Otro hito fundamental fue una reunión entre el Ministro de Relaciones Exteriores ecuatoriano, Galo Leoro, y el peruano, Francisco Tudela, en Lima, lo que constituyó el primer encuentro de este tipo en más de cincuenta años de conflicto sostenido.

En una segunda reunión sostenida por los Ministros y los mediadores se logró lo que Simmons considera un hito fundamental en el proceso de paz llevado a cabo gracias a la mediación: que Ecuador y Perú firmaran dos acuerdos, uno que implicaba que ambos gobiernos realizaran una lista de los *impasses* principales que, creían, dificultaban el acuerdo; y otro que significaba la creación de un grupo militar de trabajo conjunto con la tarea de lograr medidas de construcción de confianza<sup>35</sup>.

Casi un año después del cese al fuego entre las partes, el 6 de marzo de 1996, Ecuador y Perú se intercambiaron una lista de *impasses*, la cual, según el planteamiento de Faúndez, definió las materias de controversias que debían de ser abordadas du-

---

<sup>33</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 13.

<sup>34</sup> Se sugiere revisar Fisher *et. al.*, *op. cit.*

<sup>35</sup> Simmons, *op. cit.*, pp. 13-14.

rante el proceso de negociación<sup>36</sup>. Según el planteamiento de Simmons, este fue el logro diplomático más importante del proceso de negociación entre Ecuador y Perú<sup>37</sup>. Esta aseveración sin duda tiene relación con lo que sostiene Fisher *et. al* respecto de la importancia de comunicarse con el otro e informar los intereses pero también los obstáculos *percibidos* para llegar a acuerdo, ya que esto permite aunar esfuerzos para atacar directamente el problema y no a las personas involucradas<sup>38</sup>.

En relación al grupo militar de trabajo conjunto, este es un ejemplo claro del interés de los mediadores de construir confianza mutua y de invertir tiempo y recursos en mejorar la relación de las partes. Sin duda esta medida, al igual que la recién mencionada, incidió en (y a la vez fue resultado de) un aumento de la comunicación, lo que después conllevó a la consecuente moderación de Ecuador, y la flexibilización de las posturas iniciales de Ecuador y de Perú.

El siguiente paso de las negociaciones era acordar solucionar los *impasses* listados en marzo de 1996. Pero antes de firmar un acuerdo en el cual ambas partes se comprometieran a abordar los obstáculos percibidos, se necesitaba acordar respecto de dos precondiciones, una exigida por cada parte: Ecuador debía aceptar que se negociara dentro del marco del Protocolo de Río —demanda peruana que había sido constantemente rechazada por Ecuador—, y Perú debía aceptar que sí existía una disputa territorial entre ambos países —demanda ecuatoriana rechazada continuamente por Perú.

Ambos países aceptaron estas precondiciones, lo que fue fundamental para lograr el avance de las negociaciones, ya que se aumentaba la comunicación y se sorteaban dos obstáculos que no permitían que ambas partes se sentaran a la mesa de negociación. Pero no sólo eso. El aceptar aquello que era tan importante para la otra parte también tuvo como resultado des-demonizar a la contraparte, aumentar la valoración hacia ella y evidenciar un verdadero *compromiso* en buscar una resolución al conflicto. Igualmente importante, estas precondiciones implicaron que ambas partes se legitimaran frente al otro: por un lado, Perú logró que Ecuador negociara dentro del Proto-

---

<sup>36</sup> Faúndez, *op. cit.*, p. 23.

<sup>37</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 14.

<sup>38</sup> Fisher *et. al*, *op. cit.*

colo que era visto como legítimo por Perú, y por otra parte, Ecuador logró que Perú aceptara que existía un conflicto entre ambos, que es un elemento psicológico que, sin duda, legitima a Ecuador y a su posición política expresada durante años.

La aceptación de ambas precondiciones fue muy importante y da cuenta de que los moderadores fueron exitosos en lograr que ambos países lograran contar con lo que denomina J. Z Rubin como *Firm Flexibility*: firme en los intereses pero flexibles en las maneras de lograr dichos intereses<sup>39</sup>: ambos flexibilizaron su posición inicial (no aceptar el Protocolo/No aceptar que existía un conflicto) en pos de sus verdaderos intereses.

De esta manera, el 26 de octubre de 1996, ante la presencia de los Garantes, Ecuador y Perú firmaron el Acuerdo de Santiago, en el cual ambos países se comprometían a solucionar los *impasses* con el objeto de solucionar el conflicto territorial pendiente. Esto es importante en cuanto que los mediadores lograron que ambas partes se comprometieran a crear *conjuntamente* una solución al problema, elemento que, como ya fue mencionado, creemos que aumenta la posibilidad de durabilidad del acuerdo ya que otorga la oportunidad de que ambas partes se identifiquen con el resultado, pudiendo negociar en base a un criterio justo.

El Acuerdo de Santiago permitió que el listado de *impasses* fuera discutido en reuniones sostenidas entre las partes en Abril, Mayo y Junio de 1997, bajo la idea de que estas reuniones proseguirían hasta que todos los *impasses* fueran solucionados. El modo de trabajo fue que ambas partes creaban propuestas y contrapropuestas para solucionar los *impasses* listados, y los Garantes realizaban propuestas conciliatorias<sup>40</sup>. En este sentido, los Garantes no sólo incentivaron la comunicación entre Ecuador y Perú, sino que adoptaron un rol activo en cuanto, al igual que ellos, generaban propuestas.

Tras el Acuerdo de Santiago yacía un interés de ambas partes de que el conflicto se solucionara con ganancias absolutas, para ambas partes. Esto se vio reflejado en las declaraciones del Ministro de Relaciones Exteriores de Perú de la época, quien sos-

---

<sup>39</sup> Mencionado en Hopmann, Terrence. "Two Paradigms of Negotiation: Bargaining and Problem Solving", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1995, p. 39.

<sup>40</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 15.

tuvo que el acuerdo es “*una solución digna y realista que satisface los intereses nacionales legítimos de ambos países*”<sup>41</sup>.

En noviembre de 1997, Ecuador y Perú negociaron un acuerdo en el cual se estableció un cronograma para abordar estos *impasses* y asuntos pendientes. Los *impasses* se agruparon en cuatro temas y se crearon cuatro comisiones técnicas bilaterales —compuestas, cada una, por tres representantes de cada país. Una de dichas comisiones se encargaría de abordar la temática de la navegación por el Amazonas y el comercio, una segunda se encargaría de tratar la temática de la integración fronteriza entre las partes, una tercera debía estudiar medidas de construcción de confianza y una última comisión debía subsanar la demarcación fronteriza *in situ*<sup>42</sup>. El *deadline* establecido para llegar a acuerdo fue el 30 de mayo de 1998<sup>43</sup>.

En febrero de 1998 los primeros frutos de dichas comisiones ya se estaban presentado, sin embargo, todavía quedaba dos *impasses* sin solución alguna: los derechos de comercio y navegación por el Amazonas, y la demarcación *in situ*, que tantos problemas había acarreado por la aparición de un nuevo río. No obstante la existencia de estos importantes *impasses*, según el planteamiento de Simmons, nunca en la historia de ambos países se habían dado condiciones tan positivas para el establecimiento de un acuerdo. Esto, según la autora, fue producto de un nivel de contacto político y de compromiso de los líderes respectivos sin precedentes: durante este proceso se realizaron visitas oficiales de los presidentes a los países de la contraparte, siendo las primeras visitas oficiales desde hace 170 años<sup>44</sup>.

Esto da cuenta del capital comunicacional que fue desarrollado entre las partes durante el proceso de negociación, el cual, sin duda fue el *gran* recurso desarrollado por las Ecuador y Perú gracias a la actividad de los mediadores. Este aumento en la comunicación no fue sólo a nivel de líderes, sino que tuvo repercusiones en la opinión pública, conllevando a que se des-radicalizaran los discursos, lo que se vio especialmente reflejado en Ecuador, donde, según Simmons, progresivamente la opinión pú-

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 16. Traducción del original “a dignified and realistic solution that satisfies the legitimate national interests of both countries”.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 2

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

blica comenzó a develar posiciones menos extremas. Además, esta autora informa que, a estas alturas, más del 50% de la población de ambos países coincidía con la idea de que estaban de acuerdo otorgar concesiones territoriales para resolver la disputa<sup>45</sup>. Sin embargo, los temas seguían siendo sensibles y no permitían realizar un acuerdo aceptable para ambos.

### **iii. *Stalemate* y posibilidad de escalamiento del conflicto: de la mediación al arbitraje**

Ya en agosto de 1998 todavía no había acuerdo, en circunstancias que el *deadline* se había establecido para mayo de ese año. Según el planteamiento de Faúndez, se celebraron siete reuniones infructuosas entre el presidente peruano Alberto Fujimori y su par ecuatoriano Jamil Mahuad, en las que se intentó solucionar las diferencias, pero no se pudo llegar a acuerdo<sup>46</sup>. Si bien claramente la relación entre los líderes ecuatoriano y peruano era más cercana que nunca, no podían acordar, ya que no había base en la cual ambos aceptaran mutuamente. A esto, según el planteamiento de Simmons, se le sumó el hecho de que ambos países comenzaron a movilizar tropas a los respectivos lados de la frontera<sup>47</sup>.

Frente a esta situación, y bajo la necesidad imperiosa de establecer un acuerdo mutuamente aceptable, el 8 de octubre de 1998 Mahuad y Fujimori le enviaron una carta al Presidente de los Garantes, el Presidente brasileño Fernando Henrique Cardoso, pidiendo el establecimiento de arbitraje vinculante. En este arbitraje, los Garantes debieron realizar un acuerdo de tipo paquete, ya que incluía varias temáticas que habían sido tratadas en las cuatro comisiones establecidas, dentro de las cuales destacaron los dos temas que habían significado *impasses* en la negociación: comercio y navegación y demarcación fronteriza.

De esta manera, el 26 de octubre de 1998 se firmó el Acta Presidencial de Brasilia que trató estas temáticas. Esta acta fue un hecho fundamental en lo que respecta

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>46</sup> Faúndez, *op. cit.*, p. 21.

<sup>47</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 20.

la resolución del conflicto territorial ecuatoriano-peruano, y fue, asimismo, fiel reflejo de lo fundamental que llegaron a ser los Garantes en el proceso.

### **c. El acuerdo final: una solución elegante de alta durabilidad**

Tal como hemos visto, la actividad llevada a cabo por los mediadores fue crucial en el proceso de negociación, aún cuando, en estricto rigor, lo que materializó el acuerdo fue el arbitraje.

Ambos países le dieron el poder a los cuatro Garantes para que realizaran un acuerdo vinculante. En relación al primer *impasse* que no habían podido resolver – delimitación territorial *in situ*- el Acta Presidencial de Brasilia estableció que i) el sitio fronterizo en disputa sería demarcado de acuerdo a la línea de división establecida en el Protocolo de Río, ii) Ecuador tendría un kilómetro cuadrado privado —pero no soberano— dentro del territorio peruano de la frontera (zona de Tiwintza) y iii) Ambos países debían establecer un parque ecológico a ambos lados de la frontera, en el cual se prohibió el tránsito y la presencia de militares.

En lo que respecta al segundo *impasse* —comercio y navegación por el Amazonas—, el acuerdo realizado por los Garantes le otorgó derechos de navegación en el Amazonas a Ecuador, pero —al igual que en el punto anterior— sin acceso soberano a dicho río. Además, el acuerdo permite que Ecuador establezca dos centros de comercio a lo largo del río Amazonas<sup>48</sup> (ver mapa del acuerdo en Anexos).

De esta manera, gracias al arbitraje se realizó un acuerdo elegante en la medida en que armonizó los intereses de ambas partes: por el lado ecuatoriano, se obtuvo acceso y navegación por el Amazonas (aún cuando no se haya obtenido soberanía) y se modificó el Protocolo en la medida en que le otorgaron un acceso que no estaba especificado en dicho tratado; en lo que respecta a la parte peruana, se mantuvo el Protocolo de Río y no cedió parte del territorio soberano. La armonización de los intereses, sin duda incidió en una alta durabilidad del acuerdo, el cual ya lleva diez años y no se han evidenciado disputas.

---

<sup>48</sup> Simmons, *op. cit.*, p. 20.



## **V. CONCLUSIONES: LA IMPORTANCIA DE UN EXITOSO PROCESO DE MEDIACIÓN Y UNA IMPLEMENTACIÓN EFICIENTE**

La Guerra del Cenepa de 1995 es un ejemplo de un conflicto que se desató como resultado de un proceso de negociación y mediación fallido desarrollado en 1942 pero que pudo tener una resolución gracias a una actividad mediadora exitosa entre los años 1995 y 1998.

No obstante, ¿por qué la segunda mediación y el proceso de negociación de 1995-1998 fueron exitosos? En primer término, los mediadores orientaron el proceso a aumentar y fortalecer los canales de comunicación y la confianza mutua, lo que contó con la sincera voluntad de las partes –y de sus respectivas sociedades, ya que progresivamente se des-radicalizaron los discursos- de crear una relación que era prácticamente inexistente. Esto constituyó la base fundante del proceso de negociación.

Además, a diferencia de 1942, ambas partes participaron activamente, cara a cara en las cuatro comisiones establecidas, por lo que el proceso fue llevado a cabo de manera conjunta, con el objeto de crear un acuerdo de beneficio mutuo.

Asimismo, el proceso de negociación comenzado en 1995 se llevó a cabo entre un Ecuador y un Perú más similares en términos de poder: así, el proceso no estuvo permeado de una dominación peruana, a diferencia de 1942. Esto, según el planteamiento de Simmons, implicó que en 1998 el acuerdo fuera mucho más legítimo que en 1942<sup>49</sup>, lo que, consideramos, aumenta la durabilidad del mismo.

Otro aspecto importante es que el proceso de negociación se centró en los intereses de las partes y no en posiciones inflexibles, lo que se vio particularmente reflejado en el hecho de que Ecuador aceptara negociar en el marco del Protocolo de 1942 y que Perú aceptara que existía un conflicto territorial pendiente. Así, ambos países no se quedaron estancados en sus posiciones iniciales, sino que pudieron ser flexibles, pero firmes en lo que consideraban esencial.

Conjunto a lo ya mencionado, el proceso de mediación entre 1995 y 1998 fue exitoso ya que devino en un acuerdo sustentado en un criterio justo, ya que ambas

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 24.

partes pidieron a los Garantes que actuaran como árbitros en la contienda, lo que creó un acuerdo que satisfacía los intereses de ambas partes.

Por último, sin duda que el proceso de mediación fue exitoso ya que si bien — como en todos los conflictos— existen probabilidades de que este conflicto se reanude, estas disminuyen por la institucionalización del sistema de mediación y posterior arbitraje. Si el conflicto vuelve a presentarse en el futuro, habrá más posibilidades de solucionarlo, ya que ya se realizó un proceso exitoso que puede ser replicado.

De esta manera, la Guerra del Cenepa se situó entre una mediación fallida e implementación ineficiente de un acuerdo y una exitosa y de implementación eficiente: esto da cuenta el peligro que significa un proceso de mediación e implementación mal gestionado, pero también evidencia el positivo potencial que tiene un proceso de mediación y de implementación exitoso.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Bercovitch, Jacob. *Resolving International Conflicts. The Theory and Practice of Mediation*. Lynne Rienner Publishers, 1995.
- Bonilla, Adrián. “Proceso político e intereses nacionales en el conflicto Ecuador-Perú”, en *Nueva Sociedad*, N°143, Mayo-Junio 1996.
- Faúndez, Cristián. “El Conflicto de la Cordillera del Cóndor: Los Actores del Enfrentamiento Bélico no declarado entre Ecuador y Perú”, *Serie de Documentos de Trabajo de Cátedra de Estudios de Defensa*, Pontificia Universidad Católica de Chile, doc. N°8, Abril, 2004.
- Fisher, Roger; Ury, William y Patton, Bruce M. *¿Sí...? De Acuerdo! Cómo negociar sin ceder*. Norma, Barcelona, 1997.
- Hass, Richard. *Conflict Unending: The United States and Regional Disputes*. Yale University Press, New Haven, 1991.
- Hopmann, Terrence. “Two Paradigms of Negotiation: Bargaining and Problem Solving”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1995.

Ministerio de Defensa Nacional. *Libro de la Defensa Nacional de Chile 2002*, [en línea], 2002, p. 67. [fecha de consulta: 8 de noviembre 2008]. Disponible en <http://www.defensa.cl/libro-defensa/index.php>

Rubin, J.Z., Pruitt, D.G., & Kim, S.H. *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement*, McGraw-Hill, New York, 1994.

Simmons, Beth A. Territorial Disputes and Their Resolution. The Case of Ecuador and Peru. *Peace Works* en línea]. 27, Agosto 2003, p. 10. [fecha de consulta: 15 octubre 2008]. Disponible en: <http://www.usip.org/pubs/peaceworks/pwks27.pdf>

Sitio *Fuerzas Peruanas* [en línea], rescatado de:

[http://www.geocities.com/peru\\_defensa\\_nacional/images1/cenepa/1998m\\_apa\\_d.gif](http://www.geocities.com/peru_defensa_nacional/images1/cenepa/1998m_apa_d.gif) [10 de noviembre, 2008]

Sitio *Red Peruana* [en línea], disponible en:

[http://www.redperuana.com/mapas/imagenes/peru\\_ecuador\\_81.jpg](http://www.redperuana.com/mapas/imagenes/peru_ecuador_81.jpg) [Fecha de visita: 10/11/2008]

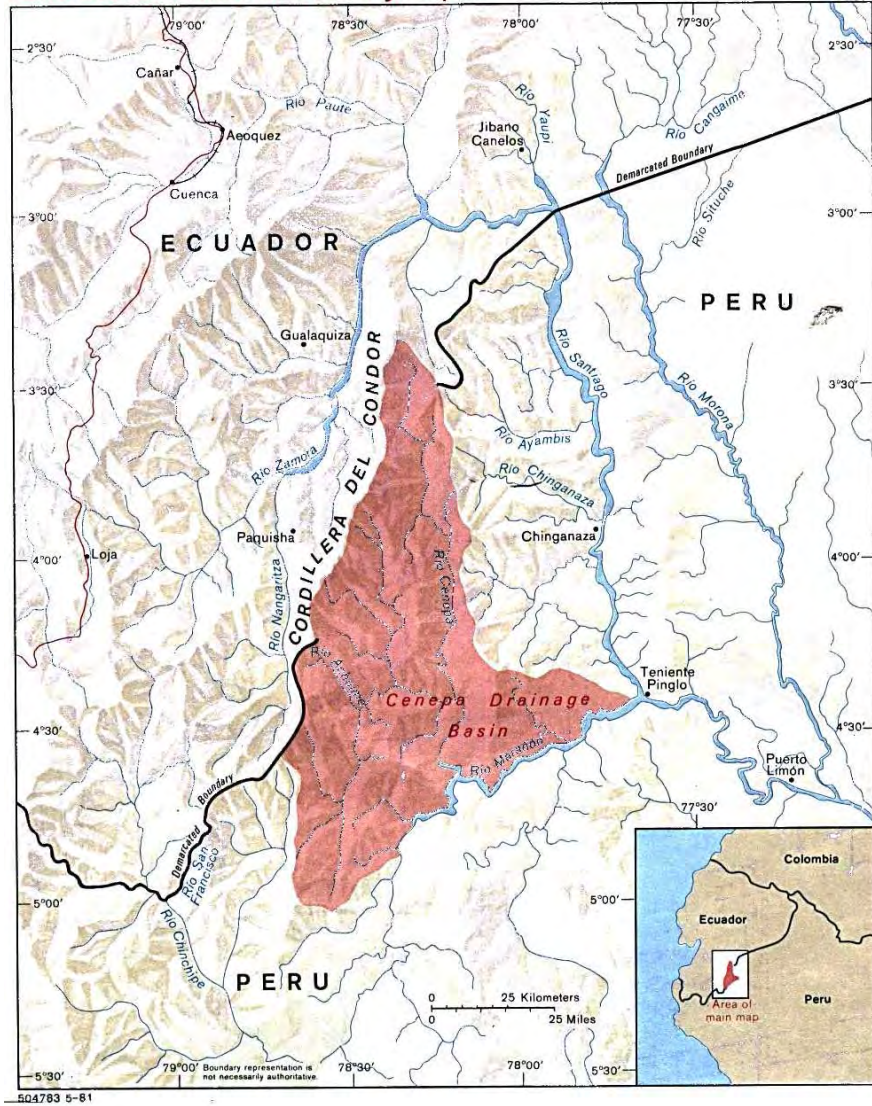
Watkins, Michael y Rosegant, Susan, *Breakthrough International Negotiation, How Great Negotiations Transformed The World's Toughest Post-Cold War Conflicts*", Program Of Negotiation, Harvard.

Weidner, Glenn, Operation Safe Border: the Ecuador-Peru Crisis, *Joint Force Quarterly*, Spring, 1996.

ANEXOS

- Área de disputa fronteriza:

PERU-ECUADOR: Area of Boundary Dispute



Mapa del Área de Disputa.

Fuente: Sitio *Red Peruana* [en línea], disponible en

[http://www.redperuana.com/mapas/imagenes/peru\\_ecuador\\_81.jpg](http://www.redperuana.com/mapas/imagenes/peru_ecuador_81.jpg) [Fecha de visita:

10/11/2008]

- Resultado de la negociación: El Acta de Brasilia (1998)



Mapa del Acta Presidencial de Brasilia (1998)

Fuente: Sitio *Fuerzas Peruanas* [en línea], obtenido de [http://www.geocities.com/peru\\_defensa\\_nacional/images1/cenepa/1998mapa\\_d.gif](http://www.geocities.com/peru_defensa_nacional/images1/cenepa/1998mapa_d.gif) [10 de noviembre, 2008]

# **METODOLOGÍA DE ALERTA TEMPRANA PARA EL ANÁLISIS DE RIESGO POLÍTICO DE INVERSIÓN CONFLICTOS, AMENAZAS Y TOMA DE DECISIÓN EMPRESARIAL EN TIEMPOS DE CRISIS**

**PATRICIO MORALES F.**

CENTRO DE ANALISIS E INVESTIGACION POLITICA

## **A B S T R A C T**

Al abordar el análisis del riesgo político de inversión, reconocemos en la *conflictividad social*, uno de los fenómenos principales a medir y tratar, ya que es un elemento altamente condicionante de la toma de decisión, para establecer, mantener y mejorar los negocios. El presente artículo plantea una metodología, de *Alerta Temprana*, que sirva para la comprensión, anticipación y tratamiento de amenazas desatadas, que cruzan el espectro de convivencia de cualquier inversión. En una segunda instancia, y haciéndose cargo de escenarios con amenazas agudizadas, los cuales posibilitan estallidos sociales y crisis político-económicas, el autor expone una tipología de crisis y la instrumentaliza en el marco de la toma de decisión empresarial.

PALABRAS CLAVES: Riesgo político, alerta temprana, conflicto, toma de decisión.

## **METHODOLOGY OF EARLY ALERT FOR THE ANALYSIS OF INVESTMENT POLITICAL RISK CONFLICT, THREATS AND BUSINESS DECISION MAKING IN CRISIS**

When approaching investment political risk, we recognize *social conflict*, one of the main aspects of this article, because it is an element that constitutes an important part of the decision making process, to establish, maintain and to make better business. This article presents a methodology, of *early alert*, that is good for comprehension, anticipation and treatment of eventual threats, that are present in any investment. Secondly, the author presents a typology of crisis that can be used for business decision making.

KEY WORDS: Investment political risk, early alert, conflicts, decision making.

## I. CLIMA DE NEGOCIOS Y ALERTA TEMPRANA

Un *clima de negocios* existente en un país, es aquél contexto que conforma el escenario para la realización de inversiones y negocios internacionales. Ahora bien, la evaluación de tal clima, depende de dos grandes esferas: por un lado, la institucionalidad del ámbito político y, por otro, el análisis del ámbito económico social. Ambos, con la intención de ir ponderando a) la existencia de incentivos que faciliten el desarrollo de la actividad empresarial, que llamaré “clima de negocios positivo”, y b) restricciones en su accionar por diversos factores que pueden comprender cuestiones tan variadas como, regulaciones adicionales en ciertas áreas de inversión, frágil libertad económica, e incluso, más complejo aún, cuando las amenazas de dichos factores pueden constituir agudizaciones de conflictos sociales en el horizonte de inversión, este contexto lo llamaré “clima de negocios negativo”.

El objetivo, aquí, desde el punto de vista del riesgo político para el caso de las inversiones<sup>1</sup> comprende identificar contextos que apunten a situaciones de tensión elevada, que a su vez, permitan anticipar la explosión de un conflicto grave, e incluso de prever los escenarios de crisis. Pero para esto, es necesario elaborar y disponer de una metodología que posibilite la construcción y aplicación de indicadores de alerta temprana, a partir de los cuales sea posible el desarrollo del proceso de anticipación a los distintos escenarios de inversión.

Así, el objetivo central de la metodología de alerta temprana para el análisis de riesgo político de inversión, es establecer señales de vulnerabilidad en los escenarios económicos y políticos de un país, para identificar tempranamente aquellas situaciones en las cuales la gobernabilidad puede verse afectada de manera seria, por presiones rupturistas capaces de desencadenar *climas de negocios negativos*. Aquí, lo que importa detectar es la evolución de las señales de vulnerabilidad, de manera tal de poder establecer si en los diversos escenarios se dan procesos o tendencias que se apartan de la normalidad, y/o apuntan a configurar situaciones de crisis. Es en este

---

<sup>1</sup> Para el análisis del riesgo político de inversión, véase, Benavente, Andrés, Morales, Patricio y Parada, José. “Introducción al Análisis de Riesgo Político de Inversión en América del Sur”, documento de trabajo N°1, Área de Riesgo Político, Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), Chile, noviembre 2007.

punto donde un sistema de indicadores de alerta temprana cumple un *rol anticipatorio*.

Es importante señalar, que el funcionamiento de un sistema de alerta temprana es perfectamente aplicable cuando la crisis ya se ha presentado como tal, dado que a través de él, podrá proyectarse el desarrollo y los términos de resolución. A tal efecto, hay que tener presente que en la aplicación del sistema no sólo importa elaborar un diagnóstico para un momento dado, sino llevar a cabo un monitoreo que permita disponer de un análisis siempre actualizado de la problemática. Junto con tratarse de un análisis dinámico, para que opere de manera eficiente, se requiere de una buena y permanente disponibilidad de información, para así extraer señales con suficiente antelación. Esto último es de especial relevancia, porque aún el más complejo sistema de indicadores de alerta temprana termina siendo absolutamente inútil si dispone de una deficiente calidad de información para el objetivo que se ha diseñado. No menos importante, es el fundamental “expertise” que deben poseer los especialistas en riesgo político, para poder procesar y evaluar el sistema de alerta temprana.

Si hacemos una revisión de los beneficios de una alerta anticipada ante crisis emergentes, estos resultan bastante obvios:

- Se consigue más tiempo para preparar, analizar y planear una respuesta, y en caso de llegar a invertir se aumentan las probabilidades de éxito.
- También puede ayudar a establecer los objetivos, a desarrollar y definir los planes de acción que conduzcan a la implementación de las opciones seleccionadas.
- Por otro lado, es una herramienta que permite analizar en forma clara y con altos niveles de certeza las reacciones de las partes implicadas y los posibles escenarios que enfrenta el inversionista.

Precisamente, por la importancia que tiene la alerta temprana se posiciona para los procedimientos de gestión de crisis y prevención de conflictos, en las primeras fases de adquisición, evaluación y análisis de la información.

La *Alerta Temprana* utiliza una serie de procesos analíticos de tipo cualitativos, pero a la vez, estima una evaluación muy definida, comprendiendo cualquier señal de



alerta de indicio de inestabilidad, conflictos-crisis o amenazas-riesgos que pudieran afectar a los intereses del clima de negocios.

Ante todo, es importante señalar que la Metodología de Alerta Temprana no hace referencia a un suceso en particular, sino más bien a un proceso cíclico, donde la evaluación de una crisis, riesgo o amenaza, define una situación de alerta ante un determinado problema. Para esto se elabora una lista de indicadores críticos, que por medio de una matriz metodológica de evaluación, permiten dilucidar los contextos de alerta, resolviendo el problema que plantea la evaluación del ambiente de negocios en entornos que difieren entre sí.

Los indicadores son de *carácter crítico* y su aplicación en el marco de un proceso cíclico, permite un análisis de las variables relevantes para la inversión, proyectando el estado final que —dado el contexto de conflicto o estabilidad— terminará alcanzado una serie de sucesos. Así por definición los indicadores, deben ser *fiabiles*, para basarse en ellos con seguridad y responsabilidad en el momento de la toma de decisiones. Finalmente, deben ser *identificables*, para que exista una verdadera posibilidad de detectarlos si se produjeran.

## II. MATRIZ METODOLÓGICA DE ALERTA TEMPRANA

Una matriz de Alerta Temprana tiene dos dimensiones o variables de acuerdo a la naturaleza de los conflictos:

- *Política*: sobre la precaria legitimidad en las instituciones del Estado, corrupción, presiones fundamentalistas ecológicas y étnicas, etc.
- *Económico-social*: respecto a problemas económicos, que desencadenan movilizaciones sociales rupturistas hasta llegar a estallidos sociales.

La *dimensión política* apunta evaluar las tensiones de la gobernabilidad tanto sobre la base de factores sectoriales, como también respecto a crisis de ingobernabilidad considerando, por ejemplo, la presencia de conflictos multisectoriales agudizados<sup>2</sup>. Aquí la Alerta Temprana busca la prevención de crisis políticas por medio de

---

<sup>2</sup> Dobry, Michel. *Sociología de las crisis políticas*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Siglo Veintiuno Editores. Madrid, 1988. p. 83.

anticipar las amenazas al sistema democrático y así adoptar mecanismos preventivos. El objetivo final es el fortalecimiento de las instituciones.

En la *dimensión económica-social* se apunta a evitar los desequilibrios tanto en el manejo de la economía, como también en factores estructurales, que en la actualidad latinoamericana comienzan a tomar más relevancia, destacando los problemas para acceder a recursos naturales, como el petróleo y ya cada vez más, el agua. En esta dimensión es necesario centrarnos en tensiones sistémicas, que en la práctica, son factores de descontento social prolongados y generalizados, constituyendo la antesala de los escenarios de crisis. Un claro ejemplo son las tensiones provenientes de crisis recesivas o inflacionarias, cuyos efectos en la sociedad, como la creciente pérdida de su capacidad adquisitiva (por la tensión en la inflación), o las altas tasas de desempleo, plantean un ambiente ideal para que las tensiones puedan profundizarse<sup>3</sup>. En definitiva, se da énfasis a las señales provenientes de crisis económicas en ciernes. De esta forma la Alerta Temprana busca anticipar la vulnerabilidad macroeconómica de un país, en función de determinar si dicha fragilidad puede, en algún momento, constituir en una fuente generadora de problemas o incluso de crisis con incidencia en la gobernabilidad.

Al interior de cada una de estas dimensiones o variables se insertan los respectivos indicadores, los cuales se construyen sobre la base de criterios de vulnerabilidad.

Es importante tener presente que los indicadores evalúan en forma dinámica y permanente los procesos cíclicos de estabilidad y conflicto que afectan a los países en estudio. A continuación menciono algunos indicadores correspondientes a factores de amenaza, los que también forman parte del Informe de Riesgo Político de Inversión, del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP).

---

<sup>3</sup> Ffrench-Davis, Ricardo. *Reformas para América Latina: después del fundamentalismo neoliberal*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2005. p. 19. Respecto a la presencia de *vulnerabilidades macroeconómicas*, la región de América Latina toma un protagonismo aun mayor, y bien lo advierte Ricardo Ffrench-Davis, quien al analizar las diversas reformas económicas implementadas en los últimos veinte años (específicamente entorno al Consenso de Washington) señala que “las reformas económicas han tendido a causar un deterioro en los *equilibrios macrosociales*. Definidos como el conjunto de condiciones sociales globales tales como niveles de pobreza, empleo, programas sociales y distribución del ingreso, con sus voces y oportunidades en la sociedad”.

Esos indicadores son:

## **Dimensión política**

### **a. La intimidación política**

Aquí nos centramos en la amenaza realizada por actores políticos que participan del sistema institucional o de los que están situados en sus márgenes, y que sin recurrir a la violencia, buscan alterar brusca y sustantivamente las reglas del juego que afectan a las inversiones. También, incurrir en este comportamiento los actores que plantean visiones de orden político o económico claramente hostiles al quehacer empresarial<sup>4</sup>.

El ex candidato a la presidencia del Perú, Ollanta Humala es un ejemplo claro de intimidación política, con su programa presidencial llamado “La gran transformación”. Allí se reiteran propuestas ya conocidas en materia política y económica que apuntan a establecer lo que sus seguidores llaman “la Segunda República”. En lo económico, se asegura que se nacionalizarán las inversiones privadas –nacionales y extranjeras– que recaigan en áreas que son consideradas estratégicas en la economía, esto es: hidrocarburos, gas, electricidad, agua y saneamiento, servicios esenciales, espacio aerocomercial y puertos. En el sector minero, uno de los pilares del crecimiento económico del Perú en los últimos años, se plantea aplicar un impuesto a lo que se llama sobreganancia, el cual fijará el poder político bajo criterios discrecionales. En el sector de la inversión extranjera se buscaba llevar a cabo una auditoría para examinar cuál es el valor de retorno de las inversiones extranjeras.

---

<sup>4</sup> Benavente Andrés, Jaraquemada Jorge. *Escenarios de Inversión en América Latina: Análisis del Riesgo Político*. Universidad Diego Portales, Facultad de Economía y Empresa. Dirección de Postgrado. Santiago, Chile. 2002. p. 99.

## **b. La violencia agitativa**

Su uso es lo que le da intensidad a las manifestaciones y a la confrontación con el sistema. En general, hay una violencia de tipo callejero y no estructurada como expresión guerrillera, la cual resulta ser el medio específico a través del que la subversión social provoca escenarios de ingobernabilidad, llegando al extremo del cambio abrupto de gobierno, algunas veces, y otras —como en Venezuela y Bolivia— de cambio de instituciones fundamentales. Aquí importa el seguimiento del *efecto detonador* dentro de un ambiente potencialmente violento donde se han dado señales de protesta social a través de movilizaciones sectoriales, ya que en un momento determinado, se presenta un hecho que gatilla una movilización más amplia y más violenta, o bien se da inicio a una escalada de acciones sociales subversivas. Frente a esta violencia subversiva es clave evaluar los niveles de reacción de la autoridad.

La violencia agitativa, en un clima de negocios, es la violencia en contra de las inversiones. Este criterio es aplicable a escenarios de crisis de gobernabilidad o bien de permisividad del gobierno respecto de quienes se oponen a las inversiones extranjeras en un ambiente de convulsión social. Se trata de que en medio de tal ambiente pueden existir ataques violentos en contra de las instalaciones de las empresas y hostigamiento o agresiones a sus ejecutivos.

En consecuencia, el inversionista que lleva capitales a países donde hay indicios de violencia agitativa coyunturales o de carácter sistémico, debe tener en consideración el perfil de éstos, evaluar cuál es su comportamiento concreto hacia el sector empresarial, tener presente las formas de acción y movilización y la capacidad de respuesta que frente a los actos de violencia presenta el Estado.

En Argentina, bajo el gobierno de Kirchner, ocurrieron diversos hechos de violencia agitativa que conforman señales de tensiones para la gobernabilidad y que, de paso, afectaron negativamente el clima de negocios e inversiones en el país. Por su parte, en el ámbito gubernamental se ha señalado que si la Policía Federal hubiera repelido el copamiento, esto habría derivado en un escalamiento del conflicto. Otros actos de violencia consistieron en la toma de la

sede del Ministerio de Educación; con la presencia en el edificio Libertador, sede del Ejército de un grupo de manifestantes del Movimiento Quebracho que quemó banderas de los Estados Unidos y de la ONU; además de la toma y ataques a varios locales de McDonald's, culminando con la toma e intento de incendio de la sede de la empresa Repsol-YPF.

### **c. El fundamentalismo ecológico**

Consiste en la actitud de propender a la preservación ambiental, instrumentalizando ideológica y políticamente el tema. La amenaza expresa de la politización de conflictos ambientales y de su radicalización a través de la acción de grupos fundamentalistas que presionan o sabotean directamente los proyectos de inversión.

En Chile se evalúan medidas como las adoptadas por las COREMAS de la Región de Los Lagos y del Biobío, que decretaron la paralización de la planta de celulosa Valdivia y la suspensión de la construcción de la planta Itata respectivamente, ambas de la empresa Celulosa Arauco, aduciendo incumplimientos de la normativas ambientales. Aquí es conveniente reflexionar sobre las derivaciones de tales resoluciones administrativas en el ambiente de inversiones.

La paralización del funcionamiento de una industria y la detención de la construcción de otra trae aparejadas graves consecuencias de diverso tipo. Desde luego, una de orden social, como es la pérdida de importantes fuentes de trabajo en momentos en que la persistencia del desempleo es uno de los problemas más serios de nuestra economía. También afecta la productividad de la empresa y su incidencia en la dinámica del crecimiento, donde una de sus fortalezas era su aporte al abastecimiento eléctrico del país, en momentos en que ésta comienza a recibir el impacto negativo de las restricciones a la exportación de gas natural por parte de Argentina. Hay posiciones fundamentalistas que propician el reem-

plazo de lo que ellos llaman “economía del crecimiento” por una “economía ecológica”, cuyo extremo ideológico es postular el reemplazo de la producción masificada por la producción artesanal; el impulso de las cooperativas en sustitución de la empresa privada; la primacía de los mercados locales y regionales en vez del predominio del mercado global; y la introducción, en el ámbito agrícola y forestal, de la categoría de empresas comunitarias<sup>5</sup>.

#### **d. Radicalismo Étnico**

Los actores del radicalismo étnico son aquellos que plantean sus reivindicaciones y demandas con un sentido confrontacional, sea con el Estado, o con privados, llegando incluso a promover actos de violencia. En un clima de negocios la amenaza se expresa en el hostigamiento a proyectos empresariales de inversión cuya concreción se planea hacer en los territorios que reclaman. Sus acciones pueden afectar el derecho de propiedad ya existente, como es el caso de la propiedad inmobiliaria rural.

En Chile durante el 2004, la Coordinadora Arauco Malleco explicitó sus objetivos estratégicos que bien pudieran quedarse en el nivel corporativo a definiciones de orden ideológico: el anticapitalismo y el antiimperialismo. Sus fundamentos son el rechazo a un sistema económico basado en el libre comercio y en la propiedad privada, y la resistencia violenta de lo que para ellos es “dominación” norteamericana en América Latina. Estas argumentaciones ideológicas les permiten justificar su propio proyecto de fondo “el proceso de liberación nacional mapuche”, con lo cual no hacen sino reeditar la vieja consigna de los años sesenta (liberación nacional) que buscaba legitimar la acción de los grupos guerrilleros de aquellos años.

---

<sup>5</sup> El Fundamentalismo Ecológico es un indicador que cada día tomara una mayor relevancia en América del Sur, principalmente por su potencial energético y, por su bajo nivel de inversión en infraestructura energética. El caso de Chile es un ejemplo permanente, destacando en la actualidad el caso de “Hidro-Aysén”, proyecto de una mega represa que gira en medio del debate político ambiental de Chile.

Este ejemplo comienza a tomar relevancia en la opinión pública sudamericana, ya sea en países históricamente conflictivos como Bolivia o en países que asumen estabilidad y orden en materia socio-económica como Perú y Chile.

### **e. Corrupción**

Se define en palabras de Robert Klitgaard, para quien es "una conducta que se desvía de los deberes formales del rol público por ganancias en interés privado (personal, familiar o grupal), pecuniarias o relacionadas con el estatus, o que viola las reglas contra el ejercicio de ciertos tipos de conducta de interés privado"<sup>6</sup>.

La amenaza para un clima de inversión está dada por los efectos de la corrupción y los costos negativos que conlleva para la sociedad y el clima de negocios, como por ejemplo, los costos de eficiencia, al desperdiciar recursos y distorsionar políticas; costos éticos al poner en tela de juicio el imperio de la ley, así como la confianza y fe públicas; costos políticos, dado que pone en juicio la credibilidad de los gobiernos; en fin, costos en la libertad personal y en la eficacia de la iniciativa privada, la que debe distraer tiempo y en obtener prebendas y ofrecer sobornos. En una frase, la corrupción aumenta sustantivamente los costos de transacción.

Tras la renuncia del Presidente Fernando de la Rúa, el Congreso Nacional eligió como presidente provisional, con el propósito de convocar a nuevas elecciones, al miembro del Partido Justicialista, Adolfo Rodríguez Saá. Él pertenecía al sector más tradicional y populista de esta heterogénea colectividad. La gestión del Presidente Rodríguez Saá fue muy breve, tan sólo duró diez días, donde lo más relevante fue la comunicación pública de su voluntad de suspender el servicio de la deuda externa, con lo cual agravaba la ya deteriorada imagen de Argentina en los organismos financieros internacionales.

---

<sup>6</sup> Klitgaard, Robert. *Controlando la Corrupción*. Editorial Quipus, La Paz, 1990. p. 45.

El gobernante no alcanzó a consolidarse políticamente dadas sus discrepancias con los gobernadores de su mismo partido respecto a la aplicación de ajustes en los presupuestos provinciales. También debió enfrentar, hacia fines de diciembre del 2001, fuertes y violentas movilizaciones sociales cuando se supo que algunos de sus colaboradores eran acusados de corrupción. El intento de asalto al Congreso Nacional el 30 de diciembre precipitó la decisión de Rodríguez Saá de renunciar a su cargo, convocándose el Congreso Nacional para el día 1 de enero de 2002 a fin de elegir a un nuevo mandatario provisional.

#### **f. Seguridad Ciudadana**

Este es un concepto amplio, pero a efectos operacionales del riesgo político de inversión, se considera como la garantía que tienen las personas para desarrollar sus actividades cotidianas libremente y de manera tranquila, sin temor a ser objeto de una agresión en su integridad o en su patrimonio<sup>7</sup>.

Una variable que ha contribuido a la agudización del problema es la instalación y expansión en América Latina del crimen organizado, con acciones perpetradas por asociaciones delictivas que manifiestan una fuerte y constante determinación para concebir, organizar y conducir diversas actividades ilegales en múltiples escenarios y en varios países si se lo proponen.

La expansión del crimen organizado en América del sur tiene incidencia clara sobre las economías de los países más afectados por el problema. El dinero proveniente de los secuestros extorsivos —hoy tan comunes en Argentina, Brasil, Perú y otros países de la región—; del lavado de dinero de la droga y del tráfico ilícito de armas; de la actividad comercial ilícita como es el contrabando a gran escala, tiene volúmenes importantes y crecientes.

---

<sup>7</sup> Benavente Andrés, Morales Patricio. *Clima de Negocios Inseguridad Empresarial y Alerta Temprana*. En Revista Pléyade, Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), Vol. Lanzamiento. 2008. p. 212.



### **g. Incertidumbre Institucional**

Este concepto se entiende en términos de *inseguridad jurídica* o, en términos simples, el ejercicio de la discrecionalidad gubernamental para alterar, de manera arbitraria, la normativa vigente, causante de altos niveles de incertidumbre. Por el contrario, la certeza se ve realizada cuando se cumplen las condiciones establecidas por el estado de Derecho. El mercado funciona normalmente en tanto las reglas del juego son claras, ciertas y trascienden a las coyunturas políticas y económicas de un país. La existencia o no de certeza institucional depende siempre del sistema político, que es donde se establecen las normas que enmarcan el funcionamiento de la economía y el ámbito de las inversiones. Ayuda, por cierto, a que exista certeza que la economía sea percibida por el gobierno con criterios técnicos y no políticos-ideológicos. En definitiva, aquí la Alerta Temprana implica el riesgo de incumplimiento de los contratos.

En Argentina podemos inferir un problema de inseguridad jurídica desde el año 2002 bajo el gobierno de Eduardo Duhalde hasta el actual gobierno de Cristina Fernández de Kirchner. Donde el aumento de la intervención del Estado en la economía se ha expresado en hechos como; el retorno práctico a la política estructuralista de fijación de precios en la siempre fallida esperanza de que con ello se detendrán los procesos inflacionarios; la revocación de contratos de concesión a empresas extranjeras y el hostigamiento a los sectores empresariales que en algún momento no son funcionales a las políticas gubernativas.

## **Dimensión económico-social**

### **a. Discontinuidad en una estrategia de desarrollo<sup>8</sup>**

El riesgo ocurre cuando no hay una estrategia de desarrollo y/o cuando ésta no es compatible con la libertad económica o bien cuando las políticas económicas tienen discontinuidades. Dichas discontinuidades son determinadas, en primer lugar, por los cambios de gobierno o, dentro de los mismos, por las modificaciones de las coaliciones de apoyo. En segundo lugar, es relevante en el análisis la volatilidad económica fruto de los impactos de los problemas internacionales, que muestra la falta de preparación de un país para neutralizarlos, lo que en varias experiencias, ha llevado a que se recurra a medidas como el proteccionismo, mayores regulaciones e incluso respuestas populistas. En este marco se distingue una señal de Alerta Temprana cuando en una contingencia político-decisional gravitan actores que rechazan la libertad económica, ya sea desde los sectores más estatistas radicales hasta sectores de inspiración nacionalista que ven con inquietud la expansión de la globalización o de agrupaciones populistas que buscan instrumentalizar políticamente las expresiones de descontento social que existen en una coyuntura determinada. Es aquí cuando surgen comportamientos políticos que rechazan la implementación de reformas estructurales.

En Venezuela se estructura una nueva estrategia de desarrollo después de las discontinuidades de la década de los 90'. Una mirada a la economía venezolana puede hacerse desde dos perspectivas: la primera, comprende un análisis coyuntural del comportamiento de los indicadores macroeconómicos, donde debe concluirse que el país atraviesa por una severa crisis; la segunda apunta a develar los objetivos estratégicos del gobierno del Presidente Chávez, en los cuales se puede insertar el actual escenario de crisis en función de una transición a un nuevo

---

<sup>8</sup> Advirtiendo que aun cuando lo concerniente a la estrategia de desarrollo que se aplica a cada país dice relación directa con políticas económicas, aquí se entiende que su implementación demanda siempre de una voluntad política que impulse la decisión pública a adoptarla, mantenerla, proyectarla o bien modificarla o derogarla. Muñoz Gomá, Oscar. "Estrategias de Desarrollo en Economías Emergentes", FLACSO-Chile, Santiago, 2001. p. 73.

modelo. El modelo chavista plantea controlar el proceso productivo y eso significa tener el control de la cadena desde el suministro de materias primas, la manufactura y la transformación, hasta la distribución y colocación del producto. El empresariado privado subsistente deberá adaptarse a este modelo, es decir jugar un rol secundario y fuertemente dependiente del Estado. De alguna manera es un retorno a los años sesenta donde prevalecía en América Latina la visión de un desarrollo hacia adentro, con énfasis en la producción local, y el consiguiente proteccionismo que incentiva la aparición de empresas poco competitivas. Desde luego, se apunta a un reemplazo del actor empresarial emprendedor y creativo por otro que tenga habilidades como gestor ante el Estado. Este esquema se sustenta en el supuesto de que del control de Petróleos de Venezuela S.A., saldrán los recursos financieros para solventar la transformación.

#### **b. Índices de vulnerabilidad macroeconómica**

Señala que hay tensiones en el perfil del ambiente macroeconómico, aspecto clave para cualquier inversionista, pues le dará señales claras del comportamiento de la economía del país-destino de sus capitales. El análisis de Riesgo Político de Inversión incluye, en este caso, los impactos políticos y sociales de los datos macroeconómicos (como inflación, desempleo, etc.), cuyo aumento deriva en una señal de Alerta Temprana para un clima de negocios que se encuentra en transformación hacia escenario conflictivo.

La crisis económica que se vivió en Argentina en los últimos años del gobierno de Menem desencadenó la conflictividad social que aumentó hasta configurar un crisis total del país. La vulnerabilidad de Argentina respecto de la crisis Tequila — por la vía del efecto contagio— se debió a la debilidad de sus

instituciones financieras. Lo que pudo ser un efecto contagio genérico se materializó de manera más aguda por la repercusión de la crisis brasileña, donde la devaluación de la moneda de este país significó un cambio adverso para la competitividad argentina respecto de Brasil, su mayor socio comercial, deteriorando las perspectivas productivas, lo cual implicó un mayor aumento del déficit, que financiado por endeudamiento produjo la salida de capitales, desencadenando una recesión.

### **c. Tensión en el ambiente externo**

En una economía inserta en la globalización, las exportaciones ofrecen posibilidades de crecimiento, pero a la vez se abren flancos de vulnerabilidad, como efectivamente quedó demostrado en los efectos de la crisis asiática en América Latina a finales de la década de los noventa. Hay efectos como: la desaceleración económica internacional, problemas de recesión en países que afectan en demasía a otros mercados y el efecto negativo de un contagio para una economía nacional que no está capacitada para neutralizar los vaivenes económicos. El escenario actual nos muestra los efectos del precio internacional del petróleo, cuya alza impacta negativamente a los países dependientes. La Alerta Temprana marca en el proceso cíclico los momentos en que dichos escenarios muestran señales de conflictos y crisis en el ámbito político y social. A través del análisis es posible detectar patrones de comportamiento similares a aquellos que precedieron los episodios de crisis anteriores ya sea al interior del país o en su relación con países vecinos (por ejemplo para algunos países donde hay restricciones en el gas natural).

Coincidentemente, con la Crisis Tequila, las condiciones favorables comenzaron a agotarse: se contrajo el crédito internacional, cesaron los ingresos por las privatizaciones, la recaudación tributaria se estancó, aumentó el desempleo y descendieron los salarios reales, lo que otorgó un panorama interna-

cional de conflicto político y social para muchos Estados latinoamericanos.

#### **d. Amenazas al Clima de Negocios**

Esto ocurre en el ámbito institucional cuando hay incentivos negativos que afectan a las inversiones, destacando escenarios de expropiaciones, restricción a través de regulaciones discrecionales y, en general, toma de decisiones que afectan negativamente la libertad económica.

a) Una amenaza concreta es el *Riesgo Expropiatorio*: que consiste en anunciar amenazas o solicitar la expropiación por el Estado de determinadas inversiones privadas.

En Venezuela, el rol de la empresa privada en general y el de los inversores extranjeros no se conjuga con las premisas del proyecto político del Presidente Chávez: “el socialismo del siglo XXI”. Bajo su administración se promulgan y aplican leyes con efectos retroactivos que afectan a los inversionistas, transgrediendo con ello un pilar clave del estado de Derecho. Un ejemplo fue la ley que obligó a las empresas petroleras extranjeras a asociarse en términos minoritarios con la empresa petrolera estatal (PDVSA) bajo la amenaza, cumplida en dos casos, de expropiación a quienes no aceptaran la nueva modalidad de *joint venture* impuesta coercitivamente. En este gobierno se ha incrementado fuertemente el riesgo expropiatorio, iniciándolo en el sector agrícola, con aquellos calificados, desde la perspectiva ideológica, de latifundios, para luego extender la amenaza a la agroindustria, especialmente a la cafetalera. La discrecionalidad de la autoridad lleva a que el derecho de propiedad dependa de la calificación que la misma autoridad hace de la actividad industrial, determinando su expropiación en caso de ser considerada de utilidad pública.

b) Otra expresión es el *Riesgo Regulatorio*: éste estudia el incremento de propuestas regulatorias, o de aumento de impuestos específicos que puedan estimarse inhibitorios para el desarrollo de un sector de negocios específico, o discriminatorios con relación a otros.

En Ecuador, el año 2007 se ha aprobó una nueva Ley de Hidrocarburos, impulsada por el gobierno que, en lo básico, contempla establecer un reparto del 50% entre el Estado y las empresas privadas que operan en el sector petrolero, de las utilidades que se consideran extraordinarias. El argumento que se da para imponer esta revisión de los contratos es que a la fecha de la suscripción de los mismos el precio del petróleo estaba bajo. Aquí la señal de riesgo político se agrava en Alerta Temprana, ya que todos los partidos políticos con representación parlamentaria estuvieron de acuerdo en el principio básico del proyecto, “revisión de los contratos,” produciéndose diferencias sólo en torno a si éste se implementaba por ley o a través de una renegociación directa entre el Estado y las empresas. Debe mencionarse, por último, que las empresas privadas representaban el 25% del sector petrolero, pero concentran el 63% de la producción, lo que evidencia la escasa eficiencia de la empresa estatal.

## **5. Desigualdad Social**

La amenaza implica escenarios negativos en los niveles de pobreza, no sólo respecto a bajos ingresos, sino además en desempleo, subempleo y marginalidad. Los países con más alto porcentaje de personas que viven en la pobreza y en la marginalidad social representan un claro riesgo político para la proyección de la estrategia de desarrollo de libre mercado. Ambas variables constituyen el escenario propicio para el

avance de los actores que promueven el rupturismo social y/o para la irrupción de caudillos neopopulistas.

### **III. CRITERIOS PARA APLICAR LA ALERTA TEMPRANA**

Los criterios para aplicar la Alerta Temprana cruzan todas las dimensiones y los indicadores ya mencionados, que conforman una estructura metodológica (matriz) mínima para medir el Riesgo Político de Inversión, específicamente buscando las características de las amenaza que afectan el ambiente de inversión.

#### **a. La intensidad del conflicto**

Apunta a medir un tipo de comportamiento o conducta conflictiva de un actor(es) del escenario en cuestión. Esta medición dependerá, en su evaluación, de los medios que utilicen para alcanzar sus respectivos objetivos (el uso de formas más o menos graves de coerción)<sup>9</sup>.

Puede afirmarse que las movilizaciones sociales que precipitaron la caída de los gobiernos de los Presidentes De la Rúa y Rodríguez Saa tienen un fuerte componente rupturista. No hay allí claridad alguna respecto de los proyectos políticos alternativos, pero sí una voluntad muy marcada de poner fin al sistema político y económico. Toda crisis que involucra un estallido social tiene una etapa de gestación que culmina con la materialización de la acción social desbordada. El elemento común de los diversos grupos de piqueteros fue la protesta en contra del gobierno radical por la persistencia y agudización del desempleo. Claro está que detrás de la demanda coyuntural o contingente estaba el cuestionamiento y la confrontación con lo que para ellos se trataba de un modelo económico neoliberal.

---

<sup>9</sup> Kriesberg, Louis. "The Sociology of Social Conflicts", Prentice-Hall, New Jersey, EUA, 1973, p. 18.

### **b. Potencialidad del conflicto**

En un caso la amenaza afecta a un tipo de factor. Sin embargo, cuando *el conflicto se amplía* es porque se avanza con otro(s) factor(es) y/o de la opinión pública nacional o internacional a través de los medios de comunicación.

Para entender una de las crisis paraguayas más recientes, hay que recordar que el gobierno del Presidente Luis González Macchi no provino del voto popular, sino desde la moción del Congreso Nacional que resolvió la confrontación entre el gobierno del Presidente Raúl Cubas y el Parlamento, luego del asesinato del Vicepresidente Luis María Argaña a comienzos de 1999. Hubo entonces una extendida y violenta movilización social que precipitó la renuncia de Cubas y la elección por el Congreso del miembro del Partido Colorado, Luis González Macchi, quien asumió por el resto del período presidencial. Por ese entonces, todos los partidos políticos convinieron en formar un gobierno de unidad nacional, que luego se rompería cuando se produjo la elección por voto popular del Vicepresidente, cargo que ganó el Partido Liberal derrotando al candidato del Partido Colorado.

### **c. La agudización del conflicto**

Este aspecto debe considerar, si frente a un conflicto hay presencia o ausencia de regulación. El conflicto no es tan grave cuando frente a una amenaza hay mecanismos y/o normas a través de las cuales el conflicto se institucionaliza en busca de avanzar hacia su resolución. Sin embargo, cuando eso no ocurre, la gravedad se traduce en agudización y ante ello hay que plantear la Alerta Temprana.

Un ejemplo claro de agudización se dio en Bolivia, cuando el Presidente Carlos Mesa envió su renuncia al Congreso Nacional, como un medio de retomar la iniciativa política en medio



de una crisis de gobernabilidad que amenazaba con profundizarse. La renuncia no tuvo el carácter de irrevocable, ya que su propósito era encontrar una vía de relegitimación política y social en medio de violentas movilizaciones provenientes de las presiones autonomistas de algunos departamentos, ya que ante ese escenario el gobierno estaba quedando descolocado, y las movilizaciones iban en una escalada ascendente que proyectaba bloquear el país.

#### **IV. ¿CÓMO ESTUDIAR LA AMENAZA?**

##### **1. Etapas de una amenaza**

Las etapas que aquí se exponen se enmarcan en el proceso cíclico posicionándose en el intervalo desde que los conflictos se inician como una amenaza, hasta que llegan a la agudización del problema, lo que se traduce en la manifestación de una Alerta Temprana.

Así al momento de estar al frente de una amenaza se deben tener en cuenta las siguientes etapas:

##### **a. Gestación de la amenaza**

Es el inicio de ella, y acontece cuando los intereses de las partes involucradas comienzan a mostrar ciertas incompatibilidades en la consecución de sus respectivos objetivos. Es decir, se vislumbra una pugna de intereses.

El año 2002 se gestó una amenaza que se inicia por el perfil populista del gobierno del ex presidente Toledo. En el Perú de Toledo hubo un rol de gobierno extremadamente débil, por la carencia de liderazgo presidencial, que si bien no enfrentó una crisis de gobernabilidad, gracias al manejo responsable de la oposición que esperó de manera sistémica el término del período presidencial, sí tuvo un rol preponderante en la articulación a mayor escala del movimiento cocalero, que no sólo plantea demandas corporativas, sino que aspira a situarse en la

política peruana como sus similares bolivianos, es decir, como actores que desde lo social estructuran planteamientos políticos rupturistas con capacidad de convocatoria en amplios sectores marginales del país, hasta donde no llegan los efectos positivos del crecimiento económico.

### **b. Expresión de la amenaza**

Esta etapa se identifica cuando la amenaza va más allá de la gestación y termina inevitablemente materializándose. Aquí, es de suma importancia la modalidad que revestirá inicialmente, es decir, si se planteará por los cauces institucionales para su resolución, o de manera rupturista o antisistémica.

El año 2005, el gobierno venezolano decidió que las empresas petroleras extranjeras tendrán que pagar un 30% más de impuestos, pero de forma retroactiva, es decir, desde antes que el gobierno elevara los impuestos. Chávez advirtió que las empresas que no estén de acuerdo con las nuevas condiciones deben abandonar el país. Justificó la medida en la imputación a las empresas del rubro, por haber evadido impuestos durante años. Esta medida es adoptada en un contexto en el cual el gobierno anunció la revisión de los contratos con las petroleras extranjeras, apuntando a anular las concesiones otorgadas para explorar yacimientos en el país, y de esta manera las empresas privadas fueron sustituidas por sociedades mixtas, en las cuales la empresa estatal mayor participación.

### **c. Etapa de escalamiento de la amenaza**

Planteada la amenaza las partes no demuestran de inmediato su intención de llegar a una resolución, ni menos a una negociación. Es una fase en que las posiciones se agudizan y se polarizan con miras a presionar a la contraparte, para ir ganando

posiciones que deje en mejor pie a cada una de las partes para cuando llegue el momento de negociar.

*Un ejemplo ya clásico, es la ambigüedad de la salida del presidente de la República de Ecuador, Lucio Gutiérrez. Por un lado, es acusado por algunos de haber violado el estado de Derecho al desconocer la autonomía del Poder Judicial y de ser responsable de graves prácticas de corrupción. Otros, en cambio, protestaban por la ambigüedad presidencial en materia económica, donde oscilaba entre las posturas más polares posibles lo que le restaba credibilidad. Lo que sucede, es que reconociendo a un gobierno que acentúa los rasgos de populismo que tenía Gutiérrez, se desencadena un descontento que se configura en una amenaza incremental (escalamiento) en cuanto a las diversas recriminaciones y que termina con la salida del Presidente.*

#### **d. Etapa de desescalamiento de la amenaza**

Corresponde a la expresión de las primeras señales que dan las partes en conflicto de mostrar una voluntad de resolverlo. No hay una explicitación categórica de buscar puntos medios de encuentro, pero sí se evidencia que la fase de la intransigencia ha terminado, siendo reemplazada por otra en que hay una predisposición a dialogar, a aceptar mecanismos institucionales de resolución del conflicto, a negociar o a aceptar la posibilidad de mediación. Esta fase es frágil y debe ser sucedida —si se quiere resolver la amenaza— por la búsqueda de procesos de término, puesto que de verse entorpecida por la propia voluntad de las partes o de una de ellas, o por condicionamientos del entorno, se puede volver a la fase anterior de endurecimiento de posiciones.

En el año 1995, en medio de una seria crisis económica que involucró al gobierno brasileño de Itamar Franco, se produjo un desescalamiento de dicho conflicto gracias a la figura de un nuevo Presidente de la República (claramente de otro perfil).

Fernando Henrique Cardoso llegó al gobierno evidenciando marcadas fortalezas: su prestigio como ex Ministro de Hacienda y coautor del Plan Real que había frenado la crisis económica que se arrastraba desde los tiempos de Sarney. Además, su solvencia académica e intelectual le aseguraba credibilidad a su plan de gobierno. El hecho de que fuese social demócrata afirmaba un claro consenso político en torno a la estrategia de desarrollo de libre mercado, sustentada por la funcionalidad del Plan Real para detener el proceso inflacionario. El categórico triunfo de Fernando Henrique Cardoso en las elecciones presidenciales aseguró una clara proyección no sólo del Plan Real que posibilitaba la estabilización económica de Brasil, sino también la aplicación de una estrategia de desarrollo de libre mercado que reformó profundamente el Estado y la institucionalidad brasileños, a través de medidas como un acelerado proceso de privatizaciones, mayor apertura de la economía, y desregulaciones.

#### **e. Procesos de amenaza**

Es una etapa en que las partes buscan y convienen los mecanismos y fórmulas de resolver el conflicto. Los medios son diferentes:

- El más simple —y ocurre cuando se da un amenaza menor— es el *recurso de la persuasión*, usado por una de las partes para convencer a la otra que acceda a los objetivos que se propone, en atención a que también están involucrados sus propios intereses y valores.
- Un segundo mecanismo es el *recurso de la negociación*, en virtud del cual las partes buscan acuerdos para que a cambio de concesiones recíprocas se facilite el logro —al menos parcial— de los objetivos que cada una de ellas tiene.
- Una tercera forma, que ocurre cuando las partes están conscientes de su incompatibilidad radical y por tanto de la alta probabilidad de fracaso en las

negociaciones, es el *recurso a la mediación y/o el arbitraje* que será proporcionado por una parte ajena al conflicto que da garantías a ambas.

*En medio de un proceso de una crisis de corrupción y, a través de un Juicio Político para destituir al presidente de la República de Brasil Fernando Collor.* La crisis termina en una resolución por la propia renuncia del Presidente y no por la decisión del Congreso Nacional. Paulo Cesar Farías, presidente de la Cámara de Diputados decidió formar una Comisión Investigadora Parlamentaria, lo que daría paso a un juicio político. Como resultado de éste, el Presidente fue suspendido de sus funciones y luego de meses de investigación, horas antes de ser destituido por el Senado, Collor optó por renunciar.

#### **f. Resolución de la amenaza**

Es la fase que equivale al término de la amenaza. La manera ideal es que las partes logren compatibilizar sus intereses mediante la culminación exitosa de los procesos de término.

## **2. Criterios de aproximación a la amenaza**

### **a. La etiología de la amenaza**

Aquí se apunta a precisar cuáles son sus orígenes, sus condiciones de surgimiento y el contexto en que se presenta. Sólo a partir de esta identificación es posible establecer las fortalezas y debilidades que constituyen el marco para un manejo adecuado y su posterior superación. Desde una perspectiva etiológica las crisis tienen variables internas de la empresa o institución, y variables externas que denominaré factores de amenaza.

En ambos tipos de variables es necesario distinguir entre tres niveles de protagonistas de la crisis que pueden ser clasificados en: los agentes etiológicos de la crisis o actores que la provocan y realizan; los sujetos pasivos que la soportan, y los involucrados orgánicos o personas llamadas a actuar dentro de la empresa en el manejo

de la crisis en razón de los roles que desempeñan. Ciertamente, los protagonistas pueden ser actores individuales o bien actores grupales<sup>10</sup>.

La indagación etiológica no termina en la identificación de los protagonistas que participan en una crisis, sino que apunta a establecer los contextos situacionales del por qué se ven insertos en el escenario de crisis. En el caso de los agentes debe precisarse la razón de su actuar, pues ello posibilitará entender la lógica de su comportamiento. En el caso del sujeto que la soporta debe precisarse por qué ha llegado a esta situación, pues de esto se puede derivar una interrelación con el comportamiento de los agentes.

Desde una perspectiva etiológica, en toda crisis los factores determinantes y condicionantes son heterogéneos. Ello es lo que hace complejo su manejo y la diferencia del simple flujo de demandas y respuestas. Para enfrentar esta dificultad deben construirse escenarios situacionales o de contexto de los agentes, víctimas y de los involucrados orgánicos. En este último punto es vital incluir el escenario situacional de la empresa.

Para ello es necesario tener presente el perfil de la empresa y su relación con el contexto situacional global. Así se podrán comprender e identificar las causas de la crisis. Si la crisis sólo es interna bastará considerar el perfil de manera actualizada y proyectada. Si en la crisis intervienen factores de amenaza externos deberá considerarse el contexto situacional global. De este conocimiento se podrán ordenar los medios que se disponen para hacer frente a la crisis y, apreciar las condiciones o dificultades que deben irse superando.

En Bolivia, desde el año 2005 hasta la actualidad podemos analizar un perfil donde junto a su orgánica interna, confluyen factores externos que comprometen la lógica del comportamiento de los actores. El Movimiento al Socialismo (MAS) está directamente vinculado en su nacimiento y desarrollo al gremio de los cocaleros. Tras la declinación de la minería estatal se dio una fuerte migración de quienes trabajaban en ella a la

---

<sup>10</sup> Dobry, Michel. *Op. Cit.*, p. 160.

zona del Chapare caracterizada por la siembra de coca. Este aporte de trabajadores urbanos acostumbrados a las presiones sindicales fortaleció la organización social campesina cocalera en su confrontación con los planes gubernativos de erradicación de cultivos ilícitos de la hoja de coca. El conflicto que se desarrolla está caracterizado por el bloqueo de caminos y los enfrentamientos con las fuerzas militares y policiales encargadas de supervisar la erradicación.

### **b. Escenarios de Intensidad y potencialidad**

De los distintos factores de amenaza se desprenden diversas lógicas sectoriales autónomas entre sí. La Alerta Temprana debe considerar tantas estrategias reactivas como sectores de donde emanan las amenazas existentes. Para ello, se hace indispensable un permanente procesamiento de la información que posibilite un adecuado perfil de los factores de amenaza y fundamentar, de manera sistemática, las estrategias y políticas reactivas que se elaboren.

Hay que evaluar la influencia que ejercen sobre los cálculos algunos eventuales agentes etiológicos de la amenaza, como también los comportamientos sectoriales de otros actores involucrados. Ello permitirá, a través de la Alerta Temprana, disponer de las apreciaciones y de las anticipaciones de posibles comportamientos que pueden ser elementos de aceleración de una crisis, así como medir otras conductas que puedan utilizarse de contrapeso. Todo ello, en función de la previsibilidad de escenarios de crisis que pueden acontecer, y de la identificación de los factores de amenaza que están en condiciones de provocarla.

Conocidas las lógicas sectoriales y efectuados los respectivos cálculos, se procede a diseñar las estrategias de reacción. Cuando la crisis se ha producido o las primeras señales de ella están presentes (fase de escalamiento de la amenaza) se procede a evaluar la intensidad de la crisis.

Para evaluar el desarrollo de la Alerta Temprana es muy útil el *Índice de Polarización de Flanagan*. Este índice calcula la magnitud de la crisis ponderando la intensidad de las amenazas percibidas por la empresa y el grado de compromiso que

puede proyectarse sobre los demás factores. En otras palabras, mientras el factor de amenaza esté sectorializado mayor será la capacidad de reacción que se tenga frente a él; en cambio, si la intensidad de esa amenaza llega a incidir y activar a otros factores, tal capacidad se verá disminuida. La crisis en uno u otro escenario tendrá significaciones diferentes y, al perfilarla, es necesario considerar su magnitud mediante el índice de polarización.

De acuerdo a la escala de Flanagan<sup>11</sup>, el Índice de Polarización tiene cinco magnitudes:

<b>Puntuación</b>	<b>Contexto de Polarización</b>	<b>Estado de Polarización</b>
0 a 1	Desempeño normal de la empresa	<i>Desincronización</i>
1 a 2	Tensiones manejables	
2 a 3	Aceleración de crisis y confrontación	<i>Umbral de Ruptura</i>
3 a 4	Crisis sectorial	
4 a 5	Crisis multisectorial	<i>Umbral de Crisis Sistémica</i>

En el punto 1 se ubica el umbral de la desincronización, de acuerdo a las fases de la trayectoria de la crisis a la que se hizo alusión en el comienzo de este estudio. En el punto 3 se ubica el umbral de ruptura o de crisis, y en el punto 4 se ubica el umbral de una crisis sistémica, que es aquella que se da excepcionalmente y que compromete a la totalidad de la empresa. Identificada la magnitud de la crisis, que además debe ser evaluada de manera permanente mientras esté en desarrollo, la empresa puede plantearse la cuestión de toma de decisiones para hacer frente al problema.

En Venezuela, se vivió en la incertidumbre durante la realización del referéndum revocatorio y en la elección de autoridades regionales que pudo ser como válvulas de escape a las

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 119.



tensiones acumuladas por unos y otros en la ya larga confrontación entre gobierno y oposición. Sin embargo, la nula voluntad del gobierno de avanzar hacia la realización del referéndum, obstaculizo con diversas presiones extra-institucionales, además del permanente uso de discursos descalificatorios hacia los opositores y hacia las instancias que pudieron asumir eventuales roles de mediación política, anticipan que, en algún momento, puede haber una erupción en el sistema político que dañe de manera irreversible la estabilidad institucional.

### **c. Escenarios lógicos de decisión en un marco de crisis**

En un escenario en que la amenaza se transformó en crisis, la Alerta Temprana sigue entregando señales e indicadores para cuando la empresa afectada aplica un Comité de Crisis y así manejar el problema. En el campo de la teoría de la crisis y la toma de decisiones que desencadena, importa tener claro la identificación de la magnitud de la crisis, quiénes son sus protagonistas, cuáles son sus alcances y el grado de compromiso que tiene la empresa. Es decir, se debe tener una definición de la situación. A partir de ello, el comité de crisis adoptará las medidas que corresponda implementar de acuerdo con las estrategias y políticas diseñadas. Sin embargo, por muy clara que sea la definición de la situación no es suficiente por sí sola para adoptar decisiones que se correspondan con la crisis. No hay que olvidar que toda crisis es dinámica, que va evolucionando y que tiene distintos momentos de acuerdo a las jugadas, es decir, a los actos y comportamientos individuales o grupales que se caracterizan por afectar en las expectativas de los protagonistas con repercusiones en el comportamiento de los demás actores.

El comité de crisis de una empresa debe considerar al efecto, no sólo la vigencia de sus estrategias, sino las estrategias de los agentes de la crisis, que dependerán tanto de sus lógicas sectoriales como de las incidencias y combinaciones coyunturales que se den, a lo cual ya se ha hecho referencia en el presente estudio. No hay que olvidar que no sólo se debe atender a la realidad individual, sino que en una crisis se actúa y se decide sobre realidades múltiples.

De esta problemática se hizo cargo C. F. Hermann cuando señala que una decisión en medio de una crisis debe considerar tres tipos de variables: a) la percepción de la amenaza y de los riesgos que se corren; b) el tiempo disponible para actuar; c) y el grado de conocimiento previo de algunos factores de crisis. Este politólogo combina las tres variables, a través de lo que se conoce como el Cubo de Hermann a partir de lo cual describe ocho tipos de escenarios de decisión<sup>12</sup>.

La manera como ubica las variables en el cubo es la siguiente:

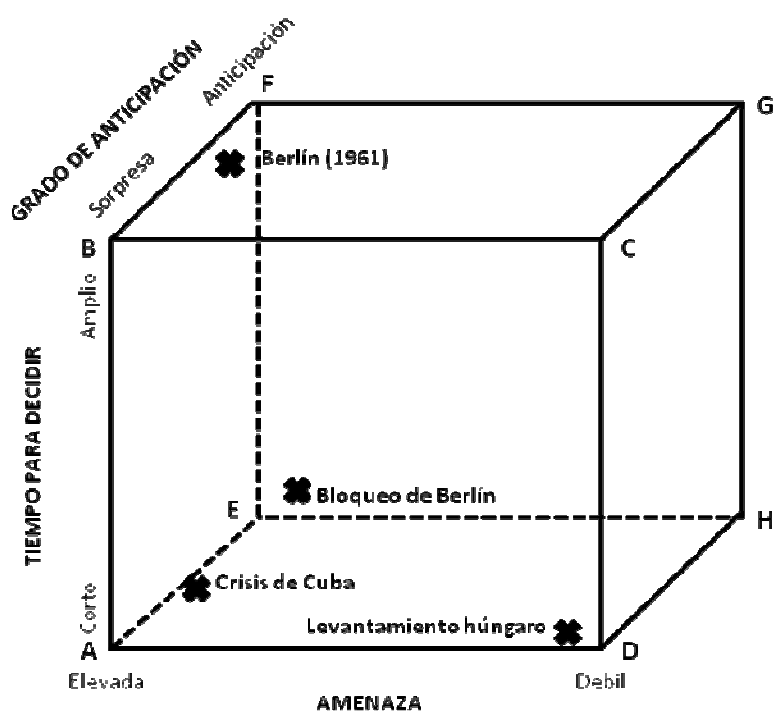
Variable Magnitud de la Amenaza:	<i>Elevada - Débil</i>
Variable Tiempo para decidir:	<i>Corto - Amplio</i>
Variable Grado de anticipación:	<i>Sorpresa - Anticipación</i>

De lo que se trata es de establecer que una decisión no puede ser idéntica si el tiempo del que se dispone para actuar es corto (en un secuestro el tiempo inicial será siempre corto, por cuanto de él disponen los secuestradores) o si es amplio (conflicto laboral) lo que permite realizar un mayor número de acciones o jugadas adoptadas con distintos grados de presión. No es lo mismo decidir ante una crisis sorpresiva que ante una crisis cuya gestación era percibida por la empresa. La reacción tampoco es igual frente a una amenaza débil que ante otra que comprometa seriamente el funcionamiento de la empresa.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 177.

**CUBO DE HERMANN<sup>13</sup>**



En consecuencia, las situaciones que se pueden especificar a partir de la combinación de las tres variables son las siguientes:

<b>Tipo de Crisis</b>	<b>Característica</b>	<b>Vértice</b>
<i>Crisis Extrema</i>	Amenaza elevada, Tiempo corto, Sorpresa	A
<i>Crisis Grave</i>	Amenaza elevada, Tiempo amplio, Sorpresa	B
<i>Crisis Deliberativa</i>	Amenaza elevada, Tiempo corto, Anticipación	E
<i>Crisis Reflexiva</i>	Amenaza elevada, Tiempo amplio, Anticipación	F
<i>Crisis de Inercia</i>	Amenaza débil, Tiempo amplio, Sorpresa	C
<i>Crisis Circunstancial</i>	Amenaza débil, Tiempo corto, Sorpresa	D
<i>Crisis Débil</i>	Amenaza débil, Tiempo corto, Anticipación	H
<i>Crisis Embrionaria</i>	Amenaza débil, Tiempo amplio, Anticipación	G

<sup>13</sup> *Ibidem.*

## V. CONCLUSIÓN

El análisis de riesgo político de inversión constituye una metodología que busca la revisión de dos variables fundamentales: la “Política-Institucional” y la “Relación Política-Economía”. Junto con esto es importante tener en cuenta, que su objetivo principal, consiste en ser una herramienta para la toma de decisión de inversionistas.

En el momento de profundizar el análisis del riesgo político de inversión, reconocemos en la *conflictividad social* uno de los fenómenos principales a medir, ya que es un elemento altamente condicionante de la toma de decisión, para establecer, mantener y mejorar los negocios.

Es por esto que en este estudio se ha tratado de configurar una herramienta complementaria que sirva de anticipación a conflictos, para inhibirlos y contrarrestar, así, la configuración de escenarios de crisis. Sin embargo, como las amenazas a los negocios no siempre pueden ser anticipadas, esta herramienta también debe servirnos para el tratamiento de las crisis político-económicas.

De esta manera la *metodología de Alerta Temprana*, aquí presentada, es una herramienta de comprensión de las amenazas a los negocios, que a su vez es una especie de disposición metodológica interna que complementa a la metodología de riesgo político de inversión.

Ahora bien, tal como señalamos *las amenazas* desatadas y agudizadas que se tornan en escenarios de crisis, también son un objetivo de tratamiento y medición del Alerta Temprana. Aquí, se busca el entendimiento y caracterización de la crisis, para luego orientar de mejor forma las decisiones empresariales, que deben considerar todas las variables que afectan una decisión de este nivel como el tipo de amenaza, tiempo para decidir y grado de anticipación.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benavente Andrés, Jaraquemada Jorge. *Escenarios de Inversión en América Latina: Análisis del Riesgo Político*. Universidad Diego Portales, Facultad de Economía y Empresa. Dirección de Postgrado. Santiago, Chile. 2002.
- Benavente, Andrés, Morales, Patricio y Parada, José. “*Introducción al Análisis de Riesgo Político de Inversión en América del Sur*”, documento de trabajo N°1, Área de Riesgo Político, Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), Chile, noviembre 2007.
- Benavente Andrés, Morales Patricio. *Clima de Negocios Inseguridad Empresarial y Alerta Temprana*. En Revista Pléyade, Vol. Lanzamiento, Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), 2008.
- Dobry, Michel. *Sociología de las crisis políticas*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Siglo Veintiuno Editores. Madrid, 1988.
- Ffrench-Davis, Ricardo. *Reformas para América Latina: después del fundamentalismo neoliberal*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2005.
- Klitgaard, Robert. *Controlando la Corrupción*. Editorial Quipus, La Paz, 1990.
- Kriesberg, Louis. “*The Sociology of Social Conflicts*”, Prentice-Hall, New Jersey, EUA, 1973.
- Muñoz Gomá, Oscar. “*Estrategias de Desarrollo en Economías Emergentes*”, FLACSO-Chile, Santiago, 2001.

# **PARTICIPACIÓN CIUDADANA A TRAVÉS DE LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS: CONTRIBUYENDO HACIA UNA NUEVA RELACIÓN ESTADO-SOCIEDAD**

**MARCO COLINA B.\***  
**M<sup>a</sup> GABRIELA HOFFMANN R.\*\***

## **A B S T R A C T**

En el presente artículo los autores reflexionan de manera crítica sobre la importancia de la participación ciudadana como proceso que contribuye a la democratización de la gestión del Estado. Teniendo en cuenta las ventajas que presenta la participación para la generación de una nueva relación entre el Estado y la sociedad, estudian los Presupuestos Participativos como instrumento de materialización de aquellas ventajas y proponen, para estos últimos, dimensiones de análisis concretas, a fin de determinar cuál es su real grado de aporte o contribución a la democratización de la sociedad.

**PALABRAS CLAVES:** Participación Ciudadana, Democratización, Inclusión, Diversidad, Presupuestos Participativos, Gestión Local.

## **CITIZEN'S PARTICIPATION THROUGH PARTICIPATIVE BUDGETS: CONTRIBUTION TOWARDS A NEW STATE-SOCIETY RELATIONSHIP**

In this article the authors make a critical reflection about the importance of citizen's participation as the process that contributes to the democratization of the State's administration. Observing the advantages that participation brings for the generation of a new State-society relationship, the authors study the participative budgets as an instrument of materialization of those advantages, and propose concrete dimensions of analysis, to determine which is the real degree of contribution to the democratization of society.

**KEY WORDS:** Citizen participation, democratization, inclusion, diversity, participative budget, local administration.

---

\* Licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales, actualmente cursa el quinto año de la Carrera de Administración Pública, en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile. [E-mail: marco.colina@gmail.com]

\*\* Licenciada en Ciencias Políticas y Gubernamentales, actualmente cursa el quinto año de la Carrera de Administración Pública, en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile. [E-mail: mghoffmannro@gmail.com]

## I. INTRODUCCIÓN

La participación ciudadana, proceso concebido como la inclusión e intervención directa de la ciudadana en los asuntos de carácter público, era hasta hace un tiempo, un tema polémico y cuestionado, debido, entre otras razones, a que en su génesis fue impulsado por los partidos de centro-izquierda. En adición a lo anterior, existían cuestionamientos respecto a que esta nueva forma de hacer gobierno, planteaba ideas utópicas e irrealizables. Mirada detonada por la concepción de que la ciudadanía, en su mayoría, no poseía la capacidad de colaborar e intervenir correctamente en las decisiones administrativas del Estado.

La creación de estructuras relacionales entre los Estados y entre éstos y otras formas de organización social no gubernamentales, como resultado de los procesos modernizadores, dejó explicitada la necesidad de potenciar la inclusión de la ciudadanía en los procesos administrativos y decisorios que realiza el Estado, a fin de conseguir mejoras en su eficiencia, transparencia, equidad, diversidad, legitimidad, representación y control. Es decir mejoras en la calidad de la democracia.

Hoy en día, la postura frente a la participación ciudadana ha sufrido un importante vuelco. Existe consenso a nivel mundial, respecto de que la participación es un proceso que realmente contribuye a mejorar la calidad del sistema democrático. Los organismos internacionales la han institucionalizado, transformándola en un componente importante de su actuar, producto de los beneficios que ella involucra. Es así como a comienzos de la década de los noventa, la Organización de Naciones Unidas (ONU), comienza a promover la participación como un eje fundamental de sus programas colaborativos, en tanto que, La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), en el año 1993, reconoce que la participación, es uno de los factores principales para robustecer la cooperación para el desarrollo. Así mismo, tres años más tarde, el Banco Mundial, publica un libro maestro sobre participación.

Siguiendo esta línea y, en base al ejemplo de la ciudad de Porto Alegre en Brasil, Latinoamérica ha experimentado uno de los más fuertes mecanismos de participación que promueve la injerencia de la ciudadanía en la gestión pública, los llamados "Presupuestos Participativos" (en adelante PP). Estos instrumentos cobran gran relevancia en la transición de los regímenes autoritarios al sistema democrático, dado que

pueden considerarse como una herramienta de democratización de la gestión del Estado.

Los Presupuestos Participativos responden a la necesidad de generar una nueva forma de relación entre el Estado y la sociedad, que permita a esta última, obtener una mayor incidencia en la toma de decisiones, pero ¿qué tan influyentes pueden ser los ciudadanos participando en mecanismos como son los Presupuestos Participativos? ¿Son realmente los Presupuestos Participativos una herramienta que contribuye a profundizar la democracia?

El presente artículo pretende contribuir a dar respuesta a estas interrogantes, mediante la exposición teórica de la participación ciudadana, además de aportar evidencia de los Presupuestos Participativos como una herramienta democratizadora de la Administración Pública.

El artículo se estructura en cuatro partes. En primera instancia, se desglosa la participación ciudadana, como una nueva forma de relación entre la sociedad y el Estado. Luego se expone el desarrollo de los PP en Latinoamérica como una herramienta de democratización. En una tercera parte, se propone un marco de análisis para los PP, en base a variables generales y específicas. Las primeras apuntan a la evaluación y comprensión de los factores macro que intervienen y pueden determinar el proceso de los PP, mientras que las segundas, buscan evaluar su desarrollo y características particulares. El artículo culmina, con conclusiones generales respecto a la importancia de la participación ciudadana, así como también a la de los Presupuestos Participativos.

## **II. PARTICIPACIÓN CIUDADANA: UNA NUEVA FORMA DE RELACIÓN ESTADO-SOCIEDAD<sup>1</sup>**

La participación ciudadana en la gestión pública es un concepto que se ha desarrollado junto con otras formas de gestión que han venido surgiendo como resultado de las reformas que ha sufrido el Estado, desde los años setenta y, el cambio hacia un

---

<sup>1</sup> Los problemas descritos en esta sección, así como algunas ideas, han sido tomados de lo expuesto por la académica Nuria Cunill Grau, en el Seminario de Licenciatura en Ciencias Políticas y Gubernamentales “Democratización de la Administración Pública” impartido en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile, el semestre Otoño 2009. Agradecemos profundamente a la profesora sus conocimientos, su apoyo y su dedicación, ya que sin ellos este trabajo no hubiera sido posible.



sistema mercadocéntrico, que éstas reformas tuvieron como efecto. Situación que dejó en evidencia la necesidad de buscar nuevas maneras para dotar a la ciudadanía de influencia directa en las acciones y decisiones del Estado, o lo que es lo mismo, la necesidad de democratizar la Administración Pública.

Existen cuatro problemas que permiten explicar por qué incluir a la sociedad en la acción de la Administración Pública se tornó una necesidad. El primero es que, a pesar de la visión tradicional que la piensa como un ente neutro, la Administración Pública tiene poder y este poder puede ser usado para modelar las políticas públicas, lo que tiene un efecto innegable en la relación que se genera entre el Estado y la sociedad. En segundo lugar, es el espacio donde se establecen los derechos de la ciudadanía, creándola o no, lo que se traduce en la capacidad que tiene para generar pasividad, paternalismo, dependencia y despolitización; tercero, al estar formada por personas, es posible su corporativización y su captura por intereses particulares; y finalmente, existe tradicionalmente en la ciudadanía una consciencia desfavorable respecto de su desempeño. Dotar a la ciudadanía de influencia directa haría posible revertir estos cuatro puntos, porque genera control; minimiza la incidencia de los intereses particulares, haciendo que primen las decisiones tomadas a través de la deliberación y el bien común; genera calidad, ya no se piensa en una administración pobre, para los pobres; y mejora el desempeño, potenciando la eficiencia en la acción estatal.

Desde esta óptica la participación ciudadana, entendida, como la intervención directa de la ciudadanía en los asuntos de carácter público, o bien, como “la inclusión de los ciudadanos en las decisiones administrativas del estado”<sup>2</sup>, sería el medio para hacer posible que la ciudadanía tenga injerencia directa y control sobre las acciones y decisiones estatales, permitiendo sobre todo mejorar la calidad del sistema democrático, toda vez que fomenta la inclusión, la diversidad y la equidad, lo que se traduce en más legitimidad para el actuar del Estado y su Administración.

Ahora bien, las ventajas de la participación ciudadana no sólo se limitan al aumento de la calidad democrática, aún cuando ésta sea su característica más importan-

---

<sup>2</sup> Callahan, Kathe. “Elements of Effective Governance Measurement, Accountability and Participation”. *Public administration and public policy* (126):150. New Jersey, 2007. p. 151. La traducción de la cita ha sido realizada, desde el inglés al español por los autores.

te, sino que también permiten hacer de la Administración Pública, un ente más eficiente en la entrega de servicios. Si los beneficiarios de las políticas públicas tienen la posibilidad de formar parte en la elaboración de las mismas, dichas políticas serán más eficientes y efectivas, pues estarán diseñadas en base a las necesidades y demandas reales de la ciudadanía. Por lo tanto es importante reconocer que “la participación da resultados muy superiores a otros modelos organizacionales de corte tradicional como los burocráticos y los paternalistas”<sup>3</sup>. Cabe destacar que en la medida que la participación está presente a lo largo de todo el proceso, se puede constituir como un eficaz medio de control social, por lo tanto es fundamental tener en cuenta que “la efectividad aumenta cuando está presente en todo el ciclo”<sup>4</sup>, tornando el proceso más transparente, diverso e inclusivo.

Otro beneficio a favor de la participación, es que en algunos casos permite reducir las desigualdades sociales, esto porque contribuye a disminuir las brechas económicas y sociales, al permitir que las comunidades expongan sus necesidades reales y busquen, en conjunto con los funcionarios estatales, las posibles soluciones a estos problemas. Si bien es cierto que “la participación no es suficiente para eliminar las desigualdades en la sociedad” también es cierto “que la desigualdad social va unida a la poca o ninguna participación; la participación ciudadana surge como condición necesaria para lograr una mejora en la vida de la gente”<sup>5</sup>.

Además de las ventajas anteriores, la participación ciudadana refuerza la solidaridad y el sentido de bien común, producto de que la ciudadanía tiene la opción de participar con influencia directa en algunos ámbitos de la Administración Pública y se hace responsable no sólo de decidir por el beneficio individual, sino que por el bienestar de la comunidad a la cual pertenecen, lo que produce *responsabilización* frente al bienestar colectivo y refuerza el sentido de solidaridad, toda vez que hace consciente a la ciudadanía de la importancia y el efecto de las decisiones tomadas, permitiéndole decidir aquello que beneficia a la mayor cantidad de personas posibles.

---

<sup>3</sup> Kliksberg, Bernardo. “Seis Tesis No Convencionales Sobre Participación”. En *Revista Instituciones y Desarrollo* (2). Barcelona, Diciembre 1999. p. 135.

<sup>4</sup> *Ibid*, p.137.

<sup>5</sup> Perales citado en: Mirosevic, Camilo. *El Presupuesto Participativo y las Posibilidades de su Instauración en Chile*. Titulación (Diplomado en Descentralización y Desarrollo Regional-Local). Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2006. p. 11.

Unido a este sentido de bien común y solidaridad, está la capacidad que tiene la participación para fomentar la asociación. Como lo expone Mirosevic<sup>6</sup>, con la participación “la ciudadanía comprende que unida puede alcanzar mejores resultados”, lo que sin duda es otro beneficio.

La participación ciudadana se configura entonces, como un proceso dinámico que permite hacer frente, en conjunto con la ciudadanía, a los problemas que asechan al gobierno, dándoles soluciones reales, a través de una acción estatal más inclusiva, legítima y por sobretodo, más democrática.

## **II. A) LA APUESTA POR CONVERTIR A LA CIUDADANÍA EN SUJETO POLÍTICO**

Pensar en el modelo que actualmente impera en la relación Estado-Sociedad nos lleva, casi inevitablemente, a pensar en una relación clientelizada del ciudadano. Pensar en la ciudadanía como cliente que opta por los servicios que brinda el Estado, haciendo que éste, o más bien sus instituciones, compitan por ser la opción escogida para la prestación del servicio deseado, es algo que hacemos a diario; pero pensar en la posibilidad de un ciudadano con derechos y obligaciones, capaz de intervenir de manera positiva en el actuar de un Estado, tornándolo más democrático, eficiente y equitativo, con su participación tanto en la elaboración de políticas, como en el control posterior de éstas, es algo que no hacemos lo suficiente.

Quizás algunas de las razones para explicar lo anterior se encuentren en la posición privilegiada que han encontrado la reducción del gasto público, la privatización de ciertos sectores de Estado, la disminución de los servicios sociales que éste brinda, etc. En suma, la contracción del rol estatal y el consiguiente desplazamiento de conceptos como participación, sensibilidad estatal o democratización de la gestión.

Si bien es cierto que los sistemas democráticos actuales, en casi todos los países, pero sobre todo en los países más desarrollados, se han visto debilitados y que “es posible que esta erosión de la vitalidad democrática sea un resultado de la complejidad y el tamaño” del Estado, también es cierto que “es muy posible que el problema

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12.

tenga que ver más con el diseño específico de nuestras instituciones que con las tareas que desempeñan”<sup>7</sup>.

Lo que hoy en día se plantea desde cierto enfoque institucional, respecto del tamaño de Estado y la complejidad que se deriva de este tamaño, es que atentan de manera directa contra la eficiencia y el control, además de que el costo-beneficio que producen, lo tornan un ente de acciones costosas, “[...] tanto en términos de los recursos que directamente absorbe” como en sus “efectos negativos indirectos sobre el crecimiento económico y la administración”<sup>8</sup>, planteamientos que por cierto podemos rebatir, toda vez que comprendamos que incrementar el grado de eficiencia del Estado, así como disminuir los costos de su accionar, dependen de la capacidad y disposición existentes para incrementar su grado de respuesta frente a la ciudadanía, lo que se puede lograr incluyendo a ésta en la toma de decisiones y en el control de las acciones que el Estado realice.

La pregunta que salta a la vista entonces es ¿cómo dotar a la ciudadanía de influencia directa sobre la Administración Pública, con el fin de hacer más inclusivo, eficiente y diverso el sistema democrático?<sup>9</sup>, o bien, ¿cómo generar una nueva forma de relación entre el Estado y la sociedad, que permita a esta última, obtener una mayor injerencia en la toma de decisiones? Las respuestas a esto son variadas, pero todas comienzan por asumir que la democracia y la participación ciudadana lejos de hacer del Estado un ente lento e ineficiente, contribuyen a mejorar la legitimidad, el control, la eficiencia y la transparencia del mismo, ya que permiten establecer una Administración más inclusiva y diversa, capaz de acoger las demandas de más ciudadanos, de mejor manera.

En este sentido las reformas necesarias para democratizar la Administración Pública y en consecuencia el funcionamiento del Estado, deben crear “nuevos canales para que aquellos a quienes los problemas afectan más directamente [...] apliquen sus

---

<sup>7</sup> Fung, Archon y Wright, Erik. *Democracia en Profundidad. Proyecto Utopías Reales (v.1)*. Universidad Nacional de Colombia. Colombia, 2003. p. 21.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>9</sup> Esta pregunta, central para el desarrollo del artículo, fue tomada de lo expuesto por la académica Nuria Cunill Grau, en el Seminario de Licenciatura en Ciencias Políticas y Gubernamentales “Democratización de la Administración Pública” impartido en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile, el semestre Otoño 2009.

conocimientos, inteligencia e intereses en la formulación de soluciones” esto considerando que “las soluciones efectivas a cierta clase de problemas públicos nuevos que resisten a explicaciones simples puede encontrarse más en la gama amplia de experiencias y saberes que pueden ofrecer los ciudadanos ordinarios”<sup>10</sup>, sin desconocer que la tarea de los expertos y de los técnicos que participan y forman parte de la Administración estatal es “facilitar procesos populares deliberativos de toma de decisiones y desencadenar las sinergias entre las perspectivas de los ciudadanos y de los profesionales”<sup>11</sup>.

Respecto de lo anterior, cabe destacar que la deliberación es el valor distintivo y esencial para llevar a cabo este proceso que dote de influencia directa a la comunidad, esto porque permite “que los participantes encuentren razones que puedan aceptar en sus acciones colectivas, y no necesariamente las que ellos respaldarían incondicionalmente o las que promoverían de forma óptima su interés individual”<sup>12</sup>, lo que nos permite pensar que “la participación ciudadana en la administración pública propende a reequilibrar el poder”<sup>13</sup>, toda vez que posibilita, luego de la realización de un proceso de discusión, que prevalezcan los intereses de un grupo de gente común, sobre los intereses particulares de determinados grupos de poder.

Más aún, si la deliberación no existe en la participación ciudadana “da cuenta de un déficit de democracia en ella misma, sobre todo cuando la representación social se manifiesta como expresión y defensa directa de intereses sociales”<sup>14</sup>, así como también “es un criterio de eficiencia en tanto puede propiciar la mutua comprensión y el acuerdo; por ende, la confianza que provee el marco institucional para la cooperación voluntaria”<sup>15</sup>. En este sentido la participación y deliberación entre la mayor cantidad posible de personas, incluyendo aquí a técnicos y profesionales, pero sobre todo a gente común, permite avanzar hacia una Administración más democrática y eficiente, puesta al servicio de la ciudadanía.

---

<sup>10</sup> Fung, A. y Wright, E. *Democracia en Profundidad... op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 43.

<sup>13</sup> Cunill, Nuria. “La democratización de la administración pública. Los mitos a vencer”. En *Política y Gestión Pública*. Fondo de Cultura Económica; CLAD, Buenos Aires, 2004. p. 16.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 18.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

Ahora bien, es verdad que “no hay posibilidades de propender a una significativa democratización de la Administración Pública si la ciudadanía no puede constituirse como actor político que contrabalancee el poder de la burocracia y la controle efectivamente”<sup>16</sup>, y en este sentido entonces, el problema ahora se traslada a la capacidad que tiene la ciudadanía de controlar la actuación de la Administración Pública. Lo que tal vez nos plantea la necesidad de comenzar por reconocer que aún cuando es necesario que la ciudadanía participe de las decisiones de la Administración, también es cierto que “no siempre la ciudadanía (directamente) puede actuar en forma crítica y activa, así como que no toda la administración pública puede ser objeto de la influencia directa”<sup>17</sup>.

En este sentido y considerando que desde este enfoque “para poner a la administración pública al servicio de la ciudadanía muchas reformas son necesarias”<sup>18</sup>, se debe comenzar por comprender que el control de los procesos, así como la transparencia de estos, son pilares fundamentales para la participación, ya que permiten no sólo que la ciudadanía actúe en el proceso de discusión y elaboración de los distintos proyectos y políticas, sino que vaya un paso más allá y realice su seguimiento o evaluación, de acuerdo a lo establecido de manera conjunta, situación que posibilita la legitimación del actuar de la Administración Pública. La ciudadanía ya no sólo tiene voz y voto, sino que puede ser parte de la toma de decisiones que le incumben a la Administración, así como del control del desempeño de la misma, interviniendo de manera directa.

De acuerdo a lo todo lo anterior, es que se vuelve fundamental para poder dotar a la ciudadanía de influencia directa sobre la Administración Pública y en este sentido, sobre el Estado y su gestión, “desarrollar estrategias democráticas transformadoras que permitan llevar a la práctica valores tradicionales, a saber: justicia social igualitaria, libertad individual sumada al control popular de las decisiones colectivas, comunidad y solidaridad”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>19</sup> Fung, A. y Wright, E. *Democracia en Profundidad... op. cit.*, p. 21.

### III. EL DESARROLLO DE LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS COMO HERRAMIENTA DE DEMOCRATIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Iniciado por los partidos de la nueva izquierda, los Presupuestos Participativos surgen en América Latina, como un mecanismo para profundizar la democracia quebrantada durante los regímenes autoritarios de la década de los ochenta. Lo anterior sumado a la creciente deslegitimación en la que se han desenvuelto las instituciones públicas de la región, y en especial, las instituciones de carácter representativo, ha tenido como efectos incluso la puesta en riesgo en variadas ocasiones, de la estabilidad del sistema democrático.

El problema entonces se traduce en que las “preferencias de los ciudadanos no se están viendo reflejadas en las soluciones públicas”<sup>20</sup>, poniendo en jaque al propio sistema representativo, cuestionando que éste no es capaz de materializar las prioridades y decisiones de los electores.

Según Montecinos, es por lo anterior que hoy en día se aprecian dos consensos relativos en la región: “El primero es que existe un cuestionamiento a la eficacia y eficiencia de las instituciones políticas y públicas por parte de la ciudadanía; y el segundo es que la democracia es la mejor forma de vivir en sociedad, pero es necesario perfeccionarla e incorporar nuevos mecanismos de decisión ciudadana que la fortalezcan”<sup>21</sup>.

Por tanto, la incorporación de la participación ciudadana en la Administración Pública, con el restablecimiento de la democracia pos dictadura en la región, ha sido un proceso creciente y fundamental en la búsqueda de la estabilidad democrática. De hecho una “gran cantidad de países de América Latina han incorporado —con o sin previas modificaciones legales— iniciativas de presupuesto participativo a nivel local, e incluso, en otros países se ha alcanzado al nivel regional y nacional”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Montecinos, Egon. “El Presupuesto Participativo en Chile: Diseño Institucional y condiciones previas para su desarrollo”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*. Documento de Trabajo en proceso de dictaminación. Chile, 2009. p. 4.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Goldfrank, Benjamín. “Los procesos del “Presupuesto Participativo” en América Latina: Éxito, Fracaso y Cambio”. En *Revista de Ciencia Política*, 26 (2). Estados Unidos, 2006. p. 4.

En el caso local, encontramos las experiencias de México, Argentina, Uruguay, Colombia, Ecuador, Guatemala, Perú, El Salvador, Chile y el emblemático Brasil. En tanto que los casos de Presupuestos Participativos impulsados desde el nivel central, se encuentran en las experiencias de Guatemala, Nicaragua, Bolivia y Perú.

Según Goldfrank, los Presupuestos Participativos son entendidos como un “proceso a través del cual los ciudadanos, de forma individual o por medio de organizaciones cívicas, pueden de forma voluntaria y constante contribuir en la toma de decisiones del presupuesto público, a través de una serie de reuniones anuales con las autoridades gubernamentales”<sup>23</sup>.

La definición anterior está inspirada en uno de los casos más importantes y de referencia a nivel mundial en materia de Presupuestos Participativos, una ciudad que posee 1,5 millón de habitantes, la ciudad de Porto Alegre en Brasil.

Esta experiencia data del año 1988, en que el Partido de los Trabajadores de Brasil logra el triunfo en las elecciones municipales en Porto Alegre, lo que trajo consigo un cambio radical en la forma de relacionarse entre la sociedad civil y el gobierno local.

Es así, como tomando los principios de la Comuna de Paris (Francia), Porto Alegre desarrolló e implementó por primera vez los Presupuestos Participativos, experiencia pionera en el mundo y que fue imitada por múltiples ciudades del país carioca, además de convertir a Porto Alegre, en un referente en la materia, tanto a nivel latinoamericano como a nivel mundial.

No se puede dejar de mencionar que en relación al contexto en el cual surge el Presupuesto Participativo en Brasil, hay tres características principales: la primera es el triunfo del partido de trabajadores, partido progresista, compuesto principalmente por estratos sociales humildes. Una segunda característica es el grado de movilización social que tenía gran parte de su población, debido a la oposición a la dictadura reinante en la época, y por último, una tercera característica es la disminución del poder del Gobierno Central, obligando a los gobiernos locales a tomar un protagonismo del que antes carecían.

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.



Una vez reunidas todas las condiciones políticas para llevar a cabo los Presupuestos Participativos, continuó la etapa de implementación de los mismos, en la cual “la nueva administración elegida dividía la ciudad en cinco regiones pero en el debate realizado posteriormente se llegó al pacto de dividir la ciudad en 16 regiones, además se decidió que las propias regiones escogerían a los delegados que les representarían y se aprobó una metodología preliminar para el proceso. Posteriormente se vio que era necesaria otra división para conseguir ser más operativos y en estos momentos existen 9 regiones con 28 sub-regiones”<sup>24</sup>.

Dicha organización territorial se formuló en base a criterios sociales, geográficos y organizativos, en donde la propia ciudadanía tuvo gran injerencia en su formación. A contar del año 1994, se incluyeron además de las prioridades comunales, áreas temáticas de priorización. Esto con el objeto de incrementar la participación de diferentes sectores de la sociedad y de generar nuevas dimensiones de los Presupuestos Participativos.

### *Presupuestos participativos: un nuevo mecanismo de participación ciudadana en Chile*

No se puede hablar de Presupuestos Participativos en nuestro país, ni en ningún otro, sin antes preguntarse ¿por qué el Presupuesto Participativo es un aporte para dotar a la ciudadanía de influencia directa sobre la Administración Pública, con el fin de hacer más inclusivo, eficiente y diverso el sistema democrático? y ¿cómo contribuye a generar una nueva forma de relación entre el Estado y la sociedad, que permita a esta última obtener un mayor grado de injerencia en las decisiones?

Con el término de la dictadura militar de Augusto Pinochet Ugarte, a fines de los años ochenta, comienza a retornar con fuerza el concepto de democracia que parecía olvidado en nuestro territorio. Así es como el 5 de Octubre del año 1988, los chilenos recobran una de las principales características de un sistema democrático, el de-

---

<sup>24</sup> Font, Joan. “Participación e innovación democrática en la elaboración de las Políticas Públicas”. En: *Congreso español de ciencia política y de la administración* (4<sup>o</sup>: 1999: Granada, España). Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. 1999. p. 21.

recho a voto, y junto a ello, la posibilidad de influir directamente en la construcción de país que cada ciudadano concibe.

El 14 de Diciembre del año 1989, el señor Patricio Aylwin Azocar es elegido democráticamente Presidente de la República, y con ello no sólo se vuelve a redibujar la historia del país, sino que también, se marca el inicio de una democracia cada vez más exigente, donde la posibilidad de elegir a nuestros representantes ya no es un anhelo, sino que sólo un derecho que todos poseemos.

Junto con el restablecimiento de la democracia, quedó de manifiesto en la ciudadanía la paradoja de contar con un Estado cada vez más pequeño, pero a la vez más inclusivo y participativo, pues “casi la totalidad de los países de América Latina han emprendido reformas tendientes a reducir el Estado para dar paso a estructuras administrativas descentralizadas. [...] Es precisamente en el marco de la descentralización donde surge la participación ciudadana como un mecanismo que permite descargar funciones y responsabilidades del Estado en la sociedad civil y hacer frente a las complejas necesidades de la comunidad”<sup>25</sup>.

Lo anterior, sumado a que la ciudadanía percibe que sus preferencias “no se están viendo reflejadas en las soluciones públicas, ya sea por ineficacia del aparato público, o por ineficacia política de la clase dirigenal, la cual no sabe, o simplemente no puede ni quiere escuchar las demandas más sentidas de la comunidad”<sup>26</sup>.

Bajo este nuevo paradigma, nace en nuestro país la necesidad de incorporar a la ciudadanía en el proceso democrático, y con ello “aparecen órganos de carácter consultivo a nivel regional y local cuya influencia en la práctica fue casi nula. Este fracaso pone en evidencia las deficiencias de los medios consultivos y los esfuerzos comienzan a apuntar hacia la creación de mecanismos de participación, de innovación democrática”<sup>27</sup>.

En esta búsqueda de nuevas formas de participación de la sociedad civil<sup>28</sup>, es donde los Presupuestos Participativos se consolidan como una de las grandes herra-

---

<sup>25</sup> Mirosevic, Camilo. *El Presupuesto Participativo y... op. cit.*, p. 2.

<sup>26</sup> Montecinos, E. “El Presupuesto Participativo en Chile... op. cit.”, p. 3.

<sup>27</sup> Gomá citado en Mirosevic, Camilo. *El Presupuesto Participativo y... op. cit.*, p. 4.

<sup>28</sup> Para mayor detalle de las formas de participación de la ciudadanía chilena, consultar la “Agenda Pro - participación ciudadana 2006-2010”. Ministerio secretaría General de Gobierno”.

mientas de mejoramiento de la calidad de la democracia. En este sentido, se cree que “participar es hacerse parte de un proceso. Participación ciudadana es tomar parte activa, como ciudadanas y ciudadanos, en los procesos decisionales de una democracia”<sup>29</sup>, y por tanto, el Presupuesto Participativo se concibe desde la óptica de la SUBDERE como “un mecanismo de participación social que permite a la población conocer qué es el presupuesto municipal y decidir sobre él en conjunto con las autoridades locales. Es una forma de hacer gestión con y para la comunidad, permitiendo que los vecinos diagnostiquen, prioricen, deliberen, ejecuten y controlen una parte importante de los recursos municipales, pues influyen directamente en la decisión de cómo y en qué gastar una parte de los recursos públicos locales.”

Cabe destacar que aún cuando en Chile desde hace varios años, se han buscado nuevas formas de participación ciudadana en la Administración Pública, la fórmula más concreta que se haya experimentado son los Presupuestos Participativos, que no superan la década de uso. Entre los casos emblemáticos podemos mencionar al municipio de Cerro Navia, que a fines del año 2001, incorporó la metodología de Presupuestos Participativos en su gestión para “hacer tomar parte a ciudadanos y organizaciones en las decisiones de una pequeña porción del presupuesto municipal total, en específico de 200 millones de pesos, lo cual representaba para ese entonces cerca del 4% del presupuesto municipal total de esa municipalidad [...]. Años más tarde, se sumaron municipios como el de Buín (2003); San Joaquín (2003); Negrete (2003); La Pintana (2003); Illapel (2004); Rancagua (2005); Talca (2006); Lautaro (2006), Freirina (2006), Purránque (2006), San Antonio (2006), Puerto Montt (2006)”<sup>30</sup>. Datos que nos permiten evidenciar que sólo 13 municipios de 345 existentes en el país, han conseguido incorporar de una manera “seria y decidida este mecanismo de democracia participativa. Este número no representa más allá del 4% del total de municipios del país”<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Gobierno de Chile. *Agenda Pro Participación Ciudadana*. Secretaría General de Gobierno. SEGEOB. [en línea]. Santiago, 2008. p. 8. Disponible en:

<[http://www.participemos.cl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=465&Itemid=71](http://www.participemos.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=465&Itemid=71)>

<sup>30</sup> Montecinos, E. “El Presupuesto Participativo en Chile... *op. cit.*, p. 3.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

Según lo establece la agenda pro-participación Ciudadana del Gobierno de la Presidenta Michelle Bachelet, “el encuentro entre las autoridades y la ciudadanía permite fundar las políticas públicas en la responsabilidad de los actores, y cada cual en su rol y competencia: las autoridades en la responsabilidad de gobernar con la gente, y las ciudadanas y ciudadanos en la responsabilidad de contribuir desde la sociedad civil a un gobierno democrático.” En este sentido, la actitud participativa de las autoridades no es sinónimo de debilidad, sino que al contrario, “escuchar los planteamientos y propuestas y contar con la experiencia, la capacidad y la creatividad que hay en tanta gente es sinónimo de enriquecimiento de la democracia, lo cual se expresa en un cambio cultural en el modo de gobernar, donde la democracia y la participación van de la mano, de manera que cuando crece una, crece la otra”<sup>32</sup>.

Las características del proceso de Presupuesto Participativo en nuestro país, si bien comparten ciertos aspectos con los PP en toda América Latina, responden a condiciones de contexto particulares, que según Yves Cabannes<sup>33</sup>, pueden caracterizarse en las siguientes dimensiones<sup>34</sup>:

— Dimensión Financiera del Presupuesto Participativo en Chile:

El monto promedio total asignado a Presupuestos Participativos en los municipios de nuestro país no supera el 4% del presupuesto total municipal. En tanto que en relación al ítem de inversión a la comunidad bordea el 20% promedio, mientras que el “80% restante del ítem de inversión a la comunidad se invierte por medio de otras modalidades o de la tradicional financiación concursable de proyectos conocida como FONDEVE, la cual tiene un fuerte componente político clientelar”<sup>35</sup>.

— Dimensión Política del Presupuesto Participativo en Chile:

La implementación de los Presupuestos Participativos como herramienta de participación ciudadana se ha manifestado básicamente en los alcaldes con tendencia

<sup>32</sup> Gobierno de Chile. Secretaria General de Gobierno. SEGEOB. *Intervención de S.E. la Presidenta de la República, Michelle Bachelet, en el lanzamiento de la agenda pro participación ciudadana* [en línea]. Santiago, 2006. p. 8. Disponible en: <[http://www.prduv.cl/docs\\_marco/discurso\\_bachelet.pdf](http://www.prduv.cl/docs_marco/discurso_bachelet.pdf)>

<sup>33</sup> Para profundizar en las dimensiones propuestas por Cabannes, véase: Cabannes, Yves. *Documento Bases Presupuestos participativos y finanzas Locales*. Porto alegre, Brasil, Mayo 2005.

<sup>34</sup> Para obtener mayor detalle de las cifras en que se basan los análisis de las dimensiones de los PP en Chile, véase: Montecinos, E. “El Presupuesto Participativo en Chile... *op. cit.*”

<sup>35</sup> *Idem.*, p.11.

política de centro-izquierda, específicamente de los partidos pertenecientes a la Concertación de Partidos por la Democracia (PPD, PS, DC, PRSD). En tanto que los alcaldes de partidos conglomerados en la Alianza por Chile (RN-UDI) no presentan ningún caso de implementación de Presupuestos Participativos en sus respectivas comunas.

— Dimensión Normativa del Presupuesto Participativo en Chile:

Es importante mencionar que en Chile, los instrumentos de Participación Ciudadana no son política de Estado, sino que más bien responden a una política del gobierno de turno (Michelle Bachelet).

En el nivel municipal, la Ley N<sup>o</sup> 19.602 de 1999 agregó el Título sobre 'Participación Ciudadana' a la Ley Orgánica Constitucional de Municipalidades, introduciendo una serie de mecanismos en esta línea y reforzando los existentes. Sin embargo, no contempló la existencia de formas de participación en el presupuesto municipal. Según la LOC MUNI, la elaboración de este instrumento de gestión corresponde al Alcalde. [...] Para su aprobación, en tanto, el edil requiere el acuerdo del Concejo, a ello hay que agregar la restricción constitucional contenida en el artículo 15 de la Carta Fundamental. [...] En cuanto a la lógica instrumental o de participación que adquieren los PP, en Chile se observa la situación en la que este mecanismo convive con otras prácticas de participación ciudadana previamente desarrolladas en los municipios, tales como mesas temáticas, consejos, pladecos participativos, intervenciones territoriales específicas [...]. En cuanto a la relación con los instrumentos de planificación de la ciudad, el PP en Chile es un instrumento anual y con escasa vinculación con los tres principales instrumentos de planificación municipal: plan de desarrollo comunal, plan regulador de la ciudad y el presupuesto municipal<sup>36</sup>.

Por lo anterior, es que se vuelve necesario establecer que los aportes de los Presupuestos Participativos a la comunidad y al gobierno local, pueden ser múltiples y variados, en la medida que se considere que el fortalecimiento de la Administración Pública local, depende de una mayor inclusión de la ciudadanía en la gestión municipal. Logrando que la propia comunidad sea la que decida cuáles son sus necesidades prioritarias y cómo poder enfrentarlas, las políticas y decisiones se vuelven más acordes a la realidad y a los requerimientos de las personas que habitan en un determinado territorio.

---

<sup>36</sup> Mirosevic, Camilo. *El Presupuesto Participativo y... op. cit.*, p. 14.

Más aún, para evaluar y comprender qué tan efectiva es la capacidad de los Presupuestos Participativos para democratizar la Administración Pública Local, es útil considerar los siguientes aspectos que los Presupuestos tienen a su favor : a) contribución al aumento de la transparencia en los procesos presupuestarios locales, al mejorar la publicidad del proceso y permitir que la comunidad además de conocerlo pueda verificar que realmente la inversión es hecha en las áreas establecidas en común acuerdo; b) el Presupuesto Participativo, muchas veces, permite priorizar la inversión local en aquellos sectores más vulnerables y necesitados de la comunidad, actuando como herramienta que disminuye los niveles de inequidad y desigualdad social existentes; c) permite que exista empoderamiento ciudadano frente a las decisiones del Gobierno local. En este sentido, el Presupuesto Participativo podría ser una fuerte contribución a la misión de dotar a la ciudadanía de influencia directa sobre la Administración Pública Local; d) fortalece la democracia a nivel local, al permitir que cada persona que forma parte de la comunidad, sin discriminación alguna, pueda expresarse y participar de la toma de decisiones de manera directa; e) permite que pueda existir un control ciudadano sobre las decisiones adoptadas, fortaleciendo la legitimidad de los actos de la Administración Pública Local y su democratización; f) finalmente, y una de sus ventajas más relevantes, el Presupuesto Participativo al ser una herramienta de participación ciudadana, permite que a nivel local también se produzca un equilibrio de poder, haciendo que prevalezcan los intereses de un grupo de gente común, sobre los intereses particulares de determinados grupos de poder.

#### **IV. LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS A NIVEL LOCAL: ¿CÓMO CONTRIBUIR EN SU ANÁLISIS?**

A continuación presentamos dos grupos de variables que han sido desarrolladas con el objeto de proponer un marco de análisis para los Presupuestos Participativos como herramienta de democratización de la Administración Pública Local. Cabe destacar que el primer grupo de variables apuntan a la evaluación y comprensión de los factores generales que intervienen y pueden determinar el proceso de los Presu-

puestos Participativos, mientras que las segundas, buscan evaluar el desarrollo y las características particulares de los mismos.

#### **IV. A) VARIABLES GENERALES**

##### *Voluntad Política*

Juega un rol preponderante en el desarrollo de los Presupuestos Participativos; por ello el análisis debe estar referido a la existencia de voluntad política para dar una vida continua a través del tiempo a este instrumento de participación ciudadana, medido en base a la realización año a año de los PP, desde el momento de su creación en cada territorio.

La importancia de este punto está dada por el grado de dependencia que podría existir entre los Presupuestos Participativos y las decisiones subjetivas de las autoridades políticas a nivel local, producto de la carencia en nuestro país, de un marco normativo que regule la creación y el desarrollo de los mismos como instrumento de participación y democratización de la gestión comunal.

##### *Procesos Deliberativos no Consultivos*

Los Presupuestos Participativos son en esencia instrumentos que buscan incorporar de manera directa a la ciudadanía, es decir, pretenden dotar a las personas de un rol protagónico en las decisiones que se toman respecto de un monto determinado del presupuesto municipal, y por tanto, es la sociedad civil quién discute y decide, y no es el gobierno local quién debiera tener la última palabra. Siguiendo esta lógica, si la ciudadanía tiene la opción de considerar atenta y detenidamente los pro y los contra de los motivos de sus decisiones, y con ello contar con poder de decisión e influencia directa en el monto del Presupuesto Municipal, podría existir potencialmente mayor legitimidad de las decisiones adoptadas por el municipio, y por tanto, una mayor profundidad democrática. A diferencia de lo anterior, si la ciudadanía es convocada con el objeto de ser sólo un cuerpo consultivo, no se estará ejerciendo la posibilidad de deliberar y decidir, lo que tiene como resultado que el presupuesto dejaría de ser "participativo".

Por tanto, para evaluar la contribución del Presupuesto Participativo a la democratización local, debe realizarse un análisis que considere la naturaleza del proceso, explorando si es un proceso consultivo, o bien, deliberativo. Este último Goldfrank lo ejemplifica diciendo que deben existir “discusiones cara a cara” en donde las personas “deban contar con poder de decisión acerca del proceso de presupuesto, al menos en cuanto a priorizar las inversiones por realizar”<sup>37</sup>, situación que consideramos relevante y que por tanto también hemos incluido en este punto de análisis.

#### *Marco Normativo*

Otro factor a considerar para la evaluación es la existencia de algún tipo de marco normativo institucionalizado en los diferentes municipios que llevan a cabo Presupuestos Participativos. Este punto cobra vital importancia para determinar en qué medida la institucionalización permitiría la continuidad de los Presupuestos Participativos en el tiempo, lo que bajo este enfoque se traduciría, en el largo plazo, en una Administración Pública Local más democrática.

#### **IV. B) VARIABLES ESPECÍFICAS**

Las variables específicas que proponemos para realizar un marco de análisis y evaluación de los Presupuestos Participativos, como herramienta de democratización de la Administración Pública Local, buscan responder a tres preguntas centrales relacionadas al enfoque Neo-Público<sup>38</sup>. Éstas preguntas son: a) ¿quiénes participan o deben participar en el proceso del Presupuesto Participativo a nivel local?, a modo de hacerlo lo más diverso e inclusivo posible; b) ¿cómo se materializa la participación ciudadana en el proceso? Y c) ¿cuánto es el porcentaje del presupuesto que depende o está disponible para que la propia comunidad resuelva a que necesidades se destinará?

---

<sup>37</sup> Goldfrank, Benjamín. Los procesos del “Presupuesto Participativo” en América Latina: Éxito, Fracaso y Cambio. *Revista de Ciencia Política*, 26 (2). Estados Unidos, 2006. p. 7.

<sup>38</sup> Las preguntas de análisis han sido recogidas de lo expuesto por la académica Nuria Cunill Grau en el Seminario de Licenciatura en Ciencias Políticas y Gubernamentales “Democratización de la Administración Pública” impartido en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile, el semestre Otoño 2009. Estas preguntas han sido adaptadas al instrumento de análisis por los autores de este artículo.



### *¿Quiénes participan?*

Respecto de la primera interrogante, podemos plantear que es necesario para que el proceso de PP sea realmente participativo, convocar a participar en él a todos los ciudadanos concernidos con los temas que se debaten en el nivel local, incluyendo esto de manera ideal, a todas las personas de 14 años o más sin discriminación de ningún tipo, es decir, sin discriminación por sexo, estrato social, posición política, etnia o religión, residentes en cada comuna. Este criterio se establece pensando en las áreas y los temas que son tratados a través del Presupuesto Participativo y considerando que cualquier persona mayor de 14 años que reside y conoce las necesidades de la comuna, está capacitada para discutir con argumentos válidos y deliberar en base a éstos.

Es de suma relevancia destacar que estos criterios se establecen teniendo en consideración, que en la medida que el proceso contempla menos restricciones para determinar quiénes participan en él, es un proceso más inclusivo y más diverso y por tanto, un proceso más legitimado por la comunidad, ya que no excluye, o mejor dicho, excluye a la menor cantidad de personas posibles, lo que sin duda podría tener efectos positivos en la participación y en la democratización de la gestión local.

Además de lo anterior, al permitir que en el proceso participen todos los ciudadanos que se ven involucrados o afectados en alguna medida con materialización del proyecto de PP, se está generando un equilibrio de poder, ya que se da la posibilidad de participar, a aquellos que antes no podrían haberlo hecho, por no contar con los recursos o con algún otro medio de influencia necesarios, sobre el proyecto en cuestión.

Otro criterio relevante en este punto de análisis, es la organización existente en las personas que participan del proceso. Debemos destacar así, que en la medida que la participación de la comunidad local en los Presupuestos Participativos, presente menos restricciones, es decir, no establezca la organización de los actores de la comunidad en cuestión como un requerimiento para participar, el proceso puede ser más diverso e inclusivo, lo que se traduce en un proceso más legitimado socialmente porque es capaz de abarcar a todos los grupos que conforman la comunidad, estén o no, formalmente organizados. En este sentido, se busca evaluar, si existe en las comunas

estudiadas, la necesidad de estar inscrito en alguna organización social, política o comunitaria para poder participar del proceso de PP, así como el porcentaje de personas organizadas y no organizadas que participan del mismo.

Un tercer criterio que proponemos para responder esta interrogante, es determinar quiénes y cuántos participan tanto en el debate de los temas que pueden ser abordados mediante Presupuesto Participativo, así como en la elaboración del proyecto y su votación; todo esto siguiendo la lógica ya planteada de a menores restricciones en la participación, mayor integración y diversidad.

### *¿Cómo funciona el proceso?*

La respuesta o respuestas al cómo del proceso son bastante más amplias, razón por la que hemos establecido una separación en los niveles de análisis y evaluación; el primero dice relación con los medios y las formas que se escogen y utilizan para comunicar a la comunidad la existencia, los beneficios y los tiempos destinados al proceso de los Presupuestos Participativos en la comuna, lo que consideramos de vital importancia para el correcto desarrollo del proceso, ya que determina quiénes, cuántos, dónde y cómo se participará, por lo tanto afecta los criterios antes explicados de inclusión y diversidad, y presenta una incidencia relevante en la democratización del Presupuesto Participativo.

Desde esta perspectiva, para determinar qué tanto contribuye el PP a la democratización local, sería necesario evaluar la presencia o ausencia de los siguientes factores:

- Es un proceso de comunicación o meramente informativo, entendiendo que lo segundo deja de lado la inclusión del vecino como actor político del proceso y por tanto no le permite sentirse parte responsable, sino que le informa el funcionamiento de la gestión comunal en lo que respecta al uso de fondos de inversión.
- Se le da a conocer al vecino, a través de algún medio de difusión, los beneficios que conlleva la existencia del Presupuesto Participativo en la comuna.
- Se da a conocer las fechas y lugares de reunión con el debido tiempo, como para que la comunidad se informe y asista.

— Existe algún sistema de división territorial por sectores, que permita reducir el número de personas asistentes por reunión, para así potenciar el proceso de comunicación entre las mismas.

Respecto del segundo nivel de análisis que consideramos pertinente para dar respuesta al cómo, podemos decir que está referido al proceso en sí, ya no a la comunicación, información e invitación a la comunidad a participar, sino a las formas en que la comunidad participa, o debiera participar, en la elaboración de un Presupuesto Participativo. En este sentido, la propuesta de análisis de un nivel más específico debería ser la siguiente:

— Son los propios vecinos los que presentan la iniciativa de realizar un proceso de PP a nivel comunal, o la iniciativa surge de la Municipalidad correspondiente.

— Los vecinos tienen la facultad de proponer y decidir cuáles son las áreas de inversión de PP que mejor responden a sus necesidades,

— Los vecinos tienen la facultad de presentar ideas específicas para áreas determinadas.

— La comunidad puede priorizar aquellos proyectos que considere más relevantes, o que tengan efectos más beneficiosos para el sector o territorio.

— Existe una distribución territorial de la comuna por áreas, sean estas las mismas o distintas de las utilizadas en el proceso de comunicación, con el fin de realizar reuniones por sectores más pequeños facilitando la discusión y la deliberación de la comunidad.

— Existen criterios de priorización, según áreas de inversión, en la etapa de discusión y evaluación de los proyectos que surgen de las asambleas.

— La participación de la ciudadanía en la etapa de votación de las propuestas de proyectos es universal o representativa por medio de delegados elegidos en las asambleas.

— La participación de la comunidad en el ciclo del Presupuesto Participativo es directa y voluntaria.

— Existe seguimiento por parte de la comunidad en la etapa de implementación del Presupuesto Participativo, que le permita controlar si estos se llevan a cabo de la ma-

nera acordada, o bien, si los dineros son efectivamente invertidos en los proyectos acordados.

— Existen en la comuna mecanismos de retroalimentación o evaluación, entre la comunidad y la municipalidad para mejorar continuamente el sistema de los Presupuestos Participativos.

### **¿CUÁNTO ES EL MONTO DEL PRESUPUESTO MUNICIPAL DESTINADO A PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS?**

En relación al cuánto, consideramos que en la medida que la comunidad local puede decir cuál será el porcentaje del presupuesto anual destinado a inversión, el proceso se torna más democrático, por lo que se debe establecer que a mayor grado de incidencia ciudadana sobre el porcentaje de inversión del área local, más democrática es la administración y por tanto más se profundiza o fortalece la democracia. Por esta razón se debería evaluar el porcentaje del presupuesto municipal destinado a inversión a través de Presupuestos Participativos, así como el porcentaje de libre disposición que cada Municipio destina voluntariamente a PP; y finalmente, si existe dependencia del presupuesto de PP respecto de algún otro nivel de Gobierno.

## **V. CONCLUSIONES**

La participación ciudadana, entendida como la capacidad de tomar parte en los asuntos públicos, se presenta como uno de los medios de que dispone la ciudadanía para tener cierto grado de injerencia y control sobre las acciones y decisiones estatales de manera directa, generándose así un proceso dinámico que permite lograr una mejoría en la calidad del sistema democrático, expresada en el aumento de la inclusión, la diversidad y la equidad, lo que permite hablar de un Estado y una Administración con mayor legitimación social.

En torno a las ventajas que la participación tiene ya no sólo sobre la democracia, sino también sobre la eficiencia del Estado, es posible decir que aún cuando se piense que el gran tamaño y la complejidad del mismo, son factores sumamente difíciles de combatir, existen ciertos canales o medios de acción que permiten lograrlo. Uno de estos medios, es la deliberación ciudadana frente a problemas de carácter público.

La deliberación permite dos procesos centrales para que la participación ciudadana sea tan democrática y eficiente como se espera. El primero, es la inclusión directa de los afectados en la solución de los problemas que los aquejan, además de la intervención de los funcionarios estatales, lo que permite facilitar los procesos populares y guiarlos en la aplicación de sus conocimientos e intereses de la manera más ventajosa para la búsqueda de soluciones, situación positiva si se piensa que de esta forma, el actuar del Estado responde de manera más idónea a las necesidades de la comunidad y por tanto más efectiva y eficientemente. La segunda, es que permite la generación de un reequilibrio de poder necesario para una democratización real de la Administración Pública, al dejar atrás la primacía de decisiones cooptadas por intereses particulares, en beneficio de decisiones orientadas hacia el bienestar común.

El tercer factor relevante dentro de los múltiples beneficios de la participación ciudadana, es la transparencia y el control. Permitirle a la ciudadanía generar un reequilibrio de poder, es darle la posibilidad de actuar como sujeto político capaz de contrabalancear el poder de la burocracia y controlarla efectivamente. No puede haber un proceso de democratización de la Administración Pública efectivo, sin antes transformar a la ciudadanía en este actor político interesado en participar de las acciones y decisiones del Estado, así como en controlar su eficiencia y dejar atrás los intereses particulares, a fin de lograr el bien común por medio de la igualdad y el pluralismo.

Ahora bien, las ventajas de la participación ciudadana, tanto para aumentar la calidad democrática, como para mejorar la eficiencia, el control y la transparencia de las acciones del Estado, sólo pueden llegar a la práctica, a través de mecanismos o herramientas de participación, entre las que destacan los Presupuestos Participativos.

Los Presupuestos Participativos, han constituido en América Latina una forma de democratización de la gestión sobre todo a nivel local, que ha posibilitado el dotar a la ciudadanía de influencia directa para tomar las decisiones que le atañen y así mejorar el cumplimiento, por parte del gobierno, de aquellos compromisos adquiridos por medio de deliberación popular. En este sentido se han convertido en una de las herramientas que permite la tan ansiada transformación de la relación Estado-sociedad, hacia una más democrática y plural.

Aún con los avances que representan, hoy los Presupuestos Participativos no son todo lo democrático que se esperaría, ya que no siempre se desarrollan siguiendo los principios plurales bajo los cuales fueron pensados. Es por esto que nace la necesidad de evaluarlos según criterios específicos que responden a la importancia que tienen como herramienta inclusiva, que fomenta la diversidad, el control y la transparencia, además por supuesto, de la calidad del sistema democrático.

En esta lógica entonces, se espera que la participación ciudadana, a través de los Presupuestos Participativos, actúe como mecanismo de contribución hacia una nueva relación Estado-Sociedad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabannes, Yves. *Presupuestos Participativos: Marco conceptual y análisis de su contribución a la Gobernanza Urbana y a los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Documento Conceptual, Quito, Ecuador, 2004.
- Cabannes, Yves. *Documento Base "Presupuesto Participativo y finanzas locales"*. 2ª ed. Porto Alegre, Alcaldía de Porto Alegre, Brasil, 2005.
- Callahan, Kathe. "Elements of Effective Governance Measurement, Accountability and Participation". *Public administration and public policy* (126):150. New Jersey, 2007.
- Cunill, Nuria. "La democratización de la administración pública. Los mitos a vencer". En *Política y Gestión Pública*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, CLAD, 2004.
- Font, Joan. "Participación e innovación democrática en la elaboración de las Políticas Públicas". En: *Congreso español de ciencia política y de la administración (4º: 1999: Granada, España)*. Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración. 1999.
- Fung, Archon y Wright, Erik. *Democracia en Profundidad*. Proyecto Utopías Reales (v.1). Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2003.

- Gobierno de Chile. Secretaria General de Gobierno. SEGEOB. *Agenda Pro Participación Ciudadana* [en línea]. Santiago, 2008. Disponible en:  
<[http://www.participemos.cl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=465&Itemid=71](http://www.participemos.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=465&Itemid=71)>
- Gobierno de Chile. Subsecretaria de Desarrollo Regional. SUBDERE. *Programa de Apoyo a Presupuestos Participativos*. Disponible en:  
<<http://www.subdere.gov.cl/1510/propertyvalue-29065.html>>. Fecha de consulta 08 de Octubre de 2009.
- Goldfrank, Benjamín. “Los procesos del “Presupuesto Participativo” en América Latina: Éxito, Fracaso y Cambio”. En *Revista de Ciencia Política*, 26 (2): 3-28. Pontificia Universidad católica de Chile, 2006.
- Kliksberg, Bernardo. “Seis Tesis No Convencionales Sobre Participación”. En *Revista Instituciones y Desarrollo* (2). Barcelona, Diciembre 1999.
- Mirosevic, Camilo. *El Presupuesto Participativo y las Posibilidades de su Instauración en Chile*. Titulación (Diplomado en Descentralización y Desarrollo Regional-Local). Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2006.
- Montecinos, Egon. “Descentralización y Participación Ciudadana en la Gestión Municipal Chilena”. En *Revista Chilena de Ciencia Política*, 26 (2), 191-208. Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006.
- Montecinos, Egon. “El Presupuesto Participativo en Chile: Diseño Institucional y condiciones previas para su desarrollo”. En *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*. Documento de Trabajo en proceso de dictaminación. Chile, 2009.
- San Antonio: Municipalidad de San Antonio, DIDECO. *Presupuesto Participativo 2008* [en línea]. Equipo Técnico Programa PP, 2008 [Fecha de consulta: 15 de Septiembre de 2009]. Disponible en:  
<http://transparencia.sanantonio.cl/Participacin%20Ciudadana/METODOLOGIA%20PP%202008%20CON%20MONTOS%20250%20MILLONES.pdf>
- Sintomer, Yves. “Los Presupuestos Participativos en Europa: retos y desafíos”. En *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 31. Venezuela, febrero 2005.

## VII. ANEXOS

## a) Matriz de Análisis Variables Generales

Variables Generales	
Dimensión	Variable
Voluntad Política	<i>Continuidad de los PP en el tiempo</i>
	<i>La comunidad Participa en la configuración del PP</i>
Procesos deliberativos no consultivos	<i>Participación Consultiva o Deliberativa de la ciudadanía</i>
Marco legal	<i>Grado de Institucionalización del PP</i>
Descentralización fiscal	<i>Naturaleza de los fondos del presupuesto participativo.</i>
Control ciudadano	<i>Existencia de mecanismos de control sobre todos el proceso de los PP</i>
	<i>Dotación de poder e influencia directa para controlar procesos del PP</i>



PARTICIPACIÓN CIUDADANA A TRAVÉS DE LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS

**b) Matriz de Análisis Variables Específicas**

<b>Dimensiones Específicas</b>		
<b>Pregunta</b>	<b>Variable</b>	<b>Supuestos</b>
<b>¿Quiénes participan del proceso de PP?</b>	<i>Edad mínima que han establecido las comunas como base para la participación de las discusiones de PP</i>	<i>Toda persona de 14 o más años que reside en la comuna puede discutir con argumentos válidos y deliberar en base a éstos.</i>
	<i>Presencia en la selección y convocatoria de los actores, de algún tipo de discriminación basado en características sociales, étnica o religiosa.</i>	<i>En la medida que el proceso de PP es más diverso e inclusivo con la comunidad, la gestión local se torna más legítima, ya que responde a los intereses de mayor cantidad de personas.</i>
	<i>Porcentaje de personas organizadas que participan del proceso de PP.</i>	
	<i>Porcentaje de personas no organizadas que participan en el proceso de PP.</i>	
	<i>¿Quiénes y Cuántos participan del debate y elaboración de los Proyectos de PP?</i>	
	<i>¿Quiénes y Cuántos participan en la votación de los proyectos de PP?</i>	
	<i>¿Existe la necesidad de estar inscrito en alguna organización social, política o comunitaria para poder participar del proceso de PP?</i>	

PARTICIPACIÓN CIUDADANA A TRAVÉS DE LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS

Dimensiones Específicas		
Pregunta	Variable	Supuestos
<b>¿Cómo funciona el proceso de PP?</b>	<i>Medios y formas escogidos y utilizados para comunicar a la comunidad la existencia, los beneficios y los tiempos destinados al proceso de los presupuestos participativos en la comuna</i>	<i>Es un proceso de comunicación o meramente informativo</i>
		<i>Se le da a conocer al vecino los beneficios que conlleva la existencia del PP en la comuna.</i>
		<i>La municipalidad da a conocer las fechas y lugares de reunión con el debido tiempo, como para que la comunidad concernida se informe y asista.</i>
		<i>Existe sistema de división territorial que le permita reducir el número de personas asistentes por reunión, para así realizar de manera más sencilla el proceso de comunicación.</i>

Dimensiones Específicas		
Pregunta	Variable	Supuesto
<b>¿Cuánto es el monto del presupuesto municipal destinado a PP?</b>	<i>Porcentaje del Presupuesto municipal total destinado a inversión en PP.</i>	<i>En la medida que la comunidad local puede decir cuál será el porcentaje del presupuesto anual destinado a inversión, el proceso de PP y la gestión municipal se tornan más democráticos</i>
	<i>Porcentaje del presupuesto municipal, de libre disposición, que se destina a PP.</i>	
	<i>Porcentaje o monto de inversión en PP que depende de otro nivel de Gobierno.</i>	

Dimensiones		
Pregunta	Variable	Supuestos
<b>¿Cómo funciona el proceso de PP?</b>	<i>Formas del proceso de PP y facultades presentes en la comunidad que participa en la elaboración del Presupuesto Participativo.</i>	<i>Son los propios vecinos los que presentan la iniciativa de PP a nivel comunal, o la presentación de la iniciativa del PP surge de la Municipalidad correspondiente.</i>
		<i>Los vecinos tienen la facultad de decidir y priorizar proyectos de inversión de PP que mejor responden a sus necesidades.</i>
		<i>Los vecinos tienen la facultad de presentar ideas específicas para áreas determinadas de inversión.</i>
		<i>Existen criterios de priorización, según áreas de inversión, en la etapa de discusión y evaluación de los proyectos que surgen de las asambleas.</i>
		<i>La participación de la comunidad en el ciclo de PP es directa y voluntaria.</i>
		<i>Existe seguimiento por parte de la comunidad, que permita controlar si los PP se llevan a cabo de la manera acordada, o bien, si los dineros son invertidos en los proyectos acordados.</i>
		<i>Existen mecanismos de retroalimentación o evaluación, entre la comunidad y la municipalidad para mejorar continuamente el sistema de los PP.</i>
		<i>Existe una distribución territorial de la comuna que permita realizar reuniones por sectores más pequeños facilitando la discusión y la deliberación de los proyectos de PP.</i>

PARTICIPACIÓN CIUDADANA A TRAVÉS DE LOS PRESUPUESTOS PARTICIPATIVOS

Dimensiones Específicas		
Pregunta	Variable	Supuesto
<p><b>¿Por qué el PP es un aporte para la Democratización de la Administración Pública?</b></p>	<p><i>El Presupuesto Participativo actúa como herramienta de democratización de la Administración Pública local</i></p>	<p><i>El PP contribuye al aumento de la transparencia en los procesos locales</i></p>
		<p><i>El PP permite priorizar la inversión local en aquellos sectores más vulnerables y necesitados de la comunidad</i></p>
		<p><i>El PP permite el empoderamiento ciudadano frente a las decisiones del Gobierno local.</i></p>
		<p><i>Fortalece la democracia a nivel local.</i></p>
		<p><i>El PP fomenta el control ciudadano de la gestión local</i></p>

## REPUBLICANISMO Y TEORÍA DEL GOBIERNO

### PHILIP PETTIT ENTREVISTADO POR MIGUEL VATTER\*

**Philip Pettit**, es profesor de teoría política y filosofía desde 2002 en la Universidad de Princeton. Fue elegido miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias en 2009 y es también miembro de las academias de Australia en Humanidades y Ciencias Sociales. Entre sus libros más recientes destacan *Republicanism* (OUP 1997), *A Theory of Freedom* (OUP 2001), *Rules, Reasons and Norms* (OUP 2002), *Penser en Societé* (PUF, Paris 2004) y *Made with Words: Hobbes on Mind, Society and Politics* (PUP 2008). Es co-autor de *Economy of Esteem* (OUP 2004) y *Mind, Morality and Explanation* (OUP 2004). Trabaja en la teoría moral y política y en cuestiones de fondo en la psicología filosófica y ontología social.

**Miguel Vatter**, es Ph.D en Filosofía de la New School for Social Research, EE.UU. Es profesor asociado en la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales. Es autor de *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom* (Kluwer, 2000) y de *El Poder del Pueblo. Ensayos sobre el posmarxismo y el neorrepblicanismo* (a publicarse por la editorial de la Universidad Diego Portales). Es editor de *Hannah Arendt. Sobrevivir al totalitarismo* (LOM, 2008), y de *Crediting God: the Fate of Religion and Politics in the Age of Global Capitalism* (Fordham University Press, a publicarse en 2009). Sus áreas de investigación y publicación son historia y teoría del republicanismo moderno, biopolítica y teología política. [E-mail: miguel.vatter@udp.cl]

#### I. EL FILÓSOFO Y EL PODER

**MIGUEL VATTER** – Usted ha publicado recientemente un libro en español, *Examen a Zapatero*<sup>1</sup>, en donde hace un “balance general” de su gobierno. ¿Podría usted contarnos acerca de cómo fue el encuentro con Zapatero y cómo entiende el sentido de aquel ejercicio?

---

\* Agradecemos al Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, al Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales y a la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la misma casa de estudios por haber facilitado la visita de Philip Pettit a Santiago de Chile en Octubre del 2008. Igualmente agradecemos Carlos Peña, Rector de la Universidad Diego Portales, por la Edición de esta entrevista.

<sup>1</sup> Pettit, Philip. *Examen a Zapatero*. Editorial Temas de Hoy, Madrid, 2008.

**PHILIP PETIT** – Aparentemente, el Presidente Zapatero leyó mi libro sobre Republicanismo (traducido al español en 1999) al tiempo que se transformaba en el líder del Partido Socialista (PSOE). Durante sus años como líder del Partido, frecuentemente citó el libro, según me contaron unos amigos españoles. Después, cuando se transformó en Presidente de España el 2004, me invitó a dar una conferencia sobre teoría republicana en Madrid. Él respondió a esa conferencia y, provocado por mis dudas acerca de si él iba a ser capaz de mantenerse fiel a los principios de la teoría republicana, me invitó, en público, a revisar su gobierno un poco antes de las siguientes elecciones, con la misión de evaluar su fidelidad respecto de la teoría republicana. El objetivo de aquella invitación, según entendí, era mostrar su compromiso respecto de aquel enfoque. Invitando a alguien que no conocía para la evaluación de su gobierno, demostró cuán convencido estaba de comportarse de un modo que le permitiera obtener una aprobación.

**MIGUEL VATTER** – ¿Y cual fue el resultado final de la evaluación?

**PHILIP PETIT** – Mi evaluación fue muy positiva al final, aunque con algunas reservas. El ideal republicano requiere que el gobierno desarrolle políticas públicas que protejan y empoderen a los más débiles y, segundo, que el Estado mismo no se convierta en una fuente de dominación promoviendo restricciones constitucionales y democráticas a su propio actuar. El gobierno Zapatero ha sido notable en cuanto se refiere al primer requisito, brindando apoyo a la igualdad de géneros, poniendo en regla a los inmigrantes ilegales, y dando reconocimiento a los homosexuales. También tomó pasos significativos con respecto al segundo requisito, por ejemplo haciendo que la televisión estatal sea realmente independiente del gobierno, devolviendo poder a las regiones, y otorgando al parlamento más control sobre el gobierno.

**MIGUEL VATTER** – Usted visitará Santiago con el objeto de dictar una charla inaugural en una conferencia sobre la relación entre republicanismo y gobierno. ¿En que difiere

el republicanismo, en tanto filosofía, de sus competidores, el liberalismo y el socialismo?

**PHILIP PETIT** – El republicanismo cívico identifica como un valor político supremo algo que todos valoran. Esto es la libertad como no-dominación y consiste, en términos generales, en un *status* a través del cual el ciudadano está lo suficientemente protegido y empoderado como para ser capaz de mirar a los ojos a los otros; nadie tiene que vivir bajo el poder de un *dominus* o amo. Si al gobierno se le exige confeccionar su organización y actividad en orden a promover aquel simple y sencillo valor entre la ciudadanía, entonces deberá adoptar un rango particular de políticas. Así, deberá otorgar una infraestructura de seguridad social y legal para todos; asegurar a aquellos que son particularmente vulnerables a la opresión de los demás; y, por último, asegurar que exista una serie de arreglos constitucionales y democráticos que prevengan contra la posibilidad de que el gobierno mismo se transforme en dominador.

## II. REPUBLICANISMO Y ECONOMÍA

**MIGUEL VATTER** – El mundo ha sido sacudido por la peor crisis económica desde la Gran Depresión. Muchos analistas han entendido esto como el fin del neoliberalismo, ¿Cuál es la mirada republicana de esta crisis y, en general, acerca de las relaciones entre gobierno y mercado?

**PHILIP PETIT** – La ilusión del neoliberalismo es que la mano invisible del mercado impondrá una disciplina suficiente para proteger contra el abuso. Sin embargo, aquellas áreas en que el mercado funciona bien son todas áreas en que la información está fácilmente disponible para las diferentes partes y en donde existe un acceso equitativo al mercado. Aquella condición no se cumple en muchas áreas y especialmente en el área financiera. Como han señalado muchos analistas, los nuevos instrumentos financieros son tan complejos que muchas partes del mercado, incluyendo a los propios bancos, no estaban muy claros respecto de los riesgos que enfrentaban. Con un mer-

cado tal, es esencial que exista una vigilancia y una regulación por parte del gobierno; de otra manera, no habría protección en contra de comportamientos que probablemente pongan en peligro el bienestar de la gente. En países en donde ha habido aquella vigilancia, los problemas para los bancos no han sido tan severos, aunque la globalización suponga que todos son afectados en algún frente. El gobierno es propenso a cometer errores; sin embargo, las regulaciones que practique deben estar bajo una continua revisión de sus efectos sobre el mercado. Ninguna solución a esta clase de problemas trae una garantía absoluta de éxito.

**MIGUEL VATTER** – En uno de sus libros más recientes, usted desarrolla la idea de una “economía de la estima”. ¿Podría explicarnos este concepto y de qué modo se relaciona con una nueva manera de entender la formación de las políticas públicas?

**PHILIP PETIT** – Hay dos puntos que quisiera distinguir aquí. Si alguien está protegido de que otros ejerzan poder sobre él, y si aquella protección es otorgada por medios públicos, entonces será una materia de conciencia común en la sociedad el que esa persona esté protegida contra la dominación. Así, una persona puede caminar rampante [*walk tall*], mirar a otros a los ojos y disfrutar de un estatus de igual entre iguales. El valor del reconocimiento, como yo lo pienso, es el valor asegurado por el disfrute de ese estatus.

Distingo aquel reconocimiento de la estima que la “economía de la estima” busca movilizar. En esta economía, la idea es que haya una disciplina distinta de la mano invisible del mercado, a través de la cual las personas puedan ser dirigidas hacia un comportamiento para el beneficio de todos, incluso si son asediadas por la tentación y por las fallas de sus virtudes naturales. Considere a alguien en una repartición pública. Si es que hay suficiente transparencia en el sistema, y si es que hay una buena opción de que el mal desempeño de la función sea publicitado en los medios de comunicación, entonces esa persona será prevenida contra la tentación de aceptar un soborno. De otro modo, traicionaría a su propia repartición, con el peligro de ser expuesto a la desestima e infamia que la publicidad trae aparejada. La tradición republicana siempre ha insistido en que una buena manera de prevenir a los funcionarios públicos de la co-



rrupción es canalizando sus deseos naturales de ser valorados y no expuestos a la vergüenza. A veces llamo a esta disciplina la mano intangible. Tal como la mano invisible, representa un modo de disciplina en la vida social que es independiente de lo coactivo, de la amenaza legal de la sanción —si prefieres, la mano de hierro—, que, sin embargo, opera sólo dentro de la matriz del derecho.

**MIGUEL VATTER** – A juzgar por las actuales encuestas, existe una buena probabilidad de que en Chile salga electo un exitoso empresario como nuevo presidente. Para la mayor parte de la tradición republicana, las virtudes de un buen político y las de un buen empresario son descritas de modo diferente, ¿Cuál es su mirada de este tema?

**PHILIP PETIT** – Las virtudes no las tiene la gente por naturaleza: dependen del contexto. Deje que se fije un contexto institucional de actuación, deje que los parámetros de comportamiento de los partidos estén claros, y aquellos de buena voluntad generalmente estarán a la altura de las expectativas. En orden a resguardarlos de las tentaciones corruptas, tiene que haber un grado confiable de transparencia y publicidad. Esto es necesario para movilizar a la economía de la estima y prevenir a aquellos que están en las oficinas públicas de las mencionadas tentaciones. No estoy sugiriendo que aquellos que buscan llegar a las reparticiones públicas sean particularmente propensos a la corrupción. Creo que aquello es necesario para proteger contra las tentaciones pues todos, si bien no corruptos, son corruptibles. El poder sin vigilancia, el poder sin la posibilidad de ser expuesto a la vergüenza, es particularmente peligroso. Todo poder corrompe, como lo ha enfatizado la tradición republicana durante doscientos años.

### **III. EL REPUBLICANISMO Y LA POLÍTICA CONSTITUYENTE**

**MIGUEL VATTER** –Durante la última década, mas menos, varios movimientos sociales en América Latina han conseguido el poder en parte debido a promesas sobre la reforma, a veces radical, de las constituciones vigentes. Para ello, han apelado directamente al apoyo del pueblo a través de plebiscitos, intentando conseguir los objetivos igualita-

rios fuera de los canales políticos y parlamentarios normales: uno sólo necesita mencionar a Morales en Bolivia, Chávez en Venezuela y Correa en Ecuador. ¿Cómo ve la teoría republicana esta clase de política que se practica a través de la reforma constitucional?

**PHILIP PETIT** – Los plebiscitos pueden ser muy buenas maneras de resolver aquellos temas que el proceso político no es capaz de manejar muy bien. Pero ellos no deben convertirse en medios rutinarios de conducir un gobierno. Esto no se debe a que las personas comunes y corrientes tengan menos juicio político que los políticos. La cantidad de electores es lo que determina que no puede haber un adecuado nivel de detalle en el debate antes de tomar una decisión. Asimismo, significa que los resultados de los plebiscitos pueden no ser coherentes unos con otros. Es bien conocido ahora que aún cuando cada persona tenga un conjunto consistente de perspectivas acerca de un rango de temas, la votación mayoritaria puede generar un conjunto inconsistente de perspectivas.

Cuando tienen lugar los plebiscitos, es importante que ellos sean conducidos de modo que cada lado tenga buenas opciones de presentar sus razones, con un acceso equitativo al financiamiento y a los medios de comunicación. En Estados Unidos, por ejemplo, mi impresión es que varios plebiscitos de origen ciudadano [*citizen-initiated referendums*] son perjudicados por el hecho de que el dinero privado apoya un lado de la opción mientras el otro no es adecuadamente financiado. Pero las distorsiones pueden surgir aún cuando haya un acceso equitativo al financiamiento y a la publicidad, pues ambos lados pueden agitar el debate con tal grado de intensidad que este se polarice alrededor de intereses y afiliaciones antes que en ideas.

**MIGUEL VATTER** – Una cuestión relacionada con la anterior. En Chile, la actual Constitución es, de algún modo, una versión modificada de la Constitución promulgada originalmente bajo el régimen de Pinochet ¿Qué es lo que el republicanismo tiene que decir respecto a la cuestión del origen de las constituciones y el significado que ese origen puede tener en su legitimidad?

**PHILIP PETIT** – Este no es un tema en el cual pueda opinar con confiabilidad alguien que viene de afuera de una sociedad. Muchas constituciones han sido aprobadas de maneras, o bajo ciertas condiciones, que nosotros quisiéramos criticar. Pueden haber sido aprobadas en tiempos en donde no había sufragio universal, como en Estados Unidos o Australia, o pueden haber sido aprobadas bajo presiones de post-guerra, como en Alemania y Japón. No pienso que aquellas distorsiones del origen importen si es que actualmente hay un alto grado de aceptación de la Constitución. ¿Cómo medir el grado de aceptación? Aquí puede ser útil recurrir a un plebiscito que sea conducido de una manera justa y balanceada. Como cambiar una constitución es un paso mayor, favorecería el exigir una mayoría de un 60% en apoyo del cambio.

**MIGUEL VATTER** – Un poco después de haber obtenido el poder, el gobierno progresista de la Presidenta Bachelet enfrentó una masiva protesta estudiantil que buscó conseguir importantes cambios en el sistema educacional, más aún, cambios que posteriormente requerirían una reforma constitucional del derecho a la educación. Muchos personeros de gobierno, así como otros analistas, mostraron su extrañeza frente al hecho de que aquella ola de demandas —lideradas por estudiantes secundarios de colegios municipales con un pobre financiamiento, quienes, además, rechazaron la injerencia de cualquier partido político, y que carecían de una plataforma programática y substantiva— pudiera juntar un masivo apoyo que cruzara el espectro político. En su teoría del republicanismo, usted ha defendido la necesidad de la contestación; también, ha distinguido entre lo que llama una “democracia contestataria” y una “democracia electoral”: ¿Podría usted explicarnos por qué la contestación es tan importante para usted, y, además, si acaso esta requiere de un programa de gobierno o una determinada política en orden a conseguir sus objetivos?

**PHILIP PETIT** – Una vez Marx [Rousseau?] afirmó que los británicos sólo eran libres en tiempos de elecciones. Y un ministro conservador, Lord Hailsham, entendía que el sistema operaba como una dictadura electiva: un régimen en el cual la gente va a las urnas una vez cada cuatro o cinco años e instala un dictador sin controles y a tiempo limitado. Estoy del lado de ambos, pues pienso que una verdadera democracia requie-

re un permanente involucramiento de los ciudadanos, no sólo un involucramiento en tiempos de elecciones. La democracia no debe de ser solamente electoral sino también contestataria [*contestatory*]; de otro modo, la libertad está en peligro. En el viejo lema republicano, el precio de la libertad es su eterna vigilancia.

En una democracia contestataria, los ciudadanos se involucrarán con el gobierno a través de controles continuos. Ellos monitorearán o vigilarán el gobierno por medio de protestas respecto de prácticas o políticas que consideren objetables. La vigilancia cívica, en una sociedad compleja, requiere de cierta especialización; tiene que haber una división del trabajo. Es muy probable que se produzca de manera más efectiva cuando una sociedad cuenta con varias asociaciones de interés público a las que el gobierno puede consultar, y que pueden mantener un ojo sobre el gobierno en distintas esferas. De todos modos, en orden a que una democracia contestataria prospere, deben existir una serie de disposiciones constitucionales. Tiene que haber transparencia y libertad de información del lado del gobierno e, idealmente, una voluntad hacia la consulta. Tiene que haber libertad de expresión y medios de comunicación que sean independientes. Así también, tienen que haber garantías institucionales de que las protestas puedan ser libremente manifestadas y oídas en diferentes niveles. Los diferentes niveles de contestación incluyen la acción judicial, la solicitud de acción parlamentaria, la queja ante el defensor ciudadano [*ombudsman*], las demostraciones públicas, así como iniciativas individuales que van desde escribir una carta en un diario hasta un acto de desobediencia civil.

## ANUARIO 2009

---

### Noticias y actividades de CAIP

#### ENERO

Nicolás Del Valle O., cientista político e investigador de la red mundial biopolitica.cl, se integra oficialmente al Centro de Análisis e Investigación Política. En septiembre del mismo año asume la dirección del área de *Pensamiento político*.

#### FEBRERO

La Revista *Pléyade*, publicación impresa de nuestro centro de estudios, se incorpora al Directorio **LATINDEX**, que a través de su sitio web reúne información de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

#### MARZO

Se organiza, en conjunto con la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile, la conferencia "Neoliberalismo, neopopulismo y democracia en América Latina". El expositor fue Ignacio Walker Prieto, ex Ministro de Relaciones Exteriores de Chile y actual senador de la República. El evento se realizó en el Salón de Honor del Palacio Matte, el día lunes 23 de marzo a las 11:30 horas.

Se incorporan al Consejo Asesor del Centro de Análisis e Investigación Política los profesores de la Universidad Diego Portales, Vanessa Lemm y Miguel Vatter.

#### ABRIL

Se organiza el seminario "América Latina: del liberalismo al neoliberalismo", el cual consta de cuatro sesiones que buscan teorizar y reflexionar sobre los procesos políticos, económicos y sociales acontecidos en el siglo XX dentro de la región. Los profesores invitados fueron Jaime Vito (PUCV), Pablo Whipple (PUC), y Carlos Ruiz Encina (UCH). El lugar fue el Salón de Eventos Jardines del Vaticano, Las Condes, Santiago.

#### MAYO

El área de Pensamiento Político de CAIP, junto al Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales, organiza el "Ciclo de discusiones de Filosofía Política y Pensamiento Contemporáneo", que hasta final de año tuvo la participación de los profesores invitados: Juan Manuel Garrido, María José López, Aïcha Messina y Miguel Vatter.

#### JULIO

Se realiza la presentación del tercer número de la Revista *Pléyade*, correspondiente al primer semestre del año 2009. El volumen cuenta con un nuevo diseño de portada y con la inclusión de cuatro artículos de autores extranjeros (Argentina, Brasil y Espa-

ña). La actividad se realizó en una sesión especial del Café Filosófico del Parque Balmaceda, el día viernes 31 de julio a las 19:00 hrs.

### **AGOSTO**

Se integra al Consejo Directivo del Centro de Análisis e Investigación Política L Felipe Alarcón Pino, licenciado en Ciencias Políticas y Gubernamentales de la Universidad de Chile. A su vez, asume la dirección del Área Política, Estado y Sociedad.

### **SEPTIEMBRE**

La revista *Pléyade* se integra a la plataforma electrónica Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas (e-Revistas), perteneciente al Instituto de Estudios Documentales sobre Ciencia y Tecnología (IEDCYT-CSIC) de España.

Los investigadores de CAIP, Ely Orrego y Nicolás Del Valle O., participan como expositores en la Conferencia Internacional Giorgio Agamben: Teología Política y Biopolítica, organizada en conjunto por la Universidad Diego Portales y la Universidad de Chile. Orrego presentó la ponencia: *"Mystérion, dispensatio y momento biopolítico en la historia de la salvación"*, mientras que Del Valle expuso: *"Biopolítica y teología en la teoría crítica de Max Horkheimer"*. La actividad se llevó a cabo el día 29 de septiembre en el Auditorio de la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales.

### **OCTUBRE**

Se integra como Investigador Asociado CAIP el estudiante de cuarto año de ciencia política de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Matías Bascuñan Callis. Su ingreso forma parte del nuevo equipo de investigación del Área Política, Estad y Sociedad.

Se organiza la conferencia "The Current Human Rights Crisis in Light of the Thought of Hannah Arendt", a cargo de Julia Honkasalo, estudiante de postgrado de la New School of Social Research de New York, Estados Unidos. La actividad tuvo lugar en la Facultad de Economía y Negocios de la Universidad Diego Portales el día viernes 30 de octubre a las 16:30 hrs.

Amir Shehadeh se integra como Investigador Asociado Extranjero CAIP. Shehadeh es estudiante de ciencia política y economía en la Technische Universität Darmstadt, Alemania.

### **NOVIEMBRE**

Se realiza la conferencia "A 20 años de la caída del Muro de Berlín. Efectos y consecuencias globales". Los profesores invitados a exponer fueron Evguenia Fediakova y Joaquín Fermandois. El evento se realizó el miércoles 11 de noviembre a las 11:30 hrs. en el Auditorio de Letras, Humanidad, Campus San Joaquín, Pontificia Universidad Católica de Chile.

### **DICIEMBRE**

Invitados por el centro de estudios Ciudadanía y Democracia de Argentina, cuatro de nuestros investigadores CAIP publicaron en el número 1, año I, de la revista *El Iniciador*. Los artículos, que conformaron un Dossier especial, tuvieron como temática principal la reflexión en torno a distintas problemáticas en América Latina. Por ejemplo, Ely Orrego escribió sobre “Los linchamientos como respuesta a la concepción del Estado weberiano”, Diego Sazo publicó el documento “Consideraciones sobre la violencia política en América Latina (1950-1990)”, Patricio Imbert lo hizo respecto a la “Alternancia y democracia en Colombia”, y por último Patricio Morales y el artículo “El mismo Alan de siempre: cuando las reformas van más rápido que los consensos”.

El(los) autor(es) que desee(n) colaborar debe(n) enviar sus trabajos en formato Word al correo electrónico: **contacto@caip.cl**; Una vez recibidos, se enviará una copia anónima del artículo a los miembros del Comité Editor, quienes serán los encargados de decidir si los artículos serán publicados. La respuesta (positiva o negativa) será enviada según los plazos establecidos con anterioridad.

El Comité Editor solicita a los autores, que consideren las siguientes condiciones: Los artículos deben ser de una extensión mínima de 4.000 palabras y máxima de 15.000 (sin incluir la bibliografía), y deben tener: i. Un título que se ajuste al contenido. ii. Un abstract de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona. iii. Una breve reseña del o los autores.

#### GUÍA PARA ESTRUCTURAR LAS CITAS Y RECOMENDACIONES BÁSICAS

Cuando por primera vez que se cita un texto en el artículo, se debe poner primero el Apellido y luego de una coma el Nombre del autor (en minúsculas), seguidos por la referencia completa: *Título* (en cursiva), editorial, ciudad, año y páginas:

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 211.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se debe poner el apellido, luego de una coma el nombre del autor, seguido del título abreviado de la obra seguido por tres puntos, *op. cit.* (en cursiva), y el número de página correspondiente.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La condición... op. cit.*, p. 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente posterior, sólo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva), seguido por el número de página que corresponde a la nueva cita.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 211.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente posterior, sólo se coloca la palabra *Ibidem*.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 211.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

Todas las citas, cuando se hace referencia a más de una página: pp. 180-220.; pp. 35 y ss.

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución... op. cit.*, p. 106-110.

<sup>2</sup> Habermas, Junger. *Teoría de la acción... op. cit.*, p. 135 y ss.

Para citar artículos de revistas o de obras generales se debe poner: Apellido (del autor), Nombre (del autor). "Título del artículo" (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), Nombre y Apellido del compilador (si tiene) y/o entidad editora, ciudad de edición, año, páginas entre las que se encuentra al artículo o página específica que se está citando.



- <sup>1</sup> Karmy, Rodrigo. "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Rærepresentación, forma política y nihilismo", en *Revista Pléyade*, Año II, número 3, 2009. pp. 20-41.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se procede de la misma forma antes mencionada.

- <sup>2</sup> Karmy, Rodrigo. "Carl Schmitt y... *op. cit.*, p. 25.

- <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 27.

- <sup>4</sup> *Ibidem.*

Para citar artículos en Internet: Apellido (del autor), Nombre (del autor) o Entidad responsable. *Título del artículo* (en cursiva) [Consultado en línea: fecha en que se accedió], Referencia o lugar y la fecha de elaboración del documento (si tiene); páginas (si tienen numeración); Disponible en: dirección URL completa, (sin subrayar);

- <sup>1</sup> Rolle, Claudio. *La ficción, la conjetura y los andamiajes de la historia* [Consultado en línea: 27 de agosto de 2008]. Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo N°2, julio de 2001. p. 16. Disponible en:  
<<http://www.uc.cl/historia/Publiclec/documentos/rolle1.pdf>>

Las citas de más de cuatro líneas (o que superen las 50 palabras) deben ser individualizadas en un solo párrafo con márgenes de sangría diferentes (Izquierda: 1,5 cm. Derecha: 1,5 cm.; Interlineado: Sencillo; Formato letra: Cambria, Tamaño letra: 11)

Recomendamos que la numeración de los títulos y subtítulos se realizase de la siguiente manera: Título de la sección con número romano mayúscula, Primer subtítulo con letra; Segundo subtítulo con número romano en minúscula:

**I. TÍTULO DE LA SECCIÓN (SANGRÍA IZQUIERDA: 0 cm)**

**A. PRIMER SUBTÍTULO (SANGRÍA IZQUIERDA: 0,5 cm)**

**i. SEGUNDO SUBTÍTULO (SANGRÍA IZQUIERDA: 1,25 cm)**

**CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE Nº5 Y Nº6**

### **AÑO III, PRIMER Y SEGUNDO SEMESTRE 2010**

El Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) invita a presentar artículos para ser publicados en la Revista Pléyade, publicación editada por el CAIP. Los tópicos temáticos de los números correspondientes al año 2010, son los siguientes:

#### **DOSSIER TEMÁTICO REVISTA *PLÉYADE* Nº5**

*AMÉRICA LATINA: CONFLICTOS Y TRANSFORMACIONES POLÍTICO SOCIALES*

La revista incorporará tópicos como: Auge y caída del liberalismo en América Latina a inicios del siglo XX, Populismo latinoamericano, reflexiones en torno al Neoliberalismo y sus implicancias en la región, América Latina y sus relaciones internacionales, desarrollo y desigualdad en los países americanos, integración cultural, política y económica; movimientos sociales en América Latina

#### **DOSSIER TEMÁTICO REVISTA *PLÉYADE* Nº6**

*PLATÓN: REFLEXIONES SOBRE ÉTICA Y POLÍTICA*

La revista incorporará tópicos como: La justicia en Platón; Relación retórica y política; Mitos platónicos y la organización del Estado, la *areté* y el saber político; Sócrates y la democracia ateniense; la *paideia* griega y el desarrollo ético; el espacio público y la ironía socrática; *Doxa* y *episteme* en relación a la polis; lecturas medievales y modernas de los diálogos socráticos en torno a la ética y la política.

#### **PLAZOS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS**

- Revista *Pléyade* número 5 (I Semestre): **viernes 2 de abril de 2010**
- Revista *Pléyade* número 6 (II Semestre): **viernes 3 de septiembre 2010**

Venta al público por número: \$4.000  
Estudiante por número: \$3.500

## Suscripciones

Para suscribirse a *Pléyade*, envíe un e-mail a [contacto@caip.cl](mailto:contacto@caip.cl)  
El precio de suscripciones es el siguiente:

Público general (2 números anuales): \$7.000  
Estudiante (2 números anuales): \$6.000

Los canjes de revistas de politología se acogen con agrado.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación Política y son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Todos los artículos de *Pléyade* están ingresados al registro de *Creative Commons*, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y citar la obra de cada autor:

Mirosevic, Camilo. "La democracia en el régimen constitucional chileno".  
En *Revista Pléyade*, Año I, N° 1. pp. 74-95.

Diagramación y Redacción de *Pléyade*  
Centro de Análisis e Investigación Política  
Vaticano 3778, Las Condes, Santiago de Chile  
07 - 77070573 / 08 - 5978975  
Codigo Postal: 7550459 Las Condes  
E-mail: [contacto@caip.cl](mailto:contacto@caip.cl)  
Página web de la revista: [www.caip.cl/pleyade](http://www.caip.cl/pleyade)  
Versión digital disponible en: [www.issuu.com/revista\\_pleyade](http://www.issuu.com/revista_pleyade)

[www.caip.cl](http://www.caip.cl)



# CAIP



2009 Centro de Análisis e Investigación Política  
[www.caip.cl](http://www.caip.cl)