

ARTÍCULOS

FRANCISCO OJEDA

PENSAMIENTO POLÍTICO

En torno al concepto de razón política: Presencia y negación de Marx en la Teoría de John Rawls

ELY ORREGO

Homo sacer y violencia divina en el caso judío: Lo insacristificable sometido al castigo

**JOSÉ PARADA
DIEGO SAZO**

La escritura exotérica-esotérica: Respuesta a la tensión entre filosofía y sociedad según Leo Strauss

**RUBÉN CALVO
DAVID CARRASCO**

POLÍTICA, ESTADO Y SOCIEDAD

De la coacción a la persuasión: Una reflexión acerca del papel de los medios de comunicación en el Chile neoliberal

**PATRICIO IMBERT
PATRICIO MORALES**

Crony Capitalism: El empresariado como un actor de cambio hacia el neoliberalismo

SEBASTIÁN RICO

Republicanismo en una sociedad barroca. La religión como instrumento de Estado en Chile: 1831-1843

**MARÍA BENEDICTA
GIAQUINTO**

POLÍTICA MUNDIAL

Terrorismo: Una lucha de occidente contra la pérdida de libertad

MAUD GERVAIN

La relación entre la sociedad civil y la Unión Europea

PAULA LEKANDA

Chile y la obligación ética de recibir refugiados: Los refugiados palestinos visto como un caso imperativo

ANDRÉS BENAVENTE

RIESGO POLÍTICO

Estallidos sociales y escenarios de ingobernabilidad: Consideraciones sobre el rupturismo social en América Latina

LUÍS R. ORO TAPIA

RECENSIÓN

Max Weber. La política como profesión. Editorial Biblioteca



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA

Revista *Pléyade* de Ciencia Política

Publicación del Centro de Análisis e Investigación Política

Sección *Publicaciones*, áreas: *Pensamiento Político; Política, Estado y Sociedad; Política Mundial y Riesgo Político.*

ISSN: 0718-655X

Director responsable: José Parada Flores

Editor: Diego Sazo Muñoz

Comité Editorial: Patricio Imbert Puelma
Patricio Morales Fernández
José Parada Flores
Diego Sazo Muñoz

Comité Asesor: Nicolás Arratia V.
Universidad Central de Chile
Joaquín Fernando H.
Pontificia Universidad Católica de Chile
Luís R. Oro T.
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Diagramación y redacción de *Pléyade*

Centro de Análisis e Investigación Política

Vaticano 3778, Las Condes, Santiago de Chile

08 - 594 20 40 / 09 - 224 54 74 / 07 - 707 05 73

Código Postal: 7550459 Las Condes

REVISTA PLÉYADE

AÑO I / NÚMERO 2

SUMARIO

Presentación CAIP	iii
Nota del editor	vii

PENSAMIENTO POLÍTICO

Francisco Ojeda S. “En torno al concepto de razón política: Presencia y negación de Marx en la Teoría de John Rawls”	1
Ely Orrego T. “Homo sacer y violencia divina en el caso judío: Lo insacrificable sometido a castigo”	19
José Parada F. Diego Sazo M. “La escritura exotérica-esotérica: Respuesta a la tensión entre filosofía y sociedad según Leo Strauss”	31

POLÍTICA, ESTADO Y SOCIEDAD

Rubén Calvo David Carrasco “De la coacción a la persuasión. Una reflexión acerca del papel de los medios de comunicación en el Chile neoliberal”	47
Patricio Imbert P. Patricio Morales F. “Crony Capitalism: El empresariado como un actor de cambio hacia el neoliberalismo en Chile”	62
Sebastián Rico D. “Republicanism en una sociedad barroca. La religión como instrumento de Estado en Chile: 1831-1843”	75

POLÍTICA MUNDIAL

María Benedicta G. “Terrorismo: Una lucha de Occidente contra la pérdida de libertad”	97
Maud Gervain “La relación entre la sociedad civil y la Unión Europea”	121
Paula Lekanda “Chile y la obligación ética de recibir refugiados: los refugiados palestinos visto como un caso imperativo”	133

RIESGO POLÍTICO

Andrés Benavente U. “Rupturismo social y vulnerabilidad de las instituciones en América Latina”	149
--	------------

RECENSIÓN Y ANUARIO CAIP

Luis R. Oro Tapia Max Weber. <i>La política como profesión</i> . Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. Traducción de Joaquín Abellán.	162
Noticias y actividades de CAIP en el 2008	169

¿QUÉ ES 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 un programa de investigación riguroso y sistemático, 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, y la revista impresa *Pléyade*.

Como antecedente, 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, así 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* tiene como problemática directriz la exploración minuciosa de los constructos teóricos que fundamentaron la acción política a través de las distintas épocas de la historia humana.

Por su parte, el área de *Política, Estado y Sociedad* intenta cubrir problemáticas politológicas que se vinculan y tienen relación con el estudio de otras disciplinas, tales como la historia, la sociología, el derecho y la economía.

Finalmente, el área de *Política Mundial* presenta documentos que tienen como énfasis el estudio de diversos temas de interés internacional, tales como la seguridad mundial, los conflictos armados y el rol de las organizaciones supranacionales.

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. 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.

Pléyade representa lo más selecto del trabajo semestral del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), por lo cual su publicación se limita a las principales áreas de investigación CAIP: *Pensamiento Político, Política Estado y Sociedad, Política Mundial y Riesgo Político*. Por otro lado, y en busca asegurar un desarrollo de

NOTA DEL EDITOR

La presente edición de la Revista Pléyade constituye la manifestación más evidente del trabajo serio y constante desarrollado por el Centro de Análisis e Investigación Política. En efecto, al lanzar este segundo número creemos dar una continuidad al proyecto que significa nuestra publicación. La dificultad que representa dicho objetivo no es menor, pues innumerables son los casos en que loables proyectos similares a éste quedan en el camino luego de la primera edición. Y el motivo de ello no se remite solamente a la ausencia de recursos económicos; también se conjugan otros factores: falta de profesionalismo, compromiso y responsabilidad, desmotivación, desorganización, etcétera. No obstante, en el grupo de trabajo de la Revista Pléyade hemos podido soslayar aquellas problemáticas gracias a un trabajo serio, riguroso y coordinado que se ha mantenido en el tiempo. También, a nivel de motivación, nos ha ayudado enormemente la exitosa acogida del volumen de lanzamiento de nuestra revista. Agradecemos a todas aquellas personas que han creído en este proyecto y que han colaborado de distinta manera en su consolidación.

A nivel de evaluación, el segundo semestre del 2008 representó para CAIP un período de activa participación en instancias académicas. Gracias a ellas, se logró establecer valiosos y significativos vínculos institucionales. Una de las instancias fue la generada por la Red de estudiantes de Ciencia Política de Chile (CHILE-CIP), quien organizó este año (4, 5 y 6 de noviembre) el primer congreso nacional de estudiantes de la disciplina. Aparte de la presencia de algunos de nuestros investigadores como expositores, en dicho evento CAIP tuvo participación en la comisión de recepción y evaluación de las ponencias. La otra instancia estuvo a cargo del Centro de Estudios Sociales Construcción Crítica y el Colectivo Esta en Nosotros, quienes organizaron en la Universidad de Chile y la Universidad Central (7 y 8 de noviembre) las Primeras Jornadas de Estudiantes de Pregrado en Ciencias Sociales y Humanidades, en la cual fueron expositores todos nuestros investigadores. En ambos eventos sorprendió la activa participación de los estudiantes de pregrado, y la calidad de algunos de los trabajos presentados. Frente a ello, en CAIP hemos decidido que el presente número de la Revista Pléyade debe contener algu-

nos de los más destacados documentos exhibidos en dichos eventos. Con esto, nuestra intención es exponer masivamente y de manera escrita algunas de las interesantes reflexiones generadas por esos días, sin poner trabas y limitantes a la transmisión del conocimiento. Además, intentamos hacer una muestra del intercambio y cooperación que está sosteniendo nuestro centro con las mencionadas instituciones.

Indudablemente que casi dos años de trabajo, la continuidad de la revista, la participación en instancias de discusión y debate, y el establecimiento de vínculos con otras instituciones, son prueba de los sólidos pasos que está haciendo nuestro centro de estudios para constituirse como un contribuyente efectivo en el debate público de la ciencia política y los fenómenos sociales. Somos concientes de todo el trabajo que falta para consolidar este proyecto; sin embargo, hacía allá apuntamos y ese es nuestro objetivo que nos motiva día a día a trabajar seriamente.



Diego Sazo M.

Editor

Revista *Pléyade*

EN TORNO AL CONCEPTO DE RAZÓN POLÍTICA: PRESENCIA Y NEGACIÓN DE MARX EN LA TEORÍA DE JOHN RAWLS*

FRANCISCO OJEDA S.**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ABSTRACT

Este trabajo analiza la presencia de ciertos elementos de la teoría política de Karl Marx en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, a través de su concepción de la normatividad y sus manifestaciones sociales. La hipótesis de trabajo será que, si bien en apariencia pareciera no existir una relación, ésta existe, centrándose en el segundo principio de justicia. En cuanto este principio apunta a superar las desigualdades estructurales para convertir al hombre en sujeto de su destino, contiene la normatividad implícita en la obra de Marx. Para demostrar lo anterior, el autor realiza un paralelo teórico encaminado a la construcción de conceptos que articulen coherentemente las coincidencias que existen en ambos, enfatizando en cualquier caso, los límites lógicos de las mismas. Los primeros conceptos, situados en un nivel más abstracto, son los de razón política y autonomía. Los segundos, más “aplicados”, son los de libertad concreta (más correctamente, carácter concreto de la libertad) y propiedad social. En las conclusiones, aventuraré algunas reflexiones sobre la relevancia de estas coincidencias y las posibilidades teóricas que abren.

I. RELEVANCIA Y CONTENIDO DE UNA COMPARACIÓN DEL ESTUDIO COMPARATIVO DE MARX Y RAWLS

El estudio de dos autores diferenciados tan claramente tanto en sus presupuestos filosóficos esenciales (según se dice) como en el carácter de su objeto de estudio¹ conlleva dificultades evidentes. Se trata por lo menos una doble dificultad,

* Este trabajo constituye la segunda parte de mi Tesis para optar al grado de Licenciado en Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile, “Recepción y Crítica a Rawls en el marxismo actual” Dicho trabajo de tesis es apoyado por el Proyecto FONDECYT Nº 1071087, investigador principal: profesor Miguel Vatter R.

** Licenciado en ciencia política, Pontificia Universidad Católica de Chile. [E-mail: fpojeda@uc.cl]

¹ Esta diferencia es especialmente significativa. Marx busca regularidades (“leyes de la historia”) aplicables al devenir de la sociedad humana en general. Rawls circunscribe explícitamente su teoría a las “democracias occidentales”. Por otra parte, a partir de su base filosófica, Marx entiende el carácter del estudio de la sociedad como el estudio de sus estructuras (y superestructuras) tanto en

pues se hace evidente que las conclusiones de dos teorías distintas con objetos de estudio disímiles solo pueden producir conclusiones dispares. Pero sobre todo, por el hecho de que es necesario hilar mucho más fino para encontrar continuidades que permitan establecer bases algo sólidas para establecer un paralelo. Si una comparación es generalmente una reflexión apoyada en las regularidades para buscar las diferencias, entonces la ausencia o dificultad para establecer la calidad de las primeras afectan necesariamente la posibilidad de valorar en su justa medida las segundas, por más evidentes que parezcan estas en autores como los que me ocupan.

Sin embargo, el primer paso necesariamente es realizar una especie de traducción. En otro trabajo he explicitado mi posición respecto a lo que considero el concepto marxiano de justicia. En ella, la categoría del *Weltgericht* es la ontología que permite articular coherentemente muchas luces reveladas por la literatura, por lo que extraña el tratamiento relativamente escaso en la discusión sobre la justicia en Marx. La articulación de “ser” y “deber ser” que propone este concepto debe entenderse a partir de la relación en la lógica hegeliana entre *esencia* y *apariciencia*. Si la *sache selbst* deviene, el “deber ser”, la normatividad puede entenderse como la “nada”² en la cual deviene (*dasein*). Así, se puede expresar lógicamente esta articulación y explicar muchas de las discusiones de la literatura. Por ejemplo, ¿la extracción de plusvalía es justa o injusta? Justa en la medida que hace avanzar la sociedad, pero deviene en injusta cuando “un modo de vida envejece”.

Considero que el concepto fundamental de la justicia en Marx, y cuyo desarrollo podría ser provechoso para la literatura, es el trabajo. Pero el trabajo es también un concepto sujeto a devenir. Si “Gotha I” postula “a cada cual según su trabajo” y “Gotha II”, “a cada cual según sus necesidades”, hay que recordar que en este último principio es el trabajo la “primera necesidad vital”. De ello se desprende una identidad fundamental entre trabajo (*sache selbst* del hombre) y necesidad. Podría afirmarse que, en el fondo, “Gotha II” es también “a cada cual según su trabajo”, pero con un sentido distinto. “Trabajo I” (“Gotha I”) es el trabajo en una sociedad de clases, por lo que no es “necesidad” sino “sacrificio”, “esfuerzo” en senti-

su particularidad como en su relación mutua, en tanto Rawls da un carácter de subsistema a su objeto, pues intenta expresamente construir una teoría aplicable a las democracias liberales occidentales. Analizaremos más abajo las implicancias de esto.

² Idea perfectamente coherente con la crítica de la religión en sentido amplio del “joven Marx”, en tanto “teoría liberada de la práctica”.

do negativo. “Trabajo II”, en la hipotética “sociedad de la abundancia” es la realización del trabajo en sentido filosófico, donde pueden fluir las capacidades creadoras del hombre y, en último término, la realización del hombre mismo (la llamada “emancipación humana” de la *Cuestión Judía*). Si “Gotha I” articula el paso a “Gotha II”, podemos afirmar que la solución del problema de la justicia depende de una “distribución social del sacrificio”, el beneficio según el “esfuerzo” como condición de posibilidad. El sueño del individuo que se realiza en el todo depende de su capacidad de sacrificio para transformarse a sí mismo, a su esencia, el trabajo.

Precisamente la categoría de trabajo así entendida permite establecer la relación dialéctica adecuada entre historicidad (entendida como inmanencia) y trascendencia. La existencia de distintos “modos” de trabajo no es incompatible con sostener el trabajo genéricamente entendido como esencia humana y condición de posibilidad de su liberación efectiva y, por tanto, de la justicia.

De este modo, podemos hablar de una teoría marxiana de la justicia plausible de discusión con cualquier otra de su tipo. Ese es precisamente el “leit motiv” de este trabajo, una discusión con la teoría de la justicia más relevante de la teoría política moderna, la de John Rawls.

La hipótesis desde la que buscaré lograr esto es que, hilando fino y contra lo que se puede suponer superficialmente, *existen continuidades sustanciales entre las teorías de Marx y Rawls*. Sin embargo, estas no se encuentran solo en el nivel “aplicado” sino también en el nivel epistemológico, encontrando su esencia en el concepto de “razón política”³ manejado por ambos. De este concepto se deducen otras continuidades sustanciales que permiten, de una parte, sostener que *no* se trata de autores “opuestos” o “incompatibles” (esto es, no es necesario *siempre*, renegar de uno para adherir al otro⁴), y de otra, que *las diferencias entre ambos pueden resignificarse*, pues en efecto no es lo mismo (como hacen muchos autores del marxismo analítico) establecer continuidades solamente en un nivel de teoría “aplicada”⁵ sin más a hacerlo comprendiendo continuidades más abstractas y fundamentales ma-

³ El término es absolutamente inventado para efectos de demostrar mi hipótesis y no es referido con estos términos por ninguno de los dos autores.

⁴ Debo admitir que éste era mi prejuicio al hincar la investigación de la presente tesis.

⁵ Entendida como una discusión ni metafísica ni deontológica aunque tampoco empírica, concierne específicamente al cuerpo político, su constitución y carácter. Si esa razón puede extenderse a otros subsistemas sociales es ya otra discusión (que no evadiré) y concierne a las diferencias entre los autores.

yores. Y no lo es porque sin aclarar las últimas (las coincidencias en el nivel abstracto), las primeras (prácticas) aparecen como “casualidades” o “unidades de criterio” y no se comprenden como deducciones lógicas de acuerdos filosóficos más abstractos.

De este modo, el ensayo que constituye la segunda parte de esta tesis se divide en tres secciones bien definidas. La primera y más importante tratará precisamente de las eventuales coincidencias en el nivel epistemológico, caras a mi hipótesis de trabajo. Estableceré el concepto de *razón política* y en base a él se analizarán sus consecuencias en este nivel, buscando establecer un marco epistemológico de continuidades. Señalaré también los límites de estas coincidencias.

La segunda se enfocará en el nivel “aplicado”, profundizando en la discusión de si hay continuidad o no entre la idea de sociedad justa en Marx (en específico el socialismo y el comunismo) y el famoso *difference principle* rawlsiano. Esta discusión se enfocará *a la luz*, y no separadamente, de lo planteado en la primera sección.

Finalmente, buscaré analizar si efectivamente las continuidades aplicadas se relacionan de algún modo con las planteadas en el nivel epistemológico o no. También acá evidentemente señalaré los límites de estas continuidades. A modo de conclusión buscaré esbozar un marco analítico claro de acuerdos y desencuentros entre las teorías marxiana y rawlsiana que sirva como instrumento analítico claro para evaluar la discusión que los llamados marxistas analíticos han tenido sobre la teoría de Rawls, de modo de establecer el carácter de dichas formulaciones para la discusión y evolución de ambas tradiciones de pensamiento político.

II. LA RAZÓN POLÍTICA Y LA POSIBILIDAD DE UN *SER GENÉRICO* EN RAWLS

Cuando la literatura apunta a la dificultad de encontrar puntos de comparación importantes entre Marx y Rawls, un argumento clave para ello apunta al desprecio taxativo mostrado por Marx hacia la teoría del contrato y su tratamiento desde presupuestos normativos. En efecto, Marx apunta repetida y peyorativamente a las “robinsonadas” de una teoría liberal que intenta sustentar (para él) un es-

tado de cosas alejándose de él⁶ y apoyándolo en un “deber ser” que concibe como fundamentalmente mítico.

El materialismo histórico “clásico” tal como ha sido comprendido tanto por partidarios como por detractores, historicista y determinista, sostendría entonces una crítica que intenta demostrar el carácter ideológico de estas “robinsonadas” a partir de las relaciones concretas de producción que legitima. Sin embargo, analizando más detalladamente las bases de esa misma crítica y comparándolo con lo planteado por Rawls en su reformulación de la teoría del contrato podemos notar que en la diferencia se destaca una notable unidad.

Como señala notablemente Noland: “We find in both an assumption that the faculty of reason can be exercised ahistorically and apart from any consciousness of the particular reasoner’s place within a tradition. It is this similarity that I will describe and critique”⁷. En efecto, ambos paradigmas comparten una concepción común de la estructura de la razón en su relación con el mundo “real”, pues comparten la certeza de que las condiciones histórico-sociales concretas entorpecen el ejercicio de la razón⁸.

Los conceptos comparativos claves en este punto son la *original position* rawlsiana con la *práctica-crítica* marxiana. El primero de ellos es formulado de modo tal de construir una situación no real donde la razón pueda ejercitarse “a plenitud”, esto es, fuera de condicionantes no elegidos que la determinen y entorpezcan. Se trataría de una elección en estado puro. Como no es real en el sentido físico, adquiere realidad en tanto los ciudadanos que no están en ella “se sitúan” hipotéticamente en ella e imaginan lo que pactarían, lo cual se entiende como “preferible”. El recurso para ello es el famoso *ignorance veil*, el cual es el filtro esencial que anula lo mundano y contingente y tras el cual se “oculta a deliberar” la razón.

⁶ Ver Haarschier, Guy. *Rawls, Marx et la question de la justice*. En Ladrière, Jean y Phillippe Van Parijs (ed.). *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Louvain-La-Neuve Editions de l'Institut Supérieur de Philo-sophie, París, 1984. p.109.

⁷ Ver Noland, James. *The Faculty of Reason in Marx and Rawls*. Paper presentado en la reunión anual del Midwest Political Science Association, Palmer House Hotel, Chicago, IL, 12 de Abril de 2007. En www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/9/7/9/0/p197900_index.html.

⁸ Aunque para ser más precisos cabría decir que entorpecen la capacidad de la razón para llegar a conclusiones válidas. Pues si para Rawls efectivamente entorpecen el ejercicio de la razón en tanto la concibe como “pura” en sentido kantiano, para Marx quizás sería mejor decir que la facilita, pero de un modo históricamente condicionado, de modo que lo que realmente entorpece es la capacidad de la razón para reconocer las situaciones objetivas generadas por las relaciones sociales (que es lo relevante para él), lo que no impide el ejercicio mismo de la razón en sentido limitado.

Lo notable de esta situación es que estas condiciones son susceptibles de generar conclusiones comunes. Si en aspectos puramente privados, así como en aquellos metafísicos, se parte asumiendo el *fact of plurality*, en esta situación original el acuerdo es posible. Así se genera una situación singular donde lo que prima es lo cualitativo y no lo cuantitativo, pues siendo el acuerdo unánime una propiedad del ejercicio “puro” de la razón (en ella y solo en ella, y solo en lo referente a la constitución de una comunidad que garantice la justicia política), es irrelevante el número de personas que participe en ella. El hecho de que el objeto del acuerdo sea común (la *well-ordered society*) garantiza que los intereses son comunes lo que refuerza entonces la unanimidad. Así, en este punto específico (pero constituyente de la teoría rawlsiana completa) el *fact of plurality* se asume como “contaminación de la razón”, y todo lo contingente, incluyendo el diálogo entre individuos (encarnación necesaria de lo “particular” para el liberalismo) queda confinada a estadios posteriores: “expresar la propia naturaleza como ser particular es actuar según los principios que se escogerían si dicha naturaleza fuere el elemento constituyente decisivo”⁹.

En el segundo de nuestros conceptos, la práctica crítica marxiana, la razón se permite superar su ejercicio meramente contingente, históricamente determinado, en el punto exacto en que logra encontrarse la coincidencia entre los hechos (la modificación del hombre por sus circunstancias) con la subjetividad humana (la modificación de las circunstancias por el hombre). Este punto de *intersección* de hombre y mundo es el fundamento epistemológico que permite la comprensión de la realidad entendida como la *unidad* de hombre y mundo, que constituye el objeto.

Más allá de sus diferencias obvias, las que profundizaré luego, estos conceptos cumplen una funcionalidad similar. Son las herramientas de las que se vale el hombre para superar la autolimitación a que lo contingente lo encierra y crear la posibilidad de la libertad. La limitación de esta coincidencia es doble en cuanto para Rawls, por una parte esta situación solo es posible (como ya señalamos) en el objeto específico del pacto social, y por otra, la posibilidad estriba en un abandono directo de toda situación fáctica, partiendo de lo abstracto¹⁰. Sin embargo, esto no

⁹ Ver Rawls, John. *Teoría de la Justicia*.: Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995. p.222.

¹⁰ Marx, por su parte, es ambiguo en cuanto a su objeto, oscilando entre la comprensión de lo social y las “leyes de la naturaleza” (es esta una polémica histórica entre sus seguidores). En cuanto a lo segundo, la crítica-práctica sugiere que la autoconciencia surge y se desarrolla como un despliegue

niega el hecho esencial: *en ambos es posible para el hombre superar su autolimitación y trascender por medio de su vida en sociedad. La coincidencia de los objetos de estudio en Marx y Rawls con las propiedades ya descritas podemos llamarla razón política. Se establece así la posibilidad de un paralelo epistemológico de Rawls y Marx.* La definición es atingente además en tanto respeta las diferencias en ambos del status de lo político, circunscrito para Rawls a un subsistema particular, en el cual es posible establecer una teoría de la justicia, y extendido a la sociedad entera para Marx, en el que la autoreproducción de la dominación hace necesariamente políticas las relaciones sociales en general.

Esta trascendencia, sin embargo, puede informarnos mucho más aún. Se sigue conservando la dificultad esencial de que, mientras Marx plantea una concepción del hombre amplia e integral (“genérica” se dirá), Rawls reclama explícitamente una neutralidad ontológica y epistemológica que evite que la *original position* lesione el *fact of plurality*. El principio constituyente de ello se da en llamar *the priority of plurality over unity*. Para Rawls, la libertad que la posición original genera debe ser individual en tanto el acto de asociación se elige. La idea de Marx del *ser genérico*¹¹ parece excluir *en principio* esta idea, no porque se niegue la dimensión individual del hombre, sino porque esta se realiza en cuanto libre solo en su dimensión genérica. Así, si Rawls rechaza la libertad de elección de principios fuera de la *original position* pues “no serán aceptadas por todos” (argumento utilitarista), Marx rechazará cualquier cosa parecida a una formulación abstracta de principios por ser “elecciones alienadas”.

Sin embargo, cuesta imaginar cómo se informa el *noumenal self* rawlsiano de su materia de elección. La ausencia de *intereses* que hacen posible el ejercicio de la razón también pareciera hacerla imposible en tanto la desinforma del *objeto* a elegir. De un modo u otro, Rawls al hacer la distinción entre lo “esencial” y lo “contingente” (porque eso es lo que hace en la formulación de la posición original para que esta permita un ejercicio “puro” de la razón), implícitamente sostiene una visión de lo que es esencial para el ser humano, y con ello, una metafísica.

Y como, según ya vimos, el número no importa en la situación original, sino que es una situación cuya propiedad que produce la unanimidad es cualitativa, po-

particular, en un momento histórico determinado, del hombre *viviendo en el mundo*. Esto es, es el encuentro de una generalidad que parte de lo contingente y concreto, muy al estilo de Hegel.

¹¹ Para un tratamiento más detallado véase Haarschier, *op. cit.*

demos deducir que el ejercicio de la facultad de la razón que participa en ella es *genérico* del hombre y aquello que no participa en ella, lo individual particular, es *contingente*. Si bien esto contradice lo planteado por Rawls mismo, el ejercicio analítico exige aceptar que Rawls no es el intérprete exclusivo de Rawls. Además, la conclusión es aceptable en tanto lo individual particular siempre se planteó en Rawls como *resultado* del producto de la situación original, no como elemento constituyente de su *ejercicio*, pues de ser así no habría unanimidad.

De este modo, si el resultado de la *original position* son las condiciones para el ejercicio de la libertad tanto de lo genérico (en la posición original) como de lo particular (en la sociedad), podemos concluir que la libertad no es tanto “poder hacer otra cosa”, su esencia no está en la multiplicidad de alternativas disponibles. De lo que se trata esencialmente entonces es de la “autonomía” (*self-governance*), la cual más allá de que tenga una dimensión individual vital, surge y se crea como tal *genéricamente*.

Vemos acá una coincidencia fundamental con Marx, para el cual precisamente la posibilidad del ejercicio de la razón, que solo es posible por medio de la autoconciencia, busca el ejercicio de una cierta autonomía de la humanidad (solo que para Marx esto no niega, sino que expresa los elementos objetivos del auto-despliegue del mundo). Y esta cierta autonomía es también genérica en tanto solo es posible si se expresa históricamente, lo cual exige como condición necesaria la posición dominante de una clase con vocación “genérica” (el proletariado) y, eventualmente, el fin de la sociedad de clases.

Al deducirse este carácter genérico de la razón política, las limitaciones de esta coincidencia son similares. Se aplican a un aspecto específico y operan en sentido opuesto al marxiano (la generalidad se expresa como resultado en la particularidad del *fact of plurality* en tanto en Marx la individualidad se despliega y realiza en lo *genérico*). Sin embargo, acá tampoco se niega que al establecer una conclusión metafísica a partir de la teoría de Rawls abrimos la opción de una comparación ontológica con Marx.

Evidentemente, y como he ido sugiriendo en el transcurso de la exposición, las coincidencias señaladas tienen limitaciones muy importantes. Sin embargo, el remarcar las primeras solo puede fortalecer la exposición clara de las segundas.

Ahora pasamos a la exposición de la relación de ambas teorías en un nivel más “aplicado”.

III. LA LIBERTAD CONCRETA COMO CONDICIÓN DE LA JUSTICIA EN MARX Y RAWLS

La posibilidad de encontrar afinidades, como hemos dicho, no se reduce al aspecto más abstracto. De hecho, las más reconocidas afinidades comentadas en la literatura se encuentran en la esfera más concreta, particularmente en las teorías sobre la distribución de los activos sociales.

Lo anterior no es sorprendente pues si, como he señalado en el ítem anterior, la inmensa mayoría de la literatura tiende a ignorar los aspectos comunes más abstractos, la tendencia ha sido a leer las teorías de la distribución en ambos autores como acuerdos en el plano más aplicado, pero no como consecuencia de los acuerdos más generales. Solo a partir de esta clase de lecturas muchos autores comienzan a inducir posibilidades de comparación¹² más abstractas. El origen de ello estriba en la dificultad de deducir una teoría marxiana de la justicia que sea capaz de iniciar un punto de comparación con las teorías rawlsianas más generales. En esta tesis he intentado planear que logrando eso la comparación puede enriquecerse de manera notoria.

El punto de partida general de estas comparaciones lo encontramos en el *difference principle* rawlsiano, según el cual las desigualdades en la distribución de ventajas socioeconómicas (ingreso, riqueza, poderes, bases sociales del autorrespeto, posteriormente agregará el tiempo libre) pueden justificarse hasta un punto en que los “menos favorecidos” estén en un punto al menos similar al que estarían con cualquier distribución alternativa. Y este punto de partida es el más evidente pues refiere a una teoría de la distribución de activos sociales (bienes secundarios para Rawls) que sí tiene un equivalente *explícito* en los famosos principios de “a cada uno según su trabajo” y “a cada uno según sus necesidades”, como hemos visto en la primera parte de la presente tesis.

El punto de comparación que establece el *difference principle* ofrece varias continuidades con Marx dignas de señalar. La primera es la idea, novedosa en un

¹² Un buen ejemplo de esto es Bidet, Jacques. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Bellaterra, Barcelona, c2000.

teórico liberal, de vincular el ejercicio de la libertad a la esfera de lo socio-económico. Al introducir el *difference principle* Rawls admite implícitamente el fracaso de la teoría tradicional del contrato en reconocer el serio obstáculo que las diferencias socio-económicas constituyen para un ejercicio concreto de la libertad, y con ello hace el intento más serio generado por el liberalismo de reconciliar su concepción del *ser genérico* (según señalamos en el ítem anterior, y nos referimos al viejo imaginario liberal que concibe como esencial al hombre lo que Rawls define como *bienes sociales primarios*) con la dimensión socio-económica de la libertad de la cual Marx es el abanderado moderno más reconocido (aunque referencias de ello hay desde Aristóteles, sino antes).

Esta “reconciliación” que se señala va más allá de una mera teoría de la distribución. Al incorporarla en su sistema (y de un modo no menor, pues aún estando subordinada a los bienes sociales primarios en el sentido que tolera un criterio de desigualdad, sigue siendo condición *necesaria* para una sociedad regida por principios de justicia), Rawls intenta armonizar la dimensión cooperativa de la sociedad con la conflictiva. Y esto es un punto de continuidad importante con Marx pues, contra lo que se suele sostener, este último también considera que en la sociedad cooperación y conflicto coexisten. En este, el énfasis en la lucha de clases al menos es igualado por el énfasis en el desarrollo de las fuerzas productivas. Estas se desarrollan siempre bajo el entendido de la producción social, o en el lenguaje marxiano, la reproducción social de la existencia humana. La relación entre ambos, como casi todas en Marx es dialéctica en tanto la cooperación en los términos ya descritos genera el conflicto el que, adquiriendo la preponderancia, revoluciona la sociedad renovando los términos de su cooperación bajo los términos de una nueva “clase dominante”.

El carácter finito de los recursos sociales determina en ambos el origen del conflicto. Y el problema que lo subyace es el de la posibilidad de ejercer la *libertad concreta*. Si la *libertad abstracta*, aquella clásica de la libertad de elección de los términos de la propia vida buena, se supone e incluso se requiere compatible entre los distintos individuos, dado el carácter si no infinito al menos no escaso de su objeto, esta resulta más problemática, dado el carácter siempre escaso de los bienes sociales. La escasez viene dada por el hecho de que si bien el desarrollo es permanente y con él el aumento de los bienes sociales, también lo es la creación de

nuevas necesidades. De hecho, en la inclusión a mediados de los 70 por Rawls del *tiempo libre* como parte de los bienes regulados por el principio de diferencia subyace un reconocimiento a que el carácter dinámico de las necesidades sociales reclamará una constante revisión del status de ciertos conceptos en la teoría de la justicia.

Como se señala repetidamente, el *difference principle* rawlsiano intenta aquello utilizando una mezcla de principios y eficiencia. Las distintas capacidades y motivaciones de los individuos deben ser aprovechadas socialmente, pues si las capacidades de cada uno son “lo dado”, algo no elegido y que no justifica un mayor ingreso para alguien por sí solo, el mayor rédito social que causa una persona más capaz en su trabajo legitima la diferencia eventual de ingresos. Aquí, de manera clave, las ventajas individuales *no elegidas*, son leídas de un modo *genérico*. Esta no es cualquier coincidencia, pues trata de una teoría de la *propiedad* en Rawls del cual el mero calificativo de simplista “liberal” no da cuenta.

Estas cualidades individuales así entendidas son parte del individuo, pero no son “de cada cual” en el sentido que *en cuanto individuo*, entendido como sujeto de razón, este no las ha elegido ni “merecido” y por tanto no son parte de la esencia de su individualidad en sentido estricto. Son ganancia, podríamos decir, “gratuita”. Sin embargo, esta ganancia solo se hace realidad en su ejercicio social. El individuo no puede hacer resaltar su mayor inteligencia, o capacidad física, etc., sino en espacios socialmente construidos y que, no siendo siempre estrictamente políticos forman parte de lo que llamaríamos “lo público”. Son parte del individuo pero no son “de cada cual”. De este modo, las características del tipo de propiedad regulada por el *difference principle* son confusas. Claramente no se trata de bienes individuales, cuya esencia es ser “de cada cual”, pero si queremos establecer un paralelo con Marx es vital determinar si son públicos.

Para ello en este punto se hace vital establecer el carácter de la propiedad social en Marx. Esta idea debe deducirse de aquellas formaciones sociales donde el hombre se hace “consciente de sí mismo”, el socialismo y el comunismo. Como consignamos en la parte primera de la presente tesis, los principios de justicia en ambas difieren. En la primera es “a cada uno según su trabajo” y “de cada uno según su trabajo, a cada uno según su necesidad” en la segunda. Como la condición de necesidad de la sociedad comunista es la sociedad de la abundancia, nos concen-

traremos en la del socialismo pues parte del *fact* de la escasez del mismo modo que Rawls (es evidente que no habría necesidad de un principio de distribución en una sociedad de la abundancia como el comunismo).

Si comparamos superficialmente el principio del socialismo con el rawlsiano parece haber una incompatibilidad esencial. La razón sería que *en abstracto* Marx aboga por un principio que reivindica una propiedad *individual*, pues se demanda una distribución de bienes según la aportación hecha a la sociedad (tanto cuantitativa como cualitativamente) por cada individuo, en tanto Rawls postula un principio redistributivo no igualitario que concilia la eficiencia (pues se incentiva a los mejor dotados a que hagan uso de sus cualidades en beneficio social) con cierta igualdad mínima (pues el límite de lo anterior es “mejorar la condición de los menos favorecidos”). Sin embargo, analizando más profundamente no hay tal diferencia. Esto se deduce de lo planteado al final de la primera parte de esta tesis. “A cada cual según su trabajo” tiene como condición de posibilidad la socialización del trabajo en el capitalismo, de modo que la retribución individual es posible precisamente por la culminación de un proceso histórico que realiza el carácter social del trabajo. A su vez, el socialismo culmina esta obra del capitalismo en la medida que incorpora la *retribución* del trabajo a la socialización. Si el capitalismo realiza el carácter social del trabajo en cuanto proceso, el socialismo lo realiza en cuanto producto, haciendo posible la retribución individual y con ello la posibilidad, en el comunismo, del individuo.

Volviendo a Rawls, este también apunta entonces un tipo de distribución que se basa en una *acumulación social*. Es el examen de esta la que determina si “los más desfavorecidos” salen beneficiados o no, así como de si “los más capaces” hacen aquello para lo que están mejor dotados “en beneficio social”. Si esta acumulación fuese concebida por Rawls como individual tal acumulación sería del todo imposible. Sin embargo, el destinatario de la distribución es el individuo. En la terminología de los principios marxianos, en Rawls y Marx hay un “a cada cual”.

De este modo, podemos establecer que hay una concepción de propiedad de ciertos bienes común a ambos. Normalmente se vulgariza lo que Marx concibe como “propiedad social” a partir de una lectura *dualista* del mismo, que opone lo social a lo individual. Esto hace aparecer a Marx como una suerte de “oveja negra” de la tradición comunitarista. Sin embargo, la posibilidad de la propiedad social surge

precisamente de potencialidades individuales liberadas, y a la vez crea la posibilidad de que estas se reproduzcan. Estas potencialidades, Marx no lo negaría, residen en individuos (solo que “inconcientes de sí mismos”, o sea, no individuos en el sentido liberal), pero su realización social produce su retorno al mismo (eso es la distribución) de una manera tal que producen un individuo enteramente nuevo (ahora sí un individuo). De este modo, el objeto de distribución es propiedad de personas individuales pero no es (en cuanto proceso de realización) “de cada uno”. Solo lo es al final del proceso, ya realizado en lo social, más específicamente en una división social del trabajo de carácter socialista.

En Rawls encontramos algo similar. Los bienes sociales secundarios son susceptibles de distribución bajo principios sociales precisamente porque, no siendo “merecidos”, no caben como mera propiedad “del individuo”. Caben dentro de la categoría de “lo dado”. Por su carácter escaso, es la sociedad la que tiene la posibilidad de aumentarlos para beneficio de cada uno. De este modo, hay un reconocimiento implícito en Rawls de que esta clase de bienes, dejados al mero arbitrio de la interrelación individual espontánea (el mercado, por ejemplo) produce no menos que amplias libertades para unos *en desmedro* de otros (cosa que no ocurre con los bienes sociales primarios). De ahí la necesidad de su racionalización social (y ¿qué es la división social del trabajo si no eso?). Además, su retribución individual apunta precisamente a crear la posibilidad de un *ejercicio concreto de la libertad* sin la cual el individuo es del todo imposible. También podemos decir que lo produce. Si bien *no son lo mismo*, los principios que rigen ciertos bienes sociales claves en Rawls y Marx (los bienes sociales secundarios en el primero, los bienes sociales fundamentales, el trabajo, en el segundo) son *similares*, creando la posibilidad de una lectura común.

De este modo, podemos sostener que subyacen principios de una *teoría de la propiedad* con altos grados de concordancia. Esta es generalmente subvalorada por la literatura, basados muchos autores (como planteamos más arriba) en una interpretación de la propiedad social en Marx de un modo dualista, esto es, según los patrones del viejo continuo comunitario-liberal, sin embargo la integración dialéctica de conceptos esencial a Marx anula esto. En Rawls podemos observar algo similar. La literatura tiende a encasillarlo en el ala liberal por el concepto de *bienes sociales primarios*. Dada la prioridad de estos la coincidencia apuntada por este

concepto social de propiedad se anula. Pero como apunta Rawls mismo, y esto es simplemente esencial, “la concepción general de justicia es sencillamente el principio de diferencia aplicado a todos los bienes sociales primarios incluyendo la libertad y las oportunidades y, por tanto, no restringido por otras partes de la concepción especial”¹³. Esto sitúa al *difference principle* como una piedra angular de la teoría rawlsiana a un nivel que va más allá de lo atribuido a primera vista, pues generaliza su principio de distribución a la totalidad de bienes sociales, llevando aún más lejos nuestra intuición de una coincidencia fundamental entre las teorías de la propiedad rawlsiana y marxista. Y, como ya hemos visto, el concepto de propiedad subyacente al *difference principle* no es susceptible de ser calificado sin más ya como individual ya como comunitario.

Pero, ¿cómo puede definirse algo que no es ni individual ni comunitario pero que (a diferencia de las categorías de los antiguos como “aldea”) está presente en ambos? Quizás “social” sea la mejor definición, emulando el término usado por Arendt en *La Condición Humana*, aunque en un sentido distinto, apuntando más que a la “mediación” de este tipo de propiedad entre lo político y lo individual, al carácter holístico del mismo, presencia esta que le da precisamente este carácter de clave ontológica. De este modo, la autonomía como condición y resultado a la vez de la razón política es posible gracias a esta aplicación holística presente en ambos.

IV. LAS CONTINUIDADES EN RAWLS Y MARX Y SUS LÍMITES. CONCEPTOS CLAVE PARA EVALUAR UNA NUEVA RELACIÓN CONCEPTUAL ENTRE AMBOS

Que estas continuidades no son casualidad podemos establecerlo a partir de la relación con lo planteado en cuanto al problema de la comparación más abstracta. El concepto síntesis al que llegamos en el ítem II y que expresaba de mejor manera las coincidencias era, según planteamos, el concepto de *autonomía*. La relación de este concepto con lo que hemos planteado más abajo, el concepto de *libertad concreta*, es evidente. El segundo es una inducción lógica del primero. Sin embargo, no es una inducción *necesaria*. Puede concebirse conceptos de autonomía no ligados a la satisfacción de necesidades básicas (en Platón, por ejemplo).

¹³ Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995. p.83.

Entonces, en nuestro caso se puede comprobar incorporando conceptos adicionales. El primero de ellos, conforme a lo trabajado en el ítem II es el concepto de *razón política*. Este es fundamental para determinar el carácter de la autonomía en el sentido de su extensión. Esto es decir que, conforme a la limitación por Rawls del ámbito de su discusión (limitación esta dudosa como ya vimos), la autonomía se extiende al terreno de lo político. Ahora bien, es importante recordar acá una diferencia que ya sugerimos respecto al terreno de lo político en Rawls y Marx. En el primero aborda fundamentalmente aquello que constituye la *basic structure* de la sociedad, la cual se define como “el objeto primario de la justicia” y se trata del “modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales (...) Tomadas en su conjunto, como un esquema, las instituciones más importantes definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que pueden esperar hacer y sobre lo que hagan. La estructura básica es el objeto primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio”¹⁴.

En el segundo lo político tiene un doble concepto. En sentido *estrecho* es lo que se ha dado en llamar una *superestructura*¹⁵, bajo una expresión *estatal*. Esto es, un despliegue de la esencia de lo social (la *estructura*) como proyección ideológica (“religión” en sentido amplio) que actúa sobre la misma de un modo conservador, como *falsa autoconciencia*. En esta definición entonces lo político aparece como expresión *fenoménica*, causada, de las relaciones sociales de producción, a las cuales reproducen de un modo siempre “reaccionario”, por lo que al final las estancan. Sin embargo, en un sentido *amplio* de conflicto de intereses en la distribución de los activos sociales, lo político adquiere un carácter *holístico* puesto que siendo así la esfera más fundamentalmente política es la de las *relaciones de producción*.

¹⁴ Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. op. cit. p.24-25.

¹⁵ Es interesante como en los análisis marxistas más reduccionistas, así como en la crítica al marxismo así interpretado (que hereda el reduccionismo que denuncia), esta categoría es analizada con la lógica de una “otra estructura”, lo que coadyuva los análisis de causalidad deterministas entre base y superestructura. Sin embargo el término alemán *Überbau* parece sugerir un sentido más de “por sobre la estructura” y, por tanto, algo que *no* es una estructura, abriendo la puerta a análisis de relación entre base y superestructura más abiertos y dialécticos.

Sin embargo, incluso esta diferencia contiene un aspecto de continuidad si consideramos el hecho de que ambos autores sitúan como objetos de sus principios de distribución una cierta *estructura*. *Básica* en uno, *de producción* en otro, el carácter de estructura se relaciona de manera directa con lo planteado más arriba, pues evidentemente refleja el carácter de la propiedad como no individual más allá de quien *ejerza* físicamente el objeto mismo mencionado.

Con todo, la principal limitación de la unidad es que si bien podemos hablar de cierta continuidad en torno al contenido profundo de la idea de libertad, Rawls no llega jamás al punto de considerar la libertad como el “reconocimiento de la necesidad”. Si bien reconoce la ineludibilidad de la consideración de la necesidad, para él la libertad será siempre algo más. Ese punto implica la consideración de la esfera subjetiva, la *decisión* o *elección* individual como algo decisivo. Pero esta diferencia podemos comprenderla mejor analizándola más en profundidad.

En efecto, esta valoración distinta se basa en la filosofía de la historia implícita en ambos. Rawls sitúa la situación original, como su mismo nombre lo indica, como una condición *a priori*, esto es, ya cumplida para el establecimiento de las sociedades democráticas presentes. Se trata de algo que hace la justicia posible como algo ya realizado, aún cuando se trate de una posición hipotética y no históricamente real.

En cambio, para Marx las condiciones para el establecimiento de lo justo están en proceso de creación, son *a posteriori*, resultado de un proceso histórico de relación dialéctica entre las decisiones subjetivas de la sociedad y su desarrollo objetivo, síntesis del devenir de la naturaleza misma (*Weltgericht*) y sus decisiones individuales.

De allí que las diferencias entre ambos supongan valoraciones distintas de la idea de libertad. En Rawls, si ya hay ciertos acuerdos básicos que la constitución de las sociedades actuales demuestra, el debate sobre lo justo se hace más fácil al tener un referente claro y la libertad se vuelve un motor de la transformación de la sociedad. En Marx, cualquier debate sobre lo justo en la sociedad de clases es una falsa autoconciencia, y las condiciones para la realización de lo justo se dan en una sociedad que reconcilia a la humanidad consigo misma en cuanto unida con la naturaleza (entendida como elemento objetivo). De ahí que solo la *abundancia*, que haga posible una sociedad de las necesidades y el fin del problema de la distribu-

ción (eso es “de cada uno según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”).

Concluyendo, me he limitado a mencionarlas y fundamentarlas hasta cierto punto, pues el propósito es construir un marco conceptual evaluativo para analizar la relación conceptual entre Marx y Rawls.

Queda para la discusión de la literatura y fuera de nuestro propósito directo el evaluar si el real objeto de la justicia en Rawls es la estructura básica o la totalidad de la sociedad, aunque sería muy bueno trabajar la muy notable objeción de Gerald Allan Cohen respecto a si es posible la justicia *política* sin la justicia *social*. Nos conformaremos con establecer que sin dar cuenta de la coincidencia potencial de Marx y Rawls en este punto, el más polémico de los que creo haber encontrado acá, el resultado del pensar sobre un concepto de justicia que abarque lo esencial de ambos autores será al menos incompleto y puede llevar a interpretaciones de contradicción excluyente que no creemos reales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amor, Claudio (comp.). *Rawls post-Rawls*. Universidad Nacional de Quilmas, Buenos Aires, c2006.

Bidet, Jacques. *John Rawls y la teoría de la justicia*. Bellaterra, Barcelona, c2000.

Cohen, Marshall. *The Marxian Critique of Justice*, en M. Cohen, T. Nagel y T. Scanlon. *Marx, Justice and History*. Princeton University Press, Princeton, 1980.

Elster, Jon. *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Elster, Jon. *Making sense of Marx*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Freeman, Samuel (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Haarschier, Guy. *Rawls, Marx et la question de la justice*. En Ladrière, Jean y Phillipe Van Parijs (ed.). *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la*

philosophie politique de John Rawls. Louvain-La-Neuve Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, París, 1984.

Kukathas, Chandran y Pettit, Phillip. *La Teoría de la Justicia de John Rawls y sus críticos*. Tecnos, Madrid, c2004.

Marx, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*. Anteo, Buenos Aires, 1973.

Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*. Alianza Editorial, Madrid, 1968.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Manifiesto Comunista*. Crítica, Barcelona, 1998.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras Escogidas*. Tomo I. Editorial Progreso, Moscú, 1974.

Noland, James. *The Faculty of Reason in Marx and Rawls*. Paper presentado en la reunión anual del Midwest Political Science Association, Palmer House Hotel, Chicago, IL, 12 de Abril de 2007. Disponible en:
www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/9/7/9/0/p197900_index.html

Rawls, John. *Justice as Fairness: a restatement*. Harvard University Press, Cambridge, 2001.

Rawls, John. *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1995.

HOMO SACER Y VIOLENCIA DIVINA EN EL CASO JUDÍO: LO INSACRIFICABLE SOMETIDO A CASTIGO*

ELY ORREGO**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ABSTRACT

Este ensayo discute el concepto de Violencia divina sugerido por Walter Benjamin y su relación con el *homo sacer* planteado por Giorgio Agamben. Su aplicación se basa en la relación existente entre lo divino (ley), lo teológico (sacrificios en el tabernáculo) y lo político (figura de Moisés como autoridad divina) dentro de la esfera social judía correspondiente a los levitas y sacerdotes, considerados como *homo sacer*. Se discuten distintos casos de castigo divino dentro del Antiguo Testamento y su implicancia en la figura del *homo sacer*. Además, se considera el simbolismo que representa el derramamiento de sangre como medio expiatorio de la humanidad, por medio de la violencia divina y su vinculación con la biopolítica entendida como una relación entre *zoé* (la mera vida o vida biológica) y *bios* (forma de vida o su humanidad).

I. INTRODUCCIÓN

Si hay que dar un punto de comienzo a la historia política-legal de Israel sería a partir del libro *Levítico*, en donde se exponen las leyes relativas al pueblo judío. Este libro es un punto esencial para entender la forma de vida de los judíos, así como su organización social.

Quienes estaban encargados de aplicar la ley y efectuar las órdenes divinas, tales como sacrificios y administración del templo eran los levitas y sacerdotes.

* Agradezco a Alejandro Orrego y Angelo Cea por su ayuda en materia bíblica y de bibliografía relacionada al tema judío, así como agradezco a Miguel Vatter por su consejo, guía y apoyo académico en la elaboración de este trabajo.

** Investigadora del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP). [E-mail: eorrego@caip.cl]. La autora presentó este artículo en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes de Ciencia Política, realizado en Santiago de Chile, los días 4, 5 y 6 de noviembre de 2008, y que fue organizado por la Red Chilena de Estudiantes de Ciencia Política (CHILECIP).

La diferencia entre uno y otro, radica en el tipo de actividad desarrollado y el rango que se le otorga a cada uno. Mientras los levitas estaban empleados en servicios inferiores del templo, los sacerdotes además de pertenecer a la tribu de Leví, eran descendientes de Aarón y estaban empleados en el oficio más antiguo y sagrado de Israel, junto con participar de los servicios más elevados del templo¹.

Sin lugar a dudas era una labor privilegiada la que correspondía a levitas y sacerdotes, es por eso que pensar en un castigo divino hacia este grupo resulta incomprendible. Pero, ¿es acaso esta insacriticabilidad o inmunidad la que libera a los levitas y sacerdotes de toda culpa? ¿Es posible aplicarles un castigo, siendo que son quienes guardan la ley y los mandatos divinos?

Para dar una respuesta o aproximación a tal, ocuparé el concepto de *homo sacer* planteado por Agamben para considerar la figura del levita o sacerdote que está en la esfera de lo insacriticable, pero que puede ser castigado de forma violenta por Dios con el fin de expiar su humanidad.

Que sea insacriticable no le excluye de estar sometido a castigo, al contrario, su ubicación privilegiada lo expone en mayor medida al castigo debido a que tiene conocimiento de las leyes que puede elegir obedecer o no, además de ser la fuente principal de enseñanza de éstas al pueblo. Otro planteamiento en relación al concepto de *homo sacer* es cuando se produciría la incompatibilidad entre la doble exclusión inherente a su persona, en donde la expropiación de su *bios* deja al desnudo su *zoé*.

II. CONCEPTOS PRELIMINARES

Hay dos significados importantes para designar el concepto de *homo sacer*. En primer lugar “es aquel a quien el pueblo ha juzgado por un delito, pero no es lícito sacrificarle, pero quien le mate no será condenado por homicidio”². Pareciera que en este concepto existe una contradicción entre delito y castigo. Si todo delito amerita un castigo, ¿por qué quien mate al hombre sagrado es impune de sus hechos? Lo que se resguarda es su sacralidad, expresada en su vida desnuda en-

¹ Santa María D.A. & Vila, S. *Diccionario bíblico ilustrado*. Clie, Barcelona, 1981. p.661

² Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 2003. p.94.

tendida como una vida en donde “cesa el dominio del derecho sobre el viviente”³, sería una vida animal en donde el mero hecho de vivir es su esencia (zoé).

Un segundo concepto es el planteado por Kérenyi, citado por Agamben: “el *homo sacer* no puede ser objeto de sacrificio, de un *sacrificium*, por esta única y muy sencilla razón: lo que es *sacer* está ya en posesión de los dioses”⁴. Si este concepto es aplicable, sólo quien tendría derecho soberano sobre la vida y muerte del *sacer* sería Dios, por lo que la decisión de castigar por medio de la violencia no recae ni en las leyes de Estado ni en el poder de un soberano.

Una vez establecidos los conceptos de *homo sacer*, faltaría incorporar la expresión del castigo que recibiría por medios violentos. Para ello, recordaré el concepto de Benjamin sobre violencia divina (la cual está basada en una tradición judeo-cristiana) que ha sido definida como: “aquella que destruye el derecho, (...) exculpa la vida aceptando su sacrificio, (...) y es letal sin derramar sangre. La pura violencia divina es *violencia* (o poder) sobre toda vida en nombre del viviente”⁵.

Su concepto presupone la existencia de principios o normas establecidas a priori. Para explicar este punto, Benjamin da como ejemplo el mandamiento de “No matarás”, porque allí existe un principio que es anterior a la acción. Ante esto, Benjamin explica que no es posible conocer el juicio que se haría con respecto a la acción, ya que sólo establece principios, pero no castigos⁶. Por tanto, no le proporcionaría ningún criterio para juzgarlo y termina destruyendo el derecho, haciéndola antijurídica. En este caso, la culpabilidad no está presente porque como existe un mandamiento de antemano, no existe un criterio de juicio sino que una norma de acción.

III. LO INSACRIFICABLE Y SU RELACIÓN CON LA LEY

Existen diferencias importantes entre un sacerdote y un levita. El mismo término hebreo para sacerdote (*cohen*) denota en su raíz que es uno que está por otro, y que media en su causa. Con este propósito Dios escogió a la tribu de Leví, y de ella a la familia de Aarón, a la que otorgó el servicio del sacerdocio para ministrar el altar y las relaciones entre Dios y el pueblo dependían en gran parte de este

³ Benjamin, Walter. *Para una crítica a la violencia*. Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de filosofía de la Universidad Arcis. p.16.

⁴ Agamben, Giorgio. *op.cit.*, p.95.

⁵ Benjamin, Walter. *op.cit.*

⁶ *Ibidem*.

oficio. Pero todas las características y funciones del sacerdocio se centraban en la persona del sumo sacerdote, quien era el único que podía entrar al lugar santísimo⁷. Así como en la política, en la función religiosa existía una autoridad para designar ciertos privilegios y poder, diferenciándose de los individuos comunes.

Era el sacerdote quien comunicaba la palabra de Dios y aseguraba la precisión ritual en los actos de adoración. Esparcía la sangre, quemaba el sacrificio y participaba en la comida sagrada⁸. Su rol es de importancia, porque implica que sin ellos el pueblo no podría tener una relación con Dios, debido a los sacrificios necesarios para purificarse de la impureza, la cual no podía ser expiada por la autosuficiencia del culpable.

En cambio, los levitas son los descendientes de Leví, el tercer hijo de Jacob y Lea. Sus funciones consistían en ayudar a preparar los sacrificios y a recaudar las contribuciones del pueblo⁹.

Su rol más importante era hacer de sustituto para los primogénitos de cada familia, los cuales debían ser consagrados a Dios. Esta designación es la que dio vigencia al concepto de un pueblo totalmente dependiente de Dios y enteramente rendido a él.

La función representativa de los levitas está simbolizada en los rituales de la purificación y la dedicación¹⁰. A pesar de que su función es más bien de administración y que podría llevarles a ser considerados irrelevantes, su importancia radica en la representatividad que tiene dentro de la sociedad judía, generando un elemento de cambio.

Su simbolismo es que la dedicación de la primogenitura era un acto ocurrido en el período de esclavitud egipcia, mientras que la representatividad de los levitas es una forma de recordar la emancipación del pueblo judío de la esclavitud¹¹. A través de la función levítica, se pretendía estar constantemente recordando la liberación de Israel gracias a disposiciones divinas y así evitar la ingratitud del pueblo hacia su *redentor*.

⁷ Edersheim, Alfred. *El templo. Su ministerio y servicios en tiempos de Jesucristo*. Editorial Portavoz, Michigan, 1997. p.64.

⁸ Santa María D.A. & Vila. *op.cit.*, p.661-662.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Douglas, J.D. (director). *Nuevo diccionario bíblico*. R.R. Donnelley and sons company, Illinois, 1991. p.1196.

¹¹ *Ibidem*.

A pesar de que los levitas no tenían herencia en Israel, la responsabilidad de representar al pueblo tenía ciertos privilegios como ser sostenidos por los diezmos del pueblo, mientras los sacerdotes recibían las porciones de las ofrendas no consumidas por los sacrificios, las primicias de los animales y un diezmo de los diezmos levíticos (Dt. 18:1-4)¹².

Estas disposiciones fueron entregadas por revelación divina mediante la entrega de la Ley o Torá, las cuales transmitió Jehová a Moisés¹³.

Su implicancia es que siendo que la ley es entregada a Moisés, es su deber junto a los sacerdotes transmitirlas al pueblo; y de los padres, instruir a sus hijos en ella¹⁴. Por lo que el castigo que puede ser recibido por una infracción a tal, estaría siendo justificado porque existe un conocimiento de antemano, haciendo factible una violencia divina.

IV. CASTIGO DIVINO: DIFERENTES CASOS DE LO SACRO

Si contamos las veces en que Dios sometió a castigo divino al pueblo elegido dentro del Antiguo Testamento, especialmente en el período previo a la entrada a Tierra Prometida, podríamos quedar perplejos ante las *caídas* del pueblo y los mismos errores repetidos una y otra vez. Ante tales caídas, Moisés¹⁵ respondía a Jehová pidiendo clemencia por la desobediencia de los integrantes del pueblo. Era un intermediario entre el pueblo y Dios, con una posición de autoridad mayor que un sacerdote común.

Previo a la entrega de las tablas de piedra que contienen la ley y los mandamientos divinos, Dios ya había entregado los 10 mandamientos al pueblo judío. Dentro de los mandamientos, uno de ellos es el que prohíbe adorar dioses ajenos, mandamiento que reitera en pasajes posteriores: “No hagáis conmigo dioses de plata, ni dioses de oro os haréis. Altar de tierra harás para mí, y sacrificarás sobre él tus holocaustos y tus ofrendas de paz, tus ovejas y tus vacas; en todo lugar donde

¹² Este elemento, podría asimilarse al modelo político-social moderno, en el que por medio de impuestos las personas están sustentando sueldos de las autoridades nacionales y locales, tales como presidente, senadores y diputados entre otros, entendidos éstos como representantes del pueblo.

¹³ Santa María D.A. & Vila. *op.cit.*, p.1158.

¹⁴ *Ibid.*, p.664.

¹⁵ Moisés correspondía a la tribu de Leví, pero su diferencia estaba en que recibió un llamado divino directo por parte de Jehová para liberar al pueblo judío y conducirles a la Tierra Prometida. Con respecto al llamado divino véase: Éxodo 3.

yo hiciere que esté la memoria de mi nombre, vendré a ti y te bendeciré” (Ex. 20:23-24).

Este mandamiento establece un derecho que crea a largo plazo, una forma de vida (bios) dentro de la sociedad judía con el fin de mantener su humanidad, basada en la preservación de ser una nación santa.

Jehová no sólo establece una forma de vida, sino que su correspondiente castigo en caso de su profanación: “El que ofreciere sacrificio a dioses excepto solamente a Jehová, será muerto” (Ex. 20:23-24).

Este derecho, que pareciese tener una connotación negativa en la vida de las personas apunta a una concepción positiva de la ley, en donde por medio de la violencia se procura proteger lo sagrado y la soberanía de la ley: “The idea of the sacred allows Agamben to reconnect the idea of biopolitics as “a power that exerts a positive influence on life, that endeavors to administer, optimize, and multiply it” back to “a formidable power of death”, a “thanatopolitics”, at the basis of every legal system”¹⁶.

La tensión surge cuando los seres insacrificables (sacerdotes y levitas) violan la ley conocida, sabiendo que Dios puede revelarse castigándolos de manera violenta.

Este fue el caso de Coré quien se revela contra tres esferas del judaísmo: lo divino (la ley o Torá), lo teológico (Tabernáculo) y lo político (Moisés¹⁷).

La historia dice que Coré, que era levita junto a otros integrantes del pueblo judío se revelan ante Moisés y Aarón exigiendo una posición de importancia como la que ellos tenían. Para ello, incitan al pueblo a revelarse considerando la posición privilegiada y de santidad que estas autoridades disfrutaban tanto en materia política como religiosa, por lo que demandan una injusticia de Dios hacia ellos, que también eran levitas y sin tales privilegios.

Su insatisfacción con la función que cumplen en el tabernáculo, les hace desafiar a las autoridades recordando la promesa de que llegarían pronto a la Tierra

¹⁶ Vatter, Miguel. “Law and the Sacredness of Life. An Introduction to Giorgio Agamben’s Biopolitics”. [Article commissioned by *Revista de Estudios Públicos*] Edición electrónica de www.biopolitica.cl. p.7.

¹⁷ Considero a Moisés en esta esfera, debido a que en el período levítico aún no existía el concepto de rey, pero sí habían caudillos políticos que guiaban al pueblo. Este es el caso de Moisés, que siendo llamado de forma divina, tiene la misión de guiar al pueblo a la Tierra Prometida. Además de ser una autoridad en medio de ellos, ya que era el único ser que mediaba entre lo divino y lo terrenal, de manera directa.

Prometida, circunstancia que aún no ha ocurrido y que amerita la incredulidad de quienes pertenecen a la mayoría de la población. Ante este movimiento, Jehová expresa su enojo hacia el pueblo rebelde arrebatándoles la vida por la incredulidad y rebeldía hacia quienes son sus elegidos para guiar al pueblo. Ante la devastación humana, Moisés ruega a Dios no castigar nuevamente a justos por culpables, para lo cual realiza un sacrificio para expiar al pueblo de la impureza de unos pocos.¹⁸

Esta historia muestra la figura del delincuente de la cual habla Derrida como “quien desafía la ley, poniendo al desnudo la violencia del orden jurídico mismo”¹⁹ y por ello provoca admiración en la gente. Coré al desafiar la fuente del orden jurídico mismo, se expone al castigo que había sido anticipado por medio de este orden. A diferencia del delincuente, este levita una vez cometida la infracción, genera temor en el pueblo: “He aquí nosotros somos muertos, perdidos somos, todos nosotros somos perdidos” (Nm. 17:12).

Otro elemento que se rescata de esta historia respecta a la culpabilidad. Para poder determinar un castigo, Dios determina una culpabilidad general por la infracción cometida. Así como Esposito explica: “no se la juzgará (a la vida) por ser culpable, sino que se la hará culpable para que pueda ser juzgada (y condenada)”²⁰. Dicho concepto, sigue manteniendo las intenciones positivas y de justicia que pretenden abarcar la violencia divina, en la cual es necesario hacer una paridad de condiciones para determinar quien es culpable o no.

Por el error de unos pocos deben pagar muchos, se contamina al pueblo en su totalidad y por lo mismo, hay que expiar lo inmundo en su conjunto. La historia dice que es Dios quien manda realizar un sacrificio en su honor para purificar al pueblo (Nm.16:46-48). Su relación con la violencia divina de Benjamin reside en que como lo sagrado (vida desnuda) está destinado a la culpa, su fin de justicia será siempre para proteger a los vivientes y su humanidad²¹.

La violencia deja de ser un elemento nefasto en relación a su vinculación con la vida, porque una violencia sin derramamiento de sangre logra expiar la humanidad y eso le hace positiva: “The root of a ‘positive’ or life-preserving power

¹⁸ La historia en detalle se encuentra en: Números 16.

¹⁹ Derrida, Jacques. *Nombre de pila de Benjamin*. Edición Electrónica de www.jacquesderrida.com.ar. p.8.

²⁰ Esposito, Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005. p.50.

²¹ Benjamin, Walter. *op.cit.*, p.17.

over life whose manifestation is the bloodless violence of divine, expiatory punishment”²².

Entonces, por medio de la misma ley divina, Dios establece medios para lograr esta expiación y no mantener una relación distanciada con el pueblo elegido, siendo justo en su modo de acción. O como hubiera planteado Esposito: “su mecanismo inmunitario consiste en perpetuar la vida mediante el sacrificio de lo viviente”²³.

Así como Dios castiga a quienes quebrantan la ley que deben impulsar y enseñar a la comunidad, también lo hace contra quienes conociendo la ley, son ejemplo de ella por medio de la posición social que ocupa y ese es el caso de Moisés.

En reiteradas ocasiones²⁴, cuando el pueblo vulneró la ley divina, Moisés como intermediario entre lo divino y lo terrenal ruega a Dios que no provoque más desastre contra el pueblo que siendo indisciplinado e incrédulo, estaba siendo sacrificado provocando muchas muertes.

En cierta ocasión, cuando el pueblo acampa en Cades le piden a Moisés agua. Éste hace la petición a Dios, quien le explica que hablándole a una roca lograría lo pedido. Pero como en una ocasión anterior se había presentado la misma situación y Dios había ordenado a Moisés golpear la roca dos veces, esta vez pensó que haciendo lo mismo lograría los mismos resultados. En consecuencia, se produce una desobediencia que termina en una promesa que limita la función política de Moisés: la prohibición a entrar a la Tierra Prometida.²⁵

Este hecho hace comparar el rol de Moisés con el *devotus* entendido como “quien consagra su vida a la muerte y pertenece a los dioses”²⁶. En este caso, Moisés defiende al pueblo sabiendo que en cualquier momento Dios puede sacrificarle por defender lo indefendible: la incredulidad y desobediencia. Pero, ante la infracción de lo indefendible, se cambia el castigo de lo insacro a lo sacro, del pueblo a Moisés. Tal decisión, demuestra la igualdad para aplicar la ley y castigos sin importar el rango que el culpable pueda tener dentro de la sociedad.

²² Vatter, Miguel. *op.cit.*, p.18.

²³ Esposito, Roberto. *op.cit.*, p.51.

²⁴ Véase algunos casos en: Éxodo 32:31, Números 14: 19, Números 21:7

²⁵ La historia en detalle se encuentra en Números 20.

²⁶ Agamben, Giorgio. *op.cit.*, p.126.

El daño más grande para Moisés, fue ser sustraído del fin con el cual había sido llamado: conducir al pueblo a Tierra Prometida. Su humanidad en este caso, no puede ser expiada por medio de algún sacrificio. Por lo que su culpabilidad contradice la idea de vida desnuda que puede redimirse por medio del sacrificio de la misma.

Con respecto al *homo sacer*, su doble función en donde cumple una vida natural y una vida sagrada en un solo cuerpo²⁷, otorga su doble excepción: “The latter is simply legal punishment. Its presence signals that a law has been consciously violated: a fact has come under the rule (inclusion) qua something that breaks the rule (exclusion)”²⁸.

Ante esta situación, la historia del Antiguo Testamento presenta una situación donde la inclusión de la vida desnuda por medio de su exclusión, es posible ejemplificar.

Saúl fue el primer rey de Israel, y su principal responsabilidad como rey era mantener la justicia expresada en la ley o Torá, con el deber de actuar no solamente como juez, sino también de preservarla y proclamarla²⁹.

La historia dice que por celos y odio hacia David, manda a matar a los sacerdotes de Nob debido a que estaban ocultando a su enemigo³⁰. Dicha acción se encuentra fuera de la ley, ya que como rey no tiene derechos en sacrificar lo insacrificable (sacerdotes de Israel); pero por ello no recibe un castigo violento inmediato por parte de Dios. Su exclusión se vincula a la personalidad que poseía, en donde rechaza la sabiduría divina dejándose llevar por sus impulsos carnales más que por la ley divina³¹.

Su visión de la ley vista desde fuera como inaplicable a su persona, pareciera guiarse por la idea de “una violencia a la violencia por el control de la violencia”³². Su impulsividad le provoca generar violencia en forma de poder sobre la vida de los seres insacrificables, queriendo resguardar el derecho mismo, por medio de fines que no son jurídicos: la violencia con derramamiento de sangre y que opera en función de su *zoé*, más que en resguardar su *bios*.

²⁷ *Ibid.* p.130.

²⁸ Vatter, Miguel. *op.cit.*, p.14.

²⁹ Douglas, J.D. *op.cit.*, p.1170.

³⁰ La historia en detalle se encuentra en: 1 Samuel 22.

³¹ Santa María D.A. & Vila. *op.cit.*, p.1062.

³² Esposito, Roberto. *op.cit.*, p.46.

Su castigo viene en la fase final de su vida³³, y al igual que Moisés ningún sacrificio puede salvarle de obtenerlo. Sólo queda su culpabilidad, vinculada al *zoé*, esfera en donde no pudo lograr un *bios* en función de la ley divina.

V. LA SANGRE COMO ELEMENTO EXPIATORIO

La sangre en la tradición judía toma un significado importante en los sacrificios. Corresponde a un sinónimo de la vida misma y del alma. En toda la Biblia la sangre es símbolo de la vida, y de allí la prohibición de comer la sangre de los animales, de derramar la sangre humana y el uso cultural de la sangre. La sangre derramada es la que adquiere significado ritual y como tal es medio de expiación, adoración y consagración, y aun llega a simbolizar la concertación de un pacto³⁴.

Si se vincula esta visión con la planteada por Benjamin en la violencia divina, se produce una tensión ya que para él no existe derramamiento de sangre, pues se desea sacrificar la vida para salvar al ser vivo en su favor, es decir acepta un sacrificio³⁵.

Entonces, ¿qué función cumple el derramamiento de la sangre como elemento expiatorio de lo impuro, pero que por su misma fluidez contradice la idea de sacrificar la humanidad?

Benjamin plantea que con la violencia divina no existe derramamiento de sangre porque se basa en una justicia de los fines, la cual existe para proteger a los vivientes y su humanidad. Se le otorga un carácter sagrado a quien está destinado a la culpa: la vida desnuda³⁶. Existe la necesidad de preservar su *bios* más que su *zoé*, por eso el derramamiento de sangre no tendría sentido alguno.

El derramamiento de sangre ha sido considerado letal para la preservación de la vida: su fluidez hace concreto el carácter contagioso de la violencia, llegando a crear una caracterización hemático-infecciosa de la violencia³⁷. Este concepto implica que no sólo el violentado sangrientamente ha perdido su *bios*, sino que quien lo ha matado también. La violencia ya no tendría su carácter positivo en función de la humanidad. Y su realización continua puede llegar a ser una plaga gene-

³³ Su castigo "indirecto" puede vincularse a su triste final, en donde pierde todo su reino y muere trágicamente en batalla. Véase: 1 Samuel 31.

³⁴ Santa María D.A. & Vila. *op.cit.*, p.1052

³⁵ Benjamin, Walter. *op.cit.*

³⁶ *Ibid.* p.17.

³⁷ Esposito, Roberto. *op.cit.*, p.57.

realizada, en donde no existiría cura porque la humanidad (*bios*) ha sido usurpada, llevando al predominio del *zoé* y la imposibilidad de desarrollar una función plenamente humana.

Para finalizar, el derramamiento de sangre que ocurre en los sacrificios judíos no corresponden a humanos, sino que a animales,³⁸ es por eso que su fluidez denota un carácter inmundo y del cual sólo importa mantener su *zoé*.

Ante esto, se genera la problemática de situar en el Nuevo Testamento a Jesús, quien era un *homo sacer*, ya que es un hombre escogido por Dios y calificado para la función de sacerdote³⁹, pero que por medio de su propio sacrificio contradice la idea de expiación de la humanidad por medio de la violencia. Acepta las reglas de Benjamin cuando se basa en una justicia para proteger a los vivientes y más débiles para proteger su humanidad, pero por medio del derramamiento de su sangre en la cruz entrega su *zoé* para dar inicio a un *bios* propio y en pro de la humanidad, lo que contradice la idea benjaminiana.

Pareciera que al fin y al cabo, la violencia divina basada en su fin justo ha provocado que: “Ningún inocente sea castigado. (...) Nunca se condene al inocente. Nunca se justifique al culpable. Nunca se castigue con una severidad que no corresponda. Nunca deje de recompensar la rectitud. Su justicia es una justicia perfecta”⁴⁰.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia: 2003.

Benjamin, Walter. *Para una crítica a la violencia*. Edición electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de filosofía de la Universidad Arcis.

Derrida, Jacques. *Nombre de pila de Benjamin*. Disponible en la edición electrónica de: www.jacquesderrida.com.ar

³⁸ Véase Éxodo 29:38-41, Levítico 3:7; 4:32, entre otros.

³⁹ Ryrie, Charles. *Teología básica*. Unilit, Miami, 1993. p.292.

⁴⁰ Sproud, RC. *La santidad de Dios*. Unilit, Miami, 1991. p.118.

Douglas, J.D. (director). *Nuevo diccionario bíblico*. R.R. Donnelley and sons company, Illinois, 1991.

Edersheim, Alfred. *El templo. Su ministerio y servicios en tiempos de Jesucristo*. Editorial Portavoz, Michigan, 1997.

Esposito, Roberto. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

Ryrie, Charles. *Teología básica*. Unilit, Miami, 1993.

Santa María D.A. & Vila, S. *Diccionario bíblico ilustrado*. Clie, Barcelona, 1981.

Santa Biblia. *Versión Reina Valera 1960*. Holman Bible Publishers, Nashville, 1989.

Sproul, RC. *La santidad de Dios*. Unilit, Miami, 1991.

Vatter, Miguel. "Law and the Sacredness of Life. An Introduction to Giorgio Agamben's Biopolitics". [Article commissioned by *Revista de Estudios Públicos*]. Edición electrónica de www.biopolitica.cl

LA ESCRITURA EXOTÉRICA-ESOTÉRICA: RESPUESTA A LA TENSION ENTRE FILOSOFÍA Y SOCIEDAD SEGÚN LEO STRAUSS

JOSE PARADA F.*
DIEGO SAZO M.**

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

ABSTRACT

Para muchos, el cultivo y desarrollo del pensamiento filosófico supone un conflicto inherente con la vida en sociedad. Así se explicaría entonces la persecución y censura vivida por algunos grandes pensadores a lo largo de la historia. Uno de los autores que reconoce la tensión entre *filosofía* y *sociedad* es Leo Strauss, quien identifica y sugiere una polémica respuesta a la controversia. El siguiente artículo se propone explicar, a partir de los postulados de Strauss, el motivo de la tensión entre una y otra esfera, enfatizando las diferencias estructurales en que se basa cada una de ellas. Posteriormente, los autores intentan explicar cómo la escritura exotérica-esotérica sugerida por Strauss es una defensa irrestricta al pensar filosófico y, simultáneamente, un medio de transmisión del conocimiento en toda sociedad no liberal.

"A ustedes Dios les ha dado a conocer los secretos de su reino; pero a los otros les ha hablado por medio de parábolas, para que por más que miren no vean, y por más que oigan no entiendan"
(Lucas 8, 9-10)***

I. INTRODUCCIÓN

En toda sociedad confluyen e interactúan un sin número de actividades propiamente humanas. El hombre, con el transcurso de los años, ha logrado desarrollar y perfeccionar cada una de ellas; ha conseguido, por lo demás, insertarlas en su quehacer cotidiano. La agricultura, las ciencias naturales, la medicina, la astronomía, el arte, entre varias otras, se cuentan como producto del desarrollo inte-

* Estudiante de ciencia política, Universidad Central. Investigador del Centro de Análisis e Investigación Política, CAIP.

** Estudiante de ciencia política, Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador del Centro de Análisis e Investigación Política, CAIP.

*** Agradecemos la referencia de esta cita al profesor Luis Oro Tapia.

lectual y material del hombre. No obstante, el cultivo de algunas de ellas ha sido objeto de críticas y desconfianzas por parte de ciertos sectores de la sociedad. Por ejemplo, la alquimia sufrió el hostigamiento de la Iglesia Católica en la Edad Media, al igual que la astronomía en tiempos de Galileo. La pintura y la literatura no han escapado del acoso censor, pues comúnmente son consideradas actividades que pueden incentivar la crítica y el desorden en una comunidad. La música, en tanto, tampoco ha evadido esta realidad¹. Se puede advertir, en consecuencia, que existen ciertas actividades humanas que mantienen una tensión en su relación con la sociedad. La explicación radicaría en que ellas parecieran alterar el *status quo* dentro de ésta. De este modo se constituye un vínculo problemático. Pero, ¿es posible extender dicha tensión a la relación de la actividad filosófica con la sociedad? ¿Representa el cultivo de la filosofía un problema para algunos sectores de la sociedad?

El objetivo del presente escrito apunta, fundamentalmente, a explicar la relación que existe entre la *filosofía* y la *sociedad*, con el propósito de dilucidar si existe o no tensión entre ellas. En caso de existir, intentaremos responder por qué ello ocurre. Para abordar la problemática planteada nos centraremos en el laberinto teórico de uno de los pensadores políticos más controvertidos del siglo XX: Leo Strauss. El itinerario del ensayo será el siguiente: en primer lugar, indicaremos el valor que comúnmente se atribuye a la filosofía en la sociedad; a continuación discutiremos sobre las distintas formas que hay de concebir el propósito de la filosofía. Posteriormente, y a partir de las premisas sugeridas por Strauss, analizaremos en qué consiste y cuál es el motivo –si es que existe– de la tensión del cultivo de la *filosofía* en la *sociedad*, y de qué manera es posible sobrellevar dicha controversia. Finalmente, indicaremos unas reflexiones y conjeturas a modo de conclusión.

II. SOBRE LA FILOSOFÍA Y SU IDEA EN LA SOCIEDAD

La filosofía, entendida como la búsqueda del conocimiento certero, ha sido considerada la disciplina del conocimiento por excelencia, en cuanto su objeto de estudio apunta a los fundamentos últimos de las cosas. Esto hace que sea una de

¹ Un ejemplo actual de ello es la prohibición tácita, mas no formal, de interpretar públicamente en Israel música del compositor alemán Richard Wagner.

las “expresiones supremas del hombre”². Sin embargo, y pese a tan plausible distinción, la filosofía es comúnmente catalogada como una actividad ajena y lejana a la realidad cotidiana. A su vez, a los filósofos se los percibe como aquellos individuos ‘locos’ y ‘excéntricos’ de la sociedad, que sólo utilizan –o malgastan– su tiempo en la contemplación de ideas y en la meditación de pensamientos poco prácticos y útiles para la vida diaria. En pocas palabras, dentro de la vida en comunidad se tiende a establecer simplificadamente la ecuación *filosofía = abstracción*. En sí, la relación que se hace entre una y otra no es del todo arbitraria, pues una de las partes constitutivas de la filosofía, la metafísica (que versa sobre todo aquello que está más allá de lo físico: las esencias, el Ser, Dios, etcétera), sí puede ser catalogada con propiedad como abstracta³. No obstante, es necesario distinguir que la metafísica es solamente una rama de la filosofía y no la cubre completamente, por lo que no son en absoluto lo mismo. De esta manera, en la cotidianidad el mundo de la filosofía se nos presenta como algo oscuro y enigmático; más aún cuando intentamos acercarnos a su objeto de estudio: la búsqueda del conocimiento certero.

Pero frente a esto último surge la pregunta: ¿es unívoca esta búsqueda del conocimiento certero? Es decir, ¿existe sólo *una* significación para la finalidad de la filosofía? Para los griegos, por ejemplo, la filosofía consistía en un instrumento que acercaba a los hombres al nivel de vida más perfecto. En Platón y Aristóteles, la vida especulativa que versara sobre el conocimiento cierto de las cosas se vinculaba directamente con la felicidad (*eudaimonía*)⁴. En la tradición escolástica, sobre todo en Tomás de Aquino, el fin de la filosofía era explicar y complementar lógicamente la Revelación y los temas de Fe⁵. En el pensamiento ilustrado, en cambio, la filosofía actuaba como un vehículo que conducía al hombre a la redención de su ignorancia; lo instaba, a través de la Razón, a ser dueño de sí mismo, o

² Strauss, Leo. “Sobre un modo olvidado de escribir”. En *¿Qué es filosofía política?*. Ediciones Guadamarra, Madrid, 1970. p.301.

³ Sin embargo en los tiempos de Kant la discusión en torno a la metafísica era fundamental ya que la actitud moral de las personas estaba respaldada por la existencia de una trascendencia del espíritu y de un Dios que entrega sentido a la vida. Hoy en tiempos de nihilismo extremo la metafísica evidentemente no significa lo mismo que en el tiempo de Kant; nadie trataría de reformularla como lo hizo el maestro de Königsberg. Para profundizar en el contexto de Kant, véase Torreti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica, tomo I*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2005. pp.39-86.

⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994. pp.7-18. 1097b-1102b.

⁵ Tomás de Aquino. *De veritate*. Universitaria, Santiago, 1996. p.14 a 10.

sea, a vivir en conformidad a su libertad individual. De ahí la idea central de la Ilustración: “ten valor para servirte de tu propio entendimiento”⁶.

En consecuencia, podemos decir que existen diversas formas de definir y concebir a la filosofía, tanto en su esencia como en sus usos. Estas dispares concepciones van a depender, en rigor, de los principios de las escuelas de pensamiento que se sigan.

III. LEO STRAUSS: SU CONTEXTO Y SU FILOSOFÍA

Sin duda, Leo Strauss (1899-1973), filósofo político de origen judío alemán, es uno de los pensadores políticos más polémicos del siglo XX. Estudió filosofía, matemáticas y ciencia natural en Alemania, donde fue alumno de Edmund Husserl (1859-1938) y Martin Heidegger (1889-1976). La influencia que tuvo de este último fue notable en cuanto a su tratamiento en el estudio de los textos clásicos. Fue docente universitario en Alemania hasta el ascenso del nazismo al poder. De allí deambuló por Francia e Inglaterra, ejerciendo como académico, hasta que se trasladó a Estados Unidos (1937). Fue docente en la New School for Social Research de Nueva York entre 1938 y 1948. Un año después, Strauss se estableció definitivamente en la Universidad de Chicago.

El contexto académico que encuentra allí es del todo antagónico en cuanto a su modo de concebir y entender los fenómenos políticos. Por cierto, por aquellos años en Estados Unidos la metodología de estudio que más concitaba interés era el conductismo o behaviorismo, el cual enfatizaba la preeminencia de los métodos sistémicos y cuantitativos. Destacan en esa época: David Easton (1917), Martin Lipset (1922-2006), Anthony Downs (1930), Daniel Bell (1919), entre otros. Contra la marea, Strauss fue un acérrimo crítico de lo postulado por estos autores; a su juicio, lo dicho por ellos era una manifestación evidente de la decadencia en la que se encontraba sumido el estudio de los fenómenos sociales. ¿Por qué? La respuesta se entiende de la siguiente manera: el conductismo como modelo defiende el estudio *objetivo* de las cosas. No pretende involucrarse con los fenómenos de estudio por lo que descarta emitir juicios de valor sobre los temas tratados. En rigor, intenta adoptar una postura distante sobre éstos, pues cree que desde esa perspectiva es posible establecer un tratamiento científico sobre ellos. Así, desde la

⁶ Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

óptica positivista “todas las posiciones [...] son igualmente verdaderas o falsas”⁷, pues existe una distinción radical entre “hechos” y “valores”⁸. Según Strauss, la creencia en este modo de comprender la realidad ha promovido ‘científicamente’ la existencia del nihilismo en la sociedad actual. En pocas palabras, el relativismo es el producto necesario del historicismo⁹. Como crítica, para nuestro autor no es posible hacer tal distinción entre ‘hechos’ y ‘valores’ porque todo estudio o acción sobre algo supone una necesaria valoración. En efecto, los seres humanos actuamos conforme a parámetros del *bien* y el *mal*; nuestras decisiones e intereses están condicionados bajo esta estela valorativa. Esto no significa que el *bien* y el *mal* sean evidentes o conocidos por todos nosotros, pero sí demuestra que siempre estamos ceñidos a tales preceptos¹⁰. En consecuencia, es imposible abstraerse de emitir juicios de valor sobre los fenómenos sociales y políticos, pues estos están sujetos por naturaleza a “aprobación y desaprobación, aceptación y repulsión, a alabanzas y críticas. Llevan en su esencia no ser un objeto neutro”¹¹.

Su principal objeto de investigación fue la filosofía política, entendida ésta como el estudio de los conceptos fundamentales que se circunscriben en la esfera de lo político. Junto a Strauss, en aquellos años de hegemonía conductista norteamericana, estaban dos pensadores europeos que se mantenían en la misma sintonía en cuanto al método de estudio de la política: Hannah Arendt (1906-1975) y Jacques Maritain (1882-1973). Estos tres pensadores, junto con establecer el género de la filosofía política en el siglo XX, implementaron la idea de la genealogía ‘nietzscheana’ en el discurso de la filosofía política, en donde esta última significa hacer una contra-historia, vale decir, hacer una genealogía de los conceptos.

Se puede decir que la filosofía política no existía hasta después de la Segunda Guerra Mundial; fue inventada e implementada en los Estados Unidos por Strauss, Maritain y Arendt. Todos ellos tenían una formación académica en filosofía, pero cuestionaban la existencia de la filosofía de su tiempo y por esta razón tuvieron que establecerse en las facultades de ciencia política, lugar donde fueron

⁷ Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007. p.58.

⁸ Strauss, Leo. *Natural right and history*. The University of Chicago Press, Chicago, 1953. p.40.

⁹ Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo... op.cit.* p.57.

¹⁰ Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?* Ediciones Guadamarra, Madrid, 1970. p.11.

¹¹ Strauss, Leo. *¿Qué es la filosofía política?...op.cit.* p.14.

duramente criticados ya que su trabajo no se correspondía con el quehacer de los politólogos de la época¹².

Strauss expresó toda la polémica de su relación con la ciencia política en sus temas de interés y en la reflexión generada a partir de ellos. Así, centró su atención en los pensadores de la Grecia Clásica (Tucidides, Jenofonte, Aristóteles, y en especial Platón), la teoría política medieval (Maimónides, Al Farabi, Marsilio de Padua), y la teoría política moderna (Maquiavelo, Hobbes y Spinoza). Todo esto como una forma de volver a lo antiguo y formular una crítica a lo moderno.

El desafío de estudiar a Leo Strauss no es menor. Al momento de buscar y recopilar información en torno a su persona, no es extraño encontrar datos y opiniones que distan entre si. Sin embargo, el motivo de ello es comprensible puesto que Strauss fue un autor que expresaba sus ideas de manera confusa y contradictoria; pero esto lo hacía sólo en apariencia, pues bajo sus líneas de escritura existía una intencionalidad que buscaba deliberadamente manifestar dichas características. Es evidente que este modo de escribir *straussiano* posee un fin definido, pero esto no lo develaremos aún, sino más adelante.

IV. STRAUSS Y LA TENSIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA SOCIEDAD

Uno de los puntos del pensamiento de Strauss que pretendemos exponer aquí es la tensión que reconoce entre el quehacer del filósofo y la organización social. Para mostrar de qué manera se da la tensión debemos explicar primero cómo entiende Strauss al filósofo y a la sociedad.

Para Strauss el filósofo tiene como misión principal la búsqueda de la verdad. Para él, hacer filosofía consiste en “buscar el conocimiento universal”, es la “indagación del todo como conjunto”¹³. Para nuestro autor, esta búsqueda tiene como fin el sustituir las opiniones (*doxa*) por conocimiento cierto (*episteme*). Podemos distinguir que detrás de esta concepción del conocimiento hay una pregunta por el *Bien*, una preocupación por el conocimiento del *Bien*, de cuál es la buena vida y en qué consiste la buena sociedad. De este modo, la filosofía para Strauss

¹² Agradecemos al profesor Miguel Vatter por sus comentarios sobre el origen de la filosofía política como disciplina del conocimiento y la contribución que tuvieron Strauss, Arendt y Maritain para ello.

¹³ Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?... op.cit.* pp.13-14.

tiene como temática principal el tratamiento y la reflexión en torno a los grandes temas de la humanidad, tales como el mejor gobierno para la vida en sociedad.

Como vemos, el filósofo en Strauss tiene estrecha relación con aquello que podríamos llamar *sabiduría*. Pero esta relación es distinta a la relación que establece el sofista con el saber, porque “mientras el sofista prostituye la sabiduría con propósitos viles, y especialmente por dinero, el [filósofo] hace el uso más noble o moral de la sabiduría”¹⁴. Como dijimos, la relación del filósofo con la sabiduría estará enmarcada en una *búsqueda*. Para establecer qué significa esto, debemos fijarnos en los rasgos propios del filósofo. Una de sus características es que posee un tipo de retórica, la cual funciona como el instrumento que le permite adiestrarse en la búsqueda y sortear los obstáculos del *esfuerzo filosófico*¹⁵. Este instrumento facultará al filósofo para manejar a cualquier interlocutor que tenga enfrente. Así, él tendrá la capacidad de persuadir a quien quiera¹⁶.

Esta retórica es utilizada en base a otra de sus características: la ironía. Según Strauss, detrás de esta última el filósofo esconderá sus verdaderas virtudes pues pondrá un velo sobre el auténtico valor de sus acciones; así, cuando tenga que comunicarse con gente común disimulará bajo este *vicio digno* su superioridad. En caso contrario, es decir, solamente cuando trate con iguales, el filósofo mostrará su real sabiduría. Como ya dijimos, frente a los desiguales se valdrá de la ironía para no herir sus sentimientos¹⁷.

Esto último es importante porque se relaciona con dos supuestos significativos en el quehacer del filósofo: i. todo conocimiento es comunicación con otros y ii. esta comunicación trasciende el tiempo. Pero, ¿cómo se logra dicha trascendencia? A través de un dispositivo accesible para todos: el texto escrito. Éste – plasmado de la retórica irónica– debe hablar de distintas formas a los distintos tipos de hombre¹⁸. De esta manera se entiende lo dicho por Strauss sobre la actividad del filósofo: es, fundamentalmente, “la búsqueda de la sabiduría o la búsqueda del conocimiento respecto de lo más importante, lo más elevado o lo más integral;

¹⁴ Strauss, Leo. *Sobre la tiranía*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2005. p.66.

¹⁵ *Ibid.* p.47.

¹⁶ *Ibid.* pp.60-61.

¹⁷ Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Katz Editores, Buenos Aires, 2006. pp.80-81.

¹⁸ *Ibid.* p.82-83.

[esta búsqueda consiste] en escuchar la conversación entre [...] las mentes más grandes y, por lo tanto, en estudiar sus libros”¹⁹.

Esta búsqueda suprema se enmarca dentro de un diálogo trascendente dirigido y protegido por una retórica que se basa en el disimulo de las virtudes más altas. El filósofo sabe que “la sabiduría humana es el conocimiento de la ignorancia: no se conoce el todo sino las partes”²⁰. Así, el sabio está determinado por un quehacer que no puede trascender completamente el conocimiento parcial, es decir, la esfera de la opinión; pero a pesar de esto jamás abandona la pregunta por el todo.

La búsqueda de los principios supremos también es una búsqueda de la forma superior de la sabiduría práctica: la prudencia. A juicio de Strauss, ésta “se ocupa del bien humano en su totalidad, de la vida buena. Solo la prudencia [...] permite distinguir entre las artes genuinas [...] y las artes falsas [...] y decidir que uso de un arte es bueno”²¹. La prudencia es inseparable de la virtud moral, esta última fundamenta las acciones de los hombres nobles y justos²². Estos hombres – poseedores de una educación liberal– son reconocidos como *caballeros*.

El filósofo es un caballero especial²³ que trasciende la esfera de la prudencia con la finalidad de poder defender a la virtud moral de todo cuestionamiento. Para esto debe demostrar que el hombre está naturalmente inclinado al desarrollo de las virtudes morales²⁴. El filósofo frente a los caballeros muestra que la vida caballeresca, fundada en la virtud moral, tiende a la vida filosófica; este diálogo entre caballero y filósofo da como resultado al *gran hombre de Estado*: el político legislador²⁵. Éste crea el régimen, las leyes que dan forma a la sociedad²⁶, la cual tiene como fin permitir vivir en base a la virtud moral. Aquí el filósofo se pone enfrente de la sociedad justificando el gobierno de los señores.

Ahora bien, el filósofo se enfrenta a una sociedad que es entendida como una organización constituida conforme a leyes acordadas entre hombres. Así, la

¹⁹ Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Katz Editores, Buenos Aires, 2007. pp.18-19.

²⁰ Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre... op.cit.* p.37.

²¹ *Ibid.* p.42.

²² *Ibid.* p.44.

²³ “La esencia de la sabiduría, o lo que distingue a la sabiduría de la caballerosidad corriente, se le escapa al vulgo, que por ello puede llegar a creer en una oposición entre la sabiduría y la única caballerosidad que conoce: el vulgo puede dudar de la caballerosidad de los sabios”. Strauss, Leo. *Sobre la tiranía... op.cit.* p.66.

²⁴ Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre... op.cit.* p.45.

²⁵ *Ibid.* p.48.

²⁶ *Ibid.* p.49.

sociedad conformada por leyes es esencialmente un orden por convención²⁷. La convención es algo contingente, fuera de ésta no se puede establecer nada, es la creencia en el aquí y en el ahora lo que sostiene a la sociedad. La base de la sociedad está relacionada en último término con el *azar*²⁸. Las convenciones se revelan en las opiniones de los hombres, cuando se busca su origen encontramos que su validez está dada por la *aceptación*. El acuerdo en una convención no necesariamente puede ser acuerdo en otro lado, lo que hace que las distintas convenciones puedan sean contradictorias²⁹.

La sociedad se establece –tanto en una visión antigua como en una visión moderna– para lograr alcanzar los *finés humanos*. Pero para saber cuales son los verdaderos fines del hombre es necesario tener conciencia de lo que es bueno. Comúnmente la conciencia que se tiene sobre el *bien* y el *mal* no es algo que se muestre como problemático; pero es en la reflexión sobre este asunto en donde aparecen los problemas. Entonces, se hace necesario para quien reflexiona que la opinión sobre el *bien* se transforme en conocimiento sobre el *bien*.

Al reflexionar sobre lo que es bueno para el hombre debemos tener una idea del bien como totalidad, porque “del mismo modo que no se puede saber si un bien parcial humano es bueno, excepto con referencia al bien humano completo o total, no se puede saber si el bien humano en su totalidad es bueno excepto con referencia a lo que es simplemente bueno, a la idea de lo bueno, que aparece solo más allá y por encima de todas las otras ideas”³⁰. Aquí se enmarca el intento por sustituir la “simple opinión” por el conocimiento cierto. Este tendrá un efecto corrosivo en la sociedad pues ésta se basa en la opinión³¹.

Como se dijo anteriormente, el filósofo será quien buscará ese conocimiento del *todo* y esto es ajeno a la convención, a la opinión y la aceptación; se relaciona con el preguntarse por la vinculación de las partes que constituyen al *todo*. Las partes van a diferir entre si porque se sostienen en distintas convenciones; es por esto que para comprender al *todo* es necesario superar la esfera de las convenciones. Partiendo desde la opinión se emprende la búsqueda de la verdad integral.

²⁷ *Ibid.* p.29.

²⁸ *Ibid.* p.30.

²⁹ *Ibid.* p.37.

³⁰ *Ibid.* p.49.

³¹ Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1996. p. 302.

Construir una sociedad perfecta que pueda alcanzar los *fines humanos*, dependerá de la “coincidencia de elementos que por su propia naturaleza tendrían que marchar por caminos distintos”³². Como ejemplo de estos elementos que difícilmente pueden encontrarse juntos son: que el político entienda al filósofo o que el político sea un filósofo, o que la sociedad estuviera conformada en su mayoría por *buenos ciudadanos* que se identifiquen con los *buenos individuos*. Es decir, la buena sociedad dependerá del *azar* para que reúna todos estos elementos en una misma sociedad. A partir del azar se conformarán acuerdos y convenciones que le darán forma a la sociedad. El filósofo tendrá que lidiar con el azar, tendrá que enfrentar a una sociedad que, al tener su origen en la convención, no posee todos lo necesario para ser una sociedad perfecta. En la imperfecta sociedad predomina la idea de que el hombre se ve obligado a buscar un fin, ya que al ser vulnerable a la muerte y el sufrimiento busca en la vida en sociedad un escape al mal mayor³³.

Para el filósofo el fin que permite comprender el sentido de toda vida humana es la búsqueda de la excelencia³⁴. Este fin es muy difícil de alcanzar, sobre todo si una comunidad no puede ser construida en base a la forma a un régimen perfecto: en donde proliferen los *buenos ciudadanos*. Las preguntas que mueven su reflexión son cuál es el mejor régimen para la sociedad y cuál es el mejor ciudadano, es decir: cuál es la mejor forma de vida.

Es en el diálogo entre el filósofo y el político legislador –para construir el régimen perfecto– cuando se manifiesta la tensión entre filosofía y sociedad. El político como caballero, poseedor de virtud moral, es un reflejo de la virtud del filósofo. Éste mostrará frente al caballero cuál es el mejor modo de vida de la sociedad y en la sociedad³⁵. El caballero acepta como suyos aquellos temas en los cuales reflexiona el filósofo; este es, sin duda, cuál es la mejor forma de vida. Aquí radica la diferencia entre ambos³⁶. Sabemos que el filósofo reflexiona sobre el mejor régimen bajo la pregunta: ¿cuál es el fin del hombre?. Este fin debería ser el mismo para el hombre y para la sociedad, pero esta coincidencia en los fines no es

³² Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?... op.cit.* p.45.

³³ Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre... op.cit.* p.70.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?... op.cit.* p.44.

³⁶ Esta se puede señalar en el hecho de que “mientras [el caballero] debe ser rico para realizar la tarea que le es propia, el filósofo puede ser pobre”. Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno... op.cit.* p.29.

tal³⁷. El filósofo se enfrenta a una sociedad que no podrá alcanzar nunca su perfección, pero éste sabe que el hombre trasciende a la sociedad cuando busca la verdadera excelencia.

El filósofo debe lidiar con el hecho de que la política es inferior a la filosofía, que el caballero es inferior al filósofo; pero es el caballero quien gobierna; debe saber además, que el fin de la sociedad no es el mismo que el de la filosofía. Que la vida filosófica se sustenta en una sociedad en donde la mayoría no comparte sus fines. Él, aunque dialoga con el caballero, no es un dialogo entre iguales: “el filósofo y los no filósofos no pueden tener deliberaciones genuinas en común”³⁸. Es por eso que cuando el filósofo habla sobre asuntos políticos, él sabe que “es una norma sensata no agitar las aguas o preferir lo establecido a lo no establecido o reconocer el derecho del primer ocupante. La filosofía depende de su indiferencia intransigente hacia esta regla y hacia cualquier cosa que la recuerde”³⁹.

V. EL ARTE DE ESCRIBIR COMO MODO DE RESISTENCIA DE LA FILOSOFÍA

Según Leo Strauss, en el transcurso de la historia todos los grandes pensadores fueron conscientes de esta tensión inherente entre filosofía y sociedad, entre *episteme* y *doxa*. Ellos sabían que la búsqueda del conocimiento cierto podía cuestionar radicalmente las prácticas y el modo de vida de los integrantes en una comunidad. Esto hecho de ‘denuncia’, no obstante, constituía un peligro para sus vidas como filósofos. Lo anterior pudiese parecer exagerado, pero ejemplos históricos relativos a este tema son claros: Sócrates, quién discutía críticamente sobre la vida de los atenienses, fue condenado a beber la cicuta; la Inquisición española impuso una cesura y persecución de siglos a todos aquellos pensamientos heterodoxos: en un repaso fugaz de este proceso asoman Giordano Bruno (muerto en la hoguera) y Galileo (en prisión durante el ocaso de su vida). Se podría pensar que dichas prácticas persecutorias en contra del pensamiento han sido erradicadas de la actualidad. Y como no, si aparentemente nos encontramos insertos en una sociedad con lógicas de tipo liberal. No obstante, un fenómeno como el ‘macartismo’, aquella caza de brujas anticomunista ocurrida en los años cincuenta en los Estados Unidos (un paradigma de la sociedad liberal) nos demuestra cómo esta realidad

³⁷ Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre... op.cit.* p.77.

³⁸ Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno... op.cit.* p.31.

³⁹ *Ibidem*.

inquisidora no es ajena a nuestro tiempo. A juicio de Strauss, la censura de las ideas disidentes es una constante irradicable de la vida en sociedad. Por ende, toda sociedad es en alguna medida no liberal⁴⁰ y “siempre tratará de tiranizar el pensamiento”⁴¹. Entonces, ¿qué hacer frente a tal axioma sociológico? ¿se debe suprimir la práctica filosófica, y así anular la posibilidad de acceder a la verdad, para de este modo eliminar la tensión entre *filosofía* y *sociedad*? ¿debe acaso la búsqueda del conocimiento rendirse frente al imperio de la opinión? Según Strauss, esta tensión puede ser sobrellevada, y sería en beneficio de la búsqueda del conocimiento cierto, es decir, de la filosofía.

¿Y de qué manera puede ser sobrellevada? Nuestro autor sugiere que los grandes filósofos de la Historia idearon una “peculiar técnica de escritura”⁴², a través de la cual eran capaces de transmitir el conocimiento y, a su vez, manifestar el disenso frente a los idearios corruptos imperantes de su contexto histórico. Así, al ser conscientes de que la filosofía estaba en “grave peligro”⁴³ y de que una estela amenazante de ‘persecución’ se cernía sobre ellos, desarrollaron la *escritura entre líneas*, la cual esencialmente sería la coraza de la filosofía, la que haría visible para algunos el verdadero conocimiento⁴⁴. ¿Pero en qué consiste este ‘escribir entre líneas’? Leo Strauss nos habla de la escritura exotérica-esotérica, la cual fue cultivada desde “los escritos retóricos de la antigüedad”⁴⁵, y que consiste básicamente en plantear los asuntos cruciales de la filosofía de dos maneras simultáneas: en una primera instancia, a partir de una “enseñanza popular y edificante”⁴⁶, accesible a la mayoría de aquellos que puedan leer. En rigor, la escritura exotérica apuntaría principalmente a satisfacer el *status quo* del pensamiento de la época. En cambio, la escritura esotérica está construida de manera compleja: se enuncia la verdad a través de laberintos ocultos y señales enigmáticas (ironía, contradicciones, ambigüedades, imprecisiones evidentes) que dan pistas a aquellos “hombres jóvenes que aman pensar”⁴⁷. Como dice Strauss, la “verdad sobre los asuntos cruciales se presenta exclusivamente entre líneas. Esta literatura no se dirige a todos

⁴⁰ Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir... op.cit.* p.91.

⁴¹ Strauss, Leo. *Sobre la tiranía... op.cit.* p.47.

⁴² Strauss, Leo. *Persecución y arte... op.cit.* p.77.

⁴³ *Ibid.* p.69.

⁴⁴ *Ibid.* p.70.

⁴⁵ *Ibid.* p.77.

⁴⁶ *Ibid.* p.90.

⁴⁷ *Ibid.* p.77.

los lectores, sino únicamente a los lectores fidedignos e inteligentes”⁴⁸. Así, el autor que diseña una escritura esotérica lo hace pensando sólo en los lectores cuidadosos. Para ello, elabora un texto de tipo llano, poco ameno, incluso aburrido, empleando “muchos términos técnicos [...] y otorgando indebida importancia a detalles insignificantes”⁴⁹. En suma, el escritor esotérico se aseguraría de espantar a los hombres irreflexivos y descuidados, quienes pensarán que se encuentran frente a un texto común y corriente, por lo que no continuarían su lectura. No obstante, en algún momento del escrito, seguramente cuando “alcanzase el corazón del argumento, el autor escribiría tres o cuatro oraciones en un estilo terso y vívido que es apto para arrestar la atención”⁵⁰ de aquellos hombres inteligentes y reflexivos, quienes vislumbrarán el “fruto prohibido”⁵¹ que se esconde bajo la escritura exotérica. Esencialmente, este tipo de escritura tiene como propósito develar las verdades de las cosas y a su vez, criticar lo aparentemente verdadero (*doxa*).

El supuesto básico de este modo de escribir es que la verdad es polémica y conflictiva. El por qué puede ser resuelto a partir de un simple ejercicio práctico: ¿deseamos siempre, y en toda circunstancia, saber la verdad de las cosas? Por ejemplo, ante la muerte de uno de nuestros seres queridos: ¿preferimos saber de una real y dolorosa muerte o de un falaz pero sereno padecer? Allí radica la controversia. Pareciera ser que el género humano, en tanto ente constituido de razón y pasión, tiende por una parte a aquello que más le acomoda y, por otra, a lo que menos resquemores y dolores le producen⁵². De este modo se entiende que la verdad es peligrosa y destructiva para la sociedad, pues nadie puede soportar la verdad si es que ésta ataca lo más íntimo de las esperanzas del hombre.

Para Strauss, empero, sí hay un hombre capaz de alcanzar el conocimiento, y en consecuencia, la verdad: ese es el filósofo. El filósofo tiene el valor de acercarse a la esencia de las cosas y ver la realidad de ellas a la luz de la verdad, sin temor a la crudeza que pueda presentar. Él es, en términos platónicos, capaz de salir de la caverna, afrontar la soledad y las dificultades que supone la búsqueda del conocimiento, pues él puede mirar al precipicio sin temor a derrumbarse ante el abismo. El filósofo straussiano es conciente de que sólo unos pocos están en condiciones de

⁴⁸ *Ibid.* p.78.

⁴⁹ *Ibid.* p.77.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibid.* p.78.

⁵² Platón. *República*. Espasa Calpe, Madrid, 1992. III, 413a-c.

conocer la verdad sin desmoronarse. Por lo mismo, los filósofos no pueden decir abiertamente lo que piensan de verdad. A juicio de Strauss, ahí estuvo el error de Sócrates. Éste hizo evidentes *abiertamente* las contradicciones y tensiones entre el modo de vida ateniense, y el modo de vida conforme a la filosofía. Recordemos cuando al momento de ser sometido a juicio preguntaba a la presente audiencia ateniense: “¿no te avergüenzas al preocuparte tanto de la riqueza, de la gloria y el honor, y despreocuparte, en cambio, de la sabiduría, la verdad y el alma, que debieran ser tus mayores preocupaciones”⁵³. Sugería además: “no atendáis al cuerpo y a la riqueza antes que al alma [pues] la virtud no proviene del bienestar, sino el bienestar de la virtud”⁵⁴. Indudablemente, Sócrates no tuvo prudencia y cautela de que aquello que decía sería irritable para la sociedad de su época, lo que implicaría una persecución en su contra que terminaría finalmente con su ejecución. Pero atención, que el error de Sócrates se limitó *solo* a la extensión abierta de su discurso. En efecto, el maestro de Platón no discriminó a la hora de hacer el uso público de la razón y de su filosofía, y por lo mismo, fue ‘democrático’ a la hora de impartir el conocimiento. Por ello, no previno que entremedio del público auditor podían existir agentes contrarios a aceptar la doctrina de la verdad como fundamento de vida. No obstante, a nivel del contenido sustancial de la filosofía de Sócrates, ésta estuvo en la línea de lo que Strauss defendía: la búsqueda, obtención y transmisión de la verdad (“mientras respire y tenga capacidad, no cesaré de filosofar”⁵⁵).

Para nuestro autor, lo ideal para transmitir el conocimiento es, sin duda, la forma adoptada por Platón: la combinación que éste hizo de la vía socrática y la vía de Trasímaco (el conocido sofista de la Atenas Clásica). Esta forma híbrida de Sócrates-Trasímaco consistió en que la vía intransigente del primero sólo era apropiada para el trato del filósofo con la élite pensante, mientras que la vía del segundo, que era menos rigurosa que la socrática, era apropiada para su trato con el vulgo⁵⁶, pues hacía uso de la retórica y era capaz de presentar la sustancia del argumento de un modo más atractivo y seductor ante el público. Así, en definitiva, se evitaría el conflicto entre filosofía y sociedad.

⁵³ Platón. *Apología de Sócrates*. Sarpe, Madrid, 1983. p.43.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.* p.42.

⁵⁶ Strauss, Leo. *Persecución... op.cit.* p.68.

VI. CONCLUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

Según Leo Strauss, nunca ha existido una armonía entre la filosofía como actividad y el desarrollo de ella en la sociedad. El motivo principal descansaría en la premisa que señala que la sociedad construye sus valores y prácticas desde los cimientos de la opinión, es decir, desde aquel estado intermedio entre el conocimiento y la ignorancia. La filosofía, como búsqueda del conocimiento cierto, cuestionaría dichos principios falaces, lo cual implica una tensión entre una y otra esfera. Ante estos cuestionamientos, la sociedad no permitirá que un saber abstracto ponga en peligro su jerarquía y modelo de valores. Es por ello que recurrirá a la censura y la persecución de aquellos que cultiven de manera transgresora el saber. Empero, Strauss se da cuenta que existe una forma de resistir dicha problemática. El método que identifica nuestro autor en los grandes pensadores es el de la escritura entre líneas. Esta permitirá, a su juicio, transmitir de manera oculta el conocimiento cierto entre las mentes reflexivas e inteligentes. Es este el modo en que la filosofía ha podido subsistir a través de la historia.

Tratamos este tema porque vemos en Leo Strauss un pensador que da una respuesta atractiva, aunque sin duda polémica, al sentido de la filosofía. Además, porque hace un rescate sublime de ella en un mundo actual dominado por el análisis parcial, recurrentemente sustentado en herramientas metodológicas de cuestionable validez, en cuanto al estudio de lo humano se refiere. En los términos que Strauss, y también Platón, entendieron a la ciencia política, hoy ese concepto está rodeado de enemigos que pretenden su extinción para dar paso a modelos sistémicos y conductistas, lo que bien se grafica en el estatus de aquella ciencia social que es la economía.

Vemos en Strauss, en consecuencia, una revaloración por la disciplina humana por excelencia, la filosofía. Nos muestra que su estudio no se remite a contemplaciones carentes de sentido; por el contrario, se preocupa de los fundamentos últimos de las cosas. La filosofía en Strauss es un retorno al pasado para poder hacer una crítica al presente en función de formas de vidas perdidas u olvidadas. Lo que plantea la filosofía política pone en tensión lo social porque trae consigo una forma de juicio, una escala de valores, un criterio del Bien que no tiene su fundamento en el presente que es contingente y convencional. La crítica de la filosofía impacta en la sociedad al fijar la atención en aquello que originalmente buscó la

política y quizás por lo único que vale la pena reflexionar sobre ella, la búsqueda del buen vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Strauss, Leo. *¿Qué es filosofía política?*. Ediciones Guadamarra, Madrid, 1970.

Strauss, Leo. *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007.

Strauss, Leo. *La ciudad y el hombre*. Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

Strauss, Leo. *Liberalismo antiguo y moderno*. Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

Strauss, Leo. *Natural right and history*. The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Strauss, Leo. *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. Edicions Alfons El Magnanim, Valencia, 1996. p.302.

Strauss, Leo. *Sobre la tiranía*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

Platón. *Apología de Sócrates*. Sarpe, Madrid, 1983.

Platón. *República*. Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Torreti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Tomo I. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2005.

Tomás de Aquino. *De veritate*. Universitaria, Santiago, 1996.

DE LA COACCIÓN A LA PERSUASIÓN. UNA REFLEXIÓN ACERCA DEL PAPEL DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN EL CHILE NEOLIBERAL*

RUBEN CALVO**
DAVID CARRASCO***

UNIVERSIDAD DE CHILE

ABSTRACT

Este ensayo tiene por objetivo reflexionar acerca del papel que tienen los medios de comunicación masivos en tanto instrumento de control cultural e informativo que dan pie para la construcción y legitimación de un pensamiento hegemónico dentro de la sociedad moderna, y sobre todo en la conformación de una sociedad basada en el modelo neoliberal que tiene como correlato la transformación de las tecnologías de control desde un *ethos* disciplinario o coactivo a un estado de control o persuasivo. Este acercamiento se hará fundamentalmente desde el enfoque de la Teoría Crítica y la Biopolítica. El segundo objetivo de este ensayo es dar cuenta acerca de la concentración de la propiedad de los medios de comunicación masivos en una estructura oligopolica, expresada por ejemplo en la prensa escrita por el duopolio El Mercurio-COPESA quien controla el 99% de los medios escritos matutinos de nivel nacional. Por otro lado, los autores desean reflexionar acerca de las condiciones económicas, sociales y políticas que subyacen a este fenómeno para, finalmente, concentrarse en plantear soluciones y posibilidades de acción a esta problemática que den cuenta de la necesidad de preservar la libertad de expresión y de crear espacios para la reflexión crítica sobre la sociedad chilena.

I. INTRODUCCIÓN

“La Ilustración en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo”¹. Las palabras de Adorno y Horkheimer son esclarecedoras al

* Este artículo se presentó en las *Primeras Jornadas de Estudiantes de Pre-grado de Humanidades y Ciencias Sociales 2008: Perspectivas de Cambio Social y sus protagonistas en el Chile Neoliberal*, organizadas por el Centro de Estudios Sociales Construcción Crítica y el Colectivo Esta en Nosotros, realizado los días 7 y 8 de noviembre de 2008.

** Estudiante de sociología en la Universidad de Chile. [E-mail: indie.nihil@gmail.com]

*** Estudiante de sociología en la Universidad de Chile. [E-mail: maesedavid@gmail.com]

¹ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta, Madrid, 2006.

tratar de buscar un sentido orientador del estudio de la Modernidad y nos introducen de manera atingente al tema de nuestra reflexión. Todo el transcurso histórico de las sociedades modernas ha estado vinculado estrechamente con esta pretensión de liberación a través de la racionalización, que se expresa en la destrucción de los mitos y la magia.

Ahora bien, ¿ha cumplido su promesa la Ilustración? Marx, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Weber y el examen del devenir mismo de las sociedades modernas se han encargado de decirnos que no. El desarrollo histórico nos ha mostrado nuevas formas de opresión hacia el hombre, ya no tanto de la naturaleza hacia el hombre, sino del hombre por el hombre, evidenciadas en la explotación capitalista. El proceso de racionalización se ha convertido en una 'jaula de hierro' orientado bajo la racionalidad instrumental que ha inspirado la destrucción científicamente mediada del hombre.

Considerando esta problemática, ¿qué papel han jugado los medios de comunicación en el desarrollo histórico de la modernidad?

Reflexionando sobre la pretensión liberadora y universalista de la Ilustración podemos decir que los medios de comunicación son el medio adecuado para estos objetivos en tanto son plataformas para la masificación del conocimiento ilustrado. Esta función tiene dos dimensiones: la divulgación de conocimiento científico y el desarrollo de la opinión pública. Este papel tiene un objetivo liberador en tanto le entrega al sujeto conocimientos necesarios para guiar de mejor forma su acción, reduciendo incertidumbre respecto del medio ambiente a través de la técnica y el cálculo. Así también, la masificación del conocimiento tiene como correlato la creación de una opinión pública, que supone la existencia de una masa crítica informada que tome decisiones racionales acerca de la vida pública, de la política.

Esta cualidad de los medios ha sido relevante en el desarrollo histórico de las sociedades modernas y ha estado presente en momentos importantes de este. Por ejemplo, en la Revolución Francesa los medios fueron el principal instrumento en la creación de un sujeto revolucionario, adquiriendo a través de los periódicos, de los libros y de los panfletos las categorías necesarias que posibilitaron la problematización suficiente respecto a la sociedad francesa a finales del siglo XVIII. De hecho, Immanuel Kant publica su texto *¿Qué es la Ilustración?* en un periódico alemán, texto de suma importancia a la hora de identificar el pensamiento que en-

trega el sustento filosófico a la Revolución Francesa. Así también, el manifiesto comunista escrito por Karl Marx y Friedrich Engels fue pensado como un texto masivo, especialmente dirigido a los obreros del siglo XIX. Este medio de presentar el ideario marxista ha causado su masificación, lo que tiene principal influencia en las revoluciones socialistas del siglo XX. A partir de estos dos ejemplos podemos dar cuenta de la influencia fundamental que poseen los discursos que se plantean en los medios de comunicación en el desarrollo de las sociedades, y su vital papel en la conformación de la opinión pública.

Sin embargo, dada la potencia que tienen los medios de comunicación en tanto mecanismo de divulgación de explicaciones del mundo y orientaciones de sentido a los sujetos, estos se han convertido en dispositivos de dominación y control social y cultural produciendo la construcción y legitimación de discursos hegemónicos, naturalizando un orden social determinado. Es necesario entonces, reflexionar acerca de los medios de comunicación dentro del relato de las tecnologías de dominación.

Desde el comienzo de la actividad periodística esta se ha construido como una disciplina que tiene como principal característica informar a la 'opinión pública' de hechos considerados en tanto *noticia* de manera *objetiva*. La pretensión de objetividad del periodismo lleva a pensar que el ejercicio del periodismo es "tomar los hechos" asépticamente y entregárselos a la opinión pública tal y cual fueron. Sin embargo, el periodista al seleccionar una *noticia* y comunicarla esta volcando su subjetividad a este relato, lo que derrumba la concepción de un periodismo objetivo. Así también, todo conocimiento tiene un interés subjetivo en su nacimiento y producción lo que conlleva a preguntarse quiénes son los que escriben, para quiénes escriben y qué intereses poseen estos.

De este modo, al observar a los medios informativos y de comunicación como una práctica humana que es mediada por la subjetividad, y que estos medios se han convertido en la actualidad en mecanismos de dominación que responden a intereses determinados es necesario hacer una reflexión acerca de cómo se ha desarrollado esta problemática en el transcurso histórico de las sociedades modernas capitalistas, poniendo un énfasis en el Chile actual.

II. "SE CASTIGA, PERO YA NO SÓLO A PALOS"

El orden social, en sus formas históricas, privilegia a un sector social por sobre otros, concentrando el ejercicio del poder en algunos grupos en relación a su posición en la estructura social. El ejercicio del poder esta referido a dos dimensiones, por un lado, dice relación con el influir en las decisiones del otro imponiendo la voluntad propia, y por otro lado, dice relación con las prácticas que persiguen mantener la relación de poder o de dominación. Esta práctica da pie al desarrollo de determinadas tecnologías abocadas a mantener el *status quo*, o a mejorar su posicionamiento en la estructura social. Estas tecnologías pueden ser llamadas mecanismos de control o de dominación. En este ensayo reflexionaremos sobre el desarrollo de estos dispositivos haciendo una distinción basada en el desarrollo histórico de estos: mecanismos coactivos, biopolíticos, y por último, dispositivos persuasivos o noo-políticos. Plantearemos esta evolución en un plano donde lo vincularemos con el desarrollo histórico del capitalismo y del Estado-Nación. Sin embargo, es necesario dejar en claro que a lo largo del transcurso del capitalismo y de la modernidad los mecanismos de control se han visto perfeccionados y ampliados. Los conceptos de mecanismos de control coactivos, biopolíticos y persuasivos o noo-políticos no refieren a una evolución lineal y excluyente, sino que, al contrario estos mecanismos de disciplinamiento corresponden a un desarrollo expansivo. Es decir, estas distintas tecnologías cumplen una función específica y complementaria entre estas.

En una primera instancia el desarrollo de la modernidad trajo consigo la construcción del Estado moderno como una de sus principales instituciones, éste tenía como objetivo la ejecución del proyecto moderno. Por otro lado, el surgimiento del Estado-Nación se basa en la concepción liberal de Estado, pero, para entender esta relación debemos remitirnos a la concepción que Foucault presenta de liberalismo. Para el filósofo francés hay que entender al liberalismo "ya no como una teoría o una ideología, y todavía menos, por supuesto, como una manera que tiene la sociedad de *representarse* a si misma, sino como una práctica, es decir, como una *forma de actuar* orientada hacia la consecución de objetivos que, a su vez, se regula a si misma nutriéndose de una reflexión continuada"². En este sentido, el

² Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. p.360.

liberalismo es la práctica de regular el accionar del Estado, sospechando continuamente que *se gobierna demasiado*. Es en este plano donde la construcción del Estado moderno se vincula profundamente con el desarrollo del capitalismo, en tanto la reflexión continuada acerca de la práctica gubernamental esta referida a la necesaria libertad en el plano económico, piedra angular del desarrollo capitalista. Al entender al liberalismo como una praxis identificamos inmediatamente que existen intereses detrás de ésta que responden a una determinada posición en la estructura social. El gestor de la regulación del Estado moderno, en este contexto, es la burguesía, que busca llevar a cabo su proyecto histórico. Sin embargo, contraria a la libertad necesaria en el plano económico este Estado se presenta poderoso en el plano político-social, ya que el desarrollo capitalista requiere un control racionalizado de estas esferas para mantener el ejercicio liberal de la economía. Este control racionalizado es resultado de la reflexión continuada que nos habla Foucault, en tanto el liberalismo parte de la premisa de que *se gobierna demasiado*, debe racionalizar el ejercicio de la coacción o violencia física, el resultado de esta racionalización es el Derecho Positivo. El Derecho Positivo responde a la creación de un dispositivo específico de control social: es expresión de la economía de la violencia, en este sentido actúa sobre el cuerpo mismo y pretende moldearlos. Desde la reflexión de Max Weber y siguiendo a Foucault, podemos identificar que es el Estado quien monopoliza el ejercicio de la fuerza, es el único espacio legítimo donde se puede hacer uso de los *mecanismos coactivos*.

El plano de acción de los mecanismos coactivos es el cuerpo mismo, y se expresa mediante el uso de la fuerza para lograr el disciplinamiento social y evitar la conducta desviada. Este ejercicio se basa en el carácter normativo del Derecho positivo y el Estado moderno, que son expresión de los valores y normas que intentan imponer los grupos que detentan el poder. La policía, los manicomios, las cárceles, en alguna dimensión las escuelas, entre otros espacios, están basados en este carácter coactivo de los mecanismos de disciplinamiento.

En el desarrollo del capitalismo comenzaron a surgir problemáticas acerca del progreso de las fuerzas productivas. Por un lado, los avances tecnológicos facilitaron la producción de una mayor cantidad de mercancías, y por el otro lado, surge la necesidad de poseer una fuerza de trabajo capaz de sobrellevar el proceso productivo y consumir las mercancías. En el contexto de la Europa del siglo XVIII la

fuerza de trabajo se enfrentaba a problemáticas de higiene y de salud producto de las pesadas jornadas laborales, de las malas condiciones de trabajo, del hacinamiento, la miseria y el hambre (la mentada cuestión social). Es por esto que el Estado moderno comienza a desarrollar políticas pensadas para mejorar estas condiciones materiales con el objetivo de hacer más eficiente la labor de la fuerza de trabajo, comienza a racionalizar determinadas tecnologías para la implementación de políticas públicas con el fin de delimitar y disciplinar el accionar de la fuerza de trabajo en tanto masa. Estas nuevas tecnologías serán denominadas *biopolíticas* en tanto buscan actuar sobre los procesos que dicen relación con la vida, con el proceso vital, todo esto con el objetivo de mejorar la calidad de vida de la fuerza de trabajo, pero con el fin de lograr la máxima eficiencia de la producción capitalista. En palabras de Maurizio Lazzarato, “Las técnicas disciplinarias transforman los cuerpos, mientras que las tecnologías biopolíticas se dirigen a una multiplicidad en tanto que constituye una masa global, investida de procesos de conjunto que son específicos de la vida, el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Las técnicas disciplinarias solo conocían el cuerpo y el individuo, mientras que el biopoder apunta a la población, al hombre en tanto especie y, finalmente, dice Foucault en uno de sus cursos, al hombre en tanto espíritu. La biopolítica ‘instala los cuerpos en el interior de los procesos biológicos de conjunto’”³. Estos mecanismos pueden observarse en las políticas de vivienda que buscan crear las condiciones suficientes de descanso, en las políticas de salud que desean otorgar al individuo la sanidad suficiente para la labor productiva, el control de la natalidad para crear la cantidad adecuada de fuerza de trabajo (empleados y el “ejército de reserva”), las políticas de higiene que busca erradicar las infecciones y enfermedades en la población trabajadora, la escuela como espacio de ejercicio de planes de educación en donde se distribuyen los saberes creando diferenciación social que deviene en una diferenciación funcional para el proceso productivo. Es fundamental dar cuenta que el Estado es el único espacio legítimo para implementar las tecnologías biopolíticas de control social.

En las últimas décadas el capitalismo ha sufrido grandes transformaciones en su morfología y en su *ethos* productivo, trasladando la importancia desde el capital productivo al capital financiero y el desarrollo de una sociedad de consumo

³ Lazzarato, Maurizio. *Por una política menor*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.

que requiere de una capacidad adquisitiva mayor y a la vez una capacidad productiva mayor. A su vez, en este espacio de tiempo el capitalismo ha sufrido sus más grandes crisis, obligándolo a reformularse. Y por otro lado, han surgido numerosos flancos de crítica a este modo de producción, por lo que busca nuevas formas de legitimación, las cuales se caracterizan por buscar abarcar a la mayor cantidad de sujetos para validar una ideología dominante. Esto toma vital importancia puesto que para el posicionamiento favorable de algún grupo dentro de la estructura es necesario una disputa por la hegemonía sobre los otros grupos que la componen, esto quiere decir que las representaciones, las creencias, los pensamientos que son de la mayoría deben (para el provecho de la minoría dominante) apuntar a legitimar el orden social propuesto por el grupo dominante y además su carácter de clase dirigente, todo esto, claro está con su correlato material⁴. Así la disputa por la hegemonía se traslada, en parte, al campo de la lucha simbólica. Es por lo anterior, que se requieren medios a distancia y a gran escala que suponen procesos de comunicación asimétricos en donde predomina la posición del emisor.

En este nuevo contexto el acento de la producción está centrado en el consumo más que en la producción misma de la mercancía, lo que provoca que el capitalismo focalice sus energías en crear un espacio adecuado para la adquisición de la mercancía. Es así que existe la necesidad de crear “mundos”, horizontes de sentido que hagan *desear* a los individuos el consumo de un bien determinado. Suely Rolnik, psicoanalista brasileña, basándose en Lazzarato conceptualizará este fenómeno como un contexto en donde el capital financiero se preocupará primero de crear mundos, paraísos terrenales deseados por el sujeto, para luego, cuando la mercancía sea deseada en una cantidad referida a la rentabilidad, finalmente sea producida. En palabras de Rolnik, “En las campañas publicitarias se crean imágenes de mundos con las que el consumidor se va a identificar y luego va a desear: sólo entonces esas mercancías van a ser producidas”⁵. Por otro lado, el capitalismo necesita desbocar las subjetividades creativas, las que utiliza para construir estos mundos o paraísos terrenales. Es así que surge un nuevo actor: el cognitariado, quien está encargado de entregar al capitalismo los conocimientos necesarios para

⁴ Sería absurdo pensar que un grupo domine teniendo la hegemonía cultural y social sin un sustento material. Las ideas no tienen valor en sí mismo, solo lo adquieren enmarcadas en específicas correlaciones de fuerza.

⁵ Colectivo Situaciones. “Entrevista a Suely Rolnik”. En *Colectivo Situaciones*, 2006.

la construcción de estos horizontes de sentido (por ejemplo, 'creativos', psicólogos, publicistas, etc.). A partir del avance de las herramientas tecnológicas, el capitalismo se vio enfrentado a una herramienta poderosamente funcional a estas nuevas necesidades: los medios de comunicación masivos.

Los medios de comunicación constan de cualidades específicas que los posicionan como una herramienta eficiente a la hora de ejercer control sobre la sociedad. Algunos intelectuales conscientes de esta situación han intentado hacer estudios sobre como funcionan estos medios y sus consecuencias sociales, ampliando la miope mirada de investigaciones que se abocan a la observación del proceso comunicativo mismo dejando de lado una mirada crítica que problematice sobre tópicos como la hegemonía cultural e ideológica de específicos grupos sociales sobre otros, donde se visualiza a la sociedad como una totalidad. En este sentido, rescatamos la reflexión de Michel Foucault y sus sucesores, principalmente en sus estudios sobre las tecnologías del poder, y la Escuela de Frankfurt, con su crítica a la industria cultural.

Las cualidades específicas de las que hablábamos antes dicen relación con los procesos comunicativos y procesos psicológicos que ocurren en el momento de la exposición a los medios de comunicación. En primer lugar, al momento de relacionarse con un medio de comunicación nos encontramos bajo una multitud de estímulos tanto visuales como auditivos que funcionan de forma tal que es imposible no tomarles atención, y en cierta medida, producen efectos "hipnotizantes". La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del actual consumidor cultural no necesita ser reducida a mecanismos psicológicos. Los mismos productos, [...] paralizan, por su propia constitución objetiva, tales facultades. Ellos están hechos de tal manera que su percepción adecuada exige rapidez de intuición, capacidad de observación, y competencia específica, pero al mismo tiempo prohíben directamente la actividad pensante del espectador, si este no quiere perder los hechos que pasan con rapidez ante su mirada"⁶.

En segundo lugar, los medios se construyen a si mismos como una mediación entre la realidad y el espectador, lo que provoca la ilusión de objetividad en los contenidos y las formas. Esto tiene como consecuencia la legitimación de los medios informativos como el medio entre el hecho y el sujeto, como espacio legi-

⁶ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *op.cit.*

timo de adquisición de conocimientos *objetivos* para el accionar, es por esto que la opinión pública se basa en los medios para construir sus horizontes de sentido. En el análisis de la Industria Cultural, Adorno y Horkheimer nos proponen que la tarea que la reflexión kantiana esperaba de los sujetos, a saber la de “referir por anticipado la multiplicidad sensible a los conceptos fundamentales”⁷ (el a priori kantiano), es llevada a cabo por la industria cultural, lo que provoca el empobrecimiento de la actividad reflexiva del sujeto y posibilita la transmisión de interpretaciones del mundo, es decir, ideología. En definitiva, este efecto “(...) se afirma tanto más imperiosamente cuanto más la técnica perfeccionada reduce la tensión entre la imagen y la vida cotidiana”⁸.

En tercer lugar, los contenidos expuestos por los medios de comunicación, o la industria cultural, tienen la capacidad de crear mundos, paraísos terrenales, modelos de conducta, estereotipos, subjetivaciones, necesidades falsas, etc., que afectan sobre la conducta y la construcción de subjetividad. En esta etapa del capitalismo se requiere una gran capacidad de consumo, por lo que en la población se incita a desear las mercancías, esto a través de la construcción de mundos simbólicos y promesas de paraísos terrenales factibles de ser comprados en el mercado, como explicamos anteriormente. Por otro lado, mediante los discursos expuestos en los medios se crean determinados modelos de conducta que funcionan como estereotipos, es decir, se crean referentes para la constitución de subjetividades y planes de acción. Estos referentes son aprehendidos mediante la Identificación y la Proyección, la primera hace referencia a la *absorción* de objetos externos deseados por el individuo, la segunda; a la proyección del deseo y los sueños hacia un objeto externo. Estos dos procesos se focalizan principalmente en las cualidades de otros individuos, en ese sentido, esto se vincula con la Introyección. Otra característica fundamental de los medios de comunicación es que son capaces de presentar objetos deseados por el individuo, son capaces de producir pulsiones. En circunstancias habituales, el sujeto al no poder acceder al objeto deseado puede transferir el deseo inicial a un nuevo objeto, este proceso es denominado sublimación. Sin embargo, al observar el individuo diariamente los objetos del deseo que le son inalcanzables en los medios de comunicación el desear se transforma en una práctica

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

masoquista en tanto el proceso de sublimación se encuentra interrumpido por la influencia de estos medios. En definitiva, el continuo estado de excitación referido al objeto inicial del deseo mantiene al espectador en constante alerta, incapaz de moverse de la pantalla o el anuncio publicitario, hipnotizado bajo el efecto del objeto deseado. Finalmente, las tecnologías de la comunicación afectan sobre la concepción de espacio que posee el sujeto. Este se encuentra mediado por la multiplicidad de imágenes referidas a distintos lugares con una velocidad de transmisión cada vez mayor, el mundo es cada vez un lugar más pequeño. El capital transgrede la noción de territorialidad tradicional, definiendo la espacialidad en función del tiempo.

Es necesario dar cuenta de dos fenómenos importantes. El primero dice relación a la expansión de la producción (“tiempo de trabajo”) al tiempo libre, es decir, el individuo aunque no esté abocado a su labor productiva directamente, en su tiempo de ocio está siendo disciplinado para producir e incitado a consumir, actividades que son parte del proceso productivo, formándose así el círculo virtuoso del capitalismo financiero: el individuo produce mercancías, las que está influenciado a consumir mediante la incitación de los medios de comunicación, pero para comprarlas debe trabajar más. En segundo lugar, es notable dar cuenta de que el ejercicio del poder desborda el campo de acción del aparato estatal, los grupos sociales que se hacían del Estado para ejercer su poder, ahora utilizan otros organismos ejecutores que les permite tener a su haber nuevos espacios de acción: se abocarán al moldeamiento de las subjetividades.

Pero para entender el proceso de moldeamiento de las subjetividades debemos poner a estas en un plano histórico-político. Es decir, el proceso mediante el cual el ser humano se construye como sujeto, sujeto en tanto portador de su subjetividad (con sus concepciones del mundo, con sus sentimientos y corporalidad), no debe entenderse como un proceso sólo individual, sino que más bien social. El concepto de subjetivación nos permite dar cuenta de esta “*inscripción histórica de la subjetividad*”⁹ del proceso mediante el cual el ser humano se construye a sí mismo en un contexto socio-histórico concreto. Ahora bien, al poner a la subjetividad en un plano histórico-político debemos comprender que parte de esta es fruto de relaciones de poder en función de los juegos de verdad, es decir, es fruto de un cierto

⁹ (Parrini, R. 2007: 14),

juego que determina a ciertos discursos como verdaderos y a otros como falsos, dirá Foucault en el plano de la sexualidad, de la verdad (en tanto conocimiento del mundo) y en el plano de las “prácticas divisorias” que dan cuenta de distinciones en las que el sujeto se reconoce (por ejemplo, bello-feo, loco-cuerdo, criminal-buen chico, etc.)

Con respecto a lo anterior podemos concluir que a partir de estos procesos psicológicos y comunicativos propios del encuentro con los medios de comunicación es posible pensar en nuevos mecanismos de disciplinamiento que actúan como tecnologías funcionales al desarrollo y las nuevas necesidades del capitalismo post-industrial. En este contexto nace lo que el enfoque de la biopolítica denomina como *sociedad de control*, en la que, si bien existe un predominio de los mecanismos persuasivos, los tres tipos de tecnologías de disciplinamiento se relacionan mutuamente y actúan en conjunto sobre el tejido social. Es relevante considerar que el ejercicio del poder debe desplazar su imagen de brutalidad sin sentido por una que de cuenta del grado de reflexividad de las tecnologías de dominación, para así no equivocarse su estudio y ni su mirada. Así también, dado que en este contexto actual la legitimación se genera a partir del ejercicio del mito democrático es fundamental dar cuenta de la influencia primordial que tienen los medios de comunicación por sobre la opinión pública, espacio en donde se generarían y legitimarían las decisiones políticas.

III. LA ESPECIFICIDAD CHILENA

En este apartado nos interesa ver el papel que juegan los medios de comunicación como mecanismos de control en el contexto de la transformación neoliberal en Chile. En el régimen militar se llevó a cabo una de las transformaciones políticas y sociales más importantes en la historia de Chile, siguiendo con la desestructuración del viejo orden hacendal, las reformas al modelo de desarrollo causaron el paso desde el predominio de un capitalismo industrial a un capitalismo financiero. Esto tiene como correlato la reducción del aparato estatal, el posicionamiento del mercado como coordinador social, el volcamiento de la actividad económica hacia afuera y la apertura arancelaria. Ahora bien, cabe reflexionar qué correlato tiene este proceso en la transformación o expansión de los mecanismos de control.

En las páginas anteriores hemos reflexionado sobre tres grandes tipos o planos de acción de los mecanismos de disciplinamiento, y cómo en el transcurso del capitalismo y la modernidad estos se han expandido, transformándose la sociedad disciplinaria en una sociedad de control. Al analizar el caso chileno desde esta matriz conceptual podemos observar la transformación neoliberal no tanto como relato político, en el sentido de una transición a la democracia luego de una dictadura, sino más bien podemos analizar este proceso como una transformación de la acumulación capitalista, pero poniendo el énfasis en el correlato de los mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos y las subjetividades.

La Dictadura chilena provocó la desarticulación de los grupos sociales que se desarrollaron en el Estado de Compromiso, en este proceso se nota una preponderancia de los mecanismos coactivos, a través de la economía de la violencia, lo que se vio expresado en la sistemática violación a los derechos humanos de algunos grupos y no otros. Así también, los reajustes estructurales comenzaron a disolver las bases en las que se sustentaban la construcción identitaria de los grupos medios y de la clase obrera. La transformación neoliberal significó la reducción del aparato burocrático del Estado provocando la expulsión de los funcionarios y profesionales públicos, actores importantes de las capas medias que se vieron fortalecidos en el modelo de desarrollo anterior. De la misma forma, el declive del capital productivo se tradujo en una exponencial reducción, cuantitativa y cualitativamente, de la clase obrera industrial, aumentando las tasas de cesantía en los primeros años de reajuste y el aumento de la masa marginal. Ambos fenómenos trajeron consigo una crisis de identidad estructural, los referentes de subjetivación basados en la estructura social del Estado de Compromiso de vieron desarmados y, de la misma forma, aumentó la ya gran heterogeneidad de las clases populares y por lo tanto su desarticulación. Este proceso es funcional al nuevo desarrollo del capitalismo en tanto provoca la crisis de las identidades, y por tanto, la búsqueda de nuevos referentes de subjetividad. Es en este espacio en donde aparecen los medios de comunicación, como eje fundamental de la construcción de identidad y el control social. Un eje de subjetivación basado fundamentalmente en el consumo y en la creación de estereotipos y modelos de conducta serviles a las nuevas necesidades del capitalismo. Por otro lado, la Dictadura tenía un fuerte control de los medios de comunicación, y por tanto, un control por sobre las cuotas de realidad otorgadas a

la audiencia. Esto provoca que la relación entre los medios y la opinión pública sea cada vez más relevante en tanto estos son la tecnología capaz de legitimar el régimen militar, como se vio expresado en la creación de la figura del enemigo interno, el mito de la unidad nacional, la desinformación sobre los detenidos desaparecidos y todos los referentes de la industria cultural del entretenimiento (*Sábado Gigante*, el *Festival de la Una*, *Japening con Ja*, *Martes 13*, las series de ficción norteamericanas, entre otros) .

Ahora bien, el desarrollo del neoliberalismo en Chile tiene mucho de paradójico en tanto este nuevo *ethos* capitalista necesita de individuos que se piensan libres para completar el círculo virtuoso. El neoliberalismo necesita de individuos que tengan la capacidad de crear libremente y desear mercancías libremente, limitando al concepto de libertad al plano del consumo y la creación de mercancías. Es por esto que la dictadura cumple solo un papel de incubadora del neoliberalismo, un primer momento que se encarga de dismantelar las subjetivaciones anteriores para que posteriormente existan nuevos ejes identitarios. Es así que en el paso a la democracia, el neoliberalismo se desmarca de sus límites envolventes de la dictadura, y comienza el auge del nuevo modelo.

Dado que los medios de comunicación tomaron un papel importante en la incubación del neoliberalismo, en la dictadura se dieron las condiciones materiales que posibilitaron la actual concentración de la propiedad de los medios de comunicación, es así que se cerraron los principales diarios de tendencia política de izquierda quedando sólo como referentes medios de corte conservador y aparentemente apolíticos. En el caso de los canales de televisión, que en aquella época eran de propiedad de las Universidades y el Estado, con los efectos de los reajustes estructurales la propiedad de los medios se ve prontamente adquirida por privados, actualmente la propiedad de los canales esta dada por el estado, la iglesia católica y privados (transnacionales y nacionales). Del mismo modo, en la prensa escrita se ve la existencia de un duopolio, formado por la empresa El Mercurio, prominentemente conservador, y COPESA (Consortio Periodístico de Chile S.A.), de corte más progresista, los cuales dominan el 99% de los medios matutinos a nivel nacional. Y en el caso de las radios, la transnacional Ibero Americana Radio *Chile* tiene aproximadamente 140 estaciones asociadas a lo largo de Chile, entre ellas Radio *Pudahuel*, Radio *Futuro*, Radio *Hit 40*, Radio *Rock & Pop* y Radio *Fm Dos*. Es de este

modo, que en la actualidad nos encontramos con la ausencia de medios de corte crítico al actual sistema, lo que causa la homogeneización de las líneas editoriales que apuntan a la legitimación del orden social.

Tomando en consideración lo anterior, podemos ver que el mito de la libertad y de la transición solo se ha hecho realidad en el marco del formalismo discursivo de la elite política y económica del país. En tanto que hoy en día la grandes mayorías se encuentran bajo los férreos barrotes de la dominación racional del hombre sobre otros hombres, esta imagen la conceptualizamos como una sociedad de control en donde las tecnologías de poder disciplinarias, biopolíticas y persuasivas interactúan profundamente y son llevadas a su máxima eficacia, limitando y postergando la liberación del hombre en todas sus dimensiones bajo la naturalización de un orden social a través de la legitimación de un pensamiento hegemónico.

En este contexto, cabe reflexionar qué posibilidades de acción podemos construir a partir de esta problemática. Nosotros creemos que la formación de medios de comunicación alternativos usando las plataformas tecnológicas, surgidas a partir del desarrollo de los medios de comunicación, hace posible transformar el espacio en donde existe la hegemonía cultural e ideológica en un espacio en disputa. Hay que considerar que los mecanismos de dominación tienen en su propio ser la posibilidad de la emancipación, en este sentido, desde una perspectiva crítica podemos observar estos como herramientas que han sido cargadas de esa intencionalidad, y que la constitución objetiva de estas, al menos cuando hablamos de medios de comunicación, hacen posible utilizarlas como herramientas para el germen de un poder contra-hegemónico. Dada la naturaleza de los medios de comunicación, no es posible quitarles su carácter persuasivo, pero es posible darles un sentido crítico en pos de la transformación social. En este sentido, con el objetivo de construir un pensamiento contra-hegemónico es que apostamos a una vinculación de la universidad pública con el mundo social, puesto que el conocimiento crítico, en tanto es capaz de pensar potencialidades y limitancias, apuesta a la desnaturalización de los fenómenos, por ejemplo de los órdenes sociales, políticos y económicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Armand y Michèle Mattelart. *Historia de las teorías de la comunicación*. Editorial Paidós, Madrid, 1997.
- Rodrigo Baño. "La transformación económico-social de Chile contemporáneo". En *Proposiciones Vol.24*. Ediciones SUR, Santiago, 1994.
- Colectivo Situaciones. "Entrevista a Suely Rolnik". En *Colectivo Situaciones*, 2006.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Lazzarato, Maurizio. *Por una política menor*. Traficantes de Sueños, Barcelona, 2006.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Ariel, Madrid, 2001.
- Noelle-Neumann, Elisabeth. *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*. Editorial Paidós, Madrid, 1995.
- Roiz, Miguel. *La sociedad persuasora. Control cultural y comunicación de masas*. Editorial Paidós, Madrid, 2002.
- Ossa, Carlos. *La pantalla delirante: los nuevos escenarios de la comunicación*. ARCIS, Santiago, 1997.
- Thompson, John. B.. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Editorial Paidós, Madrid, 1992.

CRONY CAPITALISM: EL EMPRESARIADO COMO UN ACTOR DE CAMBIO HACIA EL NEOLIBERALISMO EN CHILE*

PATRICIO IMBERT P.**
PATRICIO MORALES F.***

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

A B S T R A C T

La adopción de una economía neoliberal implica una serie de cambios institucionales y culturales para la sociedad involucrada. Así, la relación entre política y economía expresa una nueva estructura que transforma las lógicas de comportamiento entre el Estado y el mercado. El presente documento busca en una primera instancia, reflexionar y exponer una tipología entorno al empresariado como un actor que debe encarnar un cambio cultural que le permita un aprendizaje de su entorno neoliberal. En una segunda etapa se presenta el caso chileno como un ejemplo de una transición desde un empresariado tradicional a un empresariado de mercado, rompiendo así, con una institucionalidad chilena inmersa en lógicas de crony capitalism.

I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las implicancias económico-institucionales de las reformas neoliberales implementadas en Chile durante el régimen militar ocurrido entre 1973-1990. Específicamente nos centraremos en los cambios que expresa el empresariado en Chile y su relación con la institucionalidad política y económica que surge en este periodo.

Para esto, comenzaremos con una revisión teórica de la relación entre política y economía y, cómo desde un enfoque institucional podemos analizar el cam-

* Este artículo se presentó en las *Primeras Jornadas de Estudiantes de Pre-grado de Humanidades y Ciencias Sociales 2008: Perspectivas de Cambio Social y sus protagonistas en el Chile Neoliberal*, organizadas por el Centro de Estudios Sociales Construcción Crítica y el Colectivo Esta en Nosotros, realizado los días 7 y 8 de noviembre de 2008.

** Director del Área *Política Mundial* del Centro de Análisis e Investigación Política, CAIP. [E-mail: pimbert@caip.cl]

*** Director del Área de *Riesgo Político* del Centro de Análisis e Investigación Política, CAIP. [E-mail: pmorales@caip.cl]

bio que conlleva la transición de un Estado empresario a un Estado Regulador, y desde una mirada en el empresariado analizar la transición desde un empresario tradicional a un empresario de mercado.

Luego revisaremos el caso chileno, determinando tanto los cambios institucionales como los cambios que van aconteciendo en el surgimiento de un nuevo sector empresarial.

II. RELACION ENTRE POLITICA Y ECONOMIA COMO MARCO INSTITUCIONAL

La relación entre política y economía es claramente una relación conflictiva, ya sea desde un enfoque teórico-académico o desde un enfoque práctico, la forma como este tipo de relación debe configurarse establece múltiples criterios de argumentación, que van desde una supremacía política en desmedro de elementos económicos, o viceversa.

Es por esto que la adopción de un determinado régimen de gobierno y de un determinado modelo económico establece una estructura específica en la que tendrá lugar la relación entre política y economía.

Ahora bien, pasando a un análisis más reducido dentro de la relación entre política y economía, nos gustaría centrarnos en la relación de dos de sus principales actores, el Estado y el mercado respectivamente. Para esto nos enmarcaremos en los roles y lógicas que ambos implican en una estrategia de desarrollo¹, donde destaca el rol económico-institucional del Estado.

Las instituciones incluyen todo tipo de limitación que los humanos crean para dar forma a la interacción humana, ya sea con formalidad en normas, o con informalidad en acuerdos o códigos de conducta, las instituciones incluyen las condiciones en que a algunos individuos se les permite hacerse cargo de ciertas actividades.

Por otro lado, tenemos a los organismos² que interactúan dentro de estos marcos institucionales, que al igual que las instituciones, proporcionan una estruc-

¹ Advirtiendo que aun cuando lo concerniente a la estrategia de desarrollo que se aplica a cada país dice relación directa con políticas económicas, entendemos que su implementación demanda siempre de una voluntad política que impulse la decisión pública a adoptarla, mantenerla, proyectarla o bien modificarla o derogarla.

² Entendemos por organismo u organizaciones, a cuerpos políticos (partidos políticos, el Senado, una agencia reguladora, etc.), cuerpos económicos (empresas, sindicatos, cooperativas, etc.), y cuerpos sociales (iglesias, universidades, asociaciones deportivas, etc.)

tura a la interacción humana. Es decir, qué organismos cobren vida y cómo evolucionen son hechos determinados fundamentalmente por el marco institucional. A su vez, ellos influyen en la forma en que evoluciona dicho marco institucional³.

III. ESTADO, EMPRESARIO Y *CRONY CAPITALISM*

Según Victor Vaugirard, *crony capitalism* es un sistema económico en donde la distribución de los recursos y la disputa por la adjudicación comercial es generalmente diseñada a favor de quienes poseen una relación cercana con líderes políticos o el oficialismo, ya sea por vínculos sanguíneos (nepotismo) o por soborno (corrupción)⁴. Esto implica que los agentes económicos deban buscar directamente conexiones políticas, o simplemente asociarse a bloques económicos con redes políticas, principalmente en cuanto al capital, que es entregado por medios y crédito de amistad.

Este tipo de institucionalidad económica emerge de una relación entre política y economía caracterizada en su máxima expresión por un Estado interventor y empresarial, cuyas principales áreas de acción son la asignación de los recursos, el crecimiento económico, la gestión productiva, la regulación y control de precios, la regulación del mercado del trabajo y la provisión social⁵.

A esto debemos sumar, como señalamos anteriormente, el tipo de organismo u organizaciones involucradas, particularmente al tipo de empresario que dicha institucionalidad configura. Cecilia Montero denomina a este tipo de empresario como “tradicional”⁶, y lo describe como un actor que prefiere la protección del Estado a asumir el riesgo de la innovación y que, por lo mismo, tiene como principal característica su estilo rentista propio de los tiempos del estructuralismo económico. Esto se traduce en que la población cree que el punto central de una mejoría en su situación económica es el comportamiento del Estado y los beneficios que ello le puede otorgar en vez de asumir los desafíos de la innovación y el empen-

³ North, Douglass C. *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006. p.15

⁴ Vaugirard, Victor. “Crony Capitalism and Sovereign Default”. En *Open Economies Review*, N° 16, 77-99, Netherlands, 2005. p.77

⁵ Muñoz Gomá, Oscar. *Estrategias de Desarrollo en Economías Emergentes*. FLACSO-Chile, Santiago, 2001. p.73

⁶ Montero, Cecilia. *La Revolución Empresarial Chilena*. CIEPLAN-Dolmen Ediciones, Santiago, 1997.

dimiento. Este actor empresarial apuesta fuertemente al lobby político para obtener mayor rentabilidad.

IV. DEL CRONY CAPITALISM AL NEOLIBERALISMO: EL CASO DE CHILE

El paso de un Estado empresario a un Estado regulador, o de una economía de índole estatista a una con énfasis en el mercado, en Chile, significó cambios importantes en la estructura productiva del país. En esta sección, específicamente, queremos observar como estos cambios se traspasaron al empresariado local.

a) El empresariado en el modelo sustitutivo

Hasta 1973, en Chile se había consolidado una economía estatista que seguía a grandes rasgos el por ese entonces popular modelo de Industrialización Sustitutiva de Importaciones (ISI), que tanto auge tuvo en América del Sur. Sin embargo, la sensación ambiente del momento era que dicho modelo se encontraba desgastado. Esto incluso tras diversas reformas que se le hicieron y los diferentes enfoques que fue tomando de acuerdo a quien estuviese en el poder.

Los primeros síntomas de este desgaste, surgieron hacia el año 1953, un año después de la elección de Carlos Ibáñez del Campo. Durante su gobierno (1952-1958) ya se plantaría la primera semilla de las ideas pro mercado en Chile. Ante la crisis inflacionaria que por aquellos años azotaba al país, el equipo económico decidió dar un giro radical: en vez de iniciar una política de control de precios, como lo habían hecho sus antecesores, se decidió contratar una misión de economistas extranjeros. La misión Klein-Saks, trajo consigo la implementación de reformas “monetaristas” en la economía nacional, esto es: control de la oferta monetaria, eliminación de subsidios, disminución de aranceles, entre otras. De manera esperada, los empresarios de la década de los cincuenta, los cuales representan al modelo “tradicional”, se opusieron a estas medidas⁷. Para ellos, la misión estadounidense implicaba el fin de todo un sistema de protección que el Estado había diseñado y consolidado tras casi dos décadas de modelo sustitutivo, con el fin de promover la producción y garantizar la estabilidad de los empresarios nacionales. Aún así, y aunque la misión fracasó en términos prácticos, sirvió para poner en el

⁷ Montero dice que la SOFOFA y la CPC criticaron duramente las medidas. En *Ibíd.* p.158.

horizonte de los economistas una nueva forma de entender los problemas del país, además de poner de manifiesto la crisis del modelo ISI.

El gobierno de Jorge Alessandri (1958-1964), se inició con la promesa de iniciar un proyecto de “modernización capitalista”⁸. Él mismo era empresario y había llegado a ser el Presidente de la CPC, por lo que se hizo asesorar por sus colegas con el fin de administrar al Estado como si fuese un emprendimiento privado, esto hizo que en aquellos años se hablara de la “Revolución de los Gerentes”. No obstante, su proyecto fracasó rotundamente y en un contexto de fuerte agitación social, el modelo económico debió reorientarse hacía un modelo más estatista desde el año 1961.

Tras dos intentos fallidos de reformas económicas con énfasis de mercado y monetaristas en esencia, la respuesta política era de esperarse. Desde 1964 y hasta el quiebre democrático de 1973, dos nuevos modelos de desarrollo se propusieron en el país, a saber: la “Revolución en Libertad” del presidente demócrata cristiano Eduardo Frei Montalva, y la “vía chilena al socialismo” de Salvador Allende. Estas propuestas tenían en común un supuesto fundamental: el Estado debía ser el principal agente de una economía, y por ende, debía impulsar las transformaciones sociales del país. Esta idea no era nueva, de hecho era el principio rector de nuestra economía desde la Gran Depresión de 1929, pero si existía un cambio significativo: el empresario privado, antes protegido y subsidiado por el Estado, pasaba a segundo plano y ahora el Estado empezaba a ejercer directamente, amplias funciones económicas. A nivel social, se extendió la idea de que el empresario privado era incapaz de producir los bienes y servicios requeridos para el eficiente funcionamiento de una economía, y asimismo se hizo popular asumir que por lo tanto era el Estado quien debía asumir esas funciones. Sin embargo, en este trabajo, aunque entendemos esta postura dadas las condiciones históricas, no la compartimos. Consideramos que la razón fundamental por la cual el empresariado privado no pudo cumplir con su función esencial en una economía, esto es, producir la oferta de bienes y servicios de acuerdo a la demanda, es porque durante décadas estuvo inmerso en una lógica relacional perversa con el Estado, que la literatura económica ha denominado como *crony capitalism*.

⁸ Correa, Sofía. *Con las riendas del poder: La derecha chilena en el siglo XX*. Editorial Sudamericana, Santiago, 2004. p.223.

b) El empresariado en el régimen militar

La llegada al poder del General Augusto Pinochet en septiembre de 1973, no solo significó el quiebre del sistema político imperante; también una nueva lógica económica empezó a desarrollarse de manera paralela. La precaria situación en la que se encontraba el país en el momento del golpe de Estado hacía que estos cambios fueran inevitables.

Montero indica que el régimen militar implicó el fin del modelo de “desarrollo hacia adentro” y del Estado empresario⁹. En esa misma línea, Huneus asegura que a partir de 1973 se consolidó en Chile “un modelo de desarrollo de tipo neoliberal”¹⁰. Cambios tan trascendentes como a los que se refieren estos autores, fueron sentidos de manera particular por los empresarios, y de esto precisamente nos haremos cargo a partir de ahora.

En primer lugar, es necesario caracterizar a grandes rasgos los principales pilares del llamado “modelo neoliberal” que fue aplicado por el gobierno de Pinochet. Como es sabido, la Junta Militar nunca incluyó en su programa inicial de gobierno algo que se asemejara al proyecto económico que finalmente se terminó imponiendo. Si finalmente aquello sucedió, fue en gran parte gracias a la influencia que una tecnocracia altamente capacitada fue adquiriendo en el gobierno militar. Nos estamos refiriendo principalmente a los llamados *Chicago Boys*, también llamados *ODEPLAN Boys* por Huneus¹¹. Personajes como Miguel Kast (Director de ODEPLAN entre 1978 y 1980, Ministro de Trabajo entre 1980 y 1982, y Presidente del Banco Central en 1982), Sergio de Castro (Ministro de Hacienda entre 1976 y 1982), Jorge Cauas (Ministro de Economía entre 1976 y 1982), Álvaro Bardón (Presidente del Banco Central entre 1977 y 1981), Rolf Lüders (Ministro de Hacienda entre 1982 y 1983) y José Piñera (Ministro de Trabajo y Previsión Social entre 1979 y 1980), fueron los impulsores de un cambio radical en la economía nacional. Todos ellos compartían el haber recibido una formación económica neo-

⁹ *Ibíd.* p.127.

¹⁰ Huneus, Carlos. “Tecnócratas y Políticos en un Régimen Autoritario: los ‘ODEPLAN Boys’ y los ‘Gremialistas’ en el Chile de Pinochet”. En *Revista de Ciencia Política*, Vol. XIX, 1998. p.133.

¹¹ Esto porque según el autor el término “Chicago Boys” no es del todo preciso, ya que no todos los tecnócratas del régimen fueron efectivamente beneficiarios del convenio entre la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad de Chicago. En cambio, él prefiere llamarlos “ODEPLAN Boys”, ya que es desde esa oficina gubernamental desde donde se diseñaron los principales cambios a la política económica, especialmente mientras estuvo dirigida por Miguel Kast. En *Ibíd.*

liberal en prestigiosas universidades extranjeras como la de Chicago, y desde allí trajeron ideas que eran totalmente contrarias al modelo estatista imperante. En cambio, en su discurso se hablaba de “equilibrio fiscal y macroeconómico”¹², del mercado como principal mecanismo distributivo de bienes y servicios, de libertad empresarial y de privatizaciones. En cuanto a Pinochet, ante la falta de legitimidad democrática, éste estaba forzado a legitimar su gobierno “por rendimiento”, por lo que aceptó la imposición de este discurso económico con el fin de lograr resultados que dieran solución a los problemas del país. En ese sentido, existe consenso al afirmar que el General poco tenía que decir sobre la política económica y le confió todas las decisiones a una de las tecnocracias más poderosas que ha existido en la historia nacional.

El primer objetivo de los *Chicago Boys* fue el de dismantelar la estructura de Estado empresario que había caracterizado a la economía nacional. Y en ese sentido, los resultados hablan por si solos, tal como lo demuestran las siguientes cifras¹³:

CUADRO N° 1*

Sectores	Participación de empresas estatales en 1965	Participación de empresas estatales en 1973	Participación de empresas estatales en 1981
Minería	13%	85%	83%
Industria	3%	40%	12%
Electricidad, gas y agua	25%	100%	75%
Transporte	24%	70%	21%
Comunicaciones	11%	70%	96%
Financiero	-	85%	28%

Observamos que para el año 1981, antes de iniciarse la crisis económica, el Estado ya había traspasado (o vuelto a traspasar) a manos privadas el control de importantes sectores de la economía como el de la industria, transporte y el financiero. Conservando el control solo de sectores considerados estratégicos, tales co-

¹² Huneeus, Carlos. *El Régimen de Pinochet*. Editorial Sudamericana, Santiago, 2000. p.395.

¹³ Tomadas de Larroulet, Cristian. “El Estado Empresario en Chile”. En *Estudios Públicos*, N°14, Otoño, 1984, p. 148.

* Larroulet, Cristian. “El Estado Empresario en Chile”. En *Estudios Públicos*, N°14, Otoño, 1984, p.148.

mo el minero, el de electricidad, gas y agua, y el de las comunicaciones. Sin duda, este cambio es el que mayor impacto tuvo sobre el empresariado chileno, quien bajo la nueva lógica económica debía asumir la tarea de ser los principales actores productivos.

A pesar de que en general los empresarios de toda índole (grandes, medianos y pequeños) apoyaron el golpe del 73, rápidamente se dieron cuenta de que el nuevo régimen no implicaría un regreso al modelo económico anterior a 1970. En cambio, vieron que el modelo neoliberal iba a perjudicar sus intereses, por lo que como dice Montero, su aplicación “no logró concitar el apoyo generalizado” de éstos¹⁴. En particular, los pequeños y medianos empresarios que habían surgido bajo el alero protector del Estado, resistieron el nuevo modelo¹⁵. Estos empresarios, que calzan a la perfección con los del tipo “tradicional” que antes describimos, eran beneficiarios del modelo sustitutivo en tanto que proveían al mercado interno de bienes y servicios de toda índole¹⁶, por lo que era la fiel expresión de una estructura de *crony capitalism*. Bajo la lógica neoliberal, esta protección que el Estado daba a los empresarios tradicionales (que se expresa en subsidios y altos aranceles que evitaban el ingreso de productos extranjeros), era altamente costosa y había que eliminarse, por lo que éstos debían adaptarse a la competencia de productos extranjeros (que eran de alta calidad y ahora al mismo precio de los productos nacionales), o resignarse a desaparecer.

Es necesario aclarar que el neoliberalismo económico solo empezó a consolidarse en Chile hacia 1976, especialmente tras las designación de Jorge Cauas como Ministro de Economía, lo que marca el inicio del desembarco definitivo de los *Chicago Boys* en el gobierno. Antes, la política económica tuvo un énfasis aún estatista y se encargó de dar solución a los problemas más inmediatos, tales como la inflación. A partir del año antes mencionado, se impulsó una reforma comercial aperturista que significaría un duro golpe a la industria nacional: se liberalizaron los aranceles y el mercado nacional se vio rápidamente inundado de productos

¹⁴ Montero. *La Revolución Empresarial Chilena... op.cit.*, p.131.

¹⁵ *Ibíd.* p.132.

¹⁶ En ese sentido es necesario mencionar la importancia que tuvo la Corporación de Fomento a la Producción (CORFO) para la aplicación del modelo ISI en Chile. Dicha oficina gubernamental promovía el fortalecimiento del mercado interno y de la producción nacional, otorgando préstamos y subsidios a las empresas chilenas. Durante el régimen militar, la CORFO perdió importancia y sirvió para la devolución de las empresas estatizadas, proceso que se llevo a cabo bajo lógicas irregulares, cuando no definitivamente corruptas. En Huneeus. *El Régimen de Pinochet*. p.413.

extranjeros. Varias empresas tradicionales del país, que se ocupaban de rubros como el textil, el electrónico y el de transporte, quebraron, lo que implicó un costo social altísimo (aumento de la tasa de desempleo, disminución del salario real, et- cétera). Para efectos de nuestro trabajo, nos interesa referirnos a otro cambio so- cial que produjo con el inicio de esta política: dice Montero que a partir de ese momento “se produjo un cambio en la composición interna de las clases empresa- riales, al concentrarse el poder económico en los conglomerados financieros que tenían acceso al crédito externo, y al debilitarse el sector industrial y agrícola”¹⁷. Paulatinamente, grupos bancarios como Cruzat-Larraín y BHC-Vial, se transforma- ron en importantes actores económicos. Sin embargo, su poder fue transitorio: sirvió para proveer de créditos externos al mercado nacional, pero una vez que azotó la crisis de 1982-1983, se abrió el paso para un nuevo empresariado. Inclusi- ve, Ludolfo Paramio menciona que mientras estos conglomerados económicos do- minaron la escena económica nacional, la lógica relacional con el Estado siguió siendo similar a la del *crony capitalism*¹⁸, que los empresarios tradicionales tenían con éste.

Hasta 1981 los resultados del equipo económico del gobierno de Pinochet eran espectaculares, tanto así que destacados economistas como Milton Friedman (Premio Nobel de Economía en 1976 y principal mentor intelectual de los *Chicago Boys*) hablaban del “milagro chileno”. Sin embargo, la crisis provocada por el au- mento de la deuda externa y por el déficit de la balanza de pagos, hizo que el mode- lo fuese puesto en cuestión. Varias empresas que dependían del crédito externo quebraron y la banca debió ser nacionalizada¹⁹. Es bajo este contexto que surgirá definitivamente un nuevo empresariado, una vez superada la crisis y desmantela- das las relaciones de *crony capitalism* en la economía²⁰.

En este punto es necesario detenerse, y observar algunos cambios que se dieron en cuanto a las relaciones entre el gobierno de Pinochet y los empresarios. Como ya habíamos mencionado, los poderosos *Chicago Boys* fueron los principales actores económicos del periodo 1976-1981, y el General les dio total confianza. En

¹⁷ Montero. *La Revolución Empresarial Chilena... op.cit.*, p.137.

¹⁸ Paramio, Ludolfo. “Crisis y cambio del modelo económico”. En Alcántara, Manuel, Ludolfo Para- mio, Flavia Freidenberg y José Déniz. *Historia Contemporánea de América Latina, Volumen VI: 1980-2006, Reformas económicas y consolidación democrática*. Editorial Síntesis, Madrid, 2006. p.21.

¹⁹ *Ibíd.* p.22.

²⁰ *Ibíd.*

ese esquema, los empresarios, que componían su coalición de apoyo inicial, no tenían demasiada cabida: las otrora poderosas asociaciones gremiales como la CPC, la SNA y la SOFOFA, fueron excluidas principalmente por su oposición inicial al modelo neoliberal. Pero con el advenimiento de la crisis, el gobierno entendió que era necesario relacionarse con ellas, ya que en gran medida se habían cumplido los vaticinios que habían realizado sobre el experimento económico de finales de los años setenta. De esta manera se designaron a importantes figuras empresariales en ministerios económicos y se creó una comisión de consulta (el Consejo Económico y Social) para normalizar las relaciones Estado-empresariado²¹.

Además de iniciarse una “pacificación” entre el gobierno y los empresarios, otros cambios más profundos iban a darse a partir de 1982. Ambos actores coincidieron en que era necesario reorientar el modelo económico hacía uno con énfasis exportador. Se otorgaron incentivos y la banca estatizada facilitó el acceso a crédito para emprendimientos de rubros como el frutícola, el vitivinícola, la agroindustria, el forestal y la pesca²². Chile se transformaba rápidamente en una economía exportadora de productos primarios con valor agregado, y aquellos que eran protagonistas de este cambio constituían la base del “nuevo empresariado”. Según Montero, las principales características de este nuevo grupo se pueden resumir en los siguientes puntos²³:

- Una trayectoria profesional más que patrimonial.
- Un “espíritu empresarial”, del cual careció el empresario chileno del pasado.
- Una identidad social autónoma y cosmopolita.
- Una concepción más pragmática de la empresa y menos ideológica o paternalista.
- Una racionalidad económica expansiva.

Estas características contrastan claramente con las que representaban al empresario tradicional dominante en el periodo anterior a 1973. Los “nuevos empresarios” ya no dependían de la protección estatal ni de los contactos que pudiesen tener en la alta dirigencia del gobierno. En cambio, surgieron empresarios que

²¹ Montero. *La Revolución Empresarial Chilena... op.cit*, p.144.

²² *Ibíd.* pp. 145-147.

²³ Montero, Cecilia. “La evolución del empresariado chileno”. En *Colección Estudios CIEPLAN*, No. 30. pp. 101-102.

aprovecharon las ventajas de la apertura a los mercados, con escasa aversión al riesgo y que en cosa de pocos años lograron constituir grandes empresas.

El resultado de estos cambios ya estaba a la vista hacia 1990 cuando ya finalizaba el gobierno autoritario de Augusto Pinochet. Una nueva clase empresarial había surgido en el contexto del paradigma neoliberal, liberada de la estructura de *crony capitalism*. Ello se ve evidenciado en el cambio que se produce en términos de los grandes grupos económicos del país: Yarur, Said, Hirmas, Edwards y otros representantes del empresariado tradicional ya no aparecían entre los más poderosos del país; en cambio se imponían nombres como Luksic, Angelini y Matte (ver cuadro nº 2), quienes se constituyen en los mejores ejemplos de “nuevos empresarios”. Sus fortunas ya no provienen de la industria textil, electrónica ni mecánica, sino que de rubros como el forestal²⁴, el de servicios, y otros orientados a la exportación como el frutícola y el vitivinícola. También, estos grupos se beneficiaron de una nueva ola de privatizaciones que se inició desde el año 1983: en particular, la banca fue desestatizada, y varios “nuevos empresarios” tomaron control de ella.

CUADRO N° 2**

Principales Grupos Económicos en 1980	Principales Grupos Económicos en 1990
Cruzat - Larraín	Luksic
BHC - Vial	Angelini
Matte	Matte
Angelini	ENERSIS
Edwards	CAP
Luksic	Errázuriz
Yarur	Sigdo Koppers
Said	Pizarreño
Sumar	Cruz Blanca

Es importante anotar que éste cambio en la clase empresarial no implicó una menor concentración del capital económico en el país. A diferencia de países desarrollados, donde la riqueza se encuentra distribuida en una mayor cantidad de grupos económicos, en Chile la alta concentración de ésta y la desigualdad de in-

²⁴ En este rubro existen casos paradigmáticos: tanto Luksic, como Angelini y Matte, conformaron grandes empresas dedicadas a la extracción y producción de celulosa (CMPC, Celarauco, Madeco).

** Montero, Cecilia. *La Revolución Empresarial Chilena*. CIEPLAN-Dolmen Ediciones, Santiago, 1997. p.265.

gresos siguió siendo una realidad. La diferencia radica en el “espíritu empresarial” en el que estaba imbuida esta nueva clase, que es totalmente distinta a la del “empresario tradicional”, por las características que ya hemos mencionado antes.

V. CONCLUSIONES

Desde un análisis de cambio institucional que implicaron las reformas neoliberales ocurridas en Chile podemos argumentar que esto conlleva a un cambio en el tipo de empresariado de la época. Sin embargo, cuando hablamos de reformas neoliberales, nos centramos específicamente en las que dieron paso a una estructura que desmanteló un sistema de *crony capitalism* en Chile, hecho que no ocurrió hasta después de la crisis de 1982-1983, que dando paso al reordenamiento del capital privado en Chile también implicó un cambio de tipo cultural, ya que configuró una institucionalidad que promovió nuevas lógicas de comportamiento en los organismos involucrados en la economía, específicamente dando paso a la transición de un empresariado tradicional a un nuevo empresariado o empresariado de mercado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Correa, Sofía. *Con las riendas del poder: La derecha chilena en el siglo XX*. Editorial Sudamericana, Santiago, 2004.

Huneeus, Carlos. *El Régimen de Pinochet*. Editorial Sudamericana, Santiago, 2000.

Huneeus, Carlos. “Tecnócratas y Políticos en un Régimen Autoritario: los ‘ODEPLAN Boys’ y los ‘Gremialistas’ en el Chile de Pinochet”. En *Revista de Ciencia Política*, Vol. XIX, 1998.

Larroulet, Cristian. “El Estado Empresario en Chile”. En *Estudios Públicos*, N°14, 1984.

Montero, Cecilia. “La evolución del empresariado chileno”. En *Colección Estudios CIEPLAN*, No. 30, 1990.

Muñoz Gomá, Oscar. *Estrategias de Desarrollo en Economías Emergentes*. FLACSO-Chile, Santiago, 2001.

Montero, Cecilia. *La Revolución Empresarial Chilena*. CIEPLAN-Dolmen Ediciones, Santiago de Chile: 1997.

North, Douglass C. *Instituciones, Cambio Institucional y Desempeño Económico*. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Paramio, Ludolfo. "Crisis y cambio del modelo económico". En Alcántara, Manuel, Ludolfo Paramio, Flavia Freidenberg y José Déniz. *Historia Contemporánea de América Latina, Volumen VI: 1980-2006, Reformas económicas y consolidación democrática*. Editorial Síntesis: Madrid, 2006

Vaugirard, Victor. "Crony Capitalism and Sovereign Default". En *Open Economies Review*, Nº 16, 77-99, Netherlands, 2005.

REPUBLICANISMO EN UNA SOCIEDAD BARROCA. LA RELIGIÓN COMO INSTRUMENTO DE ESTADO EN CHILE: 1831-1843

SEBASTIAN RICO DIAZ*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE

A B S T R A C T

Pese a la separación formal establecida en la Constitución de 1925 entre el Estado de Chile y la Iglesia, la influencia de ésta última en las temáticas políticas aún sigue estando presente en la actualidad. El siguiente artículo tiene como objetivo indagar en torno a la religión en los primeros años de la República. Específicamente, se propone dilucidar la importancia que ésta tuvo y, a su vez, señalar el rol que cumplió en el imaginario republicano de Chile durante la década de 1830. Según la tesis planteada por el autor, la élite directora de la naciente nación chilena intentó utilizar la religión como instrumento de Estado para la difusión de sus ideas republicanas aprovechando el poder de ésta, que ya se encontraba legitimada en la sociedad de la época debido al poderoso e influyente pasado colonial.

I. INTRODUCCIÓN

Nos encontramos a puertas del año 2010, y esta coyuntura nos invita especialmente a reflexionar sobre los orígenes de nuestro país. Ya casi a doscientos años de la primera junta nacional de gobierno es imperativo repensar ciertos aspectos del proceso de construcción del imaginario chileno a la luz del bicentenario próximo. Ciertamente los puntos y énfasis de una investigación de este tipo dependen de las preocupaciones e intereses de quien la escribe, más aun, en un período tan estudiado como lo es la primera mitad del siglo XIX chileno. Sin embargo, esto no nos limita al intentar realizar nuevas miradas con respecto a nuestros orígenes, si no que al contrario, enriquece aún más el patrimonio y la tradición historiográfica chilena y ayuda, al mismo tiempo, a que las nuevas generaciones conozcan acerca de los primeros pasos que dio Chile como nación soberana e independiente, y también a entender aspectos importantes de la sociedad en que vivimos.

* Estudiante de Licenciatura en Historia en la Pontificia Universidad Católica de Chile. [E-mail: shrico@uc.cl]

De esta manera pretendemos dar luces sobre el rol y la importancia de la religión para la conformación del imaginario nacional republicano. Esta interrogante surge de una reflexión en torno a las fiestas patrias de la actualidad. Es así como cada 18 de septiembre apreciamos como todo el país gira en torno a un espíritu nacional avivado por los días festivos, y donde la religión y la Iglesia Católica juegan un papel importante. Así, aun en la actualidad es difícil dimensionar la influencia y repercusión que tiene la religión en la sociedad chilena, pero sin duda, son indicadores de su importancia, por ejemplo, la celebración del *Te Deum*, su difusión por cadena de televisión a nivel nacional, además de la importancia del discurso emitido en la homilía por el principal representante eclesiástico del país y la relevancia de este discurso en el debate sobre las problemáticas de la sociedad chilena actual.

Estas reflexiones en torno al presente son las que nos llevan a investigar sobre la influencia de la religión en el pasado chileno. Es interesante preguntarse ¿Qué rol jugó la religión en torno a la difusión de los ideales republicanos? ¿Cuál era la relación entre el régimen conservador y la Iglesia Católica? ¿Penetraron las ideas republicanas en los eclesiásticos? ¿A través de que medios dentro de la influencia de la Iglesia se transmitieron estas ideas republicanas? Sin duda no hay respuestas unánimes en torno a estas interrogantes, pero intentaremos dar luces acerca de ellas. Con este fin, proponemos la hipótesis de que la elite directora del Estado chileno intentó utilizar la religión como instrumento de Estado para difundir sus ideas republicanas aprovechando el poder de ésta, que ya se encontraba legitimizado en la sociedad de la época.¹

II. LA INVENCION DE LA TRADICION Y EL *HOMO RELIGIOSUS* EN LA HISTORIA

Ciertamente parece una contradicción que el Estado republicano se asocie a una institución como la Iglesia Católica que en alguna medida representa el oscurantismo colonial contra el cual venía luchando tan afanosamente el discurso liberal, del cual la elite gobernante chilena formaba parte. Sin embargo, esto se explica porque la ideología liberal del cambio decimonónica, de modo conciente en contra de la tradición y a favor de la innovación radical, fracasó al no ser capaz de suministrar los lazos sociales y de autoridad que se daban por supuestos en anteriores sociedades, generándose vacíos que

¹ Sigo la idea planteada por Simon Collier en su obra *Ideas y Política de la Independencia Chilena 1808-1833*. Santiago, Editorial Andrés Bello, 1977. Además, antes de comenzar a argumentar esta idea es necesario hacer la aclaración que abordaremos esta investigación basándonos en un eje temático y no cronológico, dentro del periodo ya señalado, esto por facilidades metodológicas para nuestro trabajo.

debieron llenarse con prácticas inventadas². Este vacío se refiere fundamentalmente a la carencia de un imaginario nacional en toda la población. Para llevar a cabo el proyecto de crear un imaginario nacional, la elite utilizó la influencia que tenía la Iglesia en la sociedad de la época, a manera de crear y revestir las prácticas cívicas nacionales con el poder sacro de las prácticas religiosas que tenían un espacio ya ganado en el imaginario colectivo. Según Hobsbawm “la ‘tradición Inventada’ implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”³. En este sentido podemos decir que la elite dirigente chilena se dedicó a ‘inventar tradiciones republicanas’ para difundir sus ideales en la sociedad barroca tradicional a modo de pedagogía cívica.

Por otra parte es pertinente una aclaración con respecto a la idea de utilización de la religión como instrumento de Estado. La religión y el hombre religioso han estado presentes desde tiempos inmemoriales a lo largo de la historia de la humanidad. Cualquiera que sea el contexto en que se encuentre inmerso el *homo religiosus*, cree que siempre existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él, y por eso mismo lo santifica y lo hace real⁴. De la misma manera *La Revista Católica* en su segunda edición nos dice “Religión: he aquí el asunto más importante que se puede tratar jamás [...] Existe una certeza sobre el manantial y origen de nuestro ser y sobre su término, sobre nuestro principio y nuestro fin [...] una recompensa digna de un Dios a que anhelar y un espantoso castigo que temer, tal es el desarrollo de la reposición, una religión existe”⁵. Esta afirmación para el caso del Cristianismo la podemos aplicar en distintos momentos y sociedades que se han caracterizado por una creencia en lo sagrado. El *homo religiosus* cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa. Mircea Eliade señala que “los dioses han creado al hombre y al mundo, los héroes civilizados han terminado la creación, y la historia de todas estas obras divinas y semidivinas se conserva en los mitos. Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y signifi-

² Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.). *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona, 2002, p. 15.

³ *Ibid.*, p.8.

⁴ Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1998, p. 147.

⁵ *La Revista Católica*, N° 2, 15 de abril de 1843, p.9.

cativo”⁶. Los hombres siempre han necesitado creer en algo a manera de tener una seguridad ontológica de su existencia y trascendencia. Además un mundo profano en su totalidad, es decir, desprovisto de toda creencia en un ser sagrado, es un descubrimiento reciente del espíritu humano moderno. En este contexto la utilización de la religión como instrumento de Estado forma parte de una tradición inmemorial de distintas sociedades, desde las comunidades arcaicas, griegos, romanos y hasta en la actualidad, en donde la religión forma parte esencial de la vida y organización de las comunidades. Por ende, dada la importancia de la religión en la sociedad barroca tradicional, difícilmente las elites dirigentes chilenas podían omitir esta relación crucial entre religión y organización comunitaria, y su repercusión en el imaginario del *homo religiosus* de la época.

III. ESTADO E IGLESIA HACIA UN FIN COMÚN: LA MORALIDAD

Consideramos necesario abordar las bases de la cultura política, que la entendemos como el sistema de símbolos dentro del cual el sistema político se torna inteligible⁷. De esta manera proponemos que el uso de la religión como instrumento de Estado fue un intento de las clases dirigentes por intervenir esta cultura política, aprovechando las estructuras tradicionales de la sociedad de la época, por ende, tratando de apropiarse del poder legitimizado de la Iglesia. Por tanto en este contexto la Constitución de 1833 señala en su artículo 5° “La Religión de la República de Chile es la Católica Apostólica Romana con exclusión del ejercicio público de cualquier otra”⁸. Pero ¿cuál es la significación real de la República de Chile como católica? Sin duda la respuesta a esta interrogante es que la elite dirigente se dio cuenta de que el poder de la Iglesia era transversal en la sociedad, y que por tanto sería una estructura de continuidad de mucha utilidad para sus propósitos. De esta manera hemos elegido el período de investigación entre 1831 y 1843, porque las relaciones entre Iglesia y Estado mejoraron notablemente en comparación con el periodo de gobierno liberal anterior. Se restituyeron las propiedades y bienes a las órdenes religiosas, en 1832 se decretó el restablecimiento del colegio de misioneros Franciscanos de Chillán, que se había clausurado porque casi todos los religiosos españoles se habían manifestado decididos realistas⁹, y otro símbolo de gran importan-

⁶ Mircea Eliade. *Lo sagrado...*, *op.cit.* p.148.

⁷ Mariano Plotkin. “Socialización política y discurso populista”. En *El populismo en España y América*, José Álvarez y Ricardo González compiladores, Catriel, 1994, p. 135.

⁸ Constitución de la República de Chile: Jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833, Santiago, Imprenta de la Opinión, 1833. p. 3.

⁹ Carlos Silva Cotapos. *Historia Eclesiástica de Chile*. Imprenta de San José, Santiago, 1925, p. 232.

cia en pos de la reconciliación, fue la asistencia de las autoridades del gobierno a las principales ceremonias religiosas. Estos gestos eran necesarios por parte de las autoridades para poder asociar a la Iglesia la idea de un imaginario nacional.

De esta manera es necesario ponderar el rol que tuvo la Iglesia en la difusión de los ideales republicanos. Así es fundamental el rol de la religión en cuanto a la formación de moralidad, porque es ésta la que sustenta la virtud de las personas y por tanto su libertad, entendida en términos de ciudadanía, lo que permite una mayor civilización y mejores expectativas de progreso. Es recurrente encontrar alusiones a la moralidad en los periódicos de la época en ocasión de las fiestas cívicas, por ejemplo, el *Araucano* señala:

“La mejor idea que podemos ofrecer de este espectáculo, cuya magnificencia sin igual no se puede describir, es, el que entre esa inmensa concurrencia en que se hallaban confundidas personas de todas las clases, no se vió un ebrio, no se percibió el más pequeño motivo de desorden, no se oyó una palabra indecorosa ni se ha sabido después que haya ocurrido desgracia alguna. El recuerdo del gran día de Chile fue una manifestación del imperio que ejerce la libertad en sus hijos, el aprecio que éstos hacen de ella, de las mejoras que se han logrado en las costumbres domésticas y en la moral, y del terreno que han avanzado en el vasto campo de la civilización”¹⁰

Y años después señala también:

“El presente aniversario ha sido precedido por siete años en que la paz no ha abandonado nuestro suelo. A la sombra de esta divinidad protectora de las naciones, hemos visto crecer diariamente nuestra riqueza, progresar la educación, difundirse la cultura, extenderse el conocimiento de nuestros derechos, reformarse las costumbres, en fin, mejorar considerablemente nuestra condición social”¹¹.

¹⁰ *El Araucano*, N° 56, 8 de octubre de 1831.

¹¹ *Ibíd*, N° 211, 23 de septiembre de 1836.

Podemos apreciar como a través de la prensa se intenta realzar el papel de la moralidad en todos los sectores de la sociedad, y como estos avances son fructíferos para el desarrollo y progreso de la nación. Además apreciamos como esta idea se mantiene en el tiempo como un programa expreso para conseguir la formación de ciudadanos aptos, y como señala el periódico, aquellos son los que tienen la capacidad de conocer y usar sus derechos, en eso radica su libertad. Así se percibía una sociedad en movimiento, y este debía ir orientado hacia el progreso, utilizando como uno de sus vehículos a la moralidad.

En relación a lo anterior destaca en el período la importancia de la figura y acción de Mariano Egaña como ministro de justicia, culto e instrucción pública. Podemos expresar su pensamiento grosso modo en las siguientes líneas:

“La Religión, y todo lo relativo al culto, ha tenido, como es debido, una parte principal en los desvelos del Gobierno. Una de las necesidades que éste más altamente deplora es la falta de suficiente instrucción religiosa y moral en los pueblos del campo; porque sobre esta sola base pueden cimentarse las buenas costumbres; porque sin éstas no puede esperarse la verdadera felicidad social; y porque faltando principios religiosos que dirijan las acciones de los hombres, son ineficaces las mejores instituciones y leyes, quedan sin efecto el celo más activo y la vigilancia más constante de los gobiernos”¹².

Egaña en este momento representaba sin duda alguna los intereses de la república, a la cual le era imperativo difundir los valores que quería asociar a la patria, y para esto era fundamental el poder moralizar a todos los integrantes de la sociedad, pues como enfatiza, las leyes sin costumbres no tienen eficacia alguna, aunque se entiende que el sector objetivo preponderante de la población eran el pueblo en general y no la elite. Por ello, para esta tarea era importante el recurso al orden, pues sólo en esta condición se podría llevar a cabo los intereses de la clase dirigente sin correr peligros en cuanto a anarquía social por parte del pueblo. Por esto, Egaña como ministro trató de dividir lo más posible las parroquias para que la influencia de la Iglesia alcanzara la mayor amplitud de población posible, también se dedicó a la difusión de la instrucción primaria, aumentando en

¹² Memorias del ministerio de justicia, culto e instrucción pública, Mariano Egaña, Santiago, 8 de agosto de 1840, p. 15.

lo posible el número de escuelas en los campos y además se encargó del restablecimiento de misiones anuales que realizaran un recorrido por todos los territorios de la república “sin dejar un solo distrito donde no exhorten y prediquen la doctrina y moral cristianas”¹³.

En este momento, tanto el Estado como la Iglesia convergen en intereses comunes. Es aquí donde la Iglesia también se fortalece por el espacio otorgado para desarrollar sus influencias sin mayores contratiempos. A través de *La Revista Católica* podemos apreciar como se destaca la importancia de la religión como el origen de todas las virtudes y de todos los sentimientos en que descansa la felicidad pública. De esta manera se señala que las naciones no son felices ni llegan a un estado floreciente sino cuando sus individuos respetan sinceramente las leyes, y están dispuestos a sacrificar sus intereses particulares al bien público. Y el único motivo suficientemente poderoso para lograr esto en los individuos es la religión. Así la probidad, el patriotismo, la buena fe, la justicia, y todas las virtudes adquieren sentido a los ojos de los hombres a través de la religión, pues ésta manda e inspira todas las virtudes necesarias para la prosperidad del Estado.¹⁴ Es interesante resaltar este último punto en que la Iglesia es plenamente consciente de su poder en la sociedad y de la necesidad que tiene el Estado de contar con su influencia.

Aquí también la figura de Diego Portales es indicativa de las relaciones entre Estado e Iglesia. A Portales se le atribuye la anécdota en que le dice a Mariano Egaña “Usted cree en Dios, yo creo en los curas”¹⁵. Esto señala la importancia pragmática que Portales le concedía a la religión como inculcadora de moralidad, pues a éste no le interesaban los postulados religiosos en sí, sino el poder que tenía la Iglesia a través de los curas para disciplinar a la población, sobre todo al pueblo en general y esto era lo que necesitaba la república según los criterios portalianos para formar ciudadanos llenos de virtud, aptos para el progreso de la nación.

Es importante en particular la función que cumplían los curas en la sociedad, que como apreciamos, Portales también percibió. El cura es percibido como un hombre “que no teniendo ningún rango social, pertenece igualmente a todas las clases, a las clases inferiores por la vida pobre, y muchas veces por la humildad de su origen; a las clases elevadas por la educación, la ciencia o la elevación de sentimientos”¹⁶, y también “dando

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *La Revista Católica*, N° 5, 1 de junio de 1843, p.38.

¹⁵ En Simon Collier. *Ideas y Política... op.cit.* p.62.

¹⁶ *El Araucano*, N° 134, 4 de abril de 1833.

al rico la preferencia de atenciones, al pobre la de sentimientos, es para éste y aquellas el consuelo y la caridad personificadas”¹⁷.

Por tanto el cura es una persona que llega con un discurso de autoridad a todos los sectores de la sociedad. Las función de estas importantes figuras de la sociedad radican en propagar los principios de la moral, fomentar los conocimientos útiles y necesarios al hombre y prodigar toda clase de beneficios a la humanidad¹⁸. En esto radica la importancia que le asignó, tanto la Iglesia como el Estado a la institución del sacerdocio mediante el restablecimiento de los seminarios de forma independiente, tal como lo señalaba el Concilio de Trento. Aquí Portales como ministro del Interior aprobó el plan de estudios del Seminario y decretó la separación del Instituto Nacional en 1835¹⁹, y es ésta obra la que resalta Rafael Valentín Valdivieso en el momento de la muerte del ministro: “Pero la obra exclusiva de nuestro religioso Ministro, en la que su virtud encontró sacrificios más penosos, fue el restablecimiento de los seminarios conciliares, cuya juventud florida anuncia a la Iglesia días de gloria y prepara a los fieles sacerdotes celosos e ilustrados.”²⁰

Al respecto la Iglesia atribuye a la institución del sacerdocio la función más preponderante en la sociedad, así los distritos enteros le deberán sus buenas costumbres, sus dichas y su prosperidad. Aún más: “los pueblos más salvaje de la Europa se civilizan y humanizan por medio del sacerdocio; las costumbres públicas y privadas se reforman; la ferocidad cambia en humanidad, el egoísmo en desinterés y la barbarie en hospitalidad. Por la predicación evangélica las virtudes se practican y los vicios huyen avergonzados”²¹. Este es el verdadero poder discursivo que Iglesia y Estado le atribuían al cura. Su rol en las distintas comunidades la hacen una figura de autoridad para el pueblo y la elite.

También llama profundamente la atención una institución moralizante dependiente de la Iglesia Católica, esta es la *Casa de Recolección*, a la cual hace referencia Ignacio Domeyko en sus memorias. Al respecto señala que el populacho, propenso a la borrachera y al libertinaje, aunque no sabe qué hacer con su libertad, no pierde la fe. Así

¹⁷ *La Revista Católica*, N° 5, 1 de junio de 1843, p.37.

¹⁸ *Ibid.* N° 3, 1 de mayo de 1843, p.18.

¹⁹ Bernardino Bravo Lira, “Portales y el transito del absolutismo ilustrado”, en *Portales, el hombre y su obra: la consolidación del gobierno civil*, Bernardino Bravo Lira (compilador), Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1989, p.378.

²⁰ Rafael Valentín Valdivieso, “Oración fúnebre en elogio al señor ministro Don Diego Portales”, en *Oradores sagrados chilenos*, Manuel Antonio Román (seleccionador), Imprenta Barcelona, Santiago, 1913, p. 158.

²¹ *La Revista Católica*, N° 3, 1 de mayo de 1843, p. 17.

señala las características de esta práctica, de tradición en los países católicos, la cual consta en encerrar por nueve días a diversos tipos de personas, previa aprobación de los párrocos, y aquí se les sirve como a grandes señores, y los mejores predicadores y confesores se preocupan desde la mañana hasta la tarde de celebrar misas, impartir enseñanzas, confesar y preparar para la confesión. Dice Domeyko que en los últimos días de encierro, al hacer el examen de conciencia, los más afanosos se autodisciplinan de noche y al décimo día viene la comunión y el alivio, así amigos y parientes esperan a los hombres renovados y les acompañan a sus casas. Después de las recolecciones Domeyko señala que se producen a menudo reconciliaciones, matrimonios y restituciones de objetos indebidamente apropiados; los borrachos se abstienen de la bebida, los tahúres de las cartas, las personas mundanas del libertinaje y de diversiones indecentes. Así este servicio otorgado por la Iglesia se hacía por separado para hombres y mujeres, por separado y gratuitamente para la clase baja, y por separado, pero contra pago para las clases pudientes, destinándose parte de este dinero al mantenimiento de estas instituciones. Para este fin, se disponía en Santiago y sus cercanías, de extensas casas en las que cabían holgadamente de 250 a 300 personas²². Este es otro ejemplo de lo arraigado de la religión en la sociedad y de su influencia. No tenemos claro si el Estado utilizó esta práctica para difundir moralidad, pero si confiamos en la potencia moralizadora que le atribuye Domeyko a esta casa de recolección, lo más factible es que el Estado haya hecho uso de ella.

IV. EL ESTADO ARREMETE: EL DERECHO DE PATRONATO DE FACTO

Entonces, con el fin de hacer suya la influencia de la Iglesia, el Estado intentó asumir la tradición regalista de los Borbón, asumiendo para sí de facto el derecho de Patronato, pues con él podía proponer a las dignidades eclesiásticas y por ende tratar de tener algún control sobre ellas. En esta dirección se deben entender las acciones realizadas por el régimen de Prieto en cuanto al fortalecimiento de la influencia de la Iglesia. Así, en este sentido documentos eclesiásticos señalan “El Supremo presidente del Estado Chileno anhelosamente nos ha pedido que realcemos con el honor i dignidad de Iglesia Arzobispal la mencionada Sede Episcopal de Santiago, de la cual sean sufragáneas, así la Diócesis de la Santísima Concepción, como las Otras iglesias Catedrales que en breve se han de erigir allí, a fin de consultar mejor de esta manera a la salud de las almas i como-

²² Ignacio Domeyko, *Mis viajes. Memorias de un exiliado*, Santiago de Chile, Editorial de la Universidad de Chile, 1978, Tomo I, pp. 503-504.

dad de los fieles”²³. Este documento señala la petición del Estado Chileno con el fin de erigir la Iglesia Catedral de Santiago como Metropolitana, lo que significa que la Iglesia chilena deja de estar sujeta a la jurisdicción Metropolitana del Arzobispo de Lima en el Perú, lo que sin duda le permite al Estado tener más libertad de acción para tratar directamente con los eclesiásticos chilenos los temas que estime conveniente. En este sentido debemos entender también las peticiones del Estado chileno ante la Santa Sede para establecer una Nueva Diócesis en la ciudad de La Serena y otra Diócesis en San Carlos de Ancud, esto en el año 1840, además de la petición del Estado en 1836 para otorgar la facultad a Fray Zenón Badía para poder reclutar nuevos misioneros para la Orden de San Francisco en Chile²⁴. Así apreciamos claramente el interés del Estado por expandir y fortalecer el poder de la Iglesia en los territorios de toda la nación –como hemos visto, para difundir sobretodo moralidad–, además, al mismo tiempo se establece una dependencia entre Estado e Iglesia pues los documentos eclesiásticos señalan que el primero financiaba económicamente a la segunda para los fines anteriormente señalados, y uno de los problemas que señala Egaña en sus memorias ministeriales, son los problemas económicos del Estado para dar un mayor impulso a la moralidad a través de la Iglesia²⁵.

En su discurso final como presidente de la república el 18 de septiembre de 1841, Prieto resume las acciones realizadas por el Estado para restablecer las relaciones con la Iglesia, con el fin de difundir moralidad, y dejando en claro también la preeminencia del Estado:

“Se ha restaurado en Santiago un establecimiento de educación para remediar tan lamentable falta: se levantan otra vez de sus ruinas varios edificios sagrados que la mano del tiempo o los estragos de los terremotos habían convertido en escombros; han resonado en pueblos distantes, después de un profundo silencio, los acentos de la predicación evangélica: la Iglesia de Santiago, elevada a metrópoli, goza de la dignidad e independencia que correspondían a la primera silla del Estado: se ha obtenido de la Santa Sede la creación de otros dos obispos en Coquimbo y Chiloé, y se han sostenido y defendido los derechos de Patronato, cuya custodia ha confiado la constitución a la magistratura suprema,

²³ Fernando Retamal Fuentes (compilador). *Chilensia Pontificia monumental Ecclesiae Chilensia*. Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1998, Volumen I, pp. 275-277.

²⁴ *Ibid.*, pp. 272-305.

²⁵ *Memorias... op.cit.*, p.15.

objeto, si bien se mira, en el que no interesan menos la religión y una ilustrada piedad, que las atribuciones políticas de la soberanía nacional y el orden público.”²⁶

Como hemos visto, Prieto jugó un rol importante a través de la presidencia de la república en las relaciones entre Estado e Iglesia. Un aspecto a destacar en la figura del militar y gobernante es su presumible devoción hacia la religión católica, lo que sin duda contribuyó positivamente en el restablecimiento de los vínculos con ésta. El episodio de la asunción del poder por parte de Prieto, el 18 de septiembre de 1831, es indicativo de esta devoción, y al mismo tiempo de la simbiosis entre Estado y religión católica. *El Araucano* nos dice: “El presidente electo tomó asiento entre éstos, y después del período de descanso fue conducido por otra comisión al cojín que se había preparado para prestar el juramento que verificó en la forma siguiente; ‘Juro por Dios y estos santos evangelios conservar y sostener la religión católica apostólica romana, observar y hacer cumplir la constitución y leyes del Estado. Así Dios me ayude y sea en mi defensa, y si no me lo demande’”²⁷. Aquí es significativo que la religión católica sigue cumpliendo el papel de lazo político que tenía bajo la monarquía española, cualquier suceso que determine un cambio político de importancia da lugar a un juramento. Así la autoridad divina preside el acta del juramento, y los participantes se ubican frente a una imagen de Cristo y delante de los evangelios²⁸. Por último, es interesante la relación que hace Prieto entre Estado, Providencia y progreso en la arenga final de su discurso a todos los chilenos: “¡Conciudadanos! Una gran mayoría de vosotros se ha reunido alrededor de mí en todas las situaciones difíciles. Os doy las gracias. La Providencia ha recompensado vuestra sensatez y cordura. Ella seguirá derramando sus bendiciones sobre vosotros, si más ilustrados ahora por la experiencia de los que vale una libertad sobria, y los bienes inapreciables que derrama sobre los pueblos la paz, bajo el imperio de leyes moderadas y populares, no abandonáis el sendero en que habéis caminado diez años con tan acelerado progreso”²⁹. A través de las palabras de Prieto se evidencia como en sus diez años de gobierno, todos los progresos que se han logrado tienen como responsable a su persona

²⁶ *El Araucano*, N° 579, 24 de septiembre de 1841.

²⁷ *Ibíd*, N° 54, 24 de septiembre de 1831.

²⁸ Annick Lempériere, “¿Nación moderna o república barroca? México 1823-1857.”, en F. X. Guerra y M. Quijada (coord.). *Imaginar la nación. Cuadernos de historia latinoamericana*. N° 2, Hamburgo, AHILA, 1994. p. 143.

²⁹ *El Araucano*, N° 579, 24 de septiembre de 1841.

y administración, y como telón de fondo a la Providencia, que conduce el actuar del gobierno y proporciona beneficios a la nación. Aquí apreciamos también la composición híbrida del pensamiento imperante en la época expresado en el anterior discurso, donde se concilian las ideas de Providencia y progreso. Esto explica en alguna medida la coexistencia en el plano ideológico del discurso republicano junto a la doctrina cristiana, y el encuentro de estas ideas en el plano simbólico a través de ciertas prácticas sociales.

V. DISCURSOS DESDE EL ALTAR

Otro medio importante que intentó utilizar y controlar el Estado para difundir sus valores republicanos y su proyecto de nación fueron los altares eclesiásticos. Ya hemos mencionado la influencia que tenían en la sociedad los curas, llegando con su discurso a todos los sectores sociales. Por esto para el Estado adquirió vital importancia el conseguir la adhesión de los curas a la causa republicana.

De esta manera el Te Deum se convirtió en la instancia privilegiada para asociar la república a la Providencia. Con respecto a esto Domeyko nos señala un discurso de un prior franciscano en Coquimbo para las fiestas cívicas del 18 de septiembre de 1838. Aquí el prior pronunció un patriótico sermón, que desdeñó a los godos españoles, pues según el discurso, fueron éstos los que detuvieron el proceso de la civilización e introdujeron la esclavitud, terminando con una rimbombante apología de los héroes de la guerra por la independencia³⁰. En este contexto toma vital importancia el discurso republicano por parte de un eclesiástico. Sin embargo la evidente situación de apoyo a la república por parte del clero coquimbano a través del sermón del prior no era tal cual éste la expuso. Domeyko señala que “el propio sacerdote, según me enteré más tarde, no estaba tan enojado con los españoles como fingía estarlo, ni tenía un concepto tan alto de Montezuma y Atahualpa, como podría colegirse del sermón. Tenía miedo de que volvieran las persecuciones de los frailes de los primeros tiempos de la revolución, cuando ese mismo Freire, Pinto y otros comenzaron ya a saquear los bienes de la Iglesia, venderlos y vaciar los conventos”³¹. De esta manera Domeyko llega a la conclusión de que el clero apoyaba al gobierno de la época por temor a que regresaran al gobierno los pipiols y con ellos todos los abusos cometidos hacia la Iglesia en los primeros años de la independencia.

³⁰ Ignacio Domeyko, *Mis viajes...*, op. cit., p.359-360.

³¹ *Ibid*, p. 360.

Ciertamente las apreciaciones de Domeyko evidencian una faceta de las relaciones entre Estado e Iglesia que acontecieron en el periodo, pero también es necesario ponderar si es que hubo apoyos sinceros a la causa republicana por parte de integrantes del clero.

En esta dirección son ilustrativas las declaraciones del prominente eclesiástico Rafael Valentín Valdivieso en ocasión del funeral de Diego Portales. En su elogio al ministro, Valdivieso destaca todas las mejoras de la situación de la Iglesia, gracias a la figura de Portales, quien demostraba ser a través de estos actos un hombre piadoso. Con respecto a las expediciones misioneras a Chiloé y Valdivia, Valdivieso señala que “[...] fue la providencia entre todas las de su administración en que tuvo mayores compromisos que arrostrar. Todo esto no aun no satisfacía su piedad; fiel imitador de los Estéfanos, Olaos y Canutos, pensaba aprovecharse de los recursos que la autoridad disponía en sus manos para facilitar la conversión de los bárbaros araucanos y aún de aquellos que habitan al sur de los confines civilizados de la república”³². Tal era la piedad que Valdivieso le atribuía a Portales, a tal medida de señalar, a modo de confesión personal, que el ministro estaba dispuesto a grandes sacrificios con el fin de expandir la moralidad y doctrina cristiana. De esta manera atribuía a Portales las características de un “héroe cristiano” y de un mártir, así “Ved aquí hasta donde llevó el Sr. Portales su amor a los prójimos. El divino Salvador del mundo no dejó otra señal para conocer a sus verdaderos discípulos”³³. Por tanto hemos podido evidenciar como Portales y su administración contó con el favor de una de las principales dignidades eclesiásticas, lo que de algún modo habla sobre una relación sincera entre Iglesia y Estado.

VI. LA PREEMINENCIA DE LO BARROCO

Ciertamente ya hemos abordado el tema de la religión como instrumento de Estado desde una perspectiva de intervención en la cultura política, destacando la idea de moralidad. Ahora nos avocaremos a ver cómo este instrumento era utilizado en distintas prácticas sociales, destacando el uso que hizo el Estado de las estructuras fundamentales de esta sociedad barroca tradicional, la cual caracterizamos como una sociedad en que el discurso cultural simbólico tiene amplia repercusión en las personas, de mayoría analfabeta, acostumbrada a recibir mensajes a través de símbolos y ritualidad, donde la mayor

³² Rafael Valentín Valdivieso, “Oración fúnebre en elogio al señor ministro Don Diego Portales”, en *Oradores sagrados chilenos*, Manuel Antonio Román (seleccionador), Imprenta Barcelona, Santiago, 1913, p. 159.

³³ *Ibid*, p. 161.

influencia pertenecía a la Iglesia Católica. Según Mircea Eliade el poder del símbolo radica en que éste se comunica de una forma directa con la psique del *homo religiosus*. Gracias al símbolo el hombre sale de su situación particular y se abre hacia lo general y universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del mundo³⁴.

De esta manera, uno de los aspectos centrales de este discurso simbólico en las fiestas patrias, era la ceremonia religiosa del Te Deum. Es en esta ceremonia en donde se asocia de manera más significativa la idea de Nación que quisieron transmitir las elites dirigentes al seno de la iglesia, pues esta ceremonia tiene por objetivo el agradecer a Dios por un nuevo año de vida como nación independiente, y al mismo tiempo liga la idea de que la providencia reafirmaba el rumbo que llevaba la nación en ese momento, y por ende al ser un designio de Dios, el sector más devoto de la sociedad de la época estaría más propenso a aceptar y apoyar el proyecto vigente. En este intento de difundir este imaginario nacional, Domeyko nos relata con respecto al Te Deum: “A la puerta de la iglesia nos esperaba el cura con un hisopo; toda la iglesia estaba adornada con banderas tricolores [...]”³⁵ Así, por tanto, a la repercusión de estas ideas en el imaginario de la sociedad en general sin duda debe haber sido amplio. Con respecto a este punto, ya hemos señalado la actuación protagónica que asumieron las elites en la dirección de estas ceremonias, y es ilustrativo de este rol en el momento que asume Prieto como Presidente de la República el 18 de septiembre de 1831: “[...]el Presidente constitucional hizo los últimos honores al que le acababa de entregar la silla, se dirigió a la Iglesia Catedral a presenciar la augusta ceremonia con que los chilenos solemnizan el día de su nacimiento político, tributando el debido homenaje al creador omnipotente de la libertad[...] Acabada la función regresó S. E. al palacio seguido de inmensa muchedumbre de ciudadanos que se agregaron en la Iglesia al acompañamiento de la ceremonia[...]”³⁶. Apreciamos como el presidente es el centro de atención de la ceremonia, además se asocia la idea de libertad republicana a la libertad otorgada por Dios y también destaca la multitud de personas que asistieron y siguieron la ceremonia. Este último punto pone en evidencia la posible repercusión que podría tener esta ceremonia como acto simbólico en la población en general para difundir las ideas republicanas, primero apoyada, como señala Fer-

³⁴ Mircea Eliade. *Lo sagrado...*, *op.cit.*, p. 154.

³⁵ Ignacio Domeyko. *Mis viajes...*, *op.cit.*, p. 359.

³⁶ *El Araucano*. N° 54, 24 de septiembre de 1831.

nando Purcell, en la conformación de una teatralidad de lo nacional³⁷sustentada en las estructuras barrocas de la sociedad.

De esta manera consideramos necesario para entender de mejor manera la forma en que se difundieron las ideas republicanas mediante las estructuras tradicionales de la sociedad, describir la manera en que funcionaban estas últimas. Así un aspecto importante es la función que asume el espacio público. Siguiendo la idea de Paulina Peralta, el espacio es utilizado para difundir valores³⁸, por tanto la autoridad dispuso de mecanismos que llamaron la atención de la población, siendo conciente de la potencia de estos recursos en el imaginario colectivo. Podemos apreciar esto en las descripciones de *El Mercurio de Valparaíso* para las fiestas cívicas del año 1831:

“El sábado después de la publicación del bando para dar principio a los regocijos públicos se adornó toda la ciudad con el vistoso tricolor nacional. En el muelle y varias otras partes se pusieron arcos de mirto y por la noche la iluminación general hermoseaba el tránsito del paseo público. [...] Las tres noches ha habido fuegos artificiales en la plaza de Orrego, donde ha concurrido el público, para con su presencia hacer más lucidas las funciones. Los buques de guerra nacionales, las fragatas inglesa Seringapatam y la francesa Erminia fueron vistosamente empavesadas el domingo [...]”³⁹

Podemos apreciar como el Estado disponía de una transformación del espacio atípica, que sólo ocurría en las celebraciones oficiales, y que por esto llamaban la atención, así estos actos públicos convocaban muchas personas, creando la instancia precisa para difundir las ideas republicanas. Esta dinámica de utilización del espacio para difundir valores, al mismo tiempo que las imágenes, forma parte de la tradición católica barroca que fue identificada por el Estado y apropiada por éste. Así podemos ver también que cada ciudad en las celebraciones cívicas utiliza aspectos de sus tradiciones locales, como lo podemos apreciar en el caso de Valparaíso, donde el puerto era el escenario de fondo por excelencia. En cambio en Santiago este rol era asumido por la Plaza de la Independencia.

³⁷ Fernando Purcell. “Discursos, prácticas y actores en la construcción del imaginario nacional chileno 1810-1850”. Santiago, 2007. p.6.

³⁸ Paulina Peralta. *¡Chile tiene fiesta!*. Lom ediciones, Santiago, 2007, p. 89.

³⁹ *El Mercurio de Valparaíso*, N° 68, 20 de septiembre de 1831

Dentro de estas tradiciones regionales es imperativo hacer alusión a prácticas tradicionales asociadas a la Iglesia y a la Monarquía, que a la luz de la República fueron intervenidas, cambiando su significación en dirección hacia la nación. En Coquimbo podemos apreciar la tradición de las carreras de caballos y los juegos de cabezas, antes en honor a los Reyes Católicos y ahora para conmemorar a la República. Más que la dinámica de las carreras y los juegos mismos, interesa destacar, como señala Domeyko, que habían reunido unas tres mil personas en la plaza de la ciudad, y además como el escenario era frente a la iglesia, en donde el juego era regido por las campanas de esta. Así nuestro testigo relata que cuando se estaba en medio del juego la campana de la torre anunció el “Ángelus y ‘Jinetes’ y peatones se descubrieron; los jinetes se apearon de sus monturas; junto al palacio del intendente todos se levantaron de las sillas, excepto las mujeres que permanecieron en su sitios rezando en voz baja el “ángel divino” igual que todos los demás”⁴⁰. Así lo anterior es indicativo de la influencia que detentaba la Iglesia en los habitantes de Coquimbo, lo que al mismo tiempo nos señala que hay una mayor perduración de las tradiciones en los lugares más alejados de Santiago, así este proceso lo veremos repetido en otras tradiciones que se conservan en regiones, y que al parecer el republicanismo aquí sólo penetró superficialmente.

Con respecto a esto Domeyko también nos señala una conversación presenciada en las carreras de caballos y juegos de cabezas que ya hemos hecho referencia: “Según veo compadre –dijo el otro– nuestro juego viril caerá pronto en el olvido, como otros juegos nobles y caballerosos; están queriendo transformarnos a la fuerza en ingleses o en franceses”⁴¹. Es en suma significativo este diálogo pues evidencia como también las personas percibían que sus tradiciones estaban siendo resignificadas o aniquiladas con el fin de difundir los ideales de la nación, identificando claramente el carácter europeo de estas ideas que trataban de ser implantadas por el Estado.

Dentro de este contexto apreciamos otra tradición que fue resignificada por los ideales republicanos. Existían los llamados *Serenos*, guardias nocturnos pagados por el municipio que paseaban por la ciudad cantando en tono eclesiástico el “Ave María Purísima”. Pero en la época de la República esta práctica fue ridiculizada, sobre todo por los extranjeros en Valparaíso y Santiago, así que se intervino esta tradición, transformando la oración, que evidenciaba ante los ojos extranjeros un germen de fanatismo, en un can-

⁴⁰ Ignacio Domeyko. *Mis viajes...*, op. cit., p.365.

⁴¹ *Ibidem*.

to a la patria. Domeyko señala que los serenos durante mucho tiempo debieron gritar durante las noches “¡Viva Chile! ¡Viva Chile!”, hasta que la gente se dio cuenta de lo ridículo de esto y se molestó, lo que provocó que la policía hiciera callar a los serenos⁴². Una vez más hemos apreciado como una práctica tradicional, llena de un significado religioso para la sociedad tradicional, se extingue por el advenimiento de la modernidad del republicanismo.

A este respecto es significativo otro episodio ocurrido en Santiago, el cual nos refiere Domeyko. Este señala con sorpresa que contemplando el transitar de la gente por la plaza de la independencia, sonaron las campanas de la catedral y todo el movimiento cesó: los hombres se santiguaron, se quedaron un minuto parados en el mismo lugar y luego siguieron en dirección a sus destinos. De esta manera lo que presencié nuestro viajero fue el instante de la “Elevación”, que se trataba del instante en que en la misa de la catedral, se tenía la costumbre de todos los días a la misma hora, entre las nueve y las nueve y media, al sonar las campanas todo el mundo, estuviera de pie o sentado, a caballo o en un carro, en la calle, en la plaza y hasta en las tiendas cercanas, debía detenerse, descubrirse, inclinarse y pronunciar la oración⁴³. Como ya hemos visto para el caso de Coquimbo, acontece lo mismo que en el momento de la oración del *Ángelus*. Sin embargo es muy significativa una apreciación de Domeyko al respecto de este momento de la *Elevación*:

“Pero ya se podía medir la nueva civilización por la escala de la devoción; tal hombre se santiguó, se descubrió, se arrodilló y rezaba; tal otro se descubrió sin detenerse, pero se santiguó; tal otro sólo se ajustó el sombrero, apresuró el paso, y más de uno seguía caminado sin hacer caso de nada y entrando a alguna tienda se burlaba del fanatismo.”⁴⁴, y agrega también con respecto a los Serenos: “También por las noches los serenos gritaban: “Ave María Purísima” aunque con menos bríos y menor frecuencia que en Coquimbo y en otras ciudades de la provincia, disponiéndose ya el ministerio para abolir esta costumbre”⁴⁵

⁴² Ignacio Domeyko. *Mis viajes...*, *op.cit.*, p.373-374.

⁴³ *Ibid*, p. 495-496.

⁴⁴ *Ibid*, p. 496.

⁴⁵ *Ibíd.*

Para poder comprender lo que ocurrió, nos ayuda en sobremanera la constante comparación entre Coquimbo y Santiago sobre las relaciones de religión y sociedad que hace Domeyko. Entonces ¿cuáles son los motivos del declinar de la religiosidad de la población? Al menos en lo que se refiere a la exteriorización piadosa tradicional de la devoción católica ante las prácticas establecidas por la costumbre de la Iglesia, podemos atribuir esta apatía e indeferencia de algunas personas al influjo que caló en ellas por parte del ideario republicano y la influencia extranjera. Ciertamente uno de los aspectos que más recalcan los extranjeros era el fanatismo oscurantista de los americanos, símbolo de barbarie, sujeción y falta de libertad de pensamiento. No sabemos cuan extendido estaba ya este sentimiento en la época, pero Santiago no era la única ciudad en que se manifestaban estas dinámicas. Así en Valparaíso, por su mayoritaria composición de comerciantes en su población, en gran número extranjeros, la piadosa devoción debe haber sido contenida ante la amenaza y burla del resto de las personas que asociaban estas prácticas a la falta de civilización.

A medida que nos alejamos de Santiago y Valparaíso, epicentro del ideario republicano, podemos apreciar que todavía se mantienen tradiciones religiosas de larga data colonial, que evidencian la fuerza de las estructuras barrocas de la sociedad y de la influencia de la Iglesia. Sin embargo, estas prácticas tampoco se libraron del influjo secularizador del siglo y también evidenciaron algunos problemas para poder realizarse regularmente. De esta manera veremos como estas dinámicas que evidencian tradición y modernidad, se manifiestan en una festividad tan potente, como es la procesión a la Virgen de Andacollo.

La festividad a la Santísima Virgen de Andacollo se realizaba cerca del 24 de diciembre de todos los años y con el fin de pedir su indulgencia, acudían a ella tanto mineros y hombres ricos. Domeyko señala que la encargada de organizar esta celebración es una cofradía del Rosario que cuida del culto a la Virgen, de su imagen milagrosa y de la conservación de las prácticas piadosas en torno a ella y al servicio de Dios. A la cofradía le incumbe realizar la fiesta de indulgencia, la recepción de los donativos y la disposición de los mismos en cooperación con la autoridad diocesana. Así cada año los integrantes de la cofradía eligen entre los habitantes más pudientes y devotos del pueblo un anfitrión y una anfitriona de la fiesta. Sin embargo, y contrariamente a lo que podríamos pensar por la importancia que conlleva esta celebración para todo el pueblo y sus alrededores, en los últimos años había sido muy difícil hallar un voluntario para la mayor-

domía. Domeyko expone el problema de la siguiente manera: “[...] en tanto que hoy nadie quiere gastar un centavo en cargos gratuitos, y ni siquiera en dignidades poco lucrativas. Porque la autoridad laica pierde el atractivo y el respeto, necesita valerse de soldados, y las autoridades eclesiásticas y similares deben forcejear con el sedicente progreso de la civilización agnóstica”⁴⁶.

Esto es indicativo del avance de la secularización de la época. Como hemos podido apreciar, las personas en que regularmente recaía el cargo de mayordomo de la celebración a la Virgen correspondían a miembros de la clase alta de la ciudad, por tener ellos los atributos requeridos para el cargo, principalmente en lo que se refiere a los gastos en que se debía incurrir para la organización. Así podemos ver a través de este ejemplo que la elite era el sector de la sociedad más permeado por los ideales republicanos y esto afectaba directamente en las tradiciones religiosas locales, lo que evidencia un quiebre en las costumbres tradicionales.

A pesar de esto Domeyko nos cuenta en relación a la fiesta del año 1843, que ante el motivo de la milagrosa curación de una dama de Coquimbo, dona Isabel de Cordovez, su esposo don Gregorio Cordovez asumió la responsabilidad de organizar la festividad por las gracias concedidas. Así, a pesar de todos los problemas, Domeyko a través de sus palabras nos da la impresión de que fue la misma Providencia la que se encargó de solucionar los atingentes problemas para realizar tan magno acontecimiento. Ya se contaba con mayordomo y mayordoma, anfitriones indispensables para la realización de la celebración. Es indicativo que don Gregorio fue uno de las patriotas más activos en la guerra de Independencia y un ferviente admirador de los Estados Unidos, además de pertenecer al partido progresista y liberal, pero como podemos apreciar en el fondo su fe propiciada por el milagro acontecido lo llevó a dirigir esta importante festividad.

En este punto se nos hace necesario pasar a ver las características de la misa misma. Al respecto Domeyko nos dice: “A las nueve redoblaron las campanas en son de bendición y todo el pueblo se inclinó profundamente; al fondo de la iglesia se veía la imagen de la Santísima Virgen, inmensa; miles de cirios y nubes ascendentes de abundante incienso. [...] apenas la mitad del pueblo cabía en la iglesia ampliamente iluminada; la otra mitad estaba arrodillada en la acera”⁴⁷. Podemos apreciar nuevamente la preeminencia de lo barroco propiciado por el ceremonial y la ritualidad de la Iglesia Católi-

⁴⁶ *Ibid*, p.551.

⁴⁷ *Ibid*, p. 550-552.

ca, que sin duda debe haber tenido un gran impacto en el imaginario colectivo de los asistentes a la festividad, especialmente en los sectores populares, por las características ya referidas de estos sujetos en cuanto a la influencia que tiene en ellos el uso de un lenguaje simbólico. En efecto, otro ejemplo más de la teatralidad desplegada en torno a la ritualidad ocurrió después de la misa, afuera de la iglesia, en donde se llevó a cabo una representación de la lucha entre el Arcángel Gabriel y Satanás, hasta que apareció la Virgen con un sol en la cabeza y con molinos de fuego girando en ambas manos. Así el demonio huyó entre la multitud y al terminar las representaciones se oyeron los gritos de la gente: “¡Viva el mayordomo! ¡Viva el cura! ¡Viva Chile!”⁴⁸. Esta frase resume todo el sentir de la fiesta. Nuevamente a través de la asociación entre ritualidad y religión se logra asociar la nación al sentir de la sociedad, y esto nos lleva a reflexionar, que aunque hayan sido espontáneas o no las palabras referidas por Domeyko de parte del pueblo, el efecto en la sociedad coquimbana debe haber sido amplio.

VII. CONCLUSIONES

Ya es tiempo de ponderar todo lo dicho hasta el momento. A modo de síntesis hemos apreciado como el Estado Republicano utilizó los canales legitimizados de la Religión para difundir sus ideas republicanas, en donde destacamos el rol preponderante de la moralidad, el desarrollo de la virtud cívica y el progreso de la nación difundidas, por ejemplo en la instancia del *Te Deum* y a través de la acción de las figuras de Portales, Egaña y Prieto. También hemos apreciado como eran resignificadas las prácticas tradicionales asociadas a los ritos religiosos en pos de la república, éstas con resultados dispares, en unos positivos y otros negativos; y también la importancia del espacio para transmitir valores apoyándose en las estructuras barrocas de la sociedad donde la teatralidad de lo nacional tuvo amplia repercusión en los imaginarios colectivos. Es importante hacer notar el distinto matiz y fuerza con que permearon las ideas republicanas dependiendo del lugar señalado. Santiago y Valparaíso fueron dos de las ciudades en que el republicanismo se manifestó con mucha fuerza, en cambio en lugares como Coquimbo el grado de penetración de estas ideas en el imaginario colectivo fue notablemente menor, prevaleciendo las estructuras mentales del hombre religioso católico barroco. Esto es muy importante pues se evidencia con claridad una identidad de ciudades como Coquimbo, identidad que se sustenta a través de una serie de patronatos

⁴⁸ *Ibid*, p. 554.

religiosos y también de compromisos contraídos hace larga data con conventos y cofradías. La festividad de la Virgen de Andacollo es una de estas tradiciones que afirman la identidad tradicional barroca coquimbana. Por esto aseveramos que la evolución de las festividades cívicas en las ciudades y provincias más lejanas al centro del país fue más lenta y vacilante que en las ciudades más cercanas al centro del país. De esta manera, como señala Annick Lempériere para el caso mexicano, las identidades religiosas se oponían al concepto homogeneizante e igualitario de la república por el simple hecho de seguir existiendo. Entonces aquí radica la importancia que le dio el Estado a la resignificación de las tradiciones religiosas con el fin de difundir el ideario republicano⁴⁹.

En conclusión, todos los tópicos que hemos visto evidencian una característica en común, ya sea a nivel de práctica social o de ideario político, todas las dinámicas sociales de este período se encuentran contenidas entre dos corrientes que en ocasiones chocan y en otras se complementan, así estas son manifestaciones de tradición y modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bravo Lira, Bernardino. "Portales y el tránsito del absolutismo ilustrado". En *Portales, el hombre y su obra: la consolidación del gobierno civil*, Bernardino Bravo Lira (compilador), Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1989.

Collier, Simon. *Ideas y Política de la Independencia Chilena 1808-1833*, Chile, Editorial Andrés Bello, 1977.

Constitución de la República de Chile: Jurada y promulgada el 25 de mayo de 1833, Santiago, Imprenta de la Opinión, 1833.

Cotapos, Carlos Silva. *Historia Eclesiástica de Chile*. Imprenta de San José, Santiago de Chile 1925.

Domeyko, Ignacio. *Mis viajes. Memorias de un exiliado*. Editorial de la Universidad de Chile, Santiago, 1978, Tomo I.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.

El Araucano

⁴⁹ Annick Lempériere. "Nación moderna... op.cit". p. 151. El autor plantea esta idea para el caso mexicano.

El Mercurio de Valparaíso

Hobsbawm, Eric. "Introducción: La invención de la tradición", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.

La Revista Católica

Memorias del ministerio de justicia, culto e instrucción pública, Mariano Egaña. Santiago, 8 de agosto de 1840.

Oradores *sagrados chilenos*, Manuel Antonio Román (seleccionador), Santiago, Imprenta Barcelona, 1913.

Peralta, Paulina. *¡Chile tiene fiesta!*. Lom ediciones, Santiago de Chile, 2007.

Plotkin, Mariano. "Socialización política y discurso populista", En *El populismo en España y América*, José Álvarez y Ricardo González compiladores, Catriel, 1994.

Purcell, Fernando. "Discursos, prácticas y actores en la construcción del imaginario nacional chileno 1810-1850", Santiago, 2007.

Retamal Fuentes, Fernando (compilador). *Chilensia Pontificia monumental Ecclesiae Chilensia*. Ediciones Universidad Católica, Santiago, 1998, Volumen I.

TERRORISMO: UNA LUCHA DE OCCIDENTE CONTRA LA PÉRDIDA DE LIBERTAD

MARÍA BENEDICTA GIAQUINTO*

FUNDACION PENSAR (ARGENTINA)

A B S T R A C T

El terrorismo en sí como fenómeno no es nuevo, y tiene un desarrollo histórico de más de un siglo en todo el mundo. Lo que sí es nuevo es la globalización y los avances tecnológicos que permiten producir atentados terroristas en cualquier parte del mundo, incluso llevarse a cabo por los propios ciudadanos de un país en nombre de una causa “sagrada”, afectando a cualquier civil y cambiando su vida para siempre. Sin embargo, esta pendiente aún una definición de terrorismo aceptada unánimemente a nivel mundial. La investigación aquí presentada busca revisar el concepto de terrorismo, buscando definir sus factores principales, ya sea su historia, sus implicancias psicológicas, el factor humano, etc. Por otro lado, busca una descripción de la expresión islámica del terrorismo y de cuales han sido algunas políticas para combatirla.

I. INTRODUCCIÓN

Está pendiente aún una definición de terrorismo aceptada unánimemente a nivel mundial. Ni la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ni ningún otro organismo internacional ha elaborado un concepto tal que abarque todas las implicancias que últimamente (y, lógicamente también a lo largo de la historia) ha tenido el término terrorismo, reconocida como válida por todos los Estados.

La ONU es una de las instituciones cuya labor en materia de terrorismo ha crecido más en los últimos años. Su Secretario General conceptualizando el terrorismo señala: “constituye terrorismo todo acto que obedezca a la intención de causar la muerte o graves daños corporales a civiles no combatientes, con el objetivo de intimidar a una población u obligar a un gobierno o a una organización internacional a realizar o abstenerse

* Licenciada en Relaciones Internacionales (2002) Universidad del Salvador, Máster en Estudios Políticos Aplicados (2004) Fundación Internacional y para Iberoamérica de Administración y Políticas Públicas (FIIAPP, España) y ex Becaria de la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES, España). [E-mail: bgiaquinto@fundacionpensar.org]

de realizar un acto”¹.

Los Estados Unidos son la mayor potencia mundial y sufrieron el atentado terrorista más grave de todos los tiempos el 11 de septiembre de 2001. Desde 1983 Estados Unidos ha utilizado la siguiente definición de terrorismo: “Violencia premeditada y con motivos políticos perpetrada contra objetivos civiles por grupos subnacionales o agentes clandestinos, generalmente con la intención de influencia a un grupo determinado”².

La Real Academia Española señala que el terrorismo “es una estrategia de guerra asimétrica que se caracteriza por inducir terror en la población civil para forzar políticas o comportamientos que de otra forma no se producirían. Dentro de estos comportamientos se incluyen la aceptación de condiciones de muy diversa índole: políticas, económicas, lingüísticas, de soberanía, religiosas, etc. Cuando este tipo de estrategias es utilizado por Gobiernos oficialmente constituidos, se denomina terrorismo de Estado”³. Así, se han elaborado muchas más de definiciones del término.

Para el historiador Walter Laqueur el terrorismo “no es una ideología ni una doctrina política, sino, antes que nada una utilización de la violencia política, una violencia utilizada por elementos radicales de prácticamente todos los ámbitos del espectro político”⁴.

Si se trata de comprender el terrorismo en términos políticos, es muy probable que uno quede desconcertado por los frecuentes y a menudo extremos cambios que han tenido lugar en su orientación a lo largo de los años. Lo que sí hay que tener en cuenta es que, ya sea a la derecha o a la izquierda, el término terrorismo tiene una connotación política⁵.

Lo que se distingue como elemento común en todas las definiciones de terrorismo es el concepto de método violento, acción premeditada, que se comete contra alguien que no es su víctima directa causando así un efecto mayor al que se podría haber obtenido si era dirigido directamente a su víctima⁶. Es decir, que depende casi por completo de la cantidad de publicidad que reciba para tener éxito⁷.

¹ Annan, Kofi, “Discurso ante el Plenario de Clausura de la Cumbre Internacional de Madrid sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad. Una estrategia mundial de Lucha contra el terrorismo”, Madrid, 10 de marzo de 2005.

² Título 22, Sección 2656f (d) del Código Civil de los Estados Unidos.

³ Diccionario de la Real Academia Española, 2006.

⁴ Laqueur, Walter. *Una historia del terrorismo*. Paidós Historia Contemporánea, Barcelona, 2003.

⁵ Garzón, Baltasar (director). *La lucha contra el terrorismo*. Adhara, Madrid, 2006.

⁶ Entrevista a Baltasar Garzón en *La lucha contra el terrorismo. op.cit.*

⁷ Laqueur, Walter. *op. cit.*

Es frecuente que la opresión nacional y las desigualdades sociales se mencionen como los principales factores responsables de la difusión del terrorismo y es cierto, que los pueblos felices y satisfechos no arrojan bombas. Sin embargo esto no explica por qué la lucha a favor de la libertad política, la liberación nacional, la secesión u otros objetivos ha conducido en unas ocasiones al terrorismo y en otras no.

En el pasado el término terrorismo existía en sus diversas manifestaciones y los Estados lo habían combatido de diferentes maneras, pero se puede considerar que ha habido un verdadero punto de inflexión de este fenómeno que fue el 11 de septiembre de 2001⁸. Al respecto la ONU señala que “el 11-S es una divisoria clave en la percepción internacional del terrorismo así como en las medidas a adoptar para luchar contra él”⁹.

Los atentados terroristas de Nueva York y Washington de esa fecha generaron una reacción de rechazo y condena tan profunda y generalizada que produjeron una sensibilidad diferente ante el fenómeno de la violencia indiscriminada utilizada por grupos no estatales para la consecución de determinados fines políticos¹⁰.

Inclusive se impuso un nuevo modelo de terrorismo: el mundo asistió a un intento global de destrucción donde el objetivo no era tal o cual sociedad nacional sino el conjunto del orden internacional existente.

Y esto impone en los ciudadanos miedo, sensación de inseguridad generalizada en la población, pero a nivel mundial, porque es la sociedad occidental en su conjunto quien se vio atacada. Nadie tenía justificación para semejante matanza, ni comprensión para los que la ordenaron y la llevaron a cabo, ni atenuantes para los criminales y sus cómplices. Nadie, ni los más poderosos estaban a salvo ya, era la sensación de la opinión pública¹¹.

Ahora bien, el interrogante que se plantea es: ¿Realmente corremos peligro en cualquier lado? ¿Son nuestra seguridad y el nuestras libertades individuales tan endebles? ¿Cómo puede ser que la humanidad, después de semejante horror al que todos condenaron, no se ponga de acuerdo al menos en decir “que esto no suceda nunca más”? ¿Qué tipo de seguridades son necesarias para poder viajar, vivir, trabajar y moverse como una persona normal en el mundo hoy sin enfrentarse a la amenaza del terrorismo?

Hay varias respuestas para ello. Una es que a pesar del reconocimiento de su con-

⁸ Rupérez, Javier, “La ONU en la lucha contra el terrorismo: cinco años después del 11-S”. Madrid, Real Instituto Elcano, 20 de julio de 2006.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

veniencia, no ha sido nunca posible alcanzar un consenso sobre la definición de terrorismo. Y así la lucha contra el mismo encuentra obstáculos serios para su plenitud porque la misma naturaleza del objeto en contra del cual se combate es puesto en duda¹².

En la Organización de las Naciones Unidas se puso de manifiesto que “algunos Estados estiman que terrorismo es sólo aquel que a ellos les afecta, mientras que otros que sufren de los mismos métodos violentos están contemplando solo manifestaciones varias de luchas por la autodeterminación o en contra de la tiranía”¹³.

Lo cierto es que el conjunto de normas internacionales sobre terrorismo internacional se ha ampliado de forma significativa, especialmente tras la creación de instrumentos y mecanismos de lucha que trajeron los atentados del 11-S¹⁴. En ello se ve que el peligro es reconocido por los Estados y existe voluntad de erradicarlo. Pero hace falta una mayor capacidad de adaptación por parte de las instituciones internacionales para anticiparse a los hechos que se producen en el mundo y hacer cumplir las normas que emanan de ellos, especialmente en los Estados que son sus miembros.

II. EL TERRORISMO Y LA HISTORIA

El término terrorismo ha sufrido un fuerte abuso de lenguaje por parte de los Estados que intencionadamente pretenden desacreditar a sus enemigos. Así los nazis llamaban terroristas a los judíos que se rebelaron en Varsovia; en Israel actualmente llaman terroristas a todos los partidos árabes que les presentan resistencia armada; en la Sudáfrica del apartheid se decía que muchos negros hacían actividades terroristas; los franceses dijeron lo mismo de los argelinos que se opusieron a la dominación de Francia (y que en algunos casos utilizaron métodos terroristas). Durante el siglo XX se acusó de terroristas a múltiples guerrillas sudamericanas, por poner un ejemplo¹⁵.

Comencemos por diferenciar que una guerrilla o guerra civil da por existentes ciertas reglas, mientras que los rasgos característicos del terrorismo son el anonimato y la violación de las normas establecidas¹⁶.

Tampoco el terrorismo se ha manifestado en todas las épocas con la misma intensidad. Como consecuencia, cuando reapareció tras un período de calma, se tendió a con-

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Espósito, Carlos, “El desacuerdo sobre el alcance de la definición de terrorismo internacional en el proyecto de Convenio general sobre terrorismo internacional de Naciones Unidas.” Septiembre de 2004.

¹⁵ Dreyfus, Pablo. “Nuestro terrorismo”. En *Revista DEF*, Agosto de 2006.

¹⁶ Laqueur, Walter, *op. cit.*

siderarlo como un fenómeno nuevo, carente de precedentes, cosa que no es cierta.

Laqueur, dice que “a pesar de que las condiciones del surgimiento del terrorismo en la historia fueron muy variables de una época a otra y de un país a otro, ciertas pautas emergieron con claridad: el terrorismo a lo largo de su historia rara vez había sido políticamente eficaz, con frecuencia logró lo contrario de lo que se había propuesto conseguir y las hazañas de unos pocos, por muy desesperados o valerosos que fueran no tenían muchas probabilidades de tener éxito”¹⁷.

El terrorismo sistemático comienza en la segunda mitad del siglo XIX (antes solamente habían habido asesinatos políticos) y ya desde sus mismos comienzos hubo varias categorías muy diferentes. Los revolucionarios rusos combatieron contra un gobierno autocrático entre 1878 y 1881. Los grupos nacionalistas radicales como los de los irlandeses, los macedonios, los serbios o los armenios utilizaban métodos terroristas en su lucha por la obtención de la autonomía o la independencia nacional. Y los anarquistas protagonizaron su “propaganda con hechos” principalmente durante la década de 1890 en Francia, Italia, España y Estados Unidos. Considerado con perspectiva histórica, las diversas manifestaciones del terrorismo, por mucho que difieran en objetivos y contexto político, tuvieron un origen común: estuvieron vinculadas al ascenso de la democracia y del nacionalismo. De todos estos movimientos el Narodnaya Volya fue el más importante, pese a que sus operaciones no duraron más que desde 1878 hasta 1881 y desde 1902 hasta 1911. Los logros del terrorismo irlandés han sido menos sorprendentes pero se ha mantenido, con interrupciones y retornos, durante un período más largo. El terrorismo armenio contra la opresión turca comenzó en 1890 pero fue de corta duración. Y entre otros grupos terroristas que aparecieron antes de la Primera Guerra Mundial se encuentran los socialistas polacos y algunos grupos indios.

Hubo muchos atentados contra las vidas de los más destacados hombres de Estado en Europa y Estados Unidos entre la década de 1880 y la primera década del siglo XX.

Hasta la Primera Guerra Mundial se pensaba que el terrorismo era un fenómeno de izquierdas. En los años posteriores a la misma, las operaciones terroristas fueron protagonizadas sobre todo por los grupos de derechas y los grupos de nacionalistas separatistas. Durante la década de 1920, el terrorismo sistemático se produjo sobre todo en la periferia de los movimientos fascistas en ciernes o entre sus precursores, como los Freikorps de Alemania, algunos grupos fascistas franceses, varios grupos húngaros y la

¹⁷ *Ibidem*.

Guardia de Hierro rumana.

El terrorismo individual desempeñó un papel de segundo orden en el movimiento de resistencia europea durante la Segunda Guerra Mundial. Finalizada la guerra y durante muchos años, el terror urbano quedó oscurecido por las guerras de guerrillas que se libraban a gran escala, como las que se produjeron en China. Sólo en zonas predominantemente urbanas prevaleció la estrategia terrorista: en la Palestina sometida al mandato británico y posteriormente en Chipre y Adén. Las guerras de guerrillas tenían lugar en las zonas rurales.

Al llegar a su fin la descolonización, se produjo una disminución general de la actividad de las guerrillas. Y con el traslado de las operaciones desde el campo a las ciudades vio la luz la era de la “guerrilla urbana”, donde operan principalmente en unidades de 3, 4 o 5 activistas.

El terrorismo multinacional de los años 70' incluía una estrecha colaboración entre pequeños grupos terroristas en muchos países. Los libios, los argelinos, los norcoreanos y los cubanos actuaban como pagadores, suministradores de armas y otro equipamiento, además de como coordinadores. Este nuevo terrorismo multinacional era un sustitutivo de la guerra entre los Estados, ya que se convirtió en un actividad casi respetable (en Naciones Unidas hubo una mayoría sustancial que se oponía a cualquier acción internacional eficaz que pudiese dirigirse en contra de esa actividad)¹⁸. Surgió así un impenetrable laberinto de vínculos, intrigas e intereses, junto con una red de colaboraciones solapadas y abiertas con gobiernos extranjeros que preferían permanecer en la sombra.

Elementos tales como los avances tecnológicos, la creación de armas más pequeñas pero con mayor poder de destrucción, los medios para una mayor rapidez de movimientos y de comunicación a disposición de los terroristas, las amplias conexiones mundiales y la publicidad agravan el peligro que representa el terrorismo hoy¹⁹. Aunque los terroristas urbanos tengan muchas más dificultades a las que enfrentarse, ya que una ciudad tiene muchas más cosas a las que prestarle atención que el campo²⁰.

III. EL FACTOR PSICOLÓGICO

Las generalizaciones sobre la “personalidad terrorista” sólo nos proporcionan

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ De Arístegui, Gustavo. *El islamismo contra el islam*. Ediciones B, Barcelona, 2004.

²⁰ Laqueur, Walter. *op.cit.*

una ayuda limitada y tienen escasa validez, ya que son muchos los factores que dependen de las condiciones sociales y políticas en las que se haya producido el terrorismo. El contexto histórico y cultural, el propósito y la naturaleza del terror, y, desde luego, sus objetivos cuentan.

La circunstancia de que todos sus integrantes hayan sido personas jóvenes es la única característica común a todos los movimientos terroristas²¹.

Los terroristas pueden ser calificados de fanáticos, pues al actuar lo hacen guiados por una pasión compartida hacia un objetivo al que le conceden un valor absoluto (y este objetivo es hacer realidad las propias creencias, sean estas religiosas, políticas, sociales, o de otro tipo²²). Al partir de un valor absoluto, relativizan o ven negativamente cualquier otro valor, construyen un pensamiento simplificado y un discurso ideológico basado en categorías duales: el “bien” está representado por todo lo que ellos creen y el “mal” lo que está fuera de su esquema de pensamiento²³.

Otro rasgo fundamental del fanatismo es el hecho de que se suele desarrollar en el marco de un grupo²⁴. La fidelidad a cualquier otro grupo queda subordinada a la lucha masificada por el objetivo que ha transformado en absoluto. La despersonalización que experimenta el fanático fomenta en él una conducta deshumanizada y esta puede conducir a una violencia despiadada que resulta legitimada por el valor absoluto del objetivo que persigue²⁵.

Tanto el fanatismo como la rigidez, la opresión y la paranoia son actitudes que dan lugar al fundamentalismo²⁶ y que explican la conducta violenta y brutal de un terrorista. La rigidez hace a un individuo refugiarse en un estructurado orden de manera elemental e inflexible; hacer uso marcado de estereotipos en su forma de pensar y de comportarse; ser sensible al influjo de fuerzas externas y tender a aceptar todos los valores convencionales del grupo social al que pertenece²⁷. La opresión somete a las per-

²¹ *Ibidem*.

²² Abadi, José Luis. *Los miedos de hoy, los temores de siempre*. Sudamericana, Buenos Aires, 2005.

²³ *Ibidem*.

²⁴ En términos de la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1985), puede afirmarse que en el individuo fanático se produce una intensa activación de su identidad social, que queda maximizada mientras que su identidad personal se minimiza.

²⁵ Abadi, José Luis. *op. cit.*

²⁶ Se aclara aquí que no se intenta con la palabra fundamentalismo designar a los movimientos más ultraconservadores y ultrarrigoristas de las distintas ramas de las escuelas protestantes de Estados Unidos (como es uno de sus significados), sino a los movimientos que intentan volver a los fundamentos y a las fuentes de alguna creencia, y contienen elementos mesiánicos en su mensaje, que se toman de manera extremista y hacen actuar a los individuos fanáticamente. Ver De Arístegui. *op. cit.*

²⁷ Según el psicoanalista Adorno.

sonas y las humilla, las tiraniza. La paranoia es la psicosis mediante la cual un individuo sufre el síndrome de persecución, el creer en la existencia de conspiraciones tramadas por fuerzas hostiles muy poderosas, padecer delirio y manía persecutoria.

Los grupos terroristas de carácter nacionalista separatista han estado integrados casi siempre por personas jóvenes de una extracción social más baja que la de los grupos sociales revolucionarios²⁸.

En resumen, siempre ha habido entre los terroristas una gran diversidad de carácter, diferentes estructuras mentales y distintas psicologías. Todo lo que puede decirse es que el terrorismo es una actividad propia de gente joven, y que en la mayoría de los demás aspectos, las diferencias entre los terroristas son más pronunciadas que las características que puedan tener en común.

La fuerza impulsora de los terroristas es el odio, obviamente no el amor, las consideraciones éticas no suscitan en ellos más que indiferencia, y sus sueños de libertad, de liberación nacional y social resultan sospechosos debido a sus personalidades.

Los terroristas nacionalistas del siglo XIX luchaban por liberarse de una dominación extranjera, pero últimamente los apetitos han aumentado, así como ha cambiado el objeto del terrorismo.

IV. EL FACTOR HUMANO

El terrorismo depende de negar la humanidad de sus víctimas²⁹. El uso de ideologías extremistas y excluyentes rechazan el valor y la dignidad de los demás y los presentan como seres infrahumanos que merecen la extinción.

Cabe preguntarse si el hombre no lleva en su propia naturaleza (más o menos desarrolladas según la etnia) células destructivas que lo llevan a actuar de manera extremadamente violenta³⁰ o si la fue adquiriendo a través de los años.

Con frecuencia, los criminales han mostrado mayor humanismo que los terroris-

²⁸ Laqueur, Walter. *op. cit.*

²⁹ De Arístegui, Gustavo. *op. cit.*

³⁰ Según el escritor Mario Vargas Llosa al diario *La Nación* en una entrevista acerca del terrorismo: "hay un instinto de muerte, de destrucción en el ser humano, siempre presente en la historia, que en períodos se atenúa o se sublima, a veces en el arte, a veces en el amor, pero que subyace en la vida y en determinadas circunstancias aflora y causa las catástrofes más espantosas. Uno de los mecanismos que encontró el ser humano para atenuar ese instinto destructor ha sido la democracia, la posibilidad de una coexistencia de credos, costumbres y lenguas, a través de concesiones mutuas. La democracia ha hecho avanzar extraordinariamente a la humanidad, pero no ha podido erradicar ese instinto de destrucción enraizado en nosotros. Para los creyentes ése es el pecado original; para los demás tiene que ver con los instintos, que a veces prevalecen sobre la racionalidad, la anulan, obnubilan al ser humano e imponen el imperio del odio. La tolerancia es la única garantía de la supervivencia".

tas: actúan para obtener beneficios, no para obtener una satisfacción psicológica, normalmente no torturan a sus víctimas, y no son fanáticos, crueles o sádicos.

V. TERRORISMO ISLÁMICO

Después del 11 de septiembre de 2001 y de los graves atentados de Madrid en 2004 y Londres en 2005, también existe en los medios de comunicación una tendencia a tratar el término terrorismo como sinónimo de Terrorismo islámico. Esta confusión semántica responde a la amenaza real y tangible de la existencia de una red transnacional terrorista de orientación islámica que ha demostrado capacidad para actuar a escala global³¹. Pero de ninguna manera significan lo mismo ni son sinónimos.

El terrorismo islamista es un peligro que amenaza nuestra seguridad y la del mundo entero, demostrado por la autoría de los atentados de Estados Unidos, España, Inglaterra y varios más de los más recientes. Es un terrorismo que no opera igual que el terrorismo tradicional. Se basa en un liderazgo espiritual o ideológico-religioso organizado mediante estructuras de red difusas y dispersas. Se organiza en células o franquicias en la cual cada uno aniquila como le interesa³². Por eso y porque es actual es tan peligroso. Los islamistas radicales³³ actúan en cumplimiento de los mandatos de su fe. Están completamente sumidos a Dios y someten su voluntad a la de él. Consideran a Occidente como el antiguo e irreconciliable enemigo, el único obstáculo importante para el restablecimiento de la fe de Dios en su territorio y su posterior triunfo universal³⁴. Sienten un rechazo hacia todo lo que América representa en el mundo, por eso atentan contra sus más significativas expresiones: el liberalismo político, la democracia, la libertad³⁵.

El pensamiento islamista radical tiene tres componentes:

- Humillación: el sentimiento de una comunidad de personas acostumbradas a

³¹ Dreyfus, Pablo. *op. cit.*

³² Rajoy, Mariano. *La lucha contra el terrorismo*. Adhara, Madrid, 2006.

³³ El islamismo radical tampoco es un movimiento homogéneo, existen varios tipos incluso algunos patrocinados por el Estado: radicales, conservadores, subversivos y preventivos. Su crítica es más bien social. Desde su punto de vista el mundo islámico ha tomado un giro equivocado, sus gobernantes son apóstatas que transgredieron la ley sagrada. Y son antioccidentales, pero también dirigen su lucha contra sus propios gobernantes y líderes.

³⁴ Según Olivier Roy, el fundamentalismo se hace contestatario y se vuelve violento cuando sus adeptos se convencen de que el dirigente de una comunidad islámica puede traicionar al islam. Lo cierto es que persigue, con la excusa de la religión, el poder político absoluto.

³⁵ Lewis, Bernard. *La Crisis del Islam*. Ediciones B, Barcelona, 2003.

considerarse las únicas guardianas de la verdad divina encomendada por Dios para transmitirla a los infieles, que se ve de repente dominada por ellos y afectada en aspectos que cambian sus vidas;

- Frustración: cuando los remedios que se probaron fallaron (y la mayoría eran importados de Occidente);

- Nueva confianza y sensación de poder: que llevaron al desprecio cuando los países árabes productores de petróleo utilizaron en 1973 el suministro y el precio del crudo como un arma que resultó muy eficaz³⁶.

Existen personas que malinterpretan principios religiosos para crear enajenación, miedo y odio: los seguidores del islamismo radical, único término válido para la ideología totalitaria que con la excusa de la religión musulmana alimenta el terrorismo³⁷.

El islam como tal no es enemigo de Occidente. De hecho, hay un número cada vez mayor de musulmanes que desean una relación más estrecha con Occidente y el desarrollo de instituciones democráticas en sus propios países³⁸.

El islam es, en su práctica general, una religión de paz y tolerancia, una religión que trató de sintetizar un mensaje que en su época resultó revolucionario.

A diferencia de Occidente, cuya unidad básica de organización es la nación, los musulmanes contemplan una religión subdividida en naciones. El islam denota una religión, un sistema de creencias y culto con más de 14 siglos de historia, 1300 millones de fieles y una tradición religiosa y cultural de enorme diversidad³⁹.

Cristianismo e islam se inspiran en la herencia compartida de la revelación y profecías judías, y de la filosofía y ciencia griegas, nutridos ambos por las tradiciones inmemoriales de la antigüedad de Oriente Próximo. Sus diferencias más profundas y evidentes están en las actitudes de las dos religiones y sus partidarios respecto a las relaciones entre gobierno, religión y sociedad. El mayor grado de fe y práctica religiosa entre los musulmanes es parte importante de la explicación de la actitud musulmana única respecto a la política.

Según la ley islámica es lícito hacer la guerra contra cuatro tipos de enemigos:

³⁶ De Arístegui, Gustavo. *op. cit.*

³⁷ La manipulación de las doctrinas y dogmas del islam es el paso esencial para poder convertir a sus adeptos en ciegos siervos del odio, personas dispuestas a cualquier cosa.

³⁸ De Arístegui, Gustavo. *op. cit.*

³⁹ Lewis, Bernard. *op. cit.*

infieles, apóstatas, rebeldes y bandidos. Si la guerra es contra los dos primeros, se denomina yihad, que es una obligación religiosa. Los que luchan en la yihad tienen derecho a recibir recompensas en ambos mundos; riquezas en este y el paraíso en el siguiente.

La ley islámica prescribe el respeto por las normas de guerra en cuestiones tales como el comienzo y el fin de las hostilidades, el trato a no combatientes y prisioneros, por no hablar de los enviados diplomáticos. Los que mueren en la yihad son llamados mártires; no así los suicidas que cometen un pecado mortal y merecen la condena eterna. La yihad islámica tiene el mismo significado para los musulmanes que las cruzadas para los cristianos⁴⁰.

Las diferencias entre las dos ramas principales del islam (el sunnismo y el chiísmo), se debió en su inicio a una disputa política y temporal pero ha acabado generando diferencias muy importantes en el aspecto teológico entre ambas ramas. Pero no son sino dos de las muchas variantes de culto, doctrina y liturgia que existen en el mundo musulmán⁴¹.

El wahhabismo es una rama que se inscribe dentro del islam sunní, pero no es una de sus escuelas jurídicas ortodoxas a las que se debe pertenecer, sino una interpretación tardía de un estudioso, Mohamed Ibn Abdel Wahab. Tiene la intención declarada de regresar al islam puro y auténtico y siempre impuso sus creencias con la máxima severidad y ferocidad, haciendo lo que fuera contra quienes no cumplían sus normas de pureza y autenticidad islámicas. Son pacifistas pero rigoristas e intolerantes⁴².

El jariyismo surgió de una escisión extremadamente radical del chiísmo. Acusan de laxitud, traición y apostasía a todo aquel que no siga al pie de la letra sus tesis fanáticas y violentas.

El movimiento salafista también pretende un regreso a las esencias del islam. Y justifica el terrorismo sobre la base de la existencia de un enemigo más poderoso (Occidente) al que hay que combatir por medio de la guerra asimétrica.

El islamismo radical se ufana en buscar algún tipo de legitimidad por medio de la trampa semántica: primero se proclaman los musulmanes más auténticos y puros, únicos y legítimos intérpretes y finalmente tratan de desacreditar a sus adversarios, a quienes tildan de traidores y apóstatas, y por lo tanto, de enemigos dentro del mundo islámico.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ A pesar de la fragmentación histórica y teológica del islam, tiene vocación de unidad y conciencia de comunidad.

⁴² Lewis, Bernard. *op. cit.*

co⁴³.

En resumen, por más que no todos los islámicos sean extremistas ni terroristas, mientras no se pronuncie la separación entre la religión y el Estado, el fundamentalismo islámico encontrará siempre una plataforma desde la que convertir la fe en furor divino, y al creyente en kamikaze ejecutor de la ilimitada voluntad divina.

Debe agregarse también que Occidente (más precisamente el gobierno de George Bush, Estados Unidos) emprendió una lucha empedernida para intentar revertir esta situación pero a la fuerza. Según se viene comprobando en Irak, por ejemplo, imponer la democracia e incluso acelerar el proceso artificialmente puede ser profundamente contraproducente.

En el mundo islámico se debe fomentar la evolución política y no la revolución. El más grave error de Occidente fue su paternalismo hacia estos países árabes en su independencia, así como la consideración de que no eran maduros ni capaces de gobernarse a sí mismos. Los atentados del 11 de septiembre en Estados Unidos vinieron, según muchos, a culminar la actividad terrorista de corte fundamentalista (islamista). La respuesta posterior de Estados Unidos y la coalición occidental sirvió para animar a que distintas células cometieran nuevos atentados⁴⁴.

Académicamente, el tema ha sido y es intensamente tratado. Comenzando por Samuel Huntington, que elaboró una teoría acerca del “choque de civilizaciones” entre la civilización islámica y la judeocristiana occidental. Describía una civilización como una entidad cultural, que tiene elementos objetivos comunes: el lenguaje, la historia, la religión, la aduana, las instituciones y en la cual la gente que la conforma se auto-identifica con ella. Según él, la gente en las diferentes civilizaciones tiene visiones distintas de las relaciones entre Dios y el hombre, el individuo y el grupo, el ciudadano y el Estado, los padres y los hijos, la esposa y el esposo así como visiones de relativa importancia acerca de los derechos y responsabilidades, libertad y autoridad, igualdad y jerarquía. El Oeste o civilización occidental, como él la llama, estaría hoy en la cima de su poder. El Oeste confronta a los no occidentales que tienen la determinación, el deseo y los recursos para formar el mundo de manera no occidental. Y sus esfuerzos por promover sus valores de democracia y liberalismo como universales, para mantener su predominio y hacer avanzar sus intereses generan respuestas de las demás civilizaciones. Las relaciones entre

⁴³ De Arístegui, Gustavo. *op. cit.*

⁴⁴ Garzón, Baltasar. *op.cit.*

Occidente y el Islam también se complican por la demografía. Huntington era partidario del ascenso del islam debido entre otras cosas, a las extraordinariamente altas tasas de nacimientos de la mayoría de las sociedades musulmanas, que dio lugar al aumento de la migración a Europa Occidental. En Italia, Francia y Alemania el racismo se ha venido expandiendo y las reacciones políticas y violentas contra los migrantes árabes y turcos se han intensificado desde 1990. Según Huntington, en ambos lados la interacción entre el Islam y Occidente es vista entonces como un irreversible choque de civilizaciones.

Niall Ferguson, otro académico norteamericano, minimiza el éxito de la teoría de Huntington, diciendo que los conflictos entre grupos de diferentes civilizaciones no son los más frecuentes, sostenidos y violentos, cuando en realidad si lo son los conflictos étnicos. Este autor señala que el mundo árabe tiene una propensión (su cultura política) a resolver las disputas por medio de la violencia que mediante las negociaciones. Y, por lo tanto, será más factible que el futuro traiga múltiples guerras locales (la mayoría conflictos étnicos como los existentes en África, en el sur de Asia y en Medio Oriente), que una colisión mundial de sistemas de valores.

Recientemente, politólogos de todo el mundo han cuestionado también la teoría de Huntington y han concluido que es políticamente incorrecta y académicamente errónea, pues según ellos el mundo ha entrado en una nueva era caracterizada por el conflicto “dentro” de una civilización en particular (el islam), en que los musulmanes fundamentalistas están en guerra contra los moderados y contra Occidente⁴⁵.

La teoría de gran parte de estos politólogos es que el mundo es testigo de otro conflicto: una creciente división acerca del papel de la religión, entre el mundo occidental y gran parte del resto del mundo (pero particularmente el mundo islámico, que es el nuevo protagonista visto como el “enemigo”). Esta brecha refleja el modo en que la religión define la identidad de una persona en una sociedad. Y la manera en que esta influye en la vida de los musulmanes. Ellos ven en la religión su esperanza y su objetivo supremo, ya que la globalización los ha dejado peor que antes, por haber acelerado las diferencias, haciéndolas más visibles y palpables.

El peligro real lo encarnan los islamistas, que están dentro del mundo islámico, pero que con la globalización están en cualquier parte y pueden cometer atentados terroristas en cualquier punto del mapa.

Este islamismo radical moderno es versátil, flexible, adapta su respuesta al me-

⁴⁵ Moisi, Dominique. “Occidente, el islam y la dictadura de la ignorancia”. En *El Clarín*, 3 de Abril de 2006.

dio, utiliza profusamente los medios de comunicación de masas, es ágil y eficaz en el manejo de la propaganda. Por ello redes como Al-Qaeda pueden ser imitadas, y entrenadas incluso por Internet. Eventuales alianzas entre terrorismos de distinta inspiración ideológica pueden producir alianzas tácticas, haciéndolos todavía más peligrosos. Y por supuesto, sin dejar de lado la conexión que pueden tener con el crimen organizado, pues necesitan grandes cantidades de dinero para financiarse, con lo cual recurren a estrategias como el robo organizado, el tráfico de drogas, las armas y los seres humanos.

VI. POLÍTICAS TENDIENTES A COMBATIR EL TERRORISMO

Apenas es preciso señalar que las estrategias publicitarias que realizan los terroristas para causar ese “efecto mayor” sólo operan en sociedades que no tienen censura. Se nos plantea entonces un interrogante, si queremos seguir viviendo en una sociedad abierta, ¿cómo hacer para combatir al terrorismo? ¿Vale la pena sacrificar libertad con miras a que el terrorismo actúe menos eficazmente y tenga menos éxito?

El terrorismo no es un fenómeno coyuntural sino estructural, razón por la cual la lucha contra el mismo ni puede ser de tipo militar (al estilo Estados Unidos), ni puede realizarse mediante la adopción de normas excepcionales y extraordinarias (como fue el caso del Reino Unido), sino a través de la legislación ordinaria, de conformidad a los principios inherentes a un Estado de Derecho. Los últimos atentados terroristas islámicos a Estados Unidos, Madrid y Londres han obligado a las democracias occidentales a adoptar distintos instrumentos normativos encaminados a reforzar su acción en la lucha contra el terrorismo que en muchos casos han supuesto una auténtica conculcación de derechos fundamentales como la libertad y seguridad personales, la tutela judicial efectiva, la intimidad, el secreto de las comunicaciones telefónicas o a través de Internet. Asimismo, han aumentado los poderes y facultades de los servicios de inteligencia y la policía en la lucha contra el terrorismo y han afectado de manera singular el status jurídico de los extranjeros residentes en sus territorios, quienes han visto cercenados sus derechos más fundamentales de forma arbitraria. Se debe luchar contra el terrorismo inteligentemente, y se deben utilizar instrumentos jurídicos, policiales, financieros y políticos, procurando la existencia de una auténtica coordinación nacional e internacional pero sin rebasar su propia lógica existencial. Aunque las sociedades occidentales sean más vulnerables también es cierto que la invasión de la privacidad y de otros dere-

chos fundamentales no garantiza la seguridad⁴⁶.

El cambio económico crea condiciones que conducen a la inestabilidad, la emergencia de movimientos de militantes e ideologías extremistas. Estudios macro muestran que el terrorismo puede ocurrir en cualquier parte, pero es más común que esto suceda en sociedades en desarrollo caracterizadas por la rápida modernización, antes que en países ricos o pobres⁴⁷.

Un factor de riesgo en las sociedades en desarrollo es la así llamada “edad juvenil de transición”, esto es, la población joven masculina que se enfrenta a perspectivas inseguras de empleo.

Ahora bien, esta visión se debilitará en la medida en que la comunidad musulmana perciba que sus países están en marcha, sus hijos encuentren trabajo y puedan sacar a su familia adelante, la corrupción disminuya y la educación llegue a todos.

Porque la recluta de terroristas se hace entre los jóvenes más pobres y menos educados (aquellos con una total falta de oportunidades), de completar el secundario o una educación más alta, o incapaces de encontrar buenos empleos.

Los movimientos étnicos, nacionalistas y revolucionarios generalmente emergen en el contexto de conflictos políticos más extensos centrados en los padecimientos de grupos que se ven a sí mismos como económica o políticamente marginados⁴⁸. Debemos tener en cuenta que dado que los seres humanos somos imperfectos, las instituciones sociales también lo son. Y la democracia no garantiza el fin de las ideologías radicales, y los recientes triunfos de Hamas y Hezbollah en Palestina y el Líbano son una clara muestra de ello.

Iniciativas más provechosas serían por ejemplo acciones destinadas a reformar los sistemas educativos, el fomento de la liberalización económica y la apertura de mercados, el aliento a las autoridades árabes y musulmanas a hablar claro de modo que deslegitimen el terrorismo y avergüencen a sus partidos, y el ocuparse de los resentimientos que motivan a hombres y mujeres jóvenes a unírseles⁴⁹.

Es en este campo en el que el liberalismo tiene más para aportar. Principios liberales como la limitación al máximo del poder coactivo del Estado sobre los seres huma-

⁴⁶ Alvarez Conde, Enrique y González, Hortensia: “Legislación antiterrorista comparada después de los atentados del 11 de septiembre y su incidencia en el ejercicio de los derechos fundamentales”. Madrid, Real Instituto Elcano, 19 de enero de 2006.

⁴⁷ Laqueur, Walter. *op. cit.*

⁴⁸ Lewis, Bernard. *op. cit.*

⁴⁹ Haas, Richard. “Medio Oriente”. En *Revista Foreign Policy* (Edición argentina), Enero 2007.

nos y la sociedad civil así como la economía de mercado pueden resultar útiles al pensar políticas aplicables a mejorar la calidad de vida de los musulmanes que sólo han experimentado pobreza y acuden al extremismo como reacción a ella. La libertad de comercio (librecambismo) y, en general, la libre circulación de personas, capitales y bienes; el mantenimiento de un sistema monetario rígido que impida su manipulación inflacionaria por parte de los gobernantes; el establecimiento de un Estado de Derecho, en el que todos los habitantes –incluyendo aquellos que en cada momento formen parte del gobierno– estén sometidos al mismo marco mínimo de leyes entendidas en su sentido "material" (normas jurídicas, básicamente de derecho civil y penal, abstractas y de general e igual aplicación a todos) son todos elementos que el liberalismo propone y ayudarían enormemente a organizar estas sociedades hacia la prosperidad. La gente es más rica por la innovación producida por el sector privado. La intervención gubernamental es un mero obstáculo. El poder de las empresas se balancea por las fuerzas del mercado. Así, la existencia de competidores es una protección al consumidor y a los trabajadores. Únicamente la fuerza de las empresas debe temerse cuando se alían a la fuerza del gobierno y cualquier interferencia en el libre intercambio voluntario entre vendedores y compradores hace que unos ganen a costa de otros y obstaculiza las señales (precios) de la economía para orientar los escasos recursos a las actividades económicamente más rentables, evitando sacar el mayor provecho de las ventajas comparativas entre los países. Así como el efecto natural del comercio es la paz, dos naciones que negocian entre sí se hacen recíprocamente dependientes: si a una le interesa comprar a la otra le interesa vender. Estos principios se pueden sintetizar en los siguientes puntos:

- a. Aprobación de instrumentos legales para contener el crecimiento del Estado, y fortalecer su poder de guardián de la seguridad pública, proveedor de la educación básica y fuente de políticas para combatir problemas relacionados con la pobreza (reducción del gasto público y calidad del mismo, invirtiendo en infraestructura y salud, además de la educación).
- b. Profundizar reformas macroeconómicas para lograr una mayor competencia y estabilizar la inflación.
- c. Fomentar el desarrollo del sector privado de la economía a través de medidas tendientes a eliminar la burocracia y a promover la iniciativa y la responsabilidad individual, apuntando hacia la industrialización del país.

- d. Practicar una política comercial basada en los resultados económicos y no en ideologías.
- e. Aprobar reformas microeconómicas necesarias para facilitar la flexibilidad del mercado.
- f. Privatización de sectores que estén bajo la administración estatal para hacerlos más eficientes.
- g. Mantenimiento de políticas de estado básicas y estabilidad institucional.
- h. Bajar el nivel de protección arancelaria y firmar acuerdos comerciales de complementación económica y con países de mayor productividad que apunten hacia una mayor apertura; la ausencia de apoyos gubernamentales, protecciones, subsidios y concesiones monopólicas hacen que los precios sean mayores, de otro modo los precios serían menores y los impuestos se usarían de manera más eficaz.
- i. Respeto del derecho de propiedad.

Contribuye el hecho de que muchos líderes religiosos carecen de conocimientos básicos y necesarios para enseñar el islam desde un punto de vista razonable y moderado.

Como principio general los derechos democráticos e instituciones les dan a los activistas incentivos para participar en política convencionalmente, no de forma violenta.

Pero con la globalización, los Estados ven declinar su capacidad de controlar sus economías, sus capacidades de imponer la ley son debilitadas y esto indirectamente facilita el terrorismo.

Sería deseable que los partidos de inspiración islámica que quieren presentarse como moderados y respetuosos con la democracia dejasen de denominarse islamistas y que rompiesen con cualquier tipo de vinculación ideológica con los partidos que sí lo son.

El objetivo del terrorista no consiste únicamente en asesinar a su oponente sino en extender la confusión y el miedo. Cree que el fin justifica todos los medios⁵⁰. Ningún fin justifica los ataques intencionados contra civiles y no combatientes. Los actos terroristas son una violación del derecho a la vida, la libertad, la seguridad, el bienestar y el

⁵⁰ Laqueur, Walter. *op. cit.*

derecho a vivir sin temor. Por consiguiente, los Estados también tienen la obligación, desde el punto de vista de los derechos humanos, de adoptar y aplicar medidas eficaces para combatir el terrorismo.

En la actualidad existen 12 convenios y protocolos antiterroristas de carácter universal, entre los que destacan el Convenio internacional para la represión de los atentados terroristas cometidos con bombas, del 15 de diciembre de 1997, y el Convenio internacional para la represión de la financiación del terrorismo, de 9 de diciembre de 1999. Sin embargo, es notoria la ausencia de un convenio general sobre el terrorismo internacional⁵¹.

La diferencia que existe entre los Estados para el proyecto de convenio general sobre terrorismo elaborado por un Comité Especial de Naciones Unidas se basa en una controversia que divide radicalmente a los Estados. La división se produce porque los países islámicos, representados por la Organización de la Conferencia Islámica (O.C.I.), pretenden que se distinga la definición de terrorismo de la lucha de los pueblos contra la ocupación extranjera y por su libre determinación. Para estos Estados, los actos cometidos en ese contexto deberían quedar excluidos de la definición de terrorismo y del ámbito de aplicación del futuro convenio general sobre el tema, algo que numerosos Estados rechazan⁵². El antagonismo se aprecia perfectamente en las distintas versiones de los proyectos de artículos analizados en la última reunión del Comité Especial, celebrada en la sede de Naciones Unidas de Nueva York del 28 de junio al 2 de julio de 2004. El conflicto es una constante a lo largo de la historia, ya que el terrorismo fue en determinadas circunstancias una fuerza liberadora y lo que para una nación es terrorismo, para otro pueblo representa la liberación nacional⁵³.

Luego de los atentados de Londres y Madrid, los países que conforman el Club de Madrid realizaron en 2005 un listado abarcativo e integrador de las políticas que se proponen los Estados para combatir el terrorismo. Se consideran de suma importancia las siguientes, por ser las más liberales:

1. Reforzar la cooperación antiterrorista con una serie de países árabes e islámicos, al igual que con naciones occidentales que disponen de información operativa de importancia;

⁵¹ Espósito, Carlos. *op. cit.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Laqueur, Walter. *op. cit.*

2. Avanzar en el diálogo entre autoridades estatales y dirigentes de las comunidades islámicas, quienes a su vez han de seguir comprometidos en la deslegitimación del terrorismo que se practica en nombre del islam;
3. Promover la alfabetización, educación, y participación político-económica de la mujer, que es la que en muchos casos, al ser el sostén espiritual del hogar, no cae reclutada e impide que los demás miembros de su familia lo hagan;
4. Alentar a los gobiernos de sociedades heterogéneas a reducir la discriminación grupal y las barreras a la movilidad doméstica socio-económica promoviendo las normas internacionales de derechos, apoyando la iniciativa privada y ofreciendo incentivos a los gobernantes que implementen esas políticas;
5. Privar a los terroristas de refugios, santuarios, y/o países que los toleran. Celebrar un compromiso indestructible con los sectores moderados y convivientes de los estados no occidentales adonde los terroristas regresan y subsisten escondidos hasta la siguiente oportunidad. Debemos tener en cuenta que la cooperación internacional contra el terrorismo resulta casi imposible mientras algunos Estados soberanos sigan patrocinando, entrenando, financiando, equipando y ofreciendo santuario a los grupos terroristas;
6. El entorno político es un complemento esencial a los avances socio-económicos. Para incentivar la política no violenta se podría promover el crecimiento de las clases media y profesional y sus organizaciones. También alentar a los gobernantes a diseñar oportunidades políticas y económicas que alteren el cálculo costo-beneficio para los activistas políticos de manera de desalentar el apoyo a los terroristas, especialmente en países donde los militantes políticos son activos pero aún no se han hecho terroristas.
7. Fomentar programas que aumenten la exposición favorable de los musulmanes a las sociedades democráticas.
8. Aumento del diálogo interreligioso internacional, intercambio de programas de estudio y conocimiento personal de los diversos líderes. Esto para que se ponga de manifiesto que el islam en sí no es el problema, sino el islamismo radical. Deben promoverse todo tipo de medidas que favorezcan el dialogo y no el “choque entre civilizaciones”, desde los contactos culturales hasta la cooperación económica.
9. Reforzar medidas para evitar la entrada irregular en los territorios, porque el

movimiento de personas sin control favorece la acción de los grupos terroristas.

Se considera también que una estrategia global contra el terrorismo no debe olvidar a las víctimas y la promoción de sus derechos. Tratando a las víctimas con dignidad y compasión se reivindica la inviolabilidad de los civiles y se reduce el atractivo del terrorismo. No debe olvidarse que para los gobiernos el éxito de la lucha contra el terrorismo se encuentra en el rechazo a ceder a las exigencias de los mismos.

Desde Naciones Unidas, se han propuesto varias otras políticas de lucha contra el terrorismo. Por ejemplo la realización de campañas que centren la atención en la suerte de las víctimas, destacando efectos negativos concretos, como ser las consecuencias económicas, los reveses en el desarrollo o el deterioro del Estado de derecho. Estas campañas deberán tratar de convencer a quienes tienen reivindicaciones auténticas de que existen otras estrategias, no violentas y más eficaces, haciendo hincapié en movimientos opositores no violentos que han logrado cambios importantes.

En las nueve recomendaciones especiales del Equipo de acción financiera sobre el blanqueo de capitales relativas a la financiación del terrorismo de Naciones Unidas, figuran importantes disposiciones sobre la cooperación internacional y la forma de evitar que los terroristas utilicen indebidamente las organizaciones de beneficencia y los sistemas no tradicionales para transferir dinero. Es preciso, según la propia organización, que esas sanciones se apliquen a las personas adecuadas redoblándose los esfuerzos, así como para mejorar la rendición de cuentas y la transparencia de los regímenes de sanciones.

Asimismo, en la ONU alientan a los Estados a la sanción de leyes y procedimientos, que prohíban las transferencias de armas a ese tipo de usuarios finales no estatales y garantizando que ellas se exporten únicamente a gobiernos o a agentes autorizados. El almacenamiento en lugar seguro, y eliminación cuando sea posible, de las armas nucleares, biológicas, químicas o radiológicas y aplicación de controles nacionales y de exportación eficaces de los materiales que pueden ser utilizados como armas de destrucción en masa. Recomiendan también hacer frente al comercio ilícito de documentos ilegales y reforzar el control de fronteras, especialmente en los países en desarrollo con fronteras largas, mal definidas y con frecuencia, montañosas.

VII. CONCLUSIONES

El terrorismo como recurso táctico ilegítimo que emplean determinadas personas cuyo comportamiento es extremista, sí resulta un peligro en la actualidad para toda la civilización occidental. Afecta a nuestra manera occidental de entender la sociedad⁵⁴.

El verdadero peligro que representa es el precio que han de pagar las sociedades liberales que aprecian sus tradiciones democráticas. Como se ha analizado, el terrorismo en la actualidad ya no va dirigido contra los peores tipos de dictadura ni se propone alcanzar la liberación respecto de un gobierno extranjero. Hoy en día el terrorismo ha cambiado su objeto y es simplemente una forma de lucha nacionalista o religiosa.

Más concretamente, el peligro lo representan hoy los islamistas radicales, que son musulmanes que llevan al extremo sus creencias y en cumplimiento de los mandatos de su fe alimentan la violencia, el asesinato, la muerte, olvidándose de la dignidad de las personas.

El terrorismo en sí como fenómeno no es nuevo, y tiene un desarrollo histórico de más de un siglo en todo el mundo. Lo que sí es nuevo es la globalización y los avances tecnológicos que permiten producir atentados terroristas en cualquier parte del mundo, incluso llevarse a cabo por los propios ciudadanos de un país en nombre de una causa “sagrada”, afectando a cualquier civil y cambiando su vida para siempre.

Este fenómeno es considerado uno de los más graves y preocupantes en cuanto a evolución de cuantos amenazan a la democracia y a la libertad en el siglo XXI.

Sin embargo, disminuir los actos terroristas y aún erradicarlos no es inevitable. La frecuente invocación del “constante crecimiento del terrorismo”, que no sólo se encuentra en la literatura popular, no se halla confirmada por los hechos y las cifras. Si ha prevalecido, a este respecto, una impresión errónea, se debe al dramático carácter y a la enorme publicidad que se ha dado a las hazañas terroristas concretas, y también ha contribuido la utilización indiscriminada del término “terrorista”, como se mencionó en la Introducción de este trabajo.

El término terrorismo se ha utilizado como si fuera un sinónimo de violencia política en general. Y esto en parte porque existen verdaderas dificultades de definición: no siempre resulta fácil establecer si determinados actos obedecen o no a una motivación política⁵⁵.

⁵⁴ Oreja, Jaime Mayor. *La lucha contra el terrorismo*. Adhara, Madrid, 2006.

⁵⁵ Laqueur, Walter. *op. cit.*

Para luchar contra el terrorismo, según lo analizado, pueden mencionarse los esfuerzos por tender puentes entre culturas, el respeto y la tolerancia, que pueden ayudar a vencer al radicalismo sin que ello suponga claudicación.

La cooperación, el diálogo, la búsqueda de puntos de encuentro (sin rehuir a las discrepancias o la confrontación de legítimos intereses) medidas que profundicen la confianza, son esenciales a tal fin. La concepción de terrorismo que junta en una sola caja a todos los enemigos de USA, alienta un choque de civilizaciones y dignifica a los terroristas como guerreros antes de calificarlos como asesinos en masa. También diagnostica mal el problema del terrorismo, ya que no lo ve como una insurgencia global, a ser combatida con las técnicas combinadas de inteligencia, derecho y operaciones especiales, por lo tanto, identificar bien al problema es una condición para comenzar a luchar contra el mismo.

Hace falta tener una mayor claridad de ideas respecto de las raíces y el carácter del terrorismo para afrontar la amenaza sin pánico ni histeria. Se debe tener en cuenta que en términos generales se ha producido un cambio esencial en el carácter del terrorismo: en un tiempo este constituyó la estrategia que el pobre y el débil utilizaban contra la tiranía. Hoy en día sus más destacados representantes no son pobres, gozan de los beneficios de la tecnología moderna y de las armas poderosas.

No pretendo defender a la civilización occidental, aunque sí creo que es aquella que tiene el mayor grado de desarrollo, logrado gracias a la libertad de sus individuos.

Creo que en gran parte, el nuevo terrorismo (el islámico, descrito en el trabajo) tiene mucho que ver con el sentimiento de frustración por los no-logros de la civilización islámica, desde Argelia hasta Pakistán, no sólo al compararse con Occidente sino también con India, China, Corea, Taiwán y Japón. Estos países han realizado considerables progresos en el terreno económico, mientras que los países de Oriente Próximo se han estancado, o como en el caso de África, muestran un crecimiento negativo. Esto trae aparejados una pobreza y desempleo creciente, y por consiguiente un crecimiento del resentimiento hacia quienes han tenido más éxito, así como el deseo de culpar a los extranjeros de su miseria y no hacer autocrítica.

La frustración de no haber progresado en lograr algo que se parezca a las instituciones democráticas, la existencia de poca libertad, y desde el punto de vista militar, el no haber sido capaces de afirmarse a sí mismas. Y el resultado es este fanatismo que se expresa entre otras cosas a través de los terroristas suicidas y del deseo de causar una

matanza indiscriminada.

Por último, me gustaría agregar que actualmente el terrorismo hace un ruido tremendo, pero comparado con otros peligros que amenazan a la humanidad como el ascenso de China, el riesgo de la pandemia global, la proliferación nuclear, la catástrofe medioambiental parece casi irrelevante en el momento presente. Sin embargo, en ausencia de un mejor efecto demostrativo, el terrorismo dirigido contra las sociedades democráticas reitera algunas útiles lecciones generales que se olvidan con demasiada facilidad: que la libertad está siendo atacada y que no puede considerarse como algo ya conseguido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abadi, José Luis. *Los miedos de hoy, los temores de siempre*. Sudamericana, Buenos Aires, 2005.

Alvarez Conde, Enrique y González, Hortensia: “Legislación antiterrorista comparada después de los atentados del 11 de septiembre y su incidencia en el ejercicio de los derechos fundamentales”. Real Instituto Elcano, Madrid, 19 de enero de 2006.

Annan, Kofi, “Discurso ante el Plenario de Clausura de la Cumbre Internacional de Madrid sobre Democracia, Terrorismo y Seguridad. Una estrategia mundial de Lucha contra el terrorismo”, Madrid, 10 de marzo de 2005.

De Arístegui, Gustavo. *El islamismo contra el islam*. Ediciones B, Barcelona, 2004.

Dreyfus, Pablo: “Nuestro terrorismos”. En *Revista DEF*, Agosto de 2006.

Garzón, Baltasar (director). *La lucha contra el terrorismo*. Adhara, Madrid, 2006.

Haas, Richard, “Medio Oriente”. En *Revista Foreign Policy* (Edición argentina), enero 2007.

Laqueur, Walter. *Una historia del terrorismo*. Paidós Historia Contemporánea, Barcelona, 2003.

Lewis, Bernard. *La Crisis del Islam*. Ediciones B, Barcelona, 2003.

TERRORISMO

Moisi, Dominique. "Occidente, el islam y la dictadura de la ignorancia". En *El Clarín*, 3 de Abril de 2006.

Rupérez, Javier, "La ONU en la lucha contra el terrorismo: cinco años después del 11-S". Real Instituto Elcano, Madrid, 20 de julio de 2006.

LA RELACIÓN ENTRE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA UNIÓN EUROPEA*

MAUD GERVAIN**

UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ABSTRACT

En el presente artículo se pretende hacer un análisis de la compleja relación entre la sociedad civil y la Unión Europea, siguiendo cinco etapas. Primero, se estudiará el fenómeno actual del desplazamiento cada vez mayor de la toma de decisión al nivel europeo supranacional, y la pérdida de soberanía de los Estados nacionales que ello conlleva. La segunda idea que se tratará son los reproches que a la Unión se le hacen por su falta de democracia, lo que hace que la presencia de una sociedad civil fuerte sea aun más necesaria. Tercero, se dará cuenta de la visión desencantada de la democracia representativa que existe en Europa, y la emergencia de nuevas formas de participación política, más informales, lo que demuestra la voluntad y el potencial para la creación de una sociedad civil activa. La cuarta parte del artículo tratará sobre los intentos por constituir una sociedad civil al nivel europeo. Finalmente, se expondrán las dificultades que enfrenta la sociedad civil europea para constituirse de manera eficiente y para desempeñar un papel significativo en la toma de decisiones.

I. INTRODUCCIÓN

La idea de que la democracia moderna ha estado estrechamente ligada al Estado Nacional, puede parecer ahora superada por la tendencia global a la integración regional, ya que este fenómeno llama la atención sobre la necesidad de asociar los pueblos a estas construcciones. Parece obvio pensar la democracia a un nivel más alto que el del Estado Nacional lo que implica también pensar el desarrollo de la sociedad civil a un nivel supranacional, dado que nuestro mundo se revela siendo cada día más transnacional. En este artículo se pretende ilustrar este cuestionamiento sobre la necesidad de pensar a la sociedad civil a un nivel transnacional en el cuadro de la Unión Europea, ya que es el ejemplo de integración política más acabado. Sin embargo, la costumbre de pensar estos conceptos de democracia y de sociedad civil dentro del cuadro nacional

* La autora presentó este artículo en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes de Ciencia Política, realizado en Santiago de Chile, los días 4, 5 y 6 de noviembre de 2008, y que fue organizado por la Red Chilena de Estudiantes de Ciencia Política (CHILECIP).

** Es estudiante de ciencia política en la Universidad Academia Humanismo Cristiano. [E-mail: santiagodelchile@hotmail.fr]

puede ser un obstáculo a su desarrollo al nivel supranacional, incluso en la Unión Europea. Me parece interesante problematizar eso desde el enfoque de la Unión, dado que en este momento atraviesa una crisis sus instituciones, debida en parte a los fracasos sucesivos para acercar el “ciudadano europeo” a la “esfera europea”, que muchas veces parece inaccesible.

En efecto, se puede reflexionar sobre la noción de «*ciudadano europeo*», dado que el concepto de ciudadanía europea está reconocido por el Tratado de Maastricht, firmado en 1992. Según la definición misma de la ciudadanía, dada por Touraine entre otros, se puede suponer entonces que los ciudadanos europeos tienen el derecho y las oportunidades de participar de manera directa o indirecta en los asuntos políticos de la sociedad, o sea de la Unión, a la que pertenecen. Pero, ¿existe el ciudadano europeo más allá que en los textos?, ¿Cómo podemos juzgar el peso del ciudadano europeo en el proceso de construcción europea? Hoy en día, la ciudadanía es lo que está en juego en la Unión Europea, y su existencia real es el nuevo desafío que enfrentan los políticos.

Se nota también que, si este cuestionamiento sobre la efectividad de la posibilidad de participar en los asuntos políticos de una sociedad por parte de los ciudadanos y de la sociedad civil parece difícil en cualquier sociedad, la realidad concreta de la Unión Europea, representada por su divisa «*la unidad en la diversidad*» parece complicarlo aún más. ¿Cómo esta diversidad puede permitir la creación del sentimiento de pertenencia, necesario como condición previa para la existencia de la sociedad civil en la Unión Europea?

II. LA CONSTATAción DEL DESPLAZAMIENTO DE LA TOMA DE DECISIÓN A UN NIVEL SUPRANACIONAL

Durante mucho tiempo, parecía imposible pensar la política por fuera del Estado y de sus instituciones o de su territorio. Hoy día, éste modelo está puesto en duda con el incremento de la integración europea. En este contexto, las categorías de la política, como la de Estado nacional pueden parecer obsoletas en cierta medida, dado que se nota una importante transferencia de soberanía al grado supranacional. Hoy, la Unión tiene grandes consecuencias en la vida cotidiana y en las políticas públicas desarrolladas por los Estados Nacionales, pero a pesar de eso los ciudadanos tienen la impresión de estar poco asociados en el proceso de toma de decisión.

No desarrollaré mucho esta idea ya que no es la que interesa ahora, sin embargo me parece necesario ejemplificarla. Es así como la utilización de una moneda única, el euro, somete los países al Pacto de Convergencia y de Estabilidad, o sea a reglas de convergencia para impedir la inflación, que puede amenazar la estabilidad económica, y las diferencias notables entre los mercados nacionales, a fin de evitar la competencia desleal (la deuda pública está limitada a 60% del PIB, la inflación debe ser controlada y muy baja, el déficit público no puede sobrepasar 3% del Producto Interior Bruto del país, etcétera). Este pacto prevé posibilidades de sanciones si los Estados no se quedan en el cuadro delimitado. Las políticas económicas nacionales están entonces limitadas por la pertenencia a la Unión Europea, dado que los gobiernos, por ejemplo, no pueden utilizar el déficit público como lo quieren, lo que significa de manera concreta que no pueden utilizar las políticas de reactivación keynesianas. Para dar otro ejemplo, el poder financiero nacional desapareció porque las tasas de interés están ahora definidas por el Banco Central Europeo, lo que toca los sistemas bancarios nacionales. Se puede deducir de eso que, en cada país, el voto de los ciudadanos para elegir a sus gobernantes nacionales tiene menos importancia en la conducta de las políticas públicas desarrolladas por el gobierno, ya que éste tiene cada vez menos atribuciones.

Por otro lado, el poder de los Estados nacionales de rechazar una política desarrollada por la Unión es cada vez más difícil con la regla del voto a la mayoría calificada y en la unanimidad.

A pesar de eso, los funcionarios europeos están separados de la base ciudadana europea, porque no existe al nivel europeo un sistema de partidos que permite representar, por lo menos en cierta medida, las demandas sociales. Las instituciones y los funcionarios quienes las hacen vivir, necesitan entonces a las organizaciones de la sociedad civil para funcionar, ya que estas organizaciones pueden desempeñar este papel de intermediación entre los ciudadanos y las instituciones. Solo así podemos pensar en una influencia de la participación política al nivel de las tomas de decisiones.

Si no se puede desarrollar la sociedad civil ni expresarse las demandas sociales al nivel europeo, la Unión Europea sería reducida a un conjunto de mercados, dado que por el momento la Unión Europea está mucho más integrada al nivel económico que al nivel político.

El problema es que todavía encontramos, en Europa, una incertidumbre en cuanto al futuro de las instituciones. Es muy complejo estructurar un espacio público en este

tipo de situación, porque un espacio público abierto necesita estabilidad para funcionar. La crisis institucional que atraviesa Europa, deja muy poco espacio para el reconocimiento de la sociedad civil.

III. LA FALTA DE DEMOCRACIA DE LAS INSTITUCIONES EUROPEAS

Este conjunto de elementos hace que la Unión Europea de a sus ciudadanos una impresión de alejamiento, reforzado por la controversia recurrente sobre la falta de democracia de su funcionamiento. Para resumir esta impresión, se habla de un modelo tecnocrático demasiado orientado al mercado, lo que impide el desarrollo de un espacio político abierto a las organizaciones de la sociedad civil. Eso provocó la apertura de una brecha entre las instituciones y los ciudadanos, ampliada por la complejidad del sistema institucional europeo, que impide su lectura clara por parte de los europeos.

Se nota una contradicción porque cada vez que aumenta el interés de los europeos para los asuntos europeos, aumenta también la impresión de que estos asuntos están reservados a un círculo restringido de personas. Lo que deriva de lo anterior es una falta de comprensión, por parte de los ciudadanos, de lo que está en juego en la Unión.

De hecho, la inserción del ciudadano en el proceso europeo es sumamente raro, y además reciente, porque ocurre solamente cada 5 años, con la elección de los diputados europeos, quienes representan a los pueblos europeos. Esta representación de “los pueblos europeos” y no del “Pueblo Europeo” no facilita la visión de la sociedad civil como una entidad unida.

La controversia sobre la falta de democracia de la Unión Europea está alimentada por varios factores, que muestran cada vez más la necesidad de la apertura de un espacio político abierto destinado a la expresión de la sociedad civil. No quiero elaborar una lista exhaustiva de estos factores, sino citar algunos ejemplos recurrentes.

Uno de estos signos de la falta de democracia en los procesos de toma de decisión, es la costumbre de usar a las Conferencias Intergubernamentales (CIG) para organizar la institucionalidad europea, lo que se vio de nuevo con la revisión del Tratado Constitucional para la Unión Europea¹. En estas conferencias la sociedad civil ni siquiera

¹ EU Civil Society Contact Group. *La société civile ne doit pas rester en dehors de la révision du traité de l'UE*. Version online en: <http://act4europe.horus.be/module/FileLib/CSCG%20call%20new%20treaty%20and%20IGC%20FR.pdf>

puede emitir una opinión, ya que los que participan son puros gobernantes. No hay ninguna apertura a las demandas de la sociedad civil.

Para volver al tema del Parlamento Europeo, que me parece el más relevante desde el enfoque de la falta de democracia de las instituciones europeas, su organización todavía está en duda, porque la voluntad de representar a los países y no al pueblo en su conjunto, provoca el problema de la definición del peso de cada país en los votos: ¿Cómo asegurar una repartición equitativa del peso del voto entre países de peso demográfico y económico tan diferente? Esta pregunta es importante, pero es superada por una más importante, la que se refiere al papel del Parlamento en el proceso de toma de decisión. En efecto, es la única institución que representa a los pueblos, pero su papel es a menudo definido como una maquina para votar. Su papel de proposición es muy reducido, lo que se puede interpretar como una manera de impedir la expresión de la voluntad de los pueblos.

Por otra parte, el Comité Económico y Social, cuyo papel es la representación de la sociedad civil, en realidad no representa más que a tres grupos, los empleadores, los asalariados y los consumidores. Además de esta limitación en la representación, el poder institucional del Comité es muy débil.

Se puede entonces sacar la conclusión de que las organizaciones de la sociedad civil tienen muy poco espacio para expresarse, y además las instituciones que deberían representarlas tienen un poder muy limitado.

Allí se ve la necesidad urgente de desarrollar a la sociedad civil en la Unión Europea para hacerla más democrática, asegurando las oportunidades de una participación política formal o informal que tiene más influencia sobre el proceso de toma de decisión. Se puede para justificar eso utilizar a la teoría de Touraine quien destaca el peligro de la sumisión de la sociedad al Estado cuando la sociedad política está completamente separada de la sociedad civil. Para él, el *espíritu de la democracia* se puede resumir en “un conjunto de garantías y de procedimientos que aseguran la relación de la unidad del poder legitimo, y la pluralidad de los actores sociales”. Como vengo tratando de explicar, si bien podemos notar la unidad del poder legitimo en el caso de la Unión Europea, la pluralidad de los actores sociales falta de manera indiscutible.

Entonces, la necesidad de democracia participativa se hace sentir cada vez más fuerte dentro de la Unión Europea ya que necesita a sus ciudadanos para construir su identidad y la cohesión social necesaria a su buen funcionamiento.

IV. UNA VISIÓN DESENCANTADA DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Para demostrar la necesidad imperativa de la construcción de la sociedad civil europea, quiero apoyarme no sólo en datos y elementos formales, sino también tener un enfoque que se desarrolla desde el punto de vista de los ciudadanos mismos. Por supuesto, los datos que voy a dar ahora son variables según los países y entonces lo que trato de dibujar son líneas generales que permiten representarse el paisaje político europeo.

Según sondeos realizados al nivel europeo², se pueden encontrar ahora algunos signos de desafección generalizada en cuanto a las formas tradicionales de participación política y a la democracia representativa³. Estos signos se ven de manera muy clara, por ejemplo, en la medida del incremento del voto de protesta y de la abstención.

También se puede notar una cierta crisis de los sistemas de partidos, con el aumento de la desconfianza respecto a ellos, y la caída de las adhesiones. Sobre todo en los países de Europa occidental, las encuestas muestran que, al plano nacional, más de la mitad de los ciudadanos de los países europeos no confían ni en la derecha ni en la izquierda para gobernar. Existe un ambiente de suspicacia y de desencanto respecto a la esfera política. Eso se nota con un cambio, que me parece relevante señalar aquí, o sea que la protesta, que siempre era el atributo propio de la cultura política de la izquierda, ahora también está considerada como un medio de participación por las personas que se ubican más a la derecha.

Frente a esta pérdida de confianza en los mecanismos de la democracia representativa, se desarrolla hoy la idea que otras modalidades de participación menos formales pueden ser más eficaces. Se nota particularmente en el incremento del potencial protestatario, sobre todo dentro de los jóvenes que ven la protesta como un medio de expresión social y política de sus ideas⁴. Tenemos aquí un elemento positivo para la construcción de una sociedad civil activa al nivel europeo, dado que existe por todas partes una visión positiva de los Nuevos Movimientos Sociales, que, hoy día, parecen más atractivos

² *Le barometre politique francais - 2006-2007*. Producido por el CEVIPOF (Centro de Investigaciones Políticas de la Escuela de Ciencias Políticas y el Ministerio del Interior y del Territorio Frances)

³ Montani, Elena. *Union Européenne et société civile, une relation à parfaire*. Version online en: <http://www.taurillon.org/Union-Europeenne-et-Societe-Civile-une-relation-a-parfaire>

⁴ *La participación política de los jóvenes en Europa 2003-2005*. Producido por EUYOUPART (European Young People Participation). Coordinadora del proyecto: SORA (Institute for Social Research and Analysis), Viena.

que las modalidades de participación política más tradicionales. Siguiendo esta idea y todavía según los sondeos, comanditados por la Unión Europea misma, los jóvenes europeos parecen dar más confianza a las ONGs que a las instituciones públicas, sobre todo las que son reconocidas al nivel internacional, como GreenPeace y Amnesty Internacional.

El voto aún es considerado como la principal forma de expresión política pero pierde su hegemonía. Para dar un ejemplo preciso, 40% de los franceses piensan que el voto no es la forma de participación política más eficaz. Eso no debe ser interpretado como un rechazo de la democracia representativa en sí-misma, sino como una voluntad de acceso a otras modalidades de acción.

Sin embargo, queda de manera general una visión idealista de la política como el medio para resolver los problemas internacionales y/o sociales, es más la aplicación concreta de la política que provoca esta visión desencantada. Ahora necesitamos ver como se pueden traducir la combinación de estos tres elementos, o sea el traslado de soberanía al nivel europeo, el déficit de democracia en la estructura europea y la visión desencantada de la democracia representativa asociada al aumento de potencia de la participación informal en las mentes europeas.

V. LOS ESFUERZOS POR CONSTRUIR UNA SOCIEDAD CIVIL EUROPEA

Desde el principio de la construcción europea, se notó el nacimiento de movimientos de la sociedad civil para informar a los ciudadanos sobre el funcionamiento y las realizaciones de la Unión Europea, como el *Movimiento Europeo*, cuyo objetivo es “desarrollar la toma de conciencia de Europa, y de la comunidad de destino de los pueblos que la componen”. Sin embargo, estos movimientos guardaron una postura más informativa que intervencionista.

Más recientemente, se notaron tentativas de apertura de espacios de dialogo entre las instituciones de la Unión Europea y la sociedad civil, por ejemplo con una posibilidad de consulta del Parlamento, a través de trabajos de grupo interparlamentario que trabajan en cooperación con asociaciones sobre temas específicos. Existe también un sistema de consulta de la Comisión para casi todas las políticas. Se puede constatar entonces que hay posibilidades de dialogo entre las organizaciones de la sociedad civil y las instituciones de la Unión Europa. Existen intentos para abrir un espacio político a la sociedad civil.

En efecto, se nota un esfuerzo por parte de las instituciones para entablar un diálogo con la sociedad civil para definir el futuro de la Unión Europea. La Convención Europea reunida para redactar el Tratado Constitucional para la Unión permitía la cooperación de las organizaciones de la sociedad civil a esta redacción⁵. Tenían una oportunidad de expresarse como nunca fue el caso antes. El texto fue rechazado por Francia y por los Países Bajos en 2005, provocando una grave crisis en la Unión, pero la conclusión que a mi me parece la más importante es que era un aprendizaje de la cooperación entre la sociedad civil y la estructura institucional.

Esta tendencia parecía reforzarse con el tratado de Lisboa que tiene un párrafo entero dedicado a la democracia participativa diciendo que “las instituciones mantienen un diálogo abierto, transparente y regular con las asociaciones y la sociedad civil”. El tratado desarrolla también la idea de la iniciativa ciudadana, que se traduce para la sociedad civil por la oportunidad de hacer una propuesta de ley a la Comisión si esta propuesta está apoyada por una misión de firmas. No obstante, este tratado todavía está bloqueado a causa del rechazo del pueblo irlandés a ratificarlo.

Se ven también iniciativas múltiples por parte de la sociedad civil para asociarse a la toma de decisión, o por lo menos para permitir a ella expresar su opinión. Unas de las iniciativas que me parece de las más notables, es la creación del Parlamento Europeo de los Jóvenes, que permite a estudiantes de todos los países de la Unión reunirse, desarrollar proyectos propios y proponerlos a las instituciones europeas. Asociado al programa de intercambio de estudiantes entre todos los países de la Unión Europea, este parlamento permite la creación de una nueva generación de ciudadanos europeo que tienen una conciencia europea mucha más marcada que la de sus predecesores, porque viven la experiencia europea de manera concreta. Eso da una esperanza de una sociedad civil más unida y entonces más fuerte y activa en el futuro.

Quería también citar al Grupo de Contacto para el Desarrollo del Diálogo entre las Organizaciones de la Sociedad Civil y las Instituciones Europeas, que reúne a varios actores, a pesar de su diversidad: el lobby europeo de las mujeres, la red “democracia y derechos humanos”, la Confederación de las ONG para la Ayuda y el Desarrollo, entre otros. Eso es la prueba de una sociedad civil tratando de organizarse en un frente común.

⁵ “La société civile”. En Dossier sobre la constitución europea titulado: *Vers une Constitution européenne?*, editado por La Documentation Française. Versión online en: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/constitution-europeenne/index.shtml>

Sin embargo, a pesar de los intentos de buena voluntad para desarrollar la sociedad civil europea, ésta enfrenta todavía muchos problemas para organizarse de manera coherente, y para desempeñar un papel significativo en el proceso de decisión europeo.

VI. LA DIFICULTAD DE LA COORDINACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL A NIVEL EUROPEO

Haciendo mis investigaciones, me di cuenta de que las dificultades que tiene la sociedad civil para influir de manera eficaz sobre el sistema europeo son de dos órdenes. Primero, se nota que cualquier asociación es reconocida por el sistema, y eso plantea directamente el problema de la representatividad de estas asociaciones respecto a las demandas sociales de la población. Segundo, la multiplicidad de las organizaciones y de sus demandas parece ser un obstáculo insalvable para su coordinación propia.

a. La falta de representatividad de las asociaciones reconocidas por la Unión Europea

De hecho, las asociaciones escuchadas por las instituciones europeas son las mismas que están reconocidas de manera oficial por estas mismas instituciones. Por consiguiente, parece que las asociaciones de la sociedad civil no pueden desempeñar un papel significativo cuando no hacen parte del círculo restringido de las ONGs basadas en Bruselas.

A fin de cuentas, las organizaciones de la sociedad civil que tienen un acceso privilegiado a las instituciones son los grupos de lobby, las organizaciones profesionales que funcionan con un financiamiento privado, y las asociaciones reconocidas y financiadas por la Comisión europea.

Dada la estructura de las posibilidades de intervención, se encuentra un problema en cuanto a la participación de las asociaciones que reivindican una legitimidad basada sobre el interés general y sobre la organización ciudadana. En efecto, existe un riesgo de que las asociaciones que tienen las mejores oportunidades de participar en el proceso europeo no sean las más representativas de la realidad económico-social, dado que representan más que nada, grupos de intereses particulares.

El peligro que me parece el más importante es que estos grupos sean, al final, una pantalla entre las instituciones y los ciudadanos por un lado, y entre las instituciones y

las otras asociaciones, por otro lado. Eso plantea la importancia de la cuestión del financiamiento, ya que existe un desequilibrio de recursos y de reconocimiento entre las organizaciones financiadas por la Comisión y las organizaciones de ciudadanos cuyos recursos son desiguales. Con esta idea suplementaria, se ven los límites de la integración de la sociedad civil al proceso de toma de decisión y a la creación de la Unión Europea de mañana, porque las asociaciones que participaron en la Convención para ayudar a la redacción del Tratado Constitucional son las mismas que las que la Comisión reconoce y financia.

Además las asociaciones ciudadanas de la sociedad civil no pueden participar en el proceso de elaboración de proyectos porque no existe un espacio transversal a la Unión Europea que permitiría desarrollar una estrategia común en un espacio público europeo. Esta ausencia puede ser debida a la mezcla, dentro de la Unión Europea, de las lógicas intergubernamentales y supranacionales. Eso no ayuda a la creación del espacio político dedicado a la sociedad civil a causa de la multitud de los interlocutores, que varían según las demandas, lo que impide a las asociaciones de organizarse de manera eficaz. A eso me refiero en lo que ya se mencionó sobre la complejidad de la Unión Europea, que es un obstáculo a la creación de un espacio político abierto, y puede provocar un cierto desánimo de los actores de la sociedad civil, provocando un rechazo de la confrontación al nivel europeo por parte de las organizaciones.

Para concluir sobre este punto, si se observa que la ampliación de los actores de la Unión es real, pero también se nota que es muy limitada.

b. La dificultad de la articulación de la sociedad civil europea en un espacio determinado

La segunda dificultad encontrada por la sociedad civil, consiste en la articulación de sus demandas en un movimiento coherente y legible por parte de las estructuras del poder. En esta parte, quiero referirme al concepto de *Movimiento Social*, uniendo a todas las organizaciones de la sociedad civil en un frente común, a *los movimientos sociales*, que representan una gran variedad de demandas que no tienen nada que ver entre ellas y que siguen ejes de desarrollo variables e independientes. Así, en el caso de la Unión Europea, la variedad de las realidades nacionales y de los objetivos perseguidos hace desaparecer el principio unificador de la acción social.

En este punto quiero, entonces, concentrarme sobre la diversidad como factor de fragmentación que impide la creación de una sociedad civil activa e influyente.

Los países de la Unión Europea viven situaciones económicas muy variables, que producen visiones diferentes del futuro. Además, se debe notar la poca comunicación que existe entre las sociedades civiles nacionales porque el dialogo es muy difícil, no sólo a causa del idioma, sino también a causa de las realidades diferentes que enfrentan. El conocimiento mutuo de las sociedades civiles nacionales aparece como el gran ausente de los debates. Es un trabajo enorme conocerse porque las distintas realidades sociales crean distintas sociedades civiles, que no hablan de lo mismo.

Además, las culturas nacionales generan costumbres, como por ejemplo el uso de los diferentes medios de información, que influyen sobre las modalidades de la sociedad civil. Se nota en efecto una correlación entre la elección de un medio de comunicación de masa y un comportamiento político más o menos interesado. Así, se nota que al Norte de Europa, en Estonia y Finlandia por ejemplo, el uso generalizado del Internet para informarse, genera una participación política más importante, dado que este medio de comunicación necesita una recepción activa. Por otro lado, en países como Inglaterra o Italia, el uso masivo de medios de comunicación tradicionales, como la televisión, no permiten alcanzar tal nivel de participación política.

Para enfrentar la heterogeneidad y de la multiplicidad de las demandas de la sociedad civil, la Unión Europea debe desarrollar una multitud de grados de intervención, pero eso necesita una voluntad marcada de la clase política de tomar en cuenta esta sociedad civil, lo que no es obvio ahora.

VII. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, pienso que no hay un espacio de dialogo político en el seno del cual las reivindicaciones de la sociedad civil podrían construirse, unirse en un frente común.

Sin embargo, a pesar de todos los elementos que juegan en contra de la sociedad civil europea, queda una esperanza para su construcción, especialmente en estos últimos años con la proliferación de los sitios de Internet que vuelven a ser lugares de debates en varios idiomas, y que permiten el intercambio de ideas y el conocimiento del “otro europeo”. Por otra parte, la esperanza viene de los intentos de crear de manera física el espacio civil europeo, y si puedo dar un último ejemplo, sería el de los Estados Generales

de Europa de 2007 y 2008, organizados a la iniciativa de la sociedad civil y que reúnen personalidades políticas, sindicales y del mundo asociativo, así como empresarios o intelectuales.

Sin embargo, para concretizar la existencia de la sociedad civil a largo plazo, parece necesario que los actores políticos reconozcan las asociaciones de interés como actores enteros, y eso depende de la voluntad de las instituciones para abrirse a las organizaciones ciudadanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EU Civil Society Contact Group. "La société civile ne doit pas rester en dehors de la révision du traité de l'UE". Version online en:

<http://act4europe.horus.be/module/FileLib/CSCG%20call%20new%20treaty%20and%20IGC%20FR.pdf>

La participación política de los jóvenes en Europa 2003-2005. Producido por EUYOUNG (European Young People Participation). Coordinadora del proyecto : SORA (Institute for Social Research and Analysis), Viena

La société civile". En Dossier sobre la constitución europea titulado: *Vers une Constitution européenne?*, editado por La Documentation Française.

Montani, Elena. "Union Européenne et société civile, une relation à parfaire". Version online en: <http://www.taurillon.org/Union-Europeenne-et-Societe->

CHILE Y LA OBLIGACIÓN ÉTICA DE RECIBIR REFUGIADOS: LOS REFUGIADOS PALESTINOS VISTO COMO UN CASO IMPERATIVO

PAULA LEKANDA M.*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ABSTRACT

El presente escrito pretende analizar si existe un deber ético por parte del Estado de Chile de acoger refugiados. Además, considerando que el otorgar el estatuto de refugiado es un recurso escaso que implica que no se puede entregar a todos los solicitantes del mismo, se busca dar cuenta de razones éticas que justifiquen que se haya priorizado en la venida de refugiados de nacionalidad palestina y no en aquellos de otra nacionalidad. Para cumplir estos objetivos, en un primer momento se señalan ciertas explicitaciones conceptuales. Posteriormente, se da cuenta de las razones por las cuales Chile no debería acoger a refugiados, conjunto a su contra argumentación. Luego, se explicitan las razones prácticas y éticas por las cuales Chile sí debe acogerlos. Finalmente, se indican las razones éticas que sustentan la decisión de Chile de haber priorizado en la venida de refugiados de nacionalidad palestina, y no de otra.

En septiembre del año 2007, el Gobierno de Chile acogió la solicitud del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) de acoger a más de 100 refugiados palestinos –58 adultos y 59 niños–, en su mayoría musulmanes- que se encontraban en la frontera con Irak. Estos llegaron al país en tres grupos a partir de marzo del 2008, siendo asentados en La Calera, San Felipe y en las comunas de Ñuñoa y Recoleta. Estos refugiados vinieron con el objeto de establecerse definitivamente en Chile, para lo cual ACNUR financiará, en el período de asentamiento, sus necesidades de habitación y alimentación, y el Estado de Chile costeará –con apoyo de la comunidad palestina– su búsqueda de trabajo¹.

* Licenciada en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudiante de ciencia política en la misma universidad. [E-mail: plekanda@uc.cl]

¹ *Radio Cooperativa* (en línea), "Chile refugiará a 100 palestinos que huyen de la violencia en Medio Oriente", 6 de septiembre del 2007.

http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20070906/pags/20070906151437.html [Fecha de visita: 01/07/08]

En la Convención Sobre el Estatuto de los Refugiados celebrada en 1951 se definió lo que se entendía por el concepto de refugiado y se estipuló cuáles serían sus derechos y deberes, lo que conllevó a la institucionalización del régimen de la protección de refugiados, por lo menos entre los países firmantes. La definición elaborada fue, posteriormente, ampliada en un Protocolo realizado en 1967, en el cual se consagró que el término de refugiado aplicaba a todas las personas de distintas nacionalidades que “(...) debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él”².

De esta manera, todos los países firmantes de la Convención y del Protocolo aceptaron la existencia del *derecho de asilo*, lo que da cuenta de que “todas las personas tienen el derecho a solicitar asilo y ser sometidas a un proceso para determinar su condición de refugiado en forma individual”³.

En este marco, los estados firmantes tienen la obligación de abrir las fronteras para quienes claman el estatuto de refugiados puedan ingresar a sus países, luego de lo cual se establece un procedimiento que analiza si se le otorga o no la solicitud de asilo, lo que, actualmente, es a discreción de los estados, ya que, finalmente, son ellos los que aceptan o rechazan las solicitudes en virtud de los antecedentes presentados. No obstante este punto, la protección internacional más importante que se le otorga al refugiado y al solicitante de asilo es el principio de *non refoulement*, mediante el cual se estipula que ningún estado firmante de la Convención puede expulsar o devolver a refugiados a fronteras de territorios en las cuales su vida o libertad peligre a causa de las filiaciones antes mencionadas⁴.

² “Protocolo sobre el estatuto de los refugiados”, Capítulo I: Disposiciones Generales, Artículo 1 Definición del término de “refugiado”, adoptado en Nueva York, el 31 de enero de 1967. En Documento oficial de Alto Comisionado Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), entregado en Taller sobre la determinación de la condición de refugiados, realizado por ACNUR en la Pontificia Universidad Católica de Chile, el 27/06/2008.

³ “¿Cómo abordar el tema de la seguridad sin perjudicar la protección de los refugiados: La perspectiva de ACNUR?”, ACNUR, Ginebra, noviembre de 2001.

⁴ “Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951”, Capítulo V: Medidas Administrativas, Artículo 33, Prohibición de expulsión y devolución (“refoulement”), adoptada en Ginebra, el 28 de julio de 1951.

Según el planteamiento de Peter Singer, las posibles soluciones duraderas para refugiados son: i) la repatriación voluntaria, ii) la integración local en el país al que escapan y iii) el reasentamiento en un país remoto⁵; dentro de esta última solución es que se inscribe el caso de los refugiados palestinos llegados a Chile.

Para el año 2006, Chile contaba con 1.134 personas refugiadas asentadas, de las cuales la gran mayoría son de origen colombiano (725), a los cuales le siguen los peruanos (224), cubanos (48) y afganos (17)⁶. No obstante, considerando la llegada de más de cien palestinos en el año 2008, –y si se asume que los datos siguieran siendo más o menos constantes– estos se ubicarían en tercer lugar, siendo la cantidad más importante fuera del ámbito latinoamericano, relegando a los afganos.

Dejando de lado esta contextualización, es preciso preguntarnos ¿qué razones podrían explicar que Chile no acogiera a los refugiados?

Se podría sostener que el problema de los refugiados es inmenso, y no porque Chile los acoja este se solucionará. Además, uno podría concordar con lo sostenido por los neo malthusianos pesimistas, quienes –tales como los autores Paul y William Paddock– sostienen que existe una categoría de países cuyos problemas no son solucionables a largo plazo por lo que no deberían recibir ayuda de los países más ricos⁷. Los refugiados, en efecto, son “producidos” por Estados que atraviesan por serios problemas de difícilísima solución, por lo que el ayudarlos es una especie de “saco sin fondo”, en el cual se “pierden” los recursos: constituye una “solución parche” que puede traer más costos que beneficios, ya que, al mismo tiempo que significa un gravamen importante a la sociedad chilena, no ayuda a que se solucione el problema de los refugiados. Este argumento sería especialmente aplicable al caso de los refugiados palestinos, puesto que estos son “creados” por uno de los conflictos activos que ha tenido la más larga duración a nivel mundial⁸, el conflicto árabe-israelí, el que no tiene, actualmente, perspectivas de una solución real.

⁵ Singer, Peter. *Ética Práctica.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. p. 313.

⁶ Datos extraídos del Reporte de Refugiados del 2006 elaborado por ACNUR [en línea], <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/template?page=publ&src=static/sowr2006/toceng.htm> [Fecha de visita: 31/06/08]

⁷ Mappes, Thomas y Jane Zembaty. *Social Ethics. Morality and Social Policy.* McGraw Hill, California. 1987, p. 377.

⁸ Esto se ve reflejado en el apéndice de un artículo realizado por Lotta Harbom y Peter Wallensteen, en el cual aparece un listado de los 32 conflictos armados activos en 2006, de los cuales el conflicto árabe-israelí y el de Myanmar son los que cuentan con la fecha de inicio más temprana, a saber, 1949. Cfr. Harbom, Lotta y Peter Wallensteen, “Armed Conflict 1989-2006”, En *Journal of Peace Research*, nº44, 2006, p. 629.

No obstante, ese argumento es poco consistente, ya que, tal como sostiene Singer, al otorgar refugio permitimos que ciertos individuos puedan llevar una vida decente, cosa que no hubiese sido posible si estos no se hubiesen acogido. Así, independientemente de la cantidad de refugiados que no podemos ayudar, ayudar a los que sí se puede, según este autor, sigue mereciendo la pena⁹. Esto se relaciona con el hecho de que si consideramos que el bien último es la vida, el preservarla vale por el hecho en sí mismo y no por las consecuencias que este pueda traer aparejadas, como lo es la solución de un conflicto.

Además, se puede sostener que la acogida de refugiados significa más costos que beneficios al país, ya que, por un lado, significa costes considerables, mientras que los beneficios no son claros, lo que permite el preguntarse ¿cuál es retorno social? Frente a este argumento utilitarista cabe decir que a los refugiados, una vez asentados, si bien tienen derechos –que pueden significar un costo para el estado–, también tienen *deberes*, como lo es el pagar impuestos, lo que va directamente a las arcas estatales. Además, tal como veremos en los argumentos a favor, la sociedad tiene otros beneficios, tales como el enriquecimiento cultural que resulta del multiculturalismo. Por último, particularmente en el caso de los refugiados palestinos, tal como fue sostenido al comienzo, los costes iniciales están siendo solventados por ACNUR, mientras que el estado sólo les tiene que buscar trabajo, el que, además, va en beneficio del desarrollo de nuestro país.

Otro argumento en contra lo constituye el que los recursos que se utilizan en el asentamiento de los refugiados podrían ser utilizados por sectores desfavorecidos de la misma sociedad chilena, los que, tal como plantea Charles Beitz, tienen la preferencia ya que la comunidad nacional es una identidad primaria frente a otras identidades más globales¹⁰. No obstante, este argumento es débil, puesto que, en primer término, priorizar a los desaventajados connacionales no está garantizado, ya que, como advierte Beitz, no necesariamente los Estados que se rehúsen a asistir a otros pueblos van a emprender una justicia distributiva hacia los menos favorecidos de su propio país¹¹. Además, si aplicamos este argumento al caso particular de los refugiados palestinos, tal como ya señalamos, su llegada no significa costes importantes para Chile en cuanto los gravámenes más importantes los solventa ACNUR.

⁹ Singer, Peter. *op. cit.*, p. 318.

¹⁰ Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 161.

¹¹ *Ibidem*.

Otro argumento se refiere a la amenaza a la seguridad nacional que significa el asentamiento de refugiados. Tal como aduce Will Kymlicka, los refugiados podrían constituir *ghettos* y no integrarse a la sociedad nacional trayendo como resultado una sociedad balcanizada, lo que implica que estos puedan tener políticas secesionistas, participar en partidos políticos nacionalistas, etcétera¹². A esto se le suma lo sostenido por Gil Loescher en cuanto la posibilidad de que ocurra un *spillover* del conflicto que “produjo” a los refugiados¹³. Frente a este argumento uno puede decir, primero –tal como sostiene Kymlicka– que la responsabilidad frente a lo no-integración muchas veces radica no en los propios inmigrantes, sino en la falta de políticas públicas adecuadas para fomentar la integración¹⁴, lo que dependería del estado. Además, aplicando este argumento al caso chileno y, particularmente, al de los refugiados palestinos, es preciso decir que no es factible dada la poca cantidad de refugiados palestinos de los cuales hablamos. Asimismo, no son sólo poco más de cien personas, sino que sólo 58 son adultos, mientras que los 59 restantes son niños, los que son más fáciles de integrar y socializar. Por tanto, este grupo de refugiados no significa un peligro frente a la seguridad.

Además, uno puede argüir que el acoger a refugiados puede fomentar el flujo de los mismos en el futuro, ya que, por un lado, si existen países que están recibiendo a los refugiados los países de origen de ellos no harán nada para solucionar las causas de la petición de refugio¹⁵, y, por otro lado, mientras más grande sea el número de refugiados en cierto país, existen mayores posibilidades de que ese grupo “arrastre” a sus compatriotas, sean familiares, amigos, etcétera. Este argumento no se aplica, ya que, si bien el flujo de refugiados puede aumentar en las fronteras, el asentamiento de los mismos sigue dependiendo de la voluntad y discrecionalidad del Estado, por lo que no es algo incontrolable. Además, en el caso particular de los refugiados palestinos en Chile existe una salvedad: la zona de donde provienen es muy lejana al país, por lo que es muy difícil que pueda llegar un flujo considerable por medios propios.

Asimismo, se puede argumentar que el asentamiento de refugiados puede aumentar los sentimientos racistas de una comunidad¹⁶. Frente a esto se puede sostener

¹² Kymlicka, Will. *La Política Vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona, 2003. p.185.

¹³ Loescher, Gil. *Beyond Charity: international cooperation and the global refugee crisis*. Oxford University Press, New York, 1993, p. 23.

¹⁴ Kymlicka, Will. *op. cit.*, p. 185.

¹⁵ Singer, Peter. *op. cit.*, p. 321.

¹⁶ *Ibíd*, p. 323.

que la llegada de refugiados no trae aparejada necesariamente dicha situación, ya que ésta puede ser prevenida y cautelada por el Estado a través de políticas públicas eficientes. Además, esto es muy improbable que suceda en el caso de los refugiados palestinos, ya que Chile, teniendo una colonia superior a los 300.000, siendo la colonia palestina más extensa en el mundo¹⁷, y estando ya tan arraigados en la sociedad, hace poco probable la discriminación.

Por último, se puede sostener que no hay un deber ético en acoger refugiados, puesto que –siguiendo un enfoque *ex gratia*– esto es producto de la caridad, por lo que es voluntario. Frente a esto se puede decir que no es cierto, que sí existe un *deber* moral en acogerlos. Pero este punto será mayormente desarrollado posteriormente, cuando se analice el *derecho* que tienen los refugiados de ser acogidos.

Antes de profundizar en los argumentos éticos a favor de la llegada de refugiados, cabe mencionar ciertos argumentos de índole práctica.

En primer término, se puede sostener que el favorecer el asentamiento de refugiados puede ser positivo desde un punto de vista político-estratégico, ya faculta la proyección de una imagen de un país fuerte que puede con la “carga” que eso puede significar; además se proyecta que Chile se reinsertó, efectivamente, en el sistema internacional y que tiene un régimen de gobierno eficaz; además se logra resaltar en la arena internacional como un país “solidario” y que cumple con sus obligaciones firmadas en la Convención y el Protocolo, etcétera.

En segundo término, se puede argumentar a favor considerando otros beneficios más directos que le atañen a Chile con el asentamiento de refugiados. Primero, la economía nacional puede verse beneficiada con la llegada de refugiados, ya que: i) significan oportunidades comerciales para nuestros connacionales¹⁸, (en la demanda de productos, etcétera), ii) pagan impuestos, iii) pueden establecer negocios innovadores traídos desde sus países de origen, iv) pueden fortalecer el vínculo comercial entre Chile y sus países de origen, etcétera. Además, se puede favorecer al país producto del establecimiento de un ambiente más cosmopolita, lo que de por sí es enriquecedor para la sociedad nacional.

¹⁷Radio Cooperativa [en línea] “Presidente Palestino visitará Chile en mayo próximo” http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20050330/pags/20050330160132.html [Fecha de visita: 01/07/08]

¹⁸ Singer, Peter. *op. cit.*, p. 321.

Asimismo, el asentamiento de refugiados puede ser positivo para Chile ya que, tal como sostiene Singer, se puede aducir que los refugiados son los mejores inmigrantes puesto que, como no tienen ningún otro lugar al cual ir, se comprometen totalmente con su nuevo país, a diferencia de otros tipos de inmigrantes, que pueden volver cuando dejen a sus países de origen¹⁹. Esto podría traer beneficios producto de, por ejemplo, el aumento de las filas militares de Chile, como ha sucedido en EEUU con los inmigrantes asentados.

Dejando de lado las razones prácticas, es preciso concentrarse en las razones éticas que fundamentan que Chile acoja a refugiados.

En primer lugar, Chile debe acoger a refugiados dado el *principio de asistencia mutua* mencionado por Michael Walzer. Según el planteamiento de dicho autor, este principio indica las obligaciones que debemos, en palabras de John Rawls “no sólo a individuos definidos, digamos a aquellos que cooperan en algún contexto social, sino a las personas en general”. Walzer sostiene que en ausencia de algún criterio de cooperación –como lo es el sistema internacional si lo vemos desde un punto de vista de la teoría realista– la noción de asistencia mutua debe imperar. Según este autor, la asistencia positiva es necesaria cuando: “(...) (1) si esta es necesitada o urgentemente necesitada por una de las partes; y (2) si los riesgos y costos por proporcionarla son relativamente bajos para la otra parte.” Es por esto que el autor aduce que “Dadas estas condiciones, habré de detenerme y socorrer al extraño en desgracia donde quiera que lo encuentre, sea cual fuere su pertenencia o la mía”²⁰, siempre y cuando lo costos que esto signifique sean relativamente bajos. Este principio es aún más obligatorio para las comunidades políticas, ya que, según Walzer, los costos de la asistencia son mucho menores, ya que se diluyen en el “cuerpo” más fácilmente²¹. Utilizando este argumento, existe una obligación de asistir a los refugiados como comunidad, hasta que los costos sean muy altos. No obstante, si consideramos que el fin último es la vida humana, aún cuando dichos costos fueran muy altos, se justificaría éticamente el acoger a los refugiados, ya que, tal como sostiene Singer, “(...) el reasentamiento puede suponer la diferencia entre vivir o morir y, con certeza, constituye la única esperanza de tener una existencia decente”²².

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 45-46.

²¹ *Ibid.* p. 57.

²² Singer, Peter. *op. cit.*, p. 314.

Otro argumento a considerar lo constituye –tal como sostiene Hugo Slim– la existencia de una *supra identidad*, que conlleva a que, independientemente de nuestras filiaciones políticas, sociales y culturales, compartamos una identidad común en cuanto *seres humanos*. Así, según este autor, no se debe reducir a los refugiados a una especie de *naïve cliché* de una víctima inofensiva, sino que implica que ella es igual a nosotros, y que por tanto, requiere ayuda y protección²³, lo que conlleva a que el ser ayudado constituya un verdadero *derecho*. De esta manera, este sería una suerte de “principio de humanidad” que señala que es un deber ético recibir y permitir el asentamiento de refugiados en nuestro país, en cuanto iguales a nosotros.

En esta misma línea argumentativa referente a los *derechos*, cabe mencionar –y siguiendo los planteamientos de Seyla Benhabib– que se puede sostener que existe un *derecho* al asentamiento permanente o membrecía de un extranjero en un Estado distinto al de origen. Esto, producto de dos razones. La primera es que las razones de la no membrecía tienen que ser recíprocamente aceptables, lo que equivale a decir que si, por ejemplo, un refugiado quiere entrar a mi Estado, yo debo explicarle que no puede pero utilizando un fundamento que sería aceptado por ambos igualmente, esto es, que tanto yo como él aceptaríamos si estuviéramos en el lugar del otro. En este sentido, las razones de no membrecía que apelan al “tipo” de refugiado –por ejemplo, género, etnia, religión, etcétera– no serían válidas, ya que son características dadas por accidente, que no fueron elegidas –lo que ciertos autores han denominado como “suerte bruta”. La segunda razón se refiere al derecho al conocimiento público, ya que, si por otro lado, las razones otorgadas para la no membrecía apelan a capacidades desarrolladas, esto podría aceptarse, pero siempre y cuando hubiese información pública que dijera cuáles son y cómo obtenerlas, por lo que existe un *derecho a saber* qué debe ser satisfecho²⁴. Así, los refugiados tienen el *derecho* de asentarse en Chile, puesto que no pueden ser discriminados por su “tipo” y dado que no hay conocimiento público respecto de qué es lo que se espera que los refugiados cumplan.

Este argumento está estrechamente relacionado con la teoría de “Igualdad Democrática” de Elisabeth Anderson, aún cuando este haya sido desarrollado para ser aplicado dentro de una sociedad civil y no a nivel global. Esta teoría se sustenta sobre la con-

²³ Slim, Hugo. “Why Protect Civilians? Innocence, Immunity and Enmity in War”. En *International Affairs* 79 (3), 2003, p. 498.

²⁴ Benhabib, Seyla. *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Gedisa, Barcelona, 2005, pp. 103-104.

cepción de que todas las personas tienen igual valor moral, por lo que todas tienen igual derecho al acceso a las capacidades necesarias para funcionar como un ciudadano igual a otro en un estado democrático; vale decir, para obtener la “igualdad”, todos los ciudadanos deben tener un acceso igualitario a las condiciones sociales de su libertad. En este sentido, si se parte sobre la base de que todos los seres humanos tenemos igual valor moral, y lo aplicamos a un nivel global, tenemos que todos los seres humanos tenemos el derecho de acceder a las capacidades necesarias –y al conocimiento respecto de qué capacidades son y cómo se obtienen– para vivir la libertad, lo que para algunos –como es el caso de los refugiados– puede residir en ser miembro de un estado distinto al de origen²⁵. De esta manera, si se parte de una igualdad moral intrínseca de los seres humanos, debe existir igualdad de oportunidades para la pertenencia, ya que esta no puede estar fundamentada en la “suerte bruta”, que, en este caso, sería nacer en Palestina, o en Chile.

Otro argumento que nos es de utilidad para justificar el que Chile reciba refugiados se relaciona con el *principio de igual consideración de intereses*, el cual es mencionado por Peter Singer: este principio apunta a que se deben sopesar los intereses de ambas partes –esto es, de los refugiados y de los ciudadanos del estado en el cual ellos queden asentarse-, y los que tengan mayor importancia son aquellos que deben suplirse²⁶. Este principio es muy utilitarista, ya que se concentra en las consecuencias sociales que tendría el ayudar o el no hacerlo. Este principio justifica el que Chile reciba y permita el asentamiento de refugiados, ya que si se sopesan los intereses de nuestro país respecto a no recibirlos con los intereses de los refugiados de ser ayudados, sin duda que son más importantes los de estos últimos, en cuanto lo que está en juego es un interés vital.

Asimismo, el que Chile reciba refugiados se puede justificar considerando los ocho principios rectores del Derecho de Gentes de John Rawls, dentro de los cuales, el octavo sostiene que “los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo y decente”²⁷. Así, se justificaría que Chile asista a los refugiados puesto que ellos, justamente, están escapando de un régimen injusto y poco decente. Esto es particularmente importante en aquellos que no tienen Estado alguno, como los palestinos, punto que será retomado más adelante.

²⁵ Anderson, Elisabeth. “What is the Point of Equality?”. En *Ethics*, Vol. 109, N°2, (Jan, 1999), pp. 20-22.

²⁶ Singer, Peter. *op.cit.*, p. 325.

²⁷ Rawls, John. *El derecho de gentes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 50.

Además, uno podría justificar el que Chile recibiera a refugiados extrapolando la teoría de la justicia de Rawls al ámbito global. Si bien es cierto que Rawls no estuvo de acuerdo con esto, este ejercicio fue realizado por Beitz, quien sostuvo que si se extrapola el principio de la diferencia al ámbito global, se tiene que existe una obligación de distribución internacional que debiera considerar mejorar la situación de los más desaventajados²⁸, por lo que cuando se habla de asistir a los refugiados no se hablaría de caridad sino de un deber moral, puesto que habría que mejorar su situación obligatoriamente. No obstante, es importante explicitar que el autor menciona que esto asume un escenario ideal en el cual todos los Estados son justos, lo que no es cierto. No obstante, creemos importante mencionar el argumento, ya que nos otorga pistas respecto del deber ético de los Estados en relación a la asistencia a refugiados.

Todos los argumentos recién explicitados justifican que Chile asista a los refugiados, sin importar su nacionalidad. Pero, ¿qué argumentos justifican el que se priorice ayudar, específicamente, a los refugiados de origen palestino y no, por ejemplo, a los afganos? Esto último lo preguntamos no en virtud de que hay información sobre la llegada de un contingente de refugiados afganos, sino por lo mencionado al comienzo del informe, respecto de que, antes de la venida de los refugiados palestinos, eran los afganos los que constituían el número de refugiados más importante fuera del ámbito latinoamericano.

En relación a los argumentos prácticos, creemos que es plausible sostener que los refugiados palestinos pueden significar beneficios económicos en nuestro país, ya que desde que comenzó la primera de las oleadas migratorias de origen árabe a Chile a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se ha evidenciado que los inmigrantes palestinos han tendido a dedicarse a actividades comerciales, rubro en el cual han sido particularmente exitosos, significando un beneficio para Chile, efecto que podría reproducirse con la llegada de refugiados de este origen. Este factor, no es tan claro en el caso de los afganos, los cuales no han demostrado a nivel nacional tal tipo de especialización y éxito económico.

Además, se puede argüir que respecto al multiculturalismo, la llegada de refugiados palestinos puede significar amplios beneficios a Chile. En primer término, con el paso del tiempo se ha mostrado un interés y demanda creciente por parte de la población

²⁸ Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 127.

chilena por la comida árabe y clases de danza árabe, demanda que puede ser, en parte, satisfecha por estos refugiados. Nuevamente, este punto no es tan claro en el caso de los refugiados afganos, ya que la cultura y costumbres afganas no tienen arraigo en nuestra sociedad.

Asimismo, al ser gran parte de estos refugiados palestinos de religión musulmana, esto puede ser positivo para el país puesto que enriquece la cultura nacional, significando una oportunidad para aumentar e inculcar la tolerancia religiosa en la población.

En relación a los argumentos éticos, es preciso sostener que todos, sin excepción, son aplicables *solamente* al caso palestino, lo que justifica que, actualmente, sean estos refugiados los más importantes numéricamente fuera del ámbito latinoamericano, justificando el haber relegado a los de origen afgano.

En primer término, es importante considerar un argumento de Walzer que sostiene que con ciertos refugiados debemos tener las mismas obligaciones que hacia nuestros compatriotas, que es el caso de aquellos a los que ayudamos a convertirse en refugiados²⁹. Si bien este argumento puede, *a priori*, parecer poco claro para el caso de los refugiados palestinos (ya que, ¿por qué nosotros los chilenos vamos a haber contribuido a que estos sean refugiados?) lo cierto es que es un argumento muy potente. Los refugiados palestinos son refugiados producto del conflicto árabe-israelí, el que comenzó a propósito de la Partición de Palestina, la cual adoptó una forma legal a partir de la aceptación, el 29 de noviembre de 1948, de la resolución 181 por parte de 33 miembros de la Organización de Naciones Unidas, mediante la cual se estipuló el fraccionamiento del territorio de Palestina y la creación del Estado de Israel. En dicha votación, 13 países se opusieron y 10 se abstuvieron, dentro de los cuales estuvo Chile.

Es importante aclarar que no se busca aquí realizar un juicio de valor respecto a la partición en cuanto fragmentación de Palestina, sino que señalamos que uno de los problemas más importante en lo que respecta a la “creación” de refugiados fue estipulado en dicha partición, esto es, la creación de un Estado de Israel pero no uno de origen palestino.

Si bien Chile se abstuvo en la votación final –por lo que se podría sostener que Chile no influyó en la no creación del Estado palestino–, lo cierto es que: i) En la votación preliminar efectuada en una Comisión ad-hoc (no vinculante), Chile votó a favor de la partición, dándole legitimidad a la misma (ver anexo) y ii) En la votación final en la

²⁹ Walzer, Michael. *op. cit.*, p. 61.

Asamblea General no votó en contra, lo que hubiese sido la única actitud considerada no influyente en la no creación del Estado (ya que si se abstiene, “otorga”). De esta manera, se puede sostener que Chile sí tuvo influencia –aunque haya sido indirecta– en la “creación” de refugiados palestinos, por lo que es imperativo que los acoja.

Otro argumento que hace más imperativo que Chile acoja a refugiados palestinos en comparación a otros refugiados, es que si se considera el octavo principio de Rawls mencionado anteriormente –el que se refería a que se debía ayudar a pueblos que estuvieran bajo regímenes desfavorables, injustos y no decentes–, se evidencia que el caso de los palestinos es más acuciante que el resto de los casos en los cuales se tiene un Estado débil o, incluso, fallido, ya que en esos casos, por lo menos, se tiene un Estado, por muy ineficiente que sea. Palestina no tiene Estado, aún cuando tiene una población considerable, la cual, entre otras cosas, no tiene libre acceso al agua, no cuenta con libre movimiento, etcétera. De esta manera, constituye un imperativo ético el priorizar en el asentamiento de refugiados palestinos, quienes no es que tengan un régimen injusto, si no que, simplemente no tienen régimen estatal alguno (aún cuando la ANP tenga ciertas atribuciones, no constituye un Estado).

Además de lo ya mencionado, uno podría argüir que Chile debe otorgar más prioridad en acoger a refugiados palestinos que de otra nacionalidad dado el *principio de afinidad*, el que es mencionado por Walzer. Este principio apunta a que los países –que pueden ser vistos, según el autor, como familias– deben otorgar ayuda a los “parientes” o “amigos”, esto es, a personas semejantes a los nosotros, que sean reconocidos como familiares étnicos o nacionales³⁰. Esto se aplica al caso de los palestinos, puesto que –como fue mencionado anteriormente– la colonia de dicho origen asentada en Chile supera a las 300.000 personas, lo que hace que hayan muchos chilenos de origen palestino, lo que le impone al país una obligación de recibir a estos “parientes”.

Muy relacionado con el punto recién mencionado, se puede sostener que el permitir el asentamiento de refugiados que vienen de lugares muy alejados, como Palestina o Afganistán, y no reubicarlos en otros lugares que sean, culturalmente, más cercanos a ellos puede ser cuestionado desde un punto de vista ético, ya que las posibilidades de que se habitúen en Chile son, ciertamente, menores, dado la brecha cultural. No obstante, esto no sólo no se aplica en el caso de los refugiados palestinos, sino que además sir-

³⁰ Singer, Peter. *op. cit.*, p.316.

ve para justificar su llegada, ya que al haber una colonia tan extensa de ese origen hace que las probabilidades de integración sean mucho mayores.

Además, se puede sostener que Chile debe éticamente priorizar en acoger refugiados palestinos dado lo que podríamos denominar como un *principio de retribución*: es ampliamente aceptado por la sociedad chilena lo que ha implicado para el desarrollo de nuestro país la colonia palestina en Chile, por lo que éticamente nuestro país debería retribuir dicho desarrollo abriendo las puertas a refugiados de ese origen.

Considerando todo lo ya mencionado, es posible sostener que Chile, si bien tiene un deber ético –e, incluso, legal– para asistir a refugiados de todas las nacionalidades, es perfectamente entendible que si es que tiene que priorizar, dados la escasez de recursos, lo haga a favor a los refugiados palestinos. Por eso, estamos de acuerdo con la decisión del gobierno de haber aceptado la reubicación en nuestro país de estos refugiados palestinos –que estaban asentados temporalmente en la frontera con Irak–.

ANEXO*

Antes de votar la partición, la Asamblea General creó una Comisión ad-hoc, integrada por todos los países miembros de N.U, para que considerara los informes de mayoría y minoría presentados por la Comisión Especial de Palestina.

Luego de haber estudiado el caso, y cuando hay que votar en la Comisión, el Presidente de la Delegación, Don José Maza Fernández le escribe al Ministro de RREE, Germán Vergara Donoso, que él llega a la “conclusión de que no debíamos apoyar el plan de partición o por lo menos, abstenernos a dar nuestro voto a favor”:

a) Desde ángulos históricos, legal, étnico y de equidad, la razón está de parte de los países árabes. No hay ninguna disposición en la Carta ni en las disposiciones que regían los antiguos mandatos que autoricen la partición. Por el contrario, esta determinación, si se tomara, violaría el principio de autodeterminación de los pueblos (...)

b) La fuerza de la causa judía se basa especialmente en razones de índole humanitaria, por haber la Agencia Judía mezclado dos problemas que a nuestro parecer eran dis-

* Memoria de la Delegación de Chile a la Segunda Asamblea General de las Naciones Unidas, 2649, New York, 16 de setiembre al 30 de noviembre de 1947, Capítulo IX: “Comisión de Palestina”, pp. 236-251.

tintos: el de Palestina propiamente tal y el del problema de los judíos desplazados y en campos de concentración (...)

c) Dada la oposición cerrada de los países árabes contra el plan de partición y su voluntad decidida de resistirlo por la fuerza si era necesario una recomendación de la Asamblea a favor de este plan sólo podría implementarse por la fuerza, en circunstancias que la Asamblea no puede constitucionalmente emplearla y el Consejo de Seguridad no está en condiciones de hacerlo, por carecer, en la práctica, de los medios coercitivos (...) Al no cumplirse una resolución de las Naciones Unidas, por no disponer de los medios prácticos para imponerla, se menoscaba su prestigio y se crean situaciones inconvenientes dentro del mecanismo internacional (...)

d) Si la asamblea recomendara la partición, que sería cuando menos de dudosa legalidad, se abrirían las puertas a la arbitrariedad y violación de las disposiciones de la Carta, cuyo respeto y cumplimiento es especialmente garantía de los países pequeños.

e) Sería inconveniente enagenarse [sic] la buena voluntad de los países árabes, que siempre han marchado en perfecta armonía con las delegaciones latino-americanas, y en especial con Chile (...)

Como aporte constructivo, después de estas consideraciones, sugeríamos a US. que –si lo estimaba del caso- favoreciéramos la posición de Siria, que solicitaba que Palestina fuera puesta bajo el sistema de administración fiduciaria de las Naciones Unidas, por un período transitorio (...)

Frente a estas razones, el Ministro de Relaciones Exteriores elaboró los contra argumentos, dando cuenta de la posición de Chile. En estos se sostiene que a) En la Asamblea Extraordinaria de las UN para tratar el asunto de Palestina, la posición de Chile había sido generalmente favorable a la tesis de la mayoría; b) Las razones históricas, jurídicas y étnicas ya habían existido cuando se optó por seguir la tesis de la mayoría; c) El problema de Palestina no afecta directamente a Chile, sino como un reflejo de la situación mundial, y las potencias a quienes le incumbe más directamente dicha responsabilidad, aceptarían el informe de la mayoría, esto es, la partición; d) Las razones referentes a los árabes no son suficientes para alterar la línea de conducta del país. Al hacerlo, se tendría que asumir la responsabilidad si es que a consecuencia de la posición chilena se perturbara la paz en el mundo (...).

Así, el ministro informaba que era del parecer de S.E el Presidente de la República (Gabriel González Videla) que Chile votara a favor de la partición de Palestina.

De esta manera, Chile vota a favor de la partición de Palestina en la Comisión ad-hoc, siendo el plan fue aprobado por 25 votos, habiendo 13 en contra y 17 abstenciones.

Lo que seguía era que el plan de partición fuera aprobado por dos tercios de los votos de la Asamblea General para que este fuera finalmente adoptado. Horas antes de esta última votación, el Ministro le informó al Presidente de la Delegación que Chile debía abstenerse. Las razones de esto último fueron las presiones ejercidas por la colonia palestina en Chile.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR, “¿Cómo abordar el tema de la seguridad sin perjudicar la protección de los refugiados: La perspectiva de ACNUR?”, Ginebra, noviembre de 2001.

Anderson, Elisabeth. “What is the Point of Equality?”. En *Ethics*, Vol. 109, N°2, (Jan, 1999).

Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press, Princeton, 1979.

Benhabib, Seyla *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

“Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951”, Capítulo V: Medidas Administrativas, Artículo 33, Prohibición de expulsión y devolución (“refoulement”), adoptada en Ginebra, el 28 de julio de 1951.

Harbom, Lotta y Peter Wallensteen. “Armed Conflict 1989-2006”. En *Journal of Peace Research*, n°44, 2006.

Kymlicka, Hill. *La Política Vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Paidós, Barcelona, 2003.

Loescher, Gil. *Beyond Charity: international cooperation and the global refugee crisis*. Oxford University Press, New York, 1993.

Mappes, Thomas y Jane Zembaty. *Social Ethics. Morality & social policy*. McGraw Hill, California, 1987.

Memoria de la Delegación de Chile a la Segunda Asamblea General de las Naciones Unidas, 2649, New York, 16 de setiembre al 30 de noviembre de 1947, Capítulo IX: "Comisión de Palestina".

"Protocolo sobre el estatuto de los refugiados", Capítulo I: Disposiciones Generales, Artículo 1 Definición del término de "refugiado", adoptado en Nueva York, el 31 de enero de 1967.

Radio Cooperativa [en línea], "Chile refugiara a 100 palestinos que huyen de la violencia en Medio Oriente", 6 de setiembre del 2007,
http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20070906/pags/20070906151437.html [Fecha de visita: 01/07/08]

Radio Cooperativa [en línea] "Presidente Palestino visitara Chile en mayo proximo"
http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/antialone.html?page=http://www.cooperativa.cl/p4_noticias/site/artic/20050330/pags/20050330160132.html [Fecha de visita: 01/07/08]

Rawls, John. *El derecho de gentes*. Paidós, Barcelona, 2001.

Reporte de Refugiados del 2006 elaborado por ACNUR [en línea],
<http://www.unhcr.org/cgi-bin/tehis/vtx/template?page=publ&src=static/sowr2006/toceng.htm> [Fecha de visita: 31/06/08]

Slim, Hugo. "Why Protect Civilians? Innocence, Immunity and Enmity in War". En *International Affairs* 79 (3), 2003.

Singer, Peter. *Ética Práctica*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ESTALLIDOS SOCIALES Y ESCENARIOS DE INGOBERNABILIDAD: CONSIDERACIONES SOBRE EL RUPTURISMO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA**

ANDRÉS BENAVENTE U.

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

A B S T R A C T

El siguiente artículo expone el concepto de rupturismo social como un factor a considerar en los cuestionamientos a la gobernabilidad, e incluso en los escenarios de ingobernabilidad en Latinoamérica. Luego el autor realiza una vinculación del rupturismo social con elementos como la corrupción, la subestimación de la política y las crisis económicas. Es respecto a esto último que en la actualidad el rupturismo social es una variable a tener en cuenta, sobretodo en tiempos de crisis económico-financiera, con agudos escenarios de movilización social por el desempleo y donde se pone en cuestionamiento la solidez de las instituciones con mecanismo de resolución de conflictos.

I. INTRODUCCIÓN

La década de los noventa y los años que llevamos del nuevo siglo muestran una innegable estabilidad de los sistemas democráticos en América Latina. Los clásicos golpes de Estado dejan de interrumpir la permanencia de gobiernos democráticos y la amenaza insurreccional, salvo el caso colombiano, comienza a decrecer, fundamentalmente luego de los acuerdos de paz en Centroamérica.

Es más, los sistemas institucionales se mostraban sólidos incluso para canalizar dentro de sus mecanismos complejos problemas y serias crisis políticas que se plantearon en diversos países. El recurso al juicio político como mecanismo de destitución presidencial fue aplicado en casos como los de Fernando Collor de Melo en Brasil y Carlos Andrés Pérez en Venezuela, sin que ello provocara quiebres o escenarios de ingobernabilidad.

* Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Objetivos Estratégicos del Hemisferio para la próxima década", Universidad Internacional de Miami, 17-20 de marzo de 2004.

Sin embargo, luego del promedio de los años noventa y junto con situaciones de crisis económica, fue emergiendo un método –originariamente concebido sólo como mecanismo de presión– que sin apuntar necesariamente a un quiebre institucional buscaba generar climas crecientes de ingobernabilidad a través de los cuales lograr la caída del gobierno. Es el caso de las movilizaciones sociales rupturistas, fenómeno sociopolítico al cual hemos denominado Rupturismo Social.

El rupturismo social es una expresión de movilización de protesta extendida y violenta que apunta a cuestionar la institucionalidad vigente en un país determinado y, en algunos casos, de manera muy especial y fundamental, su modelo económico, aun cuando no se encuentre consolidado o esté en los inicios de su implantación.

En la última década podemos mencionar diversos ejemplos en que las movilizaciones sociales rupturistas han tenido éxito en su objetivo de promover la caída de gobiernos aunque manteniendo el formalismo institucional. En Argentina está la caída de Fernando de la Rúa el año 2001; en Bolivia, la de Gonzalo Sánchez de Lozada en 2003; en Ecuador la renuncia de Abdalá Bucaram de 1997 y luego la deposición de Yamil Mahuad el 2000; en Paraguay la renuncia de Raúl Cubas en 1999; en Perú la caída de Alberto Fujimori el 2001; y en Venezuela la caída y reposición de Hugo Chávez el año 2002. El caso más reciente ha sido el de Jean Bertrand Aristide en Haití. En varios de estos casos, el factor de crisis económica fue el elemento más visible en la agudización de las movilizaciones; en otros ha servido como el contexto que ha cimentado fuertemente el argumentario político de confrontación.

Ciertamente que las mencionadas no son las únicas experiencias de movilizaciones rupturistas. En noviembre del 2003, movilizaciones violentas provocaron la dimisión del Presidente de Georgia, Eduard Shevardnadze, siendo reemplazado hasta la convocatoria de nuevas elecciones por la presidenta del Parlamento, Nino Burdzhanadze. En Haití, en 1986, fue un clima agitado violento y persistente el que termina por derrocar a la dinastía Duvalier, pero tales movilizaciones empujaron a uno de los clásicos golpes militares. En ese mismo año, las movilizaciones sociales incentivaron a las Fuerzas Armadas filipinas a deponer al Presidente Ferdinand Marcos para luego declarar la validez de las elecciones presidenciales anuladas y traspasar el poder a Corazón Aquino; en 1899 los estallidos sociales termi-

nan con el régimen totalitario de Ceacescu en Rumania, rompiendo la institucionalidad e inaugurando un proceso de transición a la democracia. En la lejana década del setenta, en Irán, las movilizaciones sociales rupturistas antecedieron a la caída del Sha y derrumbaron el intento de transición institucionalizada del primer ministro Shahpur Bajtjar, para posibilitar la instauración de la república teocrática islámica del Ayatolá Jomeini¹. Son casos que no son plenamente asimilables a los latinoamericanos que nos proponemos estudiar, pero que revelan que las movilizaciones y estallidos sociales no son mecanismos nuevos para derribar gobiernos. Lo novedoso radica en las características que singularizan al rupturismo social latinoamericano de los últimos años.

Retornado a América Latina como unidad de análisis, puede decirse que en los años ochenta, cuando emergieron los movimientos sociales subrogando a los partidos políticos en los escenarios autoritarios de América Latina, un planteamiento teórico que avanzaba sobre las futuras movilizaciones rupturistas sostenía que los movimientos sociales conformaban "una dinámica que se genera en la sociedad civil, la cual se orienta intencionalmente a la defensa de intereses específicos. Su acción se dirige a cuestionar de manera fragmentaria o absoluta las estructuras de dominación prevalecientes y su voluntad implícita es transformar parcial o totalmente las condiciones del crecimiento social"².

II. FACTORES DE RUPTURISMO SOCIAL EN AMERICA LATINA

El contexto en que se da el rupturismo social en América Latina a contar del promedio de la década de los noventa está caracterizado por varios factores que inciden en su potenciamiento: escenarios de crisis económica, persistencia de la corrupción y subestimación de la política.

a. La subestimación de la política

En la última década América Latina ha ido evidenciando de manera cada vez más clara una profunda crisis de la política, por más que ésta se reivindicó parcialmente luego del colapso de los regímenes autoritarios de los años sesenta y

¹ Véase al respecto: Heikal, Mohamed. *El regreso del Ayatollah. La Revolución Iraní de Mossadeq a Jomeini*. Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1982.

² Camacho, Daniel. Introducción al libro *Los Movimientos Populares en América Latina*. Daniel Camacho y Rafael Menjívar (Coordinadores), Editorial Siglo XXI, México, 1989, p. 15.

setenta. Reivindicación frágil por cuanto no supo asumir oportuna y cabalmente el desafío de modernizarse y volverse eficiente, prefiriendo en cambio retomar antiguas prácticas de clientelismo que ya no se avenían con los formidables procesos de transformación económica que comenzarían a verificarse de manera extendida en los inicios de los años noventa.

Es inquietante como los partidos políticos han sido sobrepasados, en cuanto la democracia, para su normal funcionamiento, necesita de partidos sólidos como entidades mediadoras y canalizadoras de las inquietudes públicas de la población. En América Latina se percibe, en general, a los partidos políticos como negativos, como núcleos de luchas intestinas, incapaces de diseñar políticas consistentes y con inclinaciones corruptas. Esto ha ido consolidando, en varios países, un sentimiento contrario a los partidos, tanto en el nivel de las elites intelectuales como en el electorado en general. Protagonistas de un proceso de farandulización de la política (en cuanto se ven sobrepasados por la creciente importancia de los medios de comunicación), los partidos han contribuido en algunos países al debilitamiento de la democracia y de la credibilidad del sistema institucional, favoreciendo directa o indirectamente los liderazgos populistas, que se dan en un escenario donde el ritual electoral se mantiene sólo como un revestimiento formal de estilos autoritarios de gobierno.

En este contexto se presentan agudos problemas sociales, respecto de los cuales los gobiernos no son percibidos con capacidad para resolverlos, lo que afecta a la credibilidad de las instituciones. Esto da lugar a extendidas movilizaciones de protesta sin características ideológicas significativas que expresan más bien un estado de ánimo con mezcla de ira y frustración. Si los partidos políticos están afectados por una crisis de representatividad lo más probable es que se termine en una crisis de gobernabilidad.

En efecto, en los inicios de la década pasada, antes que el rupturismo social se visibilizara, un politólogo chileno advertía: "Las formas más miserables de pobreza presentan un grueso escollo a la eficiencia de las democracias latinoamericanas. Si al cabo del ejercicio de varios gobiernos democráticos los problemas sociales se mantuvieran o agudizaran (...) la adhesión a la democracia, tan masiva y extendida como la vemos hoy, podría ceder paso a un retorno hacia opciones auto-

ritarias no necesariamente gestadas en el seno militar³". Años más tarde esta advertencia se ha ido materializando de manera innegable.

b. La corrupción

La corrupción es uno de los factores que pone en peligro la estabilidad de las democracias y es un obstáculo insalvable para garantizar la gobernabilidad de los países y la seguridad de las sociedades involucradas. Conjuntamente con los costos económicos y sociales que ella acarrea, las consecuencias políticas son también graves en tanto la corrupción del sector público pone en juicio la credibilidad y legitimidad de los gobiernos.

Precisándola conceptualmente, Jean François Revel dirá que: "ser corrupto es utilizar de una forma cualquiera, directa o indirecta, el poder político o administrativo fuera de su campo legítimo, para procurarse ventajas, en dinero o en especie, y para distribuir las a sus amigos, servidores, parientes o partidarios"⁴.

La corrupción puede llegar, si se generaliza en una sociedad, a transformarse en un factor de amenaza para la estabilidad del propio sistema institucional, en cuanto compromete conductas que tienden a desviar el normal y correcto ejercicio del poder político, del poder legislativo, de los servicios judiciales o de las instancias económicas-institucionales. La característica más problemática que presenta es que no siempre es posible visualizar conductas jurídicamente delictivas o que puedan efectivamente probarse, quedando a veces la duda -cuando se hace visible en parte - si se trata de ilícitos penales, civiles o meramente administrativos. La corrupción es una especie de delincuencia subterránea frente a la cual la sociedad sólo reacciona cuando el problema alcanza la magnitud de una crisis generalizada.

América Latina ofrece una larga tradición de esquemas estatistas, muchas veces agudizados con dosis de populismo. En estas experiencias ha quedado en evidencia que la sobrecarga de demandas que soporta un Estado intervencionista plantea un serio desafío de gobernabilidad del sistema político-institucional y lleva al colapso de políticas económicas. Hay casos en que en vez de decidirse a reducir el tamaño del Estado, políticos y gobernantes se afanaron en tratar de disminuir

³ Jaraquemada, Jorge. "La eficiencia como condición y desafío de la democracia". En *Revista Política*, Santiago de Chile, Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, junio de 1993.

⁴ Revel, Jean François. *El Renacimiento Democrático*. Editorial Plaza & Janes, Barcelona, 1992, p. 380.

las presiones sobre el sistema para hacerlo más gobernable. Lo que se terminó consiguiendo fue una degeneración aún más grave de la intervención estatal: el Estado prebendista donde la corrupción se entroniza.

La corrupción horada fuertemente la credibilidad en las instituciones y en la propia democracia. Su manipulación discursiva contribuyó de manera importante a legitimar socialmente el autogolpe de Fujimori en Perú y a dar forma al fuerte respaldo electoral con que llega al poder Hugo Chávez en Venezuela.

En el orden político la corrupción involucra a gobiernos, legisladores, partidos políticos, jueces, funcionarios de la burocracia. Sus repercusiones en América Latina han llegado a ser de tal magnitud que en la última década tres Presidentes de la República han sido destituidos de sus funciones bajo acusaciones de participar en actos considerados corruptos: Fernando Collor de Melo en Brasil; Carlos Andrés Pérez en Venezuela y Abdalá Bucaram en Ecuador, a lo que hay que agregar que la huída y renuncia de Alberto Fujimori se basa, entre otros elementos, en la publicidad que se dio a videos en los cuales aparece su principal asesor practicando el soborno como método común de agregación de apoyos.

En cuanto a la vinculación entre corrupción y narcotráfico, baste recordar el poder corruptor de los Carteles en la política colombiana, donde la mayor permeabilidad se dio en el financiamiento de la campaña electoral del Presidente Ernesto Samper en el promedio de los años noventa. Hechas las investigaciones pertinentes y llevados a cabo los procesos judiciales de rigor quedó fehacientemente establecido que el tesorero y el director de la campaña recibieron dineros ilícitos provenientes del narcotráfico. Samper se salvó del enjuiciamiento sólo porque la mayoría parlamentaria no lo despojó de la inmunidad del cargo presidencial. Todo ello se daba en un ambiente político y social que describe bien Fernando Cepeda: "De todos los sectores y grupos que han sido infiltrados o manipulados por los barones de la droga, los congresistas han sido los más vulnerables a las estrategias de los carteles de la droga"⁵.

⁵ Cepeda, Fernando. "El Congreso Colombiano ante la crisis". En Leal, Francisco. *Tras las huellas de la Crisis Política*. Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1996, p.93.

c. Las crisis económicas

El rupturismo social se expresa también y de manera importante en medio de escenarios de crisis económicas. En la región, uno de los más serios problemas que se derivan de la actual crisis económica es el fuerte cuestionamiento que sufre la economía de mercado en cuanto estrategia de desarrollo viable en la región.

La década de los noventa comienza con la expansión del llamado Consenso de Washington, donde se admitía que el Estado sobredimensionado con presupuestos deficitarios era el responsable del atraso, del endeudamiento y de la pobreza; y que por lo mismo se hacía necesario rediseñar su tamaño y funciones, así como modernizarlo para hacerlo realmente eficiente en el cumplimiento de sus tareas.

Pudo parecer que América Latina se encaminaba en materia económica por una senda rectificatoria y fundacional a la vez, cuando en la primera mitad de los años noventa en varios de nuestros países (salvo Chile que los había antecedido) se llevaron a cabo las reformas estructurales del Estado y de la economía. Las transformaciones elaboradas y aplicadas por equipos de técnicos que no actuaban con los estrechos criterios del clientelismo político, en muchas experiencias sólo fueron parciales por falta de voluntad política de los gobernantes.

Las insuficiencias hay que ubicarlas en varios lados. Algunas de ellas son de omisión. En algunas experiencias, aún siendo muy distintas entre sí, no hubo mayor preocupación por proyectar el sello transformador más allá del caudillo o líder que encabezaba el proceso. Ni Fujimori ni Menem tuvieron esa preocupación. El primero más centrado en evitar que surgieran liderazgos competitivos entre sus seguidores y el segundo haciendo todo lo posible, por idéntica razón, para que la audaz reforma que había impulsado en Argentina no tuviese otros conductores que él mismo, todo lo cual no hizo sino catapultar dentro del peronismo la figura opaca de Eduardo Duhalde con más nostalgias del Estado interventor que con voluntad de profundizar la liberalización iniciada por Menem.

En otros casos el problema reside en que las transformaciones fueron impulsadas, incluso con gran perseverancia, por quienes política y culturalmente habían sido tributarios de concepciones estatistas y que, por realismo político o por una particular visión del futuro, se decidieron a tener un punto de inflexión en sus propias trayectorias e impulsar un modelo diametralmente opuesto. Este es el

mérito de Fernando Henrique Cardoso en Brasil, otrora autor de la llamada "teoría de la dependencia", y de Víctor Paz Estenssoro en Bolivia, que en la década de los cincuenta había sido el gran nacionalizador de empresas. Sin embargo, queda la duda, hasta donde este oportuno cambio de dirección fue valórico o simplemente fue considerado una respuesta adecuada para enfrentar una determinada coyuntura de crisis.

Sin alternativas que signifiquen un correlato en el plano político del proyecto de transformación económica de libre mercado, no tiene mucho de extraño, en verdad, que en momentos de crisis de esta estrategia de desarrollo quienes habían sido sus sostenedores instrumentales se diluyan y vuelvan a aparecer con fuerza las recetas del intervencionismo o del populismo estatal, con un atractivo lenguaje demoledor, pero con una absoluta incapacidad de articular e implementar salidas eficientes de futuro. Su oferta se agota en prometer volver a caminar un sendero ya recorrido y que, por lo mismo, se sabe que sólo conduce a la profundización de los problemas.

Llevando el tema de las crisis económicas a las expresiones de rupturismo social, es recurrente ver cómo uno de los argumentos con que se sostienen las movilizaciones es oponerse - incluso con violencia agitativa - al Fondo Monetario Internacional al que se pretende responsabilizar de los males económicos de la región.

En la crisis de la deuda externa latinoamericana, que terminó por empujar la crisis terminal del Estado de Bienestar, se le imputaba "intervenir en la política interna de los países deudores, de violar la soberanía nacional de éstos, de agudizar las crisis imponiendo cargas insoportables a las clases postergadas"⁶. El FMI pasaba a ser una suerte de "chivo expiatorio", sin que los gobiernos fueran capaces de asumir su propia responsabilidad en la gestación de la deuda para cuyo servicio, en medio de la crisis, recurrían a la entidad financiera internacional. Muchas de las imputaciones que se le hacen en los primeros años del nuevo milenio no son tan distintas⁷.

⁶ Korner, Peter y otros. "El FMI: ¿gerente de crisis para el Tercer Mundo?". En *Revista Nueva Sociedad* N. 67, Caracas, julio-agosto de 1983.

⁷ Véase sobre la materia, Althaus, Karl. *El Fondo Monetario Internacional, crisis económicas e interpretaciones políticas*. Documento de Trabajo, Santiago de Chile, Facultad de Economía y Empresa, Universidad Diego Portales, 2003.

III. CARACTERÍSTICAS DE LAS MOVILIZACIONES SOCIALES RUPTURISTAS O ESTALLIDOS SOCIALES

En primer lugar, las movilizaciones rupturistas se dan en un ambiente de descontento generalizado en la población que puede tener una motivación múltiple, en algunos casos específicos es de tipo político, pero en general es de orden económico. Las situaciones de crisis económica y financiera de un país sirven de motivación inmediata a las movilizaciones o bien configuran un marco contextual para que se expandan.

En segundo lugar, si bien las movilizaciones no son armadas de manera regular, como acontece en la insurreccionales, tienen un claro carácter agitativo y, por lo mismo, hay un componente cada vez más creciente de violencia callejera que termina por desbordar a las fuerzas policiales. La convulsión social, al ser extendida y mantenerse en el tiempo, genera una abierta situación de ingobernabilidad.

En tercer lugar, las instituciones y los mecanismos de resolución de conflictos son sobrepasados. No resultan eficientes para enfrentar la situación con miras a neutralizarla y entran en una crisis de legitimidad. A medida que la situación se polariza, los mecanismos institucionales e incluso las mediaciones externas (la Iglesia Católica en el caso boliviano) se agotan.

En cuarto lugar, las Fuerzas Armadas - que en otras coyunturas históricas habrían sido actores protagónicos a través del abandono de su no deliberación e intervención directa - asumen el rol de sujetos pasivos que obviamente no se salen de los cauces institucionales, lo que les permite adecuarse de manera fácil y oportuna a los nuevos escenarios una vez que el gobierno ha caído.

En quinto lugar y esto resulta clave para entender el factor anterior, no hay ruptura institucional. El término del gobierno, cuando triunfa el rupturismo social, se hace bajo el revestimiento del procesalismo de la institucionalidad democrática. A Bucaram, como resultado de las movilizaciones, el Congreso Nacional lo declaró mentalmente inhábil para el cargo; a Fujimori, junto con rechazársele la renuncia, el Congreso declaró la vacancia presidencial; los demás renunciaron y fueron reemplazados de acuerdo a la aplicación de las normas constitucionales de sucesión presidencial. Tras la caída de Aristide en Haití el 2004, asumió quien constitucionalmente debía hacerlo en caso de acefalía del Ejecutivo: el Presidente de la Corte Suprema.

Con todo, hay experiencias donde las movilizaciones rupturistas no han logrado la caída del gobierno, pero su intensidad ha generado su aislamiento o la parálisis de su ímpetu transformador, como acontece con el llamado "caracazo" en Venezuela donde ocurren movilizaciones violentas en contra de las políticas económicas del segundo gobierno del Presidente Carlos Andrés Pérez en 1989 y que serán el antecedente inmediato del posterior levantamiento armado del teniente coronel Hugo Chávez en 1992.

En sexto lugar, hay que considerar que lo anterior es posible porque las movilizaciones configuran una situación de rebeldía que no es fundacional. Tienen propósitos concretos y específicos: terminar con una determinada situación y no sienten que tengan la misión de instalar un nuevo orden político. De allí que despedido el objetivo no hay mayores dificultades para la sucesión institucional del gobierno.

Expresan un consenso de término, esto es la necesidad de terminar con un estado de cosas que se rechaza, pero no expresan ningún consenso programático. El futuro es siempre incierto, no es previsto en medio de las protestas, sólo se busca el fin del gobierno en contra del que se reclama. En términos de construcción, el futuro comienza en la hora siguiente en que cae el gobierno y, por lo mismo, siempre será un salto al vacío. De allí que a los protagonistas de los estallidos sociales les es aplicable el comentario que Jacques Ellul hace de las rebeliones trazando una analogía con los antiguos pueblos nómadas belicosos: "pueden invadir ciudades, después no saben qué uso hacer de ellas. Entonces, saquean, queman, arrasan y continúan siendo nómadas, siguen acampando en sus tiendas a las puertas de las ciudades que acaban de conquistar"⁸.

Séptimo, las movilizaciones sociales rupturistas dan paso, cuando tienen éxito, a gobiernos transicionales que completan el período presidencial abortado o permanecen en el poder hasta nuevas elecciones. Su tarea tampoco es fundacional, sino que consiste en manejar lo mejor posible la crisis heredada para relegitimar las instituciones. En este período sigue prevaleciendo la incertidumbre institucional, especialmente si la motivación de las movilizaciones ha sido de tipo económico. Las nuevas autoridades quedan bajo la presión de la rebeldía social y condicionadas en el ejercicio de sus funciones. Eso se refleja muy bien con relación al frágil

⁸ Ellul, Jacques. *Autopsia de la Revolución*. Unión Editorial, Madrid, 1973, p. 17.

ambiente de la economía de mercado en Argentina y Bolivia. La discrecionalidad de Duhalde y la vacilación de Mesa respectivamente, se explican, en parte importante, por el entorno social y político en que llegaron a ejercer las funciones de gobierno.

Finalmente, en octavo lugar, hay que decir que las movilizaciones rupturistas y los estallidos sociales son mecanismos de presión neutros y que, por lo mismo, no se asocian directamente a determinadas tendencias ideológicas, y bien pueden ser usados para protestar en contra de gobiernos de inspiración socialista (Chávez y Aristide) como en contra de los que son acusados de representar esquemas "neoliberales". A lo que sí es posible asociar mayormente el rupturismo social es a expresiones radicalizadas de neopopulismo, aunque también con excepciones.

IV. LA CRISIS DE GOBERNABILIDAD: DE MOVILIZACIONES A ESTALLIDOS SOCIALES

Por cierto, no toda movilización social, por radicales que sean sus demandas, constituye una expresión de rupturismo social. El elemento constitutivo de lo último es la capacidad de esas movilizaciones radicales de desbordar las instituciones.

Una primera fase se expresa cuando las movilizaciones provocan una deficiente respuesta gubernativa en cuanto a procesarlas por los cauces institucionales y se dan las primeras señales de desborde. En el seno del gobierno pueden evidenciarse también las primeras fracturas.

En una segunda fase queda reflejado el bajo respaldo social del gobierno. No tanto en el orden general, sino en relación al conflicto que se plantea. Si frente a la resolución del conflicto generado por las movilizaciones sociales radicales, la población, expresada en términos de opinión pública, no apoya al gobierno o incluso rechaza sus comportamientos, éste va perdiendo legitimidad social en su capacidad de respuesta.

Una tercera fase dice relación con la reproducción de la pérdida de credibilidad y de confianza del gobierno entre la población en el escenario político. Entonces el gobierno va quedando aislado incluso con riesgo de disociación en su coalición política, cuando la hay.

Una cuarta fase de agudización de la crisis de gobernabilidad se plantea cuando el gobierno tiene ante sí una situación de convulsión que no puede controlar. Comienza a percibirse en la población y en los actores políticos que el gobierno no terminará su mandato, predomina -por consiguiente- la incertidumbre sobre la resolución del conflicto. El escenario se torna absolutamente polarizado siendo cada vez más difícil encontrar instancias de mediación para reencauzar el conflicto. Las fuerzas policiales llamadas a controlar el orden están totalmente desbordadas.

Una quinta fase acontece cuando las Fuerzas Armadas - que no han mostrado interés por salirse de los cauces institucionales e intervenir directamente - dan señales de distanciamiento del gobierno en crisis, lo cual incentiva aún más a los actores comprometidos con el rupturismo. La percepción por el gobierno de que ya no cuenta con el respaldo de quienes detentan la fuerza legítima del Estado es uno de los factores, además de la escalada de violencia en las movilizaciones, que lo lleva finalmente a dimitir para salvar lo que queda de la frágil institucionalidad. Esta es la fase de la ingobernabilidad.

En consecuencia, se puede sostener que los estallidos sociales, como culminación de las movilizaciones radicales y en cuanto expresión del rupturismo social, revelan la ineptitud del gobierno para responder al desafío de gobernar que es manejar de manera eficiente escenarios interactivos, procurando el equilibrio entre factores diversos y no pocas veces contrapuestos. La ingobernabilidad muchas veces adviene ante el claro déficit en la capacidad de conducir estas nuevas realidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Althaus, Karl. *El Fondo Monetario Internacional, crisis económicas e interpretaciones políticas*, Documento de Trabajo, Santiago de Chile, Facultad de Economía y Empresa, Universidad Diego Portales, 2003.

Camacho, Daniel. Introducción al libro *Los Movimientos Populares en América Latina*, Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coordinadores), Editorial Siglo XXI, México, 1989.

Cepeda, Fernando. "El Congreso Colombiano ante la crisis". En Leal, Francisco. *Tras las huellas de la Crisis Política*. Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1996.

Ellul, Jacques: *Autopsia de la Revolución*, Unión Editorial, Madrid, 1973.

Heikal, Mohamed. *El regreso del Ayatollah. La Revolución Iraní de Mossadeq a Jomeini*. Editorial Argos Vergara, Barcelona, 1982.

Korner, Peter y otros. "El FMI: ¿gerente de crisis para el Tercer Mundo?". En *Revista Nueva Sociedad* N° 67, Caracas, julio-agosto de 1983.

Jaraquemada, Jorge. "La eficiencia como condición y desafío de la democracia". En *Revista Política*, Santiago de Chile, Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile, junio de 1993.

Revel, Jean François. *El Renacimiento Democrático*. Editorial Plaza & Janes, Barcelona, 1992.

RECENSIÓN

MAX WEBER

LA POLÍTICA COMO PROFESIÓN

Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, 164 páginas.

ISBN 978-84-9742-655-8

Traducción de Joaquín Abellán

LUIS R. ORO TAPIA*

CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

El lector de esta nota bibliográfica podría preguntarse: qué sentido tiene reseñar un libro que fue publicado por primera vez en 1919 y del cual, además, existen ocho traducciones diferentes en lengua española¹ y algunas de ellas con varias reimpressiones². A tal objeción se le pueden contraponer dos razones. La primera es la novedad que tiene esta edición de la conferencia de Max Weber *Politik als Beruf* publicada por la Editorial Biblioteca Nueva, respecto de las realizadas por otras casas editoriales. Y la segunda, es que estimo que la traducción correcta al español de la referida conferencia es *La política como profesión*, que es, precisamente, la que propone su traductor: Joaquín Abellán.

En seguida procederé a fundamentar ambas razones por separado. Vayamos, pues, a la primera.

* Es licenciado en historia, magíster en ciencia política y doctor en filosofía. Es profesor asociado del Instituto de Historia de la Universidad Católica de Valparaíso. [E-Mail: luis_oro29@hotmail.com]

¹ Ellas han sido publicadas por las siguientes casas editoriales: a) Editorial Universitaria de Córdoba, Argentina, 1962 (traducción de Juan Carlos Torre); b) Editorial Alianza, Madrid, 1967 (traducción de Francisco Rubio Llorente); c) Editorial Premia, México, 1980 (traducción de José Chávez Martínez); d) Editorial Bruquera, Barcelona, 1983 (traducción de Adán Kovacsics Meszaros); e) Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1989 (traducción de Carlos Correas); f) Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992 (traducción de Joaquín Abellán); g) Cinar Editores, México, 1994 (traducción de Martha Johannsen Rojas); h) ACeditores, Buenos Aires, 2002 (no consigna quién es el traductor).

² De las ocho traducciones diferentes que circulan en el mundo hispanoamericano, las dos que más se disputan las preferencias de los lectores son la de Francisco Rubio Llorente y la de Joaquín Abellán (ver nota anterior). La primera es ampliamente utilizada en los cursos universitarios, a pesar de la persistencia de algunos deslices semánticos que no han sido enmendados en las sucesivas reediciones, ni consignados por los comentaristas hispanoamericanos que utilizan dicha edición. Uno de los atractivos de la traducción de Rubio Llorente es que posee cierto matiz estético, pero éste se logra al precio de sacrificar la precisión de algunas ideas; en efecto, la belleza del contorno de las ideas va en desmedro de la claridad de su dintorno. La traducción de Joaquín Abellán, por el contrario, sacrifica la belleza del contorno en beneficio de la nitidez del dintorno. Por tal motivo, la traducción de Abellán es de mayor utilidad para quien quiera internarse en las sinuosas complejidades del pensamiento de Max Weber. Tal peculiaridad de la traducción de Abellán se ve ampliamente fortalecida en la última versión que es, precisamente, la que aquí estamos reseñando.

I. ERUDICIÓN Y COMPRENSIÓN

Concretamente, ¿qué novedad puede tener esta segunda traducción de Joaquín Abellán respecto de la que publicó, a principios de la década de 1990, en la colección Austral de la Editorial Espasa Calpe? Aparte de algunos ajustes de estilo, su novedad radica en que trae numerosas notas al pie de página introducidas por Abellán, las que cumplen, por lo menos, cuatro funciones.

Tales notas, en primer lugar, contribuyen a precisar el contorno y el dintorno de las ideas de Weber. Ellas, en efecto, coadyuvan a esclarecer nociones que — para un lector neófito— suelen ser abstrusas y enrevesadas.

En segundo lugar, entregan información del contexto histórico en el que Weber pronunció la conferencia. Así, las numerosas alusiones implícitas del texto devienen, en virtud de las notas, en pullas explícitas que interpelan a las creencias y prejuicios de sus lectores.

En tercer lugar, brindan referencias eruditas que son de especial utilidad para quien desee averiguar con qué autores polemiza Weber, ya sea de manera tácita o entrelíneas. Y también ayudan a pesquisar las ideas de los teólogos, filósofos y literatos en los que se inspira el sociólogo alemán y que él, a veces, suele citar de manera elíptica.

Y en cuarto lugar, las notas también cumplen una función filológica, pues remiten a otras obras de Weber. Este último tipo de apostillas es de utilidad para aquellos que conciben a *Politik als Beruf* como la punta de un iceberg y debido, precisamente, a ello están interesados en averiguar qué hay bajo la línea de flotación del témpano. Para ellos, en dicha conferencia estarían presentes las reflexiones últimas de Weber en torno a la política, de manera compendiada y decantada.

Esta última idea cobra fuerza en la medida en que se tiene en cuenta que la conferencia referida fue pronunciada en enero de 1919 y que Weber falleció en junio del año siguiente. Pero no se trata de una mera constatación cronológica. Tal idea, en efecto, adquiere mayor vigor aún, en la medida que el lector se percata de que en *La política como profesión* están tratados sumariamente tres grandes temas de la filosofía política³: la vieja pregunta qué es la política; la cuestión, no menos

³ Utilizo el vocablo *filosofía*, en el sentido que Xavier Zubiri otorga a dicha palabra. Y de acuerdo a lo que Zubiri entiende por filosofía, Max Weber sería, por lo menos en sus ensayos políticos y metodo-

vetusta, concierne a las cualidades del político; y el asunto, siempre actual y siempre debatido, de las relaciones existentes entre ética y política.

II. ¿VOCACIÓN O PROFESIÓN?

Respecto de la segunda razón, estimo que antes de argumentar a favor de la traducción de Abellán (aunque él no justifica por qué traduce la palabra *Beruf* por *profesión*), es preciso plantear el problema. El asunto es el siguiente: ¿qué traducción, la de Francisco Rubio Llorente (*La política como vocación*) o la de Joaquín Abellán (*La política como profesión*) se ciñe más al espíritu de la conferencia de Weber?

Pero antes de abordar tal pregunta, es pertinente elucidar tres interrogantes preliminares para vislumbrar el horizonte del problema. Ellas son las siguientes: ¿quién llama?, ¿qué peculiaridad tiene aquello que llama?, ¿qué condiciones —o cualidades— presupone en quien es convocado?

Quien llama a la acción es la política. Y ella tiene por escenario de manera preferente al Estado. Así, quien hace política aspira a influir en el Estado o a dirigir el Estado. Éste está fundado en la violencia y opera cotidianamente, de manera tácita o abierta, con ella. En efecto, el Estado para cumplir con sus funciones recurre, en última instancia, a la fuerza, que no es otra cosa que el uso disciplinado de la violencia. En eso se distingue al Estado de cualquier otro tipo de institución. Así, quien se mete en política se inmiscuye con la violencia, en cuanto aspira a administrar los medios coercitivos con que cuenta el Estado. De hecho, las leyes, decretos y ordenanzas no se auto-administran ni los ciudadanos siempre las acatan de buena gana. Por eso, el Estado —concretamente quienes lo dirigen— hacen valer, en última instancia, su voluntad (dicho de manera eufemística: la ley) a través de la fuerza pública.

Por los motivos anteriormente expuestos corresponde, en consecuencia, calificar de político a quien aspira a influir en las decisiones que toma el Estado. Pero la pregunta clave es saber qué cualidades debe poseer quien aspira a ingresar a la arena política. En concreto, ¿de qué fibra debe estar hecho un hombre para que se

lógicos, un genuino filósofo (Xavier Zubiri. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Alianza Editorial, Madrid, 2002. pp. 22 a 30). Y concretamente sería un filósofo político, concebida la filosofía política de la manera como la conceptúan D. D. Raphael (*Problemas de filosofía política*. Editorial Alianza, Madrid, 1996. pp. 11 a 36) y Norberto Bobbio (*El filósofo y la política*. FCE, México, 1996. pp. 55 a 71).

entrometa con la violencia? Porque es evidente que alguien que se sienta llamado a tener un rol activo en política porque le gusta, porque es su pasión; en definitiva, porque es su vocación, deberá tener algunas cualidades especiales que le permitan relacionarse, sin exasperaciones y sin arrobamientos, con la violencia. Así queda claro, entonces, que la mera vocación —aunque se exprese participando activamente en política— no basta para que alguien sea tildado de político profesional.

En este contexto es oportuno recordar que la palabra *Beruf*, en Weber, no es de uso casual ni cumple una función meramente retórica en sus escritos. En 1905, catorce años antes de la publicación de *Politik als Beruf*, Weber dedicó al estudio de dicha palabra un capítulo íntegro de su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pero discurrir sobre si Weber concibe la política como *vocación* o como *profesión*, no es un asunto meramente semántico, porque concebirla de una manera u otra no da lo mismo, debido a las consecuencias concretas que se derivan de una u otra concepción, especialmente en los países hispanoamericanos. En ellos existe una tendencia, sobre todo en época de elecciones, a preferir los buenos candidatos y a preterir a los pocos políticos profesionales que tienen. En dichos países suele olvidarse que un buen candidato no es necesariamente un buen político y viceversa. En Hispanoamérica, por lo menos, ambos rara vez coinciden. Por eso, establecer un distingo entre el político profesional y el meramente vocacional, es pertinente no sólo por razones intelectuales, sino que también por razones prácticas.

Pero, en concreto, ¿cuál de los dos tipos de políticos, el *vocacional* o el *profesional*, aparece en una posición desmejorada en la conferencia de Weber? Sin duda alguna que es el político meramente vocacional; el político que sólo actúa inspirado por la ética de las convicciones; aquel que obedece ciegamente a su pasión. Para Weber la pasión, aun la más auténtica, no convierte a un individuo en buen político.

Pero sostener lo contrario —esto es, expulsar las pasiones de la política— tampoco es razonable, pues ello implicaría dos cosas. Una, sería reemplazar a los políticos por burócratas (hoy diríamos reemplazar el gobierno de los políticos por el gobierno de los jueces), cuya principal virtud consiste en proceder *sine ira et studio*. La otra, sería proponer como tipo de ejemplar de político a sujetos abúlicos

o bien a hedonistas sin corazón. Y ambas opciones son igualmente desastrosas para Weber.

Estos últimos —los hedonistas sin corazón— no sienten realmente lo que proclaman sentir. Son sujetos estérilmente excitados. Ellos, en efecto, se envanecen con gestos ostentosos, se embriagan con frases retóricas y carecen de una pasión genuina y acrisolada. Son sólo amantes de la teatralidad del poder. En definitiva, son sólo odres llenos de aire. Y, lo que es peor aún, en las coyunturas decisivas se derrumban como gigantes con pie de barro.

Por eso subraya Weber que siempre debe existir alguna fe, una pasión candente; es decir, una convicción de tal envergadura que logre cristalizar en una genuina vocación. Pero la vocación (entendida como una pasión persistente e intensa que incita a la acción) por sí sola no basta para que alguien llegue a ser un político profesional. Faltan otras condiciones. ¿Cuáles? Se requiere del frío sentido de la distancia y del sentido de la responsabilidad, esto es, de la prudencia y la circunspección. En definitiva, se requiere de aquellas virtudes que permiten domar la pasión.

Por eso sostiene Weber que la política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma, pero enseguida agrega, y con igual énfasis, que con toda seguridad no sólo con la cabeza. Por consiguiente, la política requiere de una dosis de frialdad. Pero tal frialdad sólo tiene sentido en la medida que tiene por finalidad atemperar el fuego de la pasión que se ha transmutado en vocación. Pero ella, por auténtica que sea, no basta para que alguien sea un profesional. Dicho de otro modo: la vocación es un elemento necesario, pero no suficiente para que alguien sea un profesional. Por cierto, la profesión tiene un sustrato previo que la hace posible, un subsuelo en el que está enraizada, y que es indispensable para su existencia. Tal sustrato es la vocación. En consecuencia, la profesión supone a la vocación.

¿Qué es profesar? Es hacer manifiesto *algo*, por consiguiente, implica la ejecución de una conducta concreta. Así, el profesional sería aquel que profesa *algo*. Pero ¿qué es ese *algo*, eso que hay que hacer patente? Es el íntimo sentir de un individuo. Y ese sentir es una pasión de tal intensidad y tan persistente que impulsa reiteradamente a quien la siente a manifestarla de manera paladina. Y ello se debe a que ese *algo* ejerce cierto imperio sobre la voluntad del sujeto. Pero no se trata

de una coerción externa, sino que de una seducción interna. Ésta trasciende la voluntad del individuo y la subyuga con sus cantos de sirena. Por eso, él se siente interpelado, atraído, fascinado y llamado por ella, por los cantos de la sirena, por la vocación.

Pero no toda conducta vocacional alcanza el estatus de comportamiento profesional. Así, por ejemplo, a un político que sólo actúa guiado por la pasión (aunque ésta haya cuajado como vocación), no corresponde calificarlo de profesional, porque le faltaría precisamente lo que caracteriza al profesional: el dominio de la pasión mediante la prudencia y la circunspección. Por cierto, sólo es un político profesional aquel que ha aprendido a domar las pasiones que inflaman su alma. Así, la profesión sería la expresión de una vocación madurada, decantada y aquilatada. Pero, por sobre todas las cosas, una pasión ardiente que ha sido templada y disciplinada. Y éste es el tipo de político que Weber tiene en mente. Sólo un tipo humano así es capaz de establecer la ecuación precisa entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad; entre la ardiente pasión y el frío sentido de la distancia; entre el corazón y la cabeza.

En consecuencia, lo que tiene en mente Weber es un político profesional y, en tal sentido, la traducción del título de la conferencia que realiza Abellán es, en mi opinión, correcta.

III. WEBER EN HISPANOAMÉRICA

En el trabajo de Abellán se echan de menos dos cosas. Primera, consignar de manera más amplia qué bibliografía de la que cita en lenguas extranjeras, en el estudio preliminar y en las notas al pie de página, está disponible en lengua española. Segunda, haber incorporado en las referencias bibliográficas estudios realizados por hispanoamericanos sobre el pensamiento de Weber.

Esto último, junto con brindar una ayuda a los lectores, hubiese dejado insinuada la siguiente cuestión: ¿cómo ha sido acogido el pensamiento de Weber en Hispanoamérica? Esta pregunta es clave, en mi opinión, porque tiene que ver con la seducción que ejercen en el mundo hispanoamericano los autores y las propuestas normativas, tanto en la izquierda como en la derecha. La respuesta a tal interrogante arrojaría luz sobre la recepción que ha tenido un autor que suele ser tildado de agnóstico y relativista, por algunos, y como el “Marx de la burguesía”, por

otros. La referida cuestión se torna más atractiva aún si se tiene en cuenta que en Hispanoamérica coexisten dos “fundamentalismos”, ambos igualmente intransigentes y militantes: el ultramontano y el progresista. Este último encarna a cabalidad aquella afirmación de Carl Schmitt que sostiene que todos los grandes conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados.

ANUARIO

2008

NOTICIAS Y ACTIVIDADES DE CAIP

ENERO

Lanzamiento del *Análisis de Riesgo Político de Inversiones para América del Sur* (Junio-Enero de 2007), que destaca especialmente: los cambios constitucionales, la fragmentación de los sistemas de partidos políticos y la ambivalencia entre el crecimiento económico y la política que vive la región.

MARZO

El Área de Riesgo Político pone en marcha su plataforma Web al interior de www.caip.cl, desde donde publicará en formato PDF sus *Análisis de Riesgo Político de Inversiones*, sus documentos de trabajo bimensuales y diversos análisis de contingencia en torno a la metodología de Riesgo Político.

ABRIL

Conferencia: "Clima de negocios y futuro político en Venezuela", dictada por Julieta Fernández Catalá, ex Secretaria ejecutiva de la Coordinadora Democrática de Venezuela, realizada el 24 de abril de 2008 en el Salón de Eventos Jardines del Vaticano.

El investigador CAIP y Director del Área de Riesgo Político Patricio Morales F. se integró como investigador asociado al Observatorio de Relaciones con Latinoamérica (ORLA) de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España.

MAYO

Lanzamiento del *Análisis de Riesgo Político de Inversión para América del Sur* (Febrero-Mayo de 2008), que destaca especialmente: los efectos de la crisis energéti-

ca, la debilidad institucional y el duro desafío político que establece la crisis económica mundial para los diversos países de la región.

Los investigadores del Área de Riesgo Político, Patricio Morales F. y Andrés Benavente U., participaron en el seminario *“La seguridad jurídica como Condición para el Desarrollo”*. Organizado por Fores-Foro de Estudios sobre la Administración de Justicia, la Fundación Honrad Adenauer – Programa Estado de Derecho para Latinoamérica/Montevideo, y la Fundación Pensar. Con la ponencia: “Clima de Negocios, Inseguridad Empresarial y Alerta Temprana”. Evento realizado en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

El día 4 de mayo de 2008 sufrimos la partida de nuestro gran amigo Andrés Benavente Urbina. Andrés fue parte de la fundación de CAIP, donde sabemos que pudo consolidar uno de sus más grandes proyectos y de una manera institucionalizada: “el empoderamiento de los jóvenes hacia el trabajo académico-intelectual”. Es por esto que seguirá de por vida en nuestra orgánica como: director *“in memoriam”* del Área de Riesgo Político.

JULIO

Lanzamiento del primer volumen de la *Revista Pléyade*, la cual constituye la primera edición de nuestra revista impresa.

Fabricio Chagas Vastos, estudiante de relaciones internacionales en la Universidad Estadual Paulista (UNESP) de Brasil, se integró a CAIP como investigador asociado, buscando potenciar las áreas de Riesgo Político y Política Mundial.

AGOSTO

Conferencia: “Política y Literatura”, exposición realizada por el director del Centro de Estudios Públicos, Arturo Fontaine Talavera, licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile y Master of Arts en Filosofía por la Columbia University (Nueva York), realizada el 13 de agosto de 2008 en el Auditorio de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Campus San Joaquín.

Curso: “Política y Literatura”, a cargo del Dr. Luis R. Oro Tapia, doctor en Filosofía Política por la Universidad de Chile, realizado el segundo semestre de 2008 en Salón de Eventos Jardines del Vaticano, Las Condes, Santiago

El profesor Joaquín Fernandois Huerta, Doctor en Historia de la Universidad de Sevilla, y docente del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se integró a nuestro Consejo Asesor.

SEPTIEMBRE

Lanzamiento del Análisis de Riesgo Político de Inversión para América del Sur (Junio-Septiembre de 2008), que destaca especialmente: los diversos escenarios energéticos de los países de la región, la alta incertidumbre institucional producto de la debilidad endémica de las instituciones políticas y, los diferentes escenarios que impone la crisis económica mundial para la región.

OCTUBRE

Conferencia: “Escenario energético sudamericano: Una mirada desde Brasil”, exposición realizada por el Dr. Alexandre Ratner Rochman, doctor en Ciencia Política de la Universidad de Sao Paulo, realizada el 27 de octubre de 2008 en la Universidad Central de Chile, Facultad de Ciencia Política y Administración Pública. Instancia que se produjo gracias a la incorporación de Alexandre Ratner Rochman al consejo asesor del CAIP.

NOVIEMBRE

Congreso de Estudiantes de Ciencia Política organizado por la Red Chilena de Estudiantes de Ciencia Política, realizado del 4 al 6 de noviembre de 2008 en la Universidad Central de Chile, Universidad Diego Portales y la Pontificia Universidad Católica de Chile. En dicho evento, CAIP realizó una destacada participación en la organización académica del evento, como también en la exposición de ponencias, que contó con los investigadores CAIP, Patricio Imbert, José Parada y Diego Sazo.

I Jornadas de Estudiantes de Pre-grado de Humanidades y Ciencias Sociales 2008: Perspectivas de Cambio Social y sus protagonistas en el Chile Neoliberal, organiza-

do por el Centro de Estudios Sociales Construcción Crítica y el Colectivo Esta en Nosotros, realizado los días 7 y 8 de noviembre de 2008. CAIP participó con las ponencias: *El peligro del conocimiento: La tensión en la relación 'filosofía y sociedad' en Leo Strauss* de José Parada y Diego Sazo, y la ponencia *Crony Capitalism: el empresariado como un actor de cambio hacia el neoliberalismo en Chile* de Patricio Imbert y Patricio Morales. Por otra parte, y al reconocer la gran calidad del espacio, la Revista Pléyade invitó a los organizadores a ser publicados para que algunas ponencias fueran publicadas.

Conferencia: "Elecciones en EE.UU.: Análisis y proyecciones", exposición realizada por el periodista Fernando Paulsen, la Cientista Político por la Arizona State University Amanda Buck y el académico de la Universidad de Chile Guillermo Holzmann, realizada el 18 de noviembre de 2008 en la Escuela de Gobierno y Gestión Pública de la Universidad de Chile.

DICIEMBRE

Ely Orrego, estudiante de ciencia política en la Pontificia Universidad Católica de Chile, se integró a nuestro equipo investigador, específicamente al Área de Pensamiento Político. Con esto CAIP se hace cargo de la necesidad de ampliar los espacios de trabajo para el desarrollo de sus áreas de trabajo.

Facundo Bey, estudiante de licenciatura en ciencia política en la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina y miembro de Ciudadanía y Democracia donde se desempeña como Editor de la revista de política *El Iniciador*, se integró como investigador asociado a CAIP, lo cual busca expandir nuestras redes y espacios de trabajo.

Página web de CAIP: <http://www.caip.cl>
e-mail: contacto@caip.cl

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
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.



CENTRO DE ANALISIS E
INVESTIGACION POLITICA

2008 Centro de Análisis e Investigación Política
www.caip.cl

