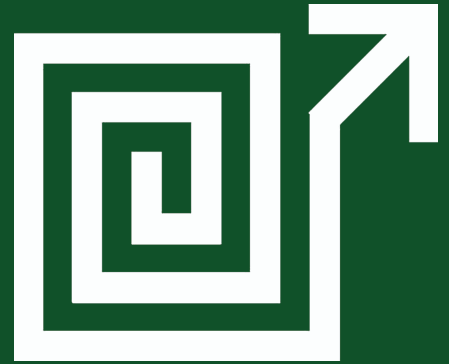


International Journal of Political Thought

Revista Internacional de
Pensamiento
Político



Número 11/ 2016



Promueve, dirige y gestiona:

Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)

Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

Edita: Aconcaqua Libros.
Sevilla
infoaconcaqualibros@gmail.com
www.aconcaqualibros.net

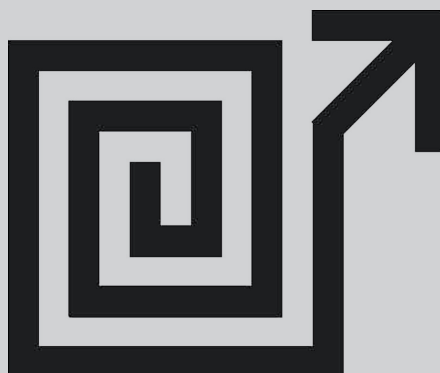
Colaboran:
Fundación Tercer Milenio
Universidad de Huelva
Universidad Pablo de Olavide
de Sevilla

ISSN 1885-589X
D.L.: SE-6612-05

El monográfico del núm. 11,
2016, de la *Revista Internacio-
nal de Pensamiento Político*
(RIPP) titulado “Revolución di-
gital, Tecnopolítica y Democra-
cia digital” contiene resultados
de investigación del Proyecto
de Investigación de excelencia
de la Junta de Andalucía
titulado “Revolución digital
y audiovisual y democracia”
(PO11-SEJ-7958)

International Journal of Political Thought

Revista Internacional de Pensamiento Político



Número 11
2016

Bases de indexación de la revista

IN-RECS

Índice de impacto. Revistas Españolas de Ciencias Sociales

CIRC

Clasificación Integrada de Revistas Científicas

RESH

Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

DICE

Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ISOC

Bases de datos Bibliográficas del CSIC

DOAJ

Directory of Open Access Journals

LATINDEX

Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

DULCINEA

Proyecto cuyo objetivo es conocer las políticas editoriales de las revistas españolas respecto al acceso a sus archivo

POLÍTICA

ERIH PLUS

DIALNET

Presentación RIPP n. 11 (2016) Pág.9

Monográfico:

Revolución digital, Tecnopolítica y Democracia digital

PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO Pág. 13

Francisco Jurado Gilabert: A MODO DE INTRODUCCIÓN.
ENCAJAR LA DEMOCRACIA DIGITAL, HOY Pág. 17

Ramón A. Feenstra; Maria Medina-Vicent: BASES ÉTICAS DE LOS MODELOS
CONTEMPORÁNEOS DE DEMOCRACIA: MONITORIZADA Y
POSREPRESENTATIVA Pág. 25

Alberto González Pascual: SENSIBILIDAD *PROTÓPICA* Y CONCIENCIA
PREGRESISTA EN LA EVOLUCIÓN DEL CAPITALISMO TARDÍO Pág. 43

Ismael Peña-López: PARTICIPACIÓN ELECTRÓNICA EN LOS MUNICIPIOS:
DE LA EMANCIPACIÓN CIUDADANA A LA RED DE CIUDADES ABIERTAS Pág. 63

Sofía de Roa Verdugo: LA ASIGNATURA PENDIENTE (Y MENOS SEXY)
DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS: LA ORGANIZACIÓN Pág. 89

Manuel Jesús Rodríguez Morillo: MEDIOS DE COMUNICACIÓN ONLINE
Y EMPODERAMIENTO CIUDADANO: OPORTUNIDADES Y RIESGOS Pág. 105

In Memoriam

José Cruz Díaz: ELIE WIESEL: VOZ Y CONCIENCIA DEL
HOLOCAUSTO JUDÍO Pág. 115

Estudios varios

Jorge Francisco Aguirre Sala: PUEBLO, GOBIERNO Y MÉRITOS.
EL BALANCE 2016 DE LA POLÍTICA EN ESPAÑA Y MÉXICO:
LA DEMOCRACIA LÍQUIDA SOTERRADA Pág. 137

Gabriela Cristina Artazo: CONTRAOFENSIVA NEO-CONSERVADORA
EN LATINOAMÉRICA Pág. 161

Roberta Bendinelli: LA CONCEZIONE POSITIVISTA DELLE FONTI DEL
DIRITTO E L'ANALISI CRITICA DELLE LACUNE DELL'ORDINAMENTO
GIURIDICO SECONDO LUIGI LOMBARDI VALLAURI Pág. 179

Manuel Carbajosa Aguilera: ALBERTO LISTA Y EL ORIGEN DEL
GOBIERNO REPRESENTATIVO Pág. 191

Ricardo Alexandre Cardoso Rodrigues: A (R)EVOLUÇÃO (BIO)TECNOLÓGICA
E A (NOVA) CONDIÇÃO DO SER GLOBAL: VIAS E RÉFLEXÕES Pág. 213

Rocío de Diego Cordero: LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA Y LA
IRRUPCIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES RELIGIOSOS Pág. 235

Olesya Dronyak: TRANSCULTURAL IMPLICATIONS FOR RE-CONSIDERING
MULTICULTURALISM DISCOURSE. A REFERENCE TO GERMAN-TURKISH
DIASPORIC FILM *ALMANYA - WELCOME TO GERMANY* Pág. 249

Ignacio Carlos Maestro Cano: PROTESTANTISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO.

UNA REVISIÓN HISTÓRICA	Pág. 265
Federico Olivieri: LA INTERCULTURALIDAD A TRAVÉS DE LOS CINES DE ÁFRICA: TEXTOS, PRETEXTOS Y CONTEXTOS PARA UNA CIUDADANÍA GLOBAL	Pág. 285
Lewis Pereira: DESCIFRANDO EL CHAVISMO: MITOLOGÍAS POLÍTICAS Y RELIGIOSIDAD	Pág. 311
Santiago Prono: SOBERANÍA POPULAR, CONTROL CIUDADANO Y DEMOCRACIA. LOS APORTES DE LA POLÍTICA DELIBERATIVA AL ESTADO DE DERECHO	Pág. 331
Germán Osvaldo Prósperi: VICISITUDES DE LA MIRADA. EL OJO DEL ALMA Y EL OJO DEL CUERPO EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN	Pág. 349
María Pilar Rodríguez Pérez: FROM DISPOSSESSION TO REPARATION: YOYES THIRTY YEARS AFTER HER DEATH	Pág. 369
Jesús Rodríguez Rojo: PRAXIS, VALOR DE USO Y TIEMPO LIBRE: APORTACIONES PARA UN MARXISMO DE LA LIBERACIÓN	Pág. 383
Enrique Roldán Cañizares: LAS REFORMAS MILITARES DURANTE LA II REPÚBLICA: UN ASUNTO POLÍTICO	Pág. 403
María Luisa Soriano González: LA ESTRATEGIA DE SEGURIDAD NACIONAL DE GEORGE BUSH Y BARACK OBAMA. SEGURIDAD VERSUS DERECHOS HUMANOS	Pág. 421
Miguel Tudela-Fournet: CONTINUIDADES Y RUPTURAS CONCEPTUALES EN LA DEFINICIÓN DE LIBERTAD DE THOMAS HOBBS	Pág. 433

Testimonio

Juan Antonio Delgado de la Rosa: SACERDOTES PRESOS EN LA CÁRCEL CONCORDATARIA DE ZAMORA Y EN LA CÁRCEL DE CARABANCHEL, LUCHADORES PRO DERECHOS HUMANOS EN PLENO RÉGIMEN FRANQUISTA	Pág. 455
--	----------

Notas bibliográficas

Miguel Catalán, <i>La ética de la democracia. Sobre la política de John Dewey</i> (Verbum, Madrid, 2013)	Pág. 471
Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezudo, <i>Poder e internet. Análisis crítico de la red</i> (Cátedra, Madrid, 2016)	Pág. 477
Pierre Rosanvallon, <i>El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848.</i> Traducción: Hernán M. Díaz (Biblos, Buenos Aires, 2015)	Pág. 479
Ramón Soriano, <i>Por una Renta Básica Universal. Un mínimo para todos</i> (Almuzara, Sevilla, 2012)	Pág. 485

Reseñas biográficas de los autores	Pág. 489
---	-----------------

Normas para el envío de los originales	Pág. 499
---	-----------------

Publicaciones LIPPO	Pág. 405
----------------------------	-----------------

Revista Internacional de Pensamiento Político

Numero 11

2016

Comité Científico

Benjamin Barber [Universidad de Nueva York,
Estados Unidos]

Norberto Bobbio [Universidad de Turín, Italia]

Noam Chomsky [Instituto Tecnológico de
Massachusetts, Estados Unidos]

Eltas Díaz [Universidad Autónoma de Madrid, España]

Luigi Ferrajoli [Universidad de Roma III, Italia]

Franz Hinkelammert [Departamento Ecu­ménico de
Investigaciones, San José, Costa Rica]

William Kymlicka [Universidad de la Reina,
Kingston, Canadá]

Martti Koskenniemi [Universidad de Helsinki,
Finlandia]

Edgar Morin [Centro Nacional de la Investigación
Científica, París, Francia]

David Kennedy [Universidad de Harvard,
Estados Unidos]

Anthony Pagden [Universidad de California,
Los Ángeles, Estados Unidos]

Antonio E. Pérez Luño [Universidad de Sevilla España]

Quentin Skinner [Universidad de la Reina Mary,
Londres, Reino Unido]

James Tully [Universidad de Victoria, Canadá]

Revista Internacional de

Pensamiento

Político

Comité de Programación y Redacción

Director:

Ramón Soriano, catedrático de Filosofía del Derecho y Política
[Universidad Pablo de Olavide, España].

Directores adjuntos:

Carlos Alarcón, catedrático de Filosofía del Derecho y Política
[Universidad Pablo de Olavide, España].

Juan Jesús Mora, profesor titular de Filosofía del Derecho y Política
[Universidad de Huelva, España].

Secretario:

Ignacio de la Rasilla, Senior Lecturer in Law
[Brunel University, Reino Unido].

Vicesecretaria:

María Nieves Saldaña, profesora titular de Derecho Constitucional
[Universidad de Huelva, España].

Vocalías:

Pierre Brunet [Université Paris X Nanterre-La Défense, Francia].

Stefan Gandler [University of California, EE.UU.].

Giuseppe Lorini [Università degli studi di Pavia, Italia].

Vincent Mosco [Queen 's University, Reino Unido].

Jaime Rafael Nieto [Universidad de Medellín, Colombia].

Gloria Trocello [Universidad de San Luis, Argentina].

[RIPP] <http://www.pensamientopolitico.org>

Revista Internacional de Pensamiento Político

El *Monográfico* con el título “Revolución digital, tecnopolítica y democracia digital” se abre con tres artículos de carácter teórico y general sobre las principales teorías y modelos de democracia como contrapunto al tradicional modelo de democracia representativa (Jurado), las bases éticas de dos nuevos modelos democráticos, la democracia monitorizada y la democracia pos-representativa (Feenstra y Medina) y la crítica al tópico consistente en que las nuevas tecnologías contribuyen al progreso y perfección de la sociedad (González Pascual) A continuación se añaden una serie de trabajos que analizan la aplicación de las TICs a medios de comunicación, instituciones, organizaciones y partidos políticos. Los trabajos procuran la promoción de la participación y decisiones ciudadanas mediante las plataformas de los municipios, interesándose especialmente por los experimentos de los municipios de Madrid y Barcelona (Peña-López), señalan las ventajas de la participación ciudadana mediante el empleo de los medios online de información y comunicación (Rodríguez Morillo), y finalmente defienden la mejora de la organización de los partidos políticos (asignatura pendiente según la autora) con la

aplicación de los sistemas de gestión de empresas (De la Roa).

Estudios Varios contiene un alto número de artículos, casi una veintena, que corresponde al aumento progresivo, años tras años, de recepción de colaboraciones. No faltan los trabajos que tratan de clásicos de la filosofía jurídica y política, como los relativos al concepto de libertad de Hobbes (Tudela), contrastándola con los conceptos del derecho romano, a la consideración del marxismo como liberación (R. Rojo) y al cuerpo y alma en Platón (Prósperi). Tampoco los trabajos de carácter general de teoría jurídica y política (Bendinelli sobre el ordenamiento jurídico en Lombardi Vallauri; Prono sobre la política deliberativa; Maestro sobre protestantismo y pensamiento político) En este número aumentan los artículos de autores latinoamericanos sobre la realidad latinoamericana, que trae causa de las difusiones de RIPP en estos países: Aguirre sobre la calidad democrática en México y España, Artazo sobre el neconservadurismo en Latinoamérica y Pereira sobre el chavismo. La interculturalidad es objeto de análisis centrada en la diáspora de los alemanes-turcos (Dronyak) y los africanos (Olivieri) En ambos casos

Revista Internacional de Pensamiento Político

mediante el análisis de filmes sobre el tema. Tampoco faltan, como en números anteriores, los artículos sobre pensamiento político español, como el que se refiere a Alberto Lista (Carbajosa) y al ejército durante la segunda República (Roldán) Y finalmente la sección de RIPP acoge una serie extensa de trabajos sobre diversas materias: la libertad religiosa (De Diego), la biotecnología (Cardoso), ETA y el victimismo (Rodríguez Pérez) y la ideología bélica de los presidentes estadounidenses George Bush y Barack Obama (Soriano González).

In Memoriam recoge la biografía, la obra y el significado de Elie Wiesel, que ha sido la conciencia del Holocausto judío y el difusor por todo el mundo del genocidio nazi (Cruz).

Testimonio (redactado por Delgado) está dedicado a recuperar la crítica pública de dos sacerdotes católicos españoles –José María Llanos y Mariano Gamo– contra el franquismo, a consecuencia de la cual fueron detenidos y condenados a penas de privación de libertad en las cárceles concordatarias.

Finalmente, RIPP inserta en *Notas bibliográficas* reseñas sobre obras de Miguel Catalán, Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezado, Pierre

Rosanvallon, Ramón Soriano, llevadas a cabo, respectivamente, por Juan Pablo Serra, Juan Jesús Mora, Manuel Carbajosa, José Cepedello. Esperamos que los lectores de RIPP envíen propuestas para recensionar obras recientes e innovadoras.

El volumen concluye con la reseña biográfica de los autores, las normas para los autores y de organización de la revista y las publicaciones del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO), Centro oficial de Investigación de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, órgano promotor y gestor de RIPP.

Los monográficos del próximo número estarán dedicados a los temas: *TICs y Gobierno abierto y Teorías y prácticas del populismo*. Animamos a los lectores a enviar colaboraciones sobre ambos temas. Los monográficos se nutren de artículos por encargo del Comité de Redacción y Programación de la revista y artículos voluntariamente presentados por los lectores.

Dirección de RIPP



Monográfico

Revolución digital,
Tecnología y Democracia
digital



Monográfico: Revolución digital, Tecnopolítica y Democracia digital

El primer artículo, ENCAJAR LA DEMOCRACIA DIGITAL, HOY, vale como precedente de los siguientes que componen este monográfico, porque realiza una sistematización de los modelos de democracia digital, comentando las aportaciones más recientes.

Además, relaciona estos modelos de democracia digital con la representación política, enfocada desde una óptica multidimensional en la que las innovaciones tecnológicas producen cambios en los modos de concebir dicha representación.

Por último, encaja estas innovaciones de base tecnológica en el marco jurídico español, identificando las tensiones y los conflictos que acaecen cuando se quieren poner en práctica fórmulas experimentales de participación dentro de un ordenamiento pensado para regular un sistema parlamentario que, hoy día, se empieza a mostrar como limitado e insuficiente.

El artículo BASES ÉTICAS DE LOS MODELOS CONTEMPORÁNEOS DE DEMOCRACIA: MONITORIZADA Y POS-REPRESENTATIVA pone en evidencia las insuficiencias de los modelos de democracia tradicionales y la nueva savia que suponen nuevos modelos, como la democracia monitorizada basada en el escrutinio permanente de los ciudadanos y la democracia pos-representativa, que defiende propuestas y decisiones directamente de los ciudadanos. Comienza planteando la desafección ciudadana a los modelos tradicionales de democracia y sus órganos y estructuras –representación,

parlamento, partidos políticos, elecciones- y la falta de credibilidad tanto de estos modelos como de los políticos que los encarnan. El autor se centra en precisar las diferencias de los nuevos modelos citados de democracia y en fundamentar sus bases éticas, estudiando especialmente las aportaciones de Keane (democracia monitorizada) y Tormey (democracia pos-representativa) y señalando la mayor incidencia en el cambio de formato democrático de la democracia pos-representativa, ya que se intenta cambiar la intermediación de la representación por la acción directa individual de los ciudadanos, mientras que la democracia monitorizada reforma la representación, sujeta al continuo escrutinio de los ciudadanos, pero la mantiene. En este segundo modelo los ciudadanos dejan de ser testigos y espectadores del proceso político y la toma de decisiones para convertirse en ciudadanos activos que individualmente y en confluencia con otros presentan y defienden propuestas políticas y tomas de decisiones sobre las mismas. Efectivamente, las iniciativas experimentales de participación y decisión políticas, con la herramienta internet y las TICs, están transformando el modelo único y excluyente dominante de la democracia representativa, pero se mueven todavía en un terreno experimental y no consolidado, a las que enfrentan grandes resistencias las organizaciones tradicionales y sus agentes.

En el artículo SENSIBILIDAD PROTÓPICA Y CONCIENCIA PREGRESISTA EN EL

CAPITALISMO TARDÍO, sin duda el más teórico del monográfico, se plantea una crítica a un eslogan del capitalismo tardío según el cual las nuevas tecnologías conducirán inexorablemente a la perfección y avance de la sociedad. El autor hace un estudio de los conceptos empleados por Kevin Kelly –*protopía* y *technium*–, con los que éste pretende superar la dicotomía entre utopía y distopía. El autor se vale del concepto de *protopía* para relacionarlo con los planteamientos de Jameson, preocupado por la revitalización de la utopía desde la perspectiva de la izquierda, y de Leibnitz en su Teodicea, y finalmente con la noción de *progreso* opuesta a la idea del progreso incontrolado.

El trabajo de este monográfico titulado PARTICIPACIÓN ELECTRÓNICA EN LOS MUNICIPIOS: DE LA EMANCIPACIÓN CIUDADANA A LA RED DE CIUDADES ABIERTAS se centra en la aplicación de las nuevas tecnologías a la práctica política de los municipios, fijándose en los ayuntamientos del cambio tras las elecciones de 2015 dirigidos por personas pertenecientes a los partidos emergentes y más concretamente en los ayuntamientos de Madrid y Barcelona. El autor hace un repaso a la legislación española sobre transparencia y gobierno abierto para después centrarse en las prácticas de los ayuntamientos mencionados de Madrid y Barcelona, exponiendo y comentando programas concretos como el *código abierto CONSUL*, el software web para la participación ciudadana en los ayuntamientos citados, *Madrid Decide* y *barcelona.decidem*. Pero no olvida las limitaciones y riesgos del uso de plataformas digitales en los ayuntamientos, como las resistencias de las organizaciones convencionales o un tecnocentrismo que margine a colectivos no interesados en la

tecnopolítica o con impedimentos para el acceso a las mismas.

El artículo LA ASIGNATURA PENDIENTE (Y MENOS SEXY) DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS: LA ORGANIZACIÓN se refiere a una cuestión escasamente tratada desde la voluminosa crítica a la ausencia de democracia interna de los partidos políticos, no obstante la presencia del art. 6 de la Constitución española, que exige que los partidos políticos tengan “una composición y funcionamiento democráticos”. Llama la atención que los partidos españoles pertenezca al grupo de los partidos europeos que más carecen de democracia interna, a pesar de la exigencia constitucional, la cual no está presente en otras constituciones europeas. Mucho se ha escrito sobre esta ausencia de democracia en los partidos, pero menos sobre la aportación de las nuevas tecnologías para que éstos sean más democráticos. Y es en este marco en el que se sitúa el artículo citado. Más concretamente la autora del trabajo piensa que la aplicación de los métodos de la gestión de empresas al funcionamiento de los partidos políticos permitiría “una sistematización, seguimiento, control de la acción política, forzando, en la práctica, la consolidación de una democracia en el seno de los partidos.” ¿En qué consiste el método? Pues en un “Sistema de Indicadores de Calidad Democrática» (SIC), que exige un previo cambio en la cultura organizativa, y que iría frontalmente contra la Ley de Hierro de Robert Michels consistente en que inevitablemente los partidos políticos evolucionan hacia la concentración de las decisiones políticas en las elites.

Finalmente, el artículo MEDIOS DE COMUNICACIÓN ONLINE Y EMPODERAMIENTO CIUDADANO: OPORTUNIDADES Y RIESGOS se dedica a desarrollar

las ventajas que para la participación ciudadana en la política comportan los medios digitales de información, señalando vías futuras de mejora. Pero el autor no olvida los riesgos del empoderamiento ciudadano por obra de los medios online de información y comunicación, porque estos medios no están ayunos de los que acechan a los medios convencionales,

como es la concentración empresarial, que va en contra de la pluralidad y libertad informativa y de expresión, y la conversión de la política en un espectáculo.

Ramón Soriano y Francisco Gilabert
Coordinadores del Monográfico

A MODO DE INTRODUCCIÓN. ENCAJAR LA DEMOCRACIA DIGITAL, HOY

BY WAY OF INTRODUCTION. FIT THE DIGITAL DEMOCRACY, TODAY

Francisco Jurado Gilabert

Asesor del Parlamento de Andalucía
fracisjurado@hotmail.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Democracia digital, participación política, tecnopolítica, representación política

Keywords: Digital Democracy, political participation, Technopolitics, political representation

Resumen: Este texto pretende poner en relación actuales experiencias y prácticas políticas, que se encuadran en nuevas categorías de democracia digital, con la teoría de la representación política. Para ello, sitúa el caso de estudio en las innovaciones que se vienen produciendo en este sentido en España y, por consiguiente, en los problemas de encaje de estas innovaciones en el marco jurídico español.

Abstract: This article aims to relate present experiences and political practices, framed in new categories of digital democracy, with the theory of the political representation. In order to concretize the study, it places the situation of the innovations produced in this sense in Spain and, consequently, in the problems of fitting these innovations in the Spanish legal framework.

Bajo el término “Democracia Digital” se concentran un conjunto de teorías, prácticas y modelos que imbrican, de alguna forma, el uso de tecnologías de la información y la comunicación con sistemas políticos de corte democrático, por lo general, basados en el derecho al sufragio y la representación parlamentaria. Sin que se pueda identificar una definición única (Dahlberg, 2011: 855), en las últimas décadas han proliferado numerosas tipologías que pretenden diferenciar diversos

modelos de ciberdemocracia, atendiendo, principalmente, al grado de participación de los ciudadanos y a la vinculación de los representantes respecto de las decisiones que puedan tener (Harto de Vera, 2006).

Podemos destacar tipologías como la de Martin Hagen (2000), que enfatiza en el marco cultural político en el que se aplican las TIC, señalando que unas mismas herramientas pueden producir resultados diferentes en función del contexto donde se apliquen (Hagen, 2000: 55-56). La tipología

de Van Dijk (2000), que analiza el tipo de uso que se puede hacer de las TIC tomando, por un lado, cuál es el objetivo que debe preponderar en una democracia (formación de opinión, deliberación, toma de decisiones...) y, por otro, la preferencia por la democracia directa o por la representativa. Por su parte, Bellamy, Hoff, Horrocks y Tops (2000) elaboran cuatro modelos que transitan desde uno más respetuoso con la forma representativa actual hasta una ciberdemocracia con una presencia central de los ciudadanos y de las TIC, tomando como variables la ciudadanía, el patrón de democracia que predomina, el nexo entre las instituciones y los ciudadanos y la forma de participación en éstas, el papel de la intermediación política y la normativa procedimental que rige. Por último, podemos hacer referencia a una tipología más actual (Dahlberg, 2011), que recoge una dimensión "extra-institucional" de la Democracia Digital, incluyendo entre sus tipos las prácticas y los fundamentos de los movimientos *tecnopolíticos* (Alcazan et al., 2012) surgidos en la segunda década del siglo XXI.

Todas estas tipologías, a pesar de sus diferentes enfoques, coinciden en determinar, como uno de sus criterios fundamentales, una contraposición entre el papel de los representantes y el de los ciudadanos en la toma de decisiones. Desde modelos muy respetuosos, donde la participación y el empleo de las TIC se reduce a una mera valoración orientativa de los deseos de la sociedad (Democracia de los Consumidores de Bellamy, Hoff, Horrocks y Tops), o a la mejora de la información que se les traslada (Democracia Legalista de Van Dijk), hasta modelos con una fuerte implicación ciudadana y una correlativa sujeción de las instituciones y los representantes a sus declaraciones de

voluntad (Autonomía Marxista de Dahlberg), pasando por sistemas híbridos de perfeccionamiento de la representación a través de la participación (Democracia Electrónica de Martin Hagen).

Esta contraposición nos da una idea de cuál es el elemento fundamental que se trastoca o se ve afectado por la incorporación de las TIC, principalmente de Internet, a la práctica política: el papel de la representación política. Así, la ambición con la que se utilice el potencial comunicativo de las herramientas digitales determinará su eficacia como complemento del modelo parlamentario representativo o su salto como mecanismo de desintermediación política. Pero más allá de estos dos extremos, desde el prisma complejo de la representación (Pitkin, 1967), es interesante analizar las transformaciones potenciales y materiales de cada una de las dimensiones de la relación que se establece entre representantes y representados.

Siguiendo el esquema planteado por Pitkin y que retoman autoras como Verge Mestre (2004) o Lifante Vidal (2009), podemos hacer un breve repaso a cada una de las dimensiones de la representación destacando, de forma somera, qué atributos o transformaciones se introducen a través de diversas iniciativas, dispositivos o prototipos de Democracia Electrónica.

– Con la dimensión de la **Autorización**, Pitkin engloba a toda una serie de autores que, partiendo de Hobbes, basan la relación establecida mediante la representación política en un acuerdo formal cuya piedra angular reside en la legitimación que los representados conceden a un representante.

En las democracias parlamentarias, esta Autorización se interpreta concedida mediante el acto del sufragio

(Bobbio, 1992; 381). Este acto de legitimación se lleva a cabo a través de un proceso competitivo (Powell, 2000: 3; Dahl, 1971; Bobbio, 1989), no sólo entre candidatos, sino también entre los programas de gobierno que éstos ofertan (Schumpeter, 1984: 343; Abellán, 1997; Gargarella, 1995; Müller, 2000). No obstante, estos programas no se entienden como “contratos” vinculantes, sino como una muestra orientativa de la línea política que el candidato (partido) pretende seguir (*infra*). Pero esta autorización tiene, además, otra peculiaridad, y es que la elección de representantes políticos no puede ser considerada como el otorgamiento de poder que se realiza hacia un mero agente. En esta relación que se establece, el agente es un gobernante, esto es, a través de la elección otorgamos la autoridad para ejercer coerción sobre los propios mandantes (Przeworski, 1998: 25).

Así, podemos comprobar cómo la representación política se distingue de la relación que pueda establecerse a través de una representación civil, del mandato puro y simple, en tanto que el representante no está sujeto a cumplir lo prometido antes de ser investido y, además, adquiere amplios poderes para someter a sus representados al cumplimiento de sus decisiones.

Este esquema representativo parte, como se ha señalado, de una presunción de autorización que reside en el derecho al sufragio periódico, pero no está realmente sujeto a éste, pues a efectos prácticos es irrelevante que una persona participe o no en unas elecciones para que de ellas nazca una relación de representación entre esta persona y aquéllas que ocuparán las instituciones representativas. Así, el sufragio estaría más cerca

de ser un mecanismo de modulación de la representación (esto es, la posibilidad -ni siquiera la certeza- de elegir al o a los representantes), asumiendo que el estado de representado es indisponible.

Si acudimos a los tipos de representación regulados en nuestro ordenamiento jurídico, donde encontramos a la representación voluntaria y a la representación legal/forzosa, la política encajaría en esta segunda categoría (al ser indisponible, establecida legalmente). Pero, como el resto de representaciones legales, esta especie de “tutela política” debería estar basada en algún criterio, como el resto, siendo los dos habituales la ausencia o la falta de capacidad. De hecho, ambos han sido los criterios habituales para argumentar a favor de la representación política: por un lado, la imposibilidad de congregarse a una amplia comunidad en un espacio físico para deliberar y tomar decisiones; por el otro, la necesaria experiencia y el conocimiento necesarios para tomar decisiones complejas (Sartori, entre otros).

Sin embargo, el transcurso de los años ha modificado estas condiciones históricas, pudiendo replantearse las bases materiales que afectaban a esta dimensión de la Autorización. Por un lado, porque la socialización de la educación y la formación avanzada ha deshecho las enormes diferencias culturales que pudieran justificar que una oligarquía ilustrada representase a una multitud. En segundo lugar, porque las TIC han eliminado o reducido enormemente los límites espacio-temporales.

Así, en los últimos años han aparecido iniciativas de base tecnológica que modifican a la representación política introduciendo la capacidad de desha-

cer la relación de representación legal instituida, en el sentido en que permiten a los ciudadanos manifestar su opinión, en tiempo real, dando un carácter vinculante a las decisiones que puedan tomar. Como ejemplos podemos tomar los portales de participación que se están desarrollando en ciudades como Madrid y Barcelona (que se desarrollan en uno de los artículos de este monográfico) o la iniciativa Democracia 4.0, que ya fue desarrollada en esta revista (Jurado, 2014).

- Otra de las dimensiones es *responsiveness* (o receptividad), que se puede definir como la cualidad de un gobierno de “asegurar un grado razonable de respuesta frente a los gobernados” (Sartori, 1992; 137), o como la “receptividad continuada de los gobernantes hacia las preferencias de los ciudadanos” (Dahl, 1971; 1).

Es fácil imaginar cómo pueden afectar las TIC a esta dimensión, a tenor de que esa capacidad receptiva forma parte del proceso mismo de la comunicación. Y, si bien la representación política tiene como una de sus problemáticas la relación comunicativa entre un representante y sus potenciales miles representados, la proliferación de herramientas digitales capaces de gestionar y ordenar esta multitud de flujos comunicativos supondrá, de facto, una importante reactualización del concepto de receptividad.

En el panorama político español podemos destacar numerosas iniciativas o herramientas que facilitan esta receptividad por parte de los gobernantes. Sin ir más lejos, los ya mencionados portales de participación permiten consultar, en tiempo real, las prioridades y los deseos de los ciudadanos en materias concretas. Al mismo tiempo, han apa-

recido webs y aplicaciones que facilitan el contacto directo entre representantes y representados, caso de Twitter, Appgree, Kuorum, Quorum, etc.

Estas aplicaciones permiten a un representante poder sondear la opinión de sus representados, acumular respuestas, fomentar debates y deliberaciones y, finalmente, adoptar las posiciones mayoritarias. Sin embargo, a pesar del avance de la técnica en este sentido, es la predisposición del representante el factor clave a la hora de dar sentido a la actividad que se pueda desarrollar en estos espacios digitales. Si las personas que hacen uso de estas aplicaciones ven que no influyen de alguna forma en la actuación de sus representantes, la motivación y la actividad decaerán.

- Por representatividad entendemos la correspondencia entre la composición de las Instituciones y la de la nación, para que se reflejen la diversidad y las proporciones de los intereses existentes y las perspectivas sociales (Mansbridge, 2000; 101 y Young, 2000; 150). A esto habría que añadirle un factor que menciona Pitkin, referente a que las características de los representantes pueden variar en función de lo que son y lo que dicen ser. La retórica política y el sentimiento de identificación con un partido hacen compleja la representatividad exacta entre ciudadanos e instituciones. Aún más allá, podemos dudar de si el método de selección basado en la política de bloques (Jurado, 2014b) es eficaz a la hora de hacer este desplazamiento de preferencias.

Quizás sea esta dimensión la que menos tenga que ver, a priori, con los avances tecnológicos que pueden afectar a la representación política. En la literatu-

ra académica, se suele relacionar con los sistemas de escrutinio de los que resultan las composiciones finales de las cámaras legislativas tras unas elecciones y de la capacidad para trasladar una imagen fiel de la composición social de una comunidad.

Pero si trascendemos este aspecto meramente procedimental, podemos apoyarnos en la información disponible acerca de los candidatos, de manera que resulte más fácil encontrar a aquéllos que se adecúen (por patrimonio, trayectoria, formación...) al perfil con el que los representados se puedan sentir identificados. En este sentido, los portales de transparencia son una buena herramienta para acceder a toda la información necesaria para conocer en profundidad las características de un potencial representante.

Pero, si aún queremos profundizar más, deberíamos entender que una persona difícilmente puede sentirse identificada en su plenitud con una opción política o con un representante. Si desagregamos esta identidad en cuestiones concretas, separando aspectos culturales, sociales, económicos o políticos, podemos buscar una composición en tiempo real y *ad hoc*, para las decisiones que se tomen. Esto pasa por abrir la composición parlamentaria a la participación, habilitando mecanismos de *desrepresentación* (Jurado, 2014).

- Cuando hablamos de legitimidad, nos referimos a la dimensión de la representación caracterizada, entre otros, por Aldmon y Verba (1963) que desarrollan algunos criterios de evaluación de la "afección a un sistema" (system affect):
 - El sentimiento de eficacia subjetiva de las instituciones que componen dicho sistema político.

- El interés por la política.
- La conciencia cívica.
- Las identidades con los partidos.
- La distribución ideológica.
- La satisfacción ante la acción de gobierno.

A partir de ellos es fácil relacionar las potencialidades de las herramientas de comunicación digital con esta dimensión, especialmente aquéllas que facilitan la comunicación y el entendimiento del mensaje político y la participación e implicación de los ciudadanos, algo que tiende a aumentar estos criterios de afección al sistema.

- Por último, la **rendición de cuentas** es la propiedad de la representación por la que los representados fiscalizan la acción de los representantes. Esta aprobación de su tarea, como señala Manin, tiene su cauce a través de las elecciones, optando por la reelección o cambiando de opción. Así, la rendición de cuentas operaría periódicamente, en momentos puntuales que no tienen por qué ajustarse al momento concreto en que se toma una decisión. Además, esta capacidad de remover o renovar a un representante está fuertemente intermediada por los partidos políticos y su potestad de elaborar las listas electorales, primando muchas veces otros factores por encima del trabajo efectivo realizado por el representante.

Una vez más, las TIC podrían permitir que esta fiscalización del representante se efectuase en tiempo real, no necesariamente mediante la reelección, sino a través de la validación en el momento adecuado de una decisión tomada, de la aprobación de una ley o de la puesta en marcha de una política pública. De esta forma, esta rendición de cuentas

se haría de forma desintermediada y desestacionalizada.

Existen, por tanto, condiciones materiales y elementos objetivos para aventurarnos en un cambio de los modos de representación política que, como advertíamos al principio, es la piedra angular del modelo parlamentario que hoy identificamos como “democracia”. La cuestión es ver cómo encajamos normativamente estos avances, para lo cual encontraremos más facilidades o más resistencias dependiendo del mecanismo que se intente implantar y, e consecuencia, de la dimensión que se pretenda afectar.

En términos de transparencia, por ejemplo, podemos considerar que se ha avanzado cualitativamente en los últimos años, empezando por la proliferación de multitud de Leyes de Transparencia, tanto a nivel autonómico como estatal. Siendo unas más ambiciosas que otras, podemos señalar esta primera ola de legislaciones como el primer gran paso hacia la transparencia institucional, siendo los portales digitales de transparencia el núcleo fundamental informativo. Pero esta dinámica se muestra cada vez más ambiciosa y, en el último año, hemos visto cómo se proponían y, en algunos casos se aprobaban, textos normativos que obligan a las Administraciones Públicas a abrir el acceso a las cuentas corrientes, pudiendo consultar saldos y movimientos de cualquier ente público¹.

Sin embargo, en el plano participativo -que, como hemos visto, es el campo de transformación potencial más relevante para las nuevas tecnologías- las resistencias normativas son más fuertes. En el caso de España, las innovaciones jurídicas en materia de participación política

1. Caso de la LEY 5/2016, de 6 de mayo, de Cuentas Abiertas para la Generalitat Valenciana.

digital está sujetas a dos factores, uno de corte subjetivo, la voluntad política de los propios representantes, y otro de corte objetivo, los límites normativos, tales como las competencias legislativas de los diferentes niveles de la Administración o los principios de legalidad y jerarquía.

Empezando por los segundos, siguiendo con los ejemplos de los portales de participación de Madrid y Barcelona, encontramos limitaciones a la hora de convertir en vinculantes las decisiones que se toman participativamente por el conjunto de ciudadanos que entran a votar en el portal. En este caso no podemos hablar de falta de voluntad política, pues los equipos de gobierno de ambas ciudades han puesto en marcha estos mecanismos de participación para alterar y reequilibrar la relación de poder entre representantes y representados. El problema viene determinado por la norma que regula el funcionamiento de las corporaciones locales, la Ley de Bases del Régimen Local que, en sus artículos 24, 69 o 70 bis, hace referencia a los instrumentos de participación, introduciendo el límite de que ninguno de ellos puede menoscabar el poder de decisión de los representantes que componen el Pleno Municipal. Sin entrar a discutir si el carácter vinculante de las consultas ciudadanas (recogidas en la propia Ley de Bases del Régimen Local) vulnera esta reserva, encontramos el primer límite en que el título competencial para ordenar mediante ley el funcionamiento de los Ayuntamientos se encuentra en las Cortes Generales, por lo que estos entes locales no son autónomos para fijar su propio régimen de participación.

En un ámbito superior, las Comunidades Autónomas tienen también fuertes límites para establecer sistemas participativos de corte refrendario y vinculante, como he-

mos podido ver en caso de Catalunya y su Ley de Consultas. En este caso, el Tribunal Constitucional se remitió a la competencia exclusiva del Estado para autorizar cualquier tipo de referéndum, amparándose en lo dispuesto por la Ley Orgánica que regula los distintos modos de referéndum y que, como en el caso de la Ley de Bases del Régimen Local, sólo se puede modificar en las Cortes Generales.

Y si no fueran suficientes estos problemas de competencia o los principios de jerarquía y legalidad, ante cualquier duda que pudiera surgir sobre si un instrumento participativo encaja dentro del marco normativo establecido a través de la Constitución y su legislación de desarrollo queda al arbitrio del Tribunal Constitucional, compuesto por personas de avanzada edad y cuya cultura política se remite al modelo puramente representativo. Esta puede ser la explicación más plausible de la interpretación que se hace del artículo 23.1 de la Constitución Española, situado en el bloque dedicado a los derechos fundamentales. En él, el texto constitucional establece el derecho a participar políticamente a través de dos vías, directamente o a través de representantes. A pesar de la formulación “en pie de igualdad”, la reiterada jurisprudencia constitucional ha venido declarando la primacía de la democracia representativa frente a la directa (STC 76/1994, de 14 de marzo, FJ 3), designando la representación como fuente de legitimación democrática del poder político e instrumento de participación por excelencia (Álvarez Conde, 2010:91)².

En conclusión, y como verán en los artículos que componen este monográfico, estamos experimentando ciertas transfor-

maciones, en los modelos parlamentarios representativos, fuertemente relacionadas con el uso y la aplicación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, sin embargo, el alcance de estas transformaciones aún está limitado, no precisamente por las potencialidades de la tecnología, sino por las resistencias políticas existentes ante una mayor democratización. Si Internet ha supuesto un importante instrumento para la desintermediación en muchos ámbitos de la vida, por la misma lógica (comunicativa) también puede serlo en el campo de la política, lo que supondría trascender la representación forzosa, a modo de tutela.

Bibliografía

- Abellán, A.M. 1997. “Problemas representativos y participativos de los ciudadanos: la democratización de los partidos políticos y la perspectiva electoral”, en: J. Asensi Sabater (ed.). *Ciudadanos e instituciones en el constitucionalismo actual*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Alcazan et al. 2012. *Internet, Tecnopolítica y R-Evoluciones*. Icaria.
- Almond, G. y Verba, S. 1963. *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Álvarez Conde, E. 2010. “Consultas populares”, en *Deliberación. Revista para la mejora de la calidad democrática*, núm. 1, pp. 89-110.
- Bellamy, C. 2000. «Modelling electronic democracy: towards democratic discourses for an information age». En: HOFF, J.; HORROCKS, I.; TOPS, P. (eds.) (2000). *Democratic Governance and New Technology*. Londres: Routledge.
- Bobbio, N. 1992. *El futuro de la democracia*. Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

2. En este sentido, otras Sentencias del Tribunal Constitucional como la 103/2008, la 136/2011, la 204/2011 o la 31/2015.

- Dahl, R.A. 1971. *Poliarchy. Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dahlberg, L. 2011. Re-constructing digital democracy: An outline of four 'positions'. *New Media & Society*, September 2011, 13.
- Expósito, E. 2013. "Participación ciudadana en el gobierno local. Un análisis desde la perspectiva normativa. Monografías de la *Revista Aragonesa de Administración Pública*, XIV, Zaragoza, pp. 361-401
- Gargarella, R. 1995. *Nos los representantes: crítica a los fundamentos del sistema representativo*. Buenos Aires: Ciepp-Miño y Dávila Editores.
- Hagen, M. 1997. *A Typology of Electronic Democracy* [artículo en línea]. Universidad de Giessen. <http://www.uni-giessen.de/fb03/vinci/labore/netz/hag_en.htm>.
- Hagen, M. 2000. «Digital Democracy and Political Systems». En: HACKER, K. L.; VAN DIJK, J. (2000). *Digital Democracy*. Londres: Sage.
- Harto de Vera, F. 2006. "Tipologías y modelos de democracia electrónica». En: «Primer congreso sobre Internet, derecho y política: las transformaciones del derecho y la política en la sociedad de la información» [monográfico en línea]. IDP. *Revista de Internet, Derecho y Política*. N.º 2. UOC.
- Hoff, J.; Horrocks, I.; Tops, P. 2000. *Democratic Governance and New Technology*. Londres: Routledge.
- Jurado, F., 2013. "Democracia 4.0. Desrepresentación en el voto telemático de las leyes", en *Revista Internacional de Pensamiento Político*. Vol. 8, pp. 119-138.
- Jurado, F., 2014, "La Desrepresentación Política. Potencialidad de Internet en el proceso legislativo", en *Internet, Derecho y Política. Una década de transformaciones*. Actas del X Congreso Internacional, Internet, Derecho y Política. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 3-4 Julio, 2014.
- Barcelona: UOC-Huygens Editorial, pp. 731-735.
- Jurado, F., 2014b. *Nueva Gramática Política. De la Revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*. Barcelona: Icaria.
- Lifante Vidal, I. 2009. "Sobre el concepto de representación". *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 32, pp, 515-519.
- Mansbridge, J. 2000. "What does a representative do? Descriptive representation in communicative settings of distrust, uncrystallized interests, and historically denigrated status", en: Kymlicka, W. y Norman, W. (eds.). *Citizenship in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Pitkin, H. 1967/1984. *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.
- Powell, B.G. 2000. *Elections as instruments of democracy. Majoritarian and proportional visions*. New Haven: Yale University Press.
- Przeworski, A. 1998. "Democracia y representación". *Revista Reforma y Democracia*, no.10: 7-31.
- Sartori, G. 1992. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Universidad.
- Sartori, G. 1999. "En defensa de la representación política", *Claves de la Razón Práctica* 91: 2-6.
- Schumpeter, J.A. 1942/1984. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Ediciones Folio.
- Van Dijk, J. 2000. Models of Democracy and Concepts of Communication. En: HACKER, K.L.; VAN DIJK, J. (2000). *Digital Democracy*. Londres: Sage.
- Verge Mestre, T. 2004. "Hacia una teoría integrada de la representación política. Circunstancia" *Revista de Ciencias Sociales*, Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset. N°3.
- Young, I.M. 2000. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.

BASES ÉTICAS DE LOS MODELOS CONTEMPORÁNEOS DE DEMOCRACIA: MONITORIZADA Y POSREPRESENTATIVA¹

ETHICAL BASES OF CONTEMPORARY DEMOCRACY MODELS: MONITORY AND POST-REPRESENTATIVE

Ramón A. Feenstra

Universitat Jaume I de Castelló
feenstra@fis.uji.es

Maria Medina-Vicent

Universitat Jaume I de Castelló
medinam@uji.es

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: democracia, representación, participación, sociedad civil, ética.

Keywords: democracy, representation, participation, civil society, ethics.

Resumen: La democracia parece atravesar por un momento de redefinición de algunos de sus principios y estructuras básicas. En los últimos tiempos se ha observado el crecimiento de la desafección ciudadana hacia algunas de las estructuras representativas –partidos políticos, parlamentos y elecciones periódicas– así como una creciente demanda de mayor participación por parte de capas de la sociedad civil. Sin embargo, son escasos los planteamientos teóricos actuales que reflexionen sobre la relación entre la desafección ciudadana, la participación y las nuevas herramientas digitales. Los modelos de democracia monitorizada y la posrepresentativa son una excepción a este fenómeno y nos permiten repensar tanto el presente como el posible futuro de la democracia. Este artículo teórico pretende profundizar en ambas propuestas con el objeto de identificar sus semejanzas y diferencias en cuanto a la comprensión de la participación ciudadana. Al mismo tiempo, el interés del presente trabajo también radicará en observar la justificación ética que acompaña a dichas propuestas.

Abstract: Democracy appears to be passing through a stage in which some of its principles and basic structures are being redefined. Recent times have witnessed a growing disaffection of some representative structures –political parties, parliaments and periodical elections– and a growing

1. Este estudio se inscribe en el proyecto de investigación “El potencial de las éticas aplicadas en las herramientas de participación del Gobierno Abierto y de la sociedad civil” financiado por el plan de promoción a la investigación de la Universitat Jaume I (UJI-A2016-04).

demand that civil society strata participate more. Nonetheless, few of today's theoretical considerations reflect on the relation that links citizen disaffection, participation and new digital tools. Monitory democracy and post-representative democracy models are an exception to this phenomenon, and allow us to rethink the present and future of democracy. The objective of this theoretical article is to examine both proposals in depth, and to look at their similarities and differences as far as understanding citizen participation is concerned. The interest of the present work also lies in observing the ethical justification that accompanies these proposals.

1. Introducción

El ideal de democracia se sustenta sobre la base de que el pueblo constituye la única fuente legítima de poder, aunque tal y como recuerda Giovanni Sartori, “el problema siempre ha sido de qué modo y qué cantidad de poder transferir desde la base al vértice del sistema potestativo” (1998: 127). En este sentido, la representación política y las diferentes estructuras sobre las que se sustenta, han sido entendidas como un modo de resolver esta cuestión en sociedades complejas y ampliamente pobladas. Sin embargo, las estructuras que garantizan una democracia representativa –partidos políticos, parlamentos y elecciones periódicas– cuentan actualmente con déficits que llevan a cuestionarse la “salud” del sistema democrático (Alonso, 2014). Y es que, cada vez más, el distanciamiento entre gobernados/as y gobernantes se va incrementando, a la vez que aumentan las movilizaciones ciu-

dadanas, los procesos de escrutinio público y las críticas ante ciertas prácticas de los centros de poder (Rosanvallon, 2008: 3-8; Alonso et al., 2011), que han dado lugar a diferentes acciones ciudadanas alrededor del mundo (Casero-Ripollés et al., 2016; Casero-Ripollés y Feenstra, 2012).

Los modelos de democracia mínima y de democracia participativa adoptan posiciones contrarias sobre el significado y los límites de la participación. En primer lugar, aquellos/as que defienden el planteamiento de la democracia mínima cuentan como referente clásico con la obra de Schumpeter titulada *Capitalismo, socialismo y democracia* (1984), con lo que consideran que la participación ciudadana debe restringirse a los elementos electorales y al voto esporádico en las urnas. Es decir, el vértice de la política debe concentrar y acumular la titularidad del poder (político) ante una ciudadanía que debe mantenerse eminentemente pasiva, limitada a decidir ocasionalmente. Este tipo de modelos se plantean como propuestas “realistas” y se basan en una comprensión elitista de la democracia (Urbinati, 2014).

Como se puede observar, detrás de estas propuestas existe una marcada desconfianza en la capacidad de participación de la ciudadanía. Schumpeter expresa gráficamente esta cuestión cuando afirma que “el ciudadano normal desciende a un nivel inferior de prestación mental tan pronto como penetra en el campo de la política” (Schumpeter, 1984: 220). Así pues, adoptando una concepción antropológica pesimista del ser humano y su capacidad de participación, se esboza como ideal democrático aquel cercano a sus condiciones y posibilidades “reales”: un sistema donde las élites políticas compiten por el poder y donde la ciudadanía

se limita a escoger y legitimar las opciones existentes mediante el voto esporádico.

En segundo lugar y contrariamente, los modelos de democracia participativa parten de la autonomía como núcleo moral de la democracia (García-Marzá, 1993, 2008, 2015). Una exigencia que resalta la importancia de la participación en la medida en que nadie debe quedar excluido de los procesos donde se decide aquello que le afecta (Cortina, 1998, 2010). Defensores de la participación como Barber llegan a apoyar un modelo de democracia basado “literalmente en el autogobierno de los/as ciudadanos/as” (Barber, 2004: 221). Es decir, se trata de modelos que creen necesario consolidar dinámicas y propuestas donde la ciudadanía se gobierne a sí misma en una extensión de aspectos lo suficientemente relevantes, trascendiendo el voto esporádico en las urnas.

Estos modelos de democracia parten de una concepción antropológica del ser humano contraria al modelo elitista expuesto anteriormente. Concretamente, Barber señala al respecto que si bien es posible que la ciudadanía no posea una capacidad innata para la participación política, es la propia experiencia en dicho campo la que puede estimularla o incluso construirla de forma exitosa. De este modo, la participación se entiende como un campo de experimentación donde la puesta en “práctica de la política deviene su propia universidad, la ciudadanía su propio campo de entrenamiento y la participación su propio tutor” (Barber, 2004: 218).

En definitiva, la sociedad civil representa, en su opinión y en la de las posturas que defienden los modelos de democracia participativa, un espacio clave para evitar que la política quede relegada a unas minorías y lograr, así, la promoción de la

participación de los/as ciudadanos/as, que como *amateurs* políticos sean capaces de ejercer su virtud cívica y promover los principios de libertad, igualdad y solidaridad (Barber, 2004: 222-223).

Así pues, tanto los modelos mínimos de democracia como los modelos participacionistas comparten el hecho de tener una concepción concreta del ser humano y de sus posibilidades a la hora de participar en el espacio político. Esto es, ambas tienen en común el hecho de esbozar un modelo ideal de democracia y de fundamentarse en función de unas bases éticas concretas. Incluso los modelos de democracia mínima (que dicen ser modelos “realistas” o “descriptivos”) están sujetos irremediablemente a este fenómeno (García-Marzá, 1993). Y es que, en realidad, Schumpeter y los/as defensores/as de la democracia mínima no solo *describen* un modelo, sino que lo *prescriben* por considerarlo el más deseable.

Cabe señalar que los modelos de democracia participativa han insistido en esta cuestión y han remarcado que la legitimidad de la democracia depende (entre otras cosas) de intentar estimular la participación de la sociedad. Es decir, dichos modelos reivindican la necesidad de acercar la política a la que se considera como la fuente legítima del poder político, esto es, el pueblo. Por su parte, los modelos de democracia mínima insisten en resaltar las sendas dificultades que supone la consolidación de herramientas de participación directa en sociedades ampliamente complejas y plurales como las contemporáneas, sociedades a las que se considera que no se pueden trasladar los mecanismos de la democracia clásica ateniense.

A este debate clásico de la teoría política se añaden en las últimas décadas va-

rios elementos novedosos. Por un lado, la evidente desafección ciudadana que se extiende de forma generalizada hacia ciertas estructuras representativas (Alonso, 2014; Crouch, 2004). Una desafección motivada por causas múltiples que incluyen entre ellas la percepción de que la participación ciudadana no se agota en el voto electoral y requiere, al menos para partes de la población, de una mayor profundidad en su ejercicio. Dicha desafección también tiene sus bases en la crisis económica desarrollada en el marco europeo desde 2008 y la euro crisis en el sur de Europa en particular (Dekker y Feenstra, 2015). Además y directamente vinculada a la primera cuestión, hay que tener en cuenta la consolidación de un complejo ecosistema de comunicación que ha permitido alterar no solo la forma de la interrelación entre los miembros de la sociedad, sino también ampliar y multiplicar las opciones de organización y auto-organización política de la sociedad civil (Subirats, 2011, 2012).

Fruto del debate actual sobre los cambios que aún se están produciendo en el escenario democrático, esto es, la desafección política y las posibilidades de la participación ciudadana, han irrumpido una serie de publicaciones clave para ahondar en estas tendencias. Nos referimos a las obras de Colin Crouch (*Post-Democracy*, 2004), Colin Hay (*Why We Hate Politics*, 2007), Matthew Flinders (*Defending Politics*, 2012) o la de Donatella della Porta (*Can Democracy be Saved?*, 2013), quienes presentan matices en sus estudios y conclusiones que nos permiten entender especialmente el fenómeno de la desafección política.

Sin embargo, son menos los trabajos actuales de teoría política que buscan no solo interpretar el momento actual, sino

que también tratan de esbozar la dirección (o direcciones) hacia las que parece dirigirse la democracia fruto de la conjunción de tendencias como la consolidación de la desafección, la demanda de mayor participación y el potencial democratizador de las nuevas herramientas de comunicación. En esta labor destacan la obra de dos autores contemporáneos como John Keane y Simon Tormey, quienes han esbozado los modelos de democracia monitorizada (Keane, 2009, 2013) y posrepresentativa (Tormey, 2015a, 2015b). Tal y como veremos en el presente escrito, ambos modelos se presentan como variantes actuales y específicas de modelos cercanos a los participacionistas.

Así pues, recordamos que el objetivo central del presente artículo consiste en profundizar en el conocimiento de ambas propuestas, así como identificar sus semejanzas y diferencias en cuanto a la comprensión de la participación ciudadana. Consecuentemente, el principal interés del presente trabajo, cuya metodología es teórica y basada en el examen de propuestas novedosas del campo del pensamiento político, radicará en observar la justificación ética que acompaña a dichas propuestas, un aspecto no siempre clarificado en la teoría política.

2. ¿Hacia una democracia monitorizada...?

El teórico político contemporáneo John Keane ha destacado por su reflexión sobre la sociedad civil y la democracia, cuyas temáticas han centrado parte importante de sus escritos desde los años ochenta (Hall, 1995; Edwards, 2004; Feenstra, 2013). En su propuesta teórica defiende el papel activo de la sociedad

civil como núcleo fundamental de un sistema democrático donde la ciudadanía incide en la definición del proceso político. En 2009 este autor incorpora dentro de *The Life and Death of Democracy* el marco conceptual de la democracia monitorizada. Como el propio autor reconoce, este concepto se inspira en la teoría *monitorial citizens* de Michael Schudson (1998: 309-312), y apunta a la transformación del sistema democrático fruto de los procesos de escrutinio público que se ven consolidados en parte por las posibilidades que ofrecen las nuevas herramientas de comunicación a las que denomina nueva galaxia mediática (Keane, 2009: 688). Este marco cuya propuesta se amplía posteriormente en *Democracy and Media Decadence* (2013), define la democracia actual como una nueva forma histórica de democracia caracterizada por el rápido crecimiento de mecanismos examinadores del poder. Una tendencia que lleva a considerar que toda la arquitectura de auto-gobierno está cambiando de facto, con lo que “la democracia viene a significar algo más que la celebración de elecciones, pero nada menos” (Keane, 2009: 688-689).

Es decir, frente a los autores que consideran que la democracia está en crisis, Keane plantea que el proceso en el que está inmersa es de gradual transformación y por tanto, de evolución. Desde su punto de vista, los índices de desafección hacia las estructuras representativas (elecciones, partidos y parlamentos) no son fruto de una crisis política o de una crisis del sistema (Crouch, 2004), sino que son un síntoma más que apunta al interés de la ciudadanía de ejercer su participación política a través de canales complementarios a los tradicionales (Keane, 2013; Rosanvallon, 2008: 22-24). Se trataría pues,

de ampliar e incorporar nuevos canales a través de los cuales la ciudadanía pueda participar de forma más activa en el espacio político.

Concretamente, Keane considera el momento político actual como un tiempo de cambio en el cual se consolida la monitorización como una forma emergente de movilización política (Schudson, 1998; Rosanvallon, 2011; Gutiérrez Rubí, 2011). La monitorización, entendida como el ejercicio de escrutinio público hacia los centros y las relaciones de poder, se erige como una tendencia de creciente presencia gracias al potencial ofrecido por la nueva estructura comunicativa digital (Gripsrud, 2009). Dicho autor considera que el amplio escenario digital favorece la consolidación de diversas formas de contrapoder frente al poder de los gobiernos y de las corporaciones empresariales (Keane, 2009; 2013; Rosanvallon, 2008).

En este sentido, resulta interesante señalar la existencia de diversos estudios que inspirados en este marco teórico de Keane apuntan a cómo la monitorización también se dirige hacia las instituciones empresariales. Es decir, también la actividad empresarial está en el punto de mira del público, que reclama cada vez más el establecimiento de estándares normativos y el desarrollo de conductas éticas más allá del ámbito político (Medina-Vicent, 2014). En este sentido, podemos considerar la práctica del *whistleblowing* como un ejemplo de esta situación, ya que se trata de un sistema de monitorización ético-legal que se aplica tanto en instituciones públicas como privadas, y que supone hoy en día un sistema de alerta para “controlar” las posibles desviaciones éticas en las que pueda derivar la práctica empresarial (Calvo, 2015). Así, estaríamos hablando de una ciudadanía consciente,

de un *whistleblower* que se mantiene alerta en el propio seno de la organización y emite información al exterior sobre sus malas prácticas (Calvo, 2016: 142).

En gran medida, ésta y otras prácticas más centradas en la actividad política, vendrán facilitadas por las nuevas redes de comunicación y internet (Toret, 2013), que desdibujan las fronteras entre aquellos/as que ejercen el control de la información y aquellos/as que no, entre quienes dirigen y los/as que siguen (Shirkey, 2009). Además, la ciudadanía se muestra interesada en ampliar sus canales de participación y por ello busca explorar el potencial que acompaña al amplio y complejo ecosistema comunicativo. Así, Keane concluye que el momento político actual se caracteriza por la consolidación de “algo semejante a un gobierno paralelo de públicos” (Keane, 2005: 19). Es decir, una especie de “contra-gobierno” ciudadano que escudriña los centros de poder y que favorece que todo recoveco de poder se convierta en un blanco potencial de la exposición pública, especialmente cuando se producen abusos de poder o corrupción (Deuze, 2008: 850-855).

Por tanto, Keane observa que en la era digital se consolida la presencia de los/as representados/as, quienes “tomando ventaja de varios de los mecanismos de escudriñar el poder, tienen controlados a sus representantes, en alguna ocasión, incluso con un éxito asombroso” (Keane, 2009: 743)². Y ello explica el auge de procesos constantes de filtración y exposición de información sensible que incluyen casos y plataformas tanto internacionales

como nacionales de gran significancia, como es el caso de Wikileaks, Snowden, Falciani, los Papeles de Panamá, 15Mpa-Rato, Correos de Blesa, y un largo etc. Dichos casos y/o plataformas ilustran la consolidación de una nueva forma de influir en el terreno político que trasciende lo electoral y que se basa en exponer a la luz pública información sensible que en otros momentos permanecía entre bastidores (Sifry, 2011: 14).

En resumen, la propuesta de Keane se plantea como un marco teórico capaz de explicar y entender la consolidación de nuevas dinámicas políticas vinculadas a la lucha por la transparencia, rasgo que es cada vez más demandado por la ciudadanía en todo tipo de instituciones (García-Marzá, 2016). Sin embargo, este modelo no propone trascender las estructuras representativas, sino sumarle la monitorización como forma de ampliar la democracia mínima (Böhle y Moniz, 2015; Sousa et al., 2010). Como vemos, dicho modelo seguiría manteniendo a su vez los partidos, las elecciones (y el voto) y el parlamento como la estructura básica de la democracia. Más adelante ahondaremos en las bases éticas que acompañan a este modelo, pero antes conviene introducir el modelo de democracia posrepresentativa que, aún compartiendo elementos con la versión “monitorizada”, da un paso más en la demanda y reclamación de un modelo de participación ampliado.

3. ¿... o hacia una democracia posrepresentativa?

Simon Tormey, autor de obras como *Anti-Capitalism* (2004, 2013) y *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism* (2006), publicó en 2015 *The End of Re-*

2. En el original: “The represented, taking advantage of various power-scrutinising devices, keep tabs on their representatives –sometimes with surprising success–” (Keane, 2009: 743).

presentative Politics, una obra donde trata de esbozar las transformaciones que están afectando y acechando al sistema representativo en la era digital. Frente a los trabajos centrados en la crisis del sistema representativo (Crouch, 2004; Della Porta, 2013) o aquellos como el de Keane (2009), que plantean el incremento de las posibilidades de la representación y los contrapoderes que la consolidan o amplían, Tormey centra su análisis en lo que considera que es el cuestionamiento contemporáneo del centro neurálgico del sistema político: la estructura (y el sentido) de la representación política. Dicho autor considera que en la actualidad la ciudadanía ha puesto en entredicho el principio de “representar y ser representado” debido a su descontento con respecto a la representación política, con lo que consideran que: “ya no somos creyentes en la metanarrativa de la representación: que nuestros intereses están mejor guardados si algunos representan y todos los demás somos representados” (Tormey, 2015a: 82).

Tormey, quien examina casos significativos como el movimiento Zapatista, los Foros Sociales Mundiales, *Occupy Wall Street* y el 15M entre otros (Tormey, 2006; Ordoñez et al., 2015), comparte con Keane la tesis de que el sistema democrático vive un proceso de transformación, que no de crisis. Sin embargo, su propuesta considera que la crisis afecta de forma particular y concreta a las estructuras representativas de las que nos sentimos progresivamente desapegados/as, aunque según dicho autor, esta realidad no impide que la política se vea revigorizada. De este modo, el sentido y la comprensión de la política trasciende a las elecciones; ya que se acrecienta en la sociedad la idea de que la política también consiste en “organizarse como ciudadanos acti-

vos, movilizarse, y contestar al poder tanto desde fuera como desde dentro del marco electoral” (Tormey, 2015a: 25).

Resulta importante destacar que el autor matiza que su análisis describe tendencias y no enmarca un cambio de paradigma cerrado y concluso. Cree, por ello, que el prefijo *pos-* “sirve como un marcador útil, es decir, no indica tanto la redundancia del objeto en cuestión, sino su cuestionamiento” (Tormey, 2015a: 9). Más adelante señala que el concepto *posrepresentativo* enmarca un “momento en el que se desvanece un ‘paradigma’ o una narrativa, pero donde el contorno de algo que podría reemplazarlo sigue siendo incierto y difícil de distinguir. No podemos vivir con ella (la representación). Pero tampoco podemos vivir sin ella - por el momento” (Tormey, 2015a: 140). Es por ese motivo que el libro desgrana a lo largo de sus seis capítulos las características de las nuevas tendencias e interacciones políticas que se consolidan progresivamente.

El marco general construido por Tormey que le permite introducir estas tendencias, es la diferenciación que realiza entre las formas de hacer política verticales y horizontales. Sobre ello el autor señala que “la política representativa promulga lo que se conoce como formas verticales de hacer política” (Tormey, 2015a: 9). Es decir, alguien desde el vértice del sistema representa a aquellos de la base; habla, actúa y gobierna en su nombre. Así pues, la lógica vertical está imbuida por la idea de construir partidos y “tomar” el poder político desde su propio interior y sus mismas dinámicas. Este posicionamiento apuesta por desarrollar programas que definan los objetivos del partido y que permitan aspirar a ganar partidarios con la finalidad de lograr apoyo social suficiente

para transformar la realidad desde dentro de las estructuras de poder.

Por otro lado, las lógicas de carácter horizontal se definen por generar espacios alternativos en los cuales sus participantes pueden interactuar en beneficio mutuo (Romanos, 2013). Estos espacios son los que Tormey considera que están adquiriendo una especial significancia en el escenario político actual. Más concretamente, dicho autor apunta que los estilos emergentes de hacer política son a menudo “horizontales”, es decir, a menudo carecen de liderazgo, son iniciativas que surgen desde abajo y que buscan acabar con “la parafernalia que acompaña a los estilos de representación política” (Tormey, 2015a: 9). De esta cita se desprende claramente que aquellos que defienden las lógicas horizontales tratan de socavar la hegemonía de las fuerzas políticas existentes, apostando por estimular relaciones sociales, económicas y políticas alternativas (Robinson y Tormey, 2005). Es decir, los/as seguidores/as de esta lógica promueven un activismo rizomático, donde las redes pueden unirse, desarrollarse y multiplicarse más allá de la estrechez y los límites propios de las fórmulas políticas tradicionales.

Sobre este esquema básico de diferenciación de estructuras políticas, Tormey expone la consolidación de una creciente desafección ciudadana respecto a la forma vertical de hacer política y una apuesta por la forma opuesta. Desde su perspectiva, el descenso progresivo de personas afiliadas a partidos políticos tradicionales o el generalizado descenso de participación en las citas electorales, no solo reflejan un descontento de la ciudadanía con la actuación de los/as representantes, sino que va más allá. En su opinión, el escepticismo alcanza a la

propia concepción que acompaña a la representación basada “en que algunos deben ser elevados a una posición de poder mientras todos los demás se colocan en la posición de espectadores pasivos: los representados” (Tormey, 2015a: 62).

Como se puede observar, Tormey identifica un sentido de impotencia generalizada ante el esquema representativo y un sentimiento de descontento en la ciudadanía, que percibe que la “figura del político ha venido a representar una pérdida de poder actuar y hablar por uno mismo” (Tormey, 2015a: 63). Es este hecho el que empuja a una mayor resistencia de la población a que otros hablen en su nombre (Tormey, 2015a). De esta manera, el autor considera que en el momento presente se expande no solo el anhelo hacia una mayor capacidad de acción directa por parte de la ciudadanía, sino también la posibilidad de llevarlo a la práctica.

Sin embargo, Tormey apunta a que no debemos caer en el error de considerar que los nuevos movimientos sociales y las movilizaciones que han irrumpido en los últimos años corresponden exclusivamente con el tipo de estructura horizontal expuesto anteriormente. Más bien, debemos hablar de una convergencia de las estructuras verticales y horizontales (Feenstra et al., 2016), ya que cada vez más, la diferencia entre las prácticas de los activismos y de los partidos tradicionales se vuelven más difusas (Tormey en Feenstra, 2014: 381).

Sin dejar de lado los límites y peligros que también acompañan a la consolidación del escenario digital (Hindman, 2009; Morozov, 2011; Keane, 2013; Martínez, 2015), la posibilidad de llevar a la práctica una acción directa ha sido consolidada entre otros aspectos por las potencialidades de

las nuevas herramientas de comunicación. Estas herramientas alteran nuestra forma de interactuar en la vida cotidiana, a la vez que permiten organizar novedosos repertorios, estructuras y proyectos políticos. A través de estas herramientas se ha producido la emergencia de una cultura crítica que ha transformado el activismo y la creación de espacios de encuentro tanto en red como *in situ* (Rovira, 2015: 157), a la vez que han aumentado el poder de deliberación conjunta en diferentes tipos de organizaciones y en temas muy diversos que apuntan hacia la transformación de las injusticias sociales también en cuestiones de desigualdad de género (Medina-Vicent, 2015).

De forma general dichas herramientas favorecen la consolidación de todo un nuevo tipo de iniciativas marcadas por el dinamismo, la horizontalidad, la rapidez y que surgen en contextos de participación activa marcados tanto por la evanescencia como por la pluralidad de grupos que se coordinan para hacer frente a injusticias específicas. En este sentido, en plena era posrepresentativa Tormey aprecia la consolidación de tres grandes tendencias que se entrelazan y que permiten entender el auge de nuevos tipos de prácticas políticas (Tormey, 2015a: 92-93):

- a) El paso de una política inspirada en las ideologías a una política de contestación.
- b) El paso de una forma mediada de acción política hacia formas inmediatas de acción.
- c) El paso de formas jerárquicas de organización hacia formas más horizontales y espontáneas tales como alianzas, coaliciones, grupos de afinidad y, en general, formas de auto-organización dispersas.

A juicio de Tormey, se trata de tendencias que empujan a la consolidación de toda una nueva ecología de proyectos plurales y diversos, cuyo objetivo es provocar un efecto político inmediato así como reforzar la voz y el voto político de la ciudadanía más allá de la votación esporádica en las urnas. Nos movemos, por tanto, de una “política rotacional lenta a una ecología evanescente que lanza nuevos partidos, organizaciones y figuras políticas con creciente rapidez y consecuencias” (Tormey, 2015a: 137). De este modo, se podría decir que la ciudadanía busca por su cuenta “estar implicada, participar, convertirse en actores por derecho propio, en lugar de depender de organizaciones que aparentemente defienden el interés público o los intereses y necesidades concretas en su nombre” (Tormey, 2015a: 138). En definitiva, en la actualidad y cada vez más, la ciudadanía se organiza de forma autónoma creando “micro-iniciativas, micro-partidos, micro-política” con la finalidad de presionar a los políticos y a desafiar sus políticas (Tormey, 2015a: 138).

El modelo posrepresentativo de la democracia observa, en definitiva, un cuestionamiento progresivo de la forma en la que se plasma la participación política ciudadana dentro de los modelos representativos (Robinson y Tormey, 2007). Este modelo plantea, al igual que la propuesta monitorizada de la democracia, una descripción de tendencias al alza que observan la ampliación (*de facto*) del concepto de participación ciudadana de los modelos mínimos.

En conclusión, se ha podido observar a lo largo de este apartado que entre ambos modelos se aprecian evidentes semejanzas así como también diferencias a la hora de esbozar su análisis sobre el estado actual de la democracia y su posible

desarrollo. Sin embargo, tal y como ahondaremos a continuación, la esencia de las diferencias principales de ambas propuestas las podemos establecer especialmente en su propuesta y visión normativa (es decir, ideal) de democracia. Es aquí donde reside el interés central del presente trabajo, en la identificación y reflexión en torno a las bases éticas de la democracia monitorizada y la posrepresentativa.

4. Las bases éticas de la democracia monitorizada y de la posrepresentativa

Como se desprende de los anteriores apartados, las propuestas de democracia monitorizada y democracia posrepresentativa introducen ambas un lenguaje nuevo capaz de pensar (o repensar) algunos de los cambios que se consolidan en el espacio político actual. Los dos modelos comparten la percepción sobre la situación de transformación de la política, que desde ambas perspectivas, no estaría tanto en crisis como en un proceso de mutación referido a la demanda de mayor participación en partes de la ciudadanía y la sociedad civil, como por la posibilidad de llevarla a cabo empleando el potencial que acompaña a las nuevas herramientas de comunicación. Así pues, considerar que la política está en crisis debido a la desafección hacia las estructuras representativas, es considerado demasiado reduccionista y simple por ambas propuestas. En resumen, ambos modelos permiten entender la consolidación de nuevas dinámicas políticas así como repensar la dirección hacia la que se encamina la democracia.

Sin embargo, también son apreciables notables diferencias entre ambos modelos, especialmente por lo que respecta

a la definición de los márgenes que deben definir la participación ciudadana. Es decir, en la respuesta a la cuestión que hemos introducido de la mano de Sartori al inicio del texto, la propuesta de monitorización sigue manteniendo la representación como el sustento fundamental del sistema, mientras que la posrepresentativa apuesta más claramente por la participación directa, al menos en algunos espacios. Además, si bien tanto Keane como Tormey insisten en la cualidad analítica e incluso descriptiva de sus modelos democráticos, ambos autores reconocen también la dimensión normativa de su análisis y del significado que debe (o debería) adquirir la participación, es decir, la dimensión prescriptiva de su modelo.

Así, el modelo de democracia monitorizada de Keane defiende que la democracia ha venido a significar mucho más que elecciones periódicas, en la medida en que los espacios donde se ejerce el poder es potencialmente susceptible de ser escrutado de forma pública. Sin embargo, el propio autor llega a reconocer que este concepto no es solamente analítico o estratégico, sino que también tiene un tercer uso que es el normativo (ideal). Afirma al respecto que:

El ideal normativo de la democracia como un estilo de vida, como una estructura política, donde hay abundantes mecanismos de monitorización integrados en la vida diaria y en las instituciones de dicha democracia y donde la norma es que nadie tiene el derecho de mandar arbitrariamente. Así que la norma de la democracia monitorizada es que donde quiera que se ejerza el poder, éste deberá estar sujeto al principio de igualdad (Keane en Feenstra, 2016).

Keane considera que la monitorización se consolida en la era digital en diversos contextos democráticos, pero no solo lo per-

cibe como una tendencia, sino también como una dinámica que debería extenderse para consolidar la ampliación del concepto de participación ciudadana así como para evitar o reducir los dos peligros sobre los que ha teorizado desde sus inicios: 1) la consolidación de las concentraciones de poder, y 2) el uso arbitrario del poder por parte de los centros políticos y económicos (Keane, 2016).

Por otro lado, la propuesta de posrepresentación de Tormey también reconoce la unión de los elementos analíticos y normativos de su propuesta. Concretamente Tormey apunta:

El aspecto normativo y el sociológico van de la mano en mi trabajo. Podría tratar de decir cuál es el estado ideal de las cosas, pero eso no me resulta interesante. Lo que sí me parece interesante es observar que las tendencias de hoy en día nos están llevando por un camino diferente al que apuntan la mayoría de los analistas (...) La democracia, según señalaban en la antigua Grecia, es a su vez el gobierno de todos y de nadie. En otras palabras, un sistema basado en una cultura política radicalmente igualitaria, donde las gentes sienten que tienen el espacio y la posibilidad de participar en la formación de las políticas públicas dentro de las comunidades (Tormey en Feenstra, 2014: 390).

De esta forma, ambos modelos de democracia definen no únicamente tendencias sino también un concepto ideal del significado de democracia. Un hecho que como veremos en el punto siguiente, marca sus diferentes posicionamientos con respecto al papel que debe alcanzar la representación política. Y es que, la perspectiva ética de la democracia monitorizada se centra en un principio democrático básico referido a que nadie tiene el “derecho a ejercer el poder de forma opaca y arbitraria” (Keane en Feenstra, 2016). De

este modo, la lucha por la democracia se traduce en un esfuerzo continuo por establecer mecanismos que eviten las concentraciones y los abusos de poder por parte de cualquier tipo de actor político o económico.

Mientras, la propuesta de democracia posrepresentativa, inspirada en propuestas como la de Rancière (2006), considera la democracia como el gobierno “de todos y de nadie”, donde cada ciudadano/a debe tener capacidad de acción política. De esta manera, la política se entiende aquí como algo presente en todo lugar y acto y, por tanto, se vincula a aquello que es fruto de nuestras decisiones diarias, y no solamente de las decisiones tomadas en instituciones parlamentarias. Esta comprensión diferenciada sobre qué significa idealmente la democracia lleva a las propuestas “monitorizada” y “posrepresentativa” a su mayor punto de divergencia: su posicionamiento frente a la representación.

5. El futuro incierto para la representación

En el momento de publicarse el clásico trabajo de Hanna Pitkin, *The Concept of Representation* (1967) no estaban muy extendidos los posicionamientos críticos con respecto a la representación política. En esta línea, la autora apunta que “en tiempos modernos, prácticamente todo el mundo quiere ser gobernado por representantes” y consideraba a su vez que “todo grupo o causa quiere representación” (Pitkin, 1972: 2). Sin duda, la desafección ciudadana de los últimos años hacia ciertas estructuras representativas hacen cuestionar este determinante posicionamiento de Pitkin, al menos por lo que

se refiere al prisma político actual. Tanto el modelo de democracia monitorizada como el de democracia posrepresentativa coinciden en su defensa por estimular una política que no se limite a la representación, pero sus diferencias son claras con respecto a definir los márgenes de su concepto de participación ciudadana.

Así pues, la democracia monitorizada entiende que se ha producido un salto del antiguo principio de la democracia representativa basado en “una persona, un voto, un representante” a un nuevo principio que apunta a “una persona, numerosos intereses, numerosas voces, múltiples votos, múltiples representantes” (Keane, 2009: 691). Se considera, de esta manera, que las demandas políticas se ven ampliadas, así como el número de representantes que se erigen en su defensa. Además, junto a los/as representantes elegidos/as en las urnas irrumpen otros actores de la sociedad civil no elegidos en las urnas, pero que sí representan intereses específicos de la ciudadanía. Al fin y al cabo, en este contexto y desde esta visión, los variados intereses de una persona presentan mayores posibilidades de ser expuestos, las voces se multiplican y las normas de representación se amplían a un rango de contextos más amplio. Por tanto, aunque la representación y la cultura del voto se mantienen, estos van acompañados por otros procesos encaminados a detener el soliloquio de los partidos, los políticos y los parlamentos.

Sin embargo, el mecanismo de voto sigue teniendo una importancia central en la democracia monitorizada, que viene a significar más que representación, pero no menos. Keane fundamenta la deseabilidad de este principio remarcando que la representación es la mejor forma para evitar los abusos y las concentraciones de

poder en diferentes capas de la política. Además, apunta a que la representación, las reivindicaciones y las actuaciones en lugar de otras personas, en su nombre y con su consentimiento, constituyen una característica, por un lado, que es imposible de erradicar y, por otro lado, que es a menudo positiva en la vida política (Keane, 1984; 1988).

Es en este punto donde Tormey se distancia con más claridad al considerar que la democracia monitorizada introduce una concepción estática de la política (Tormey, 2015a: 138). En esta línea, debemos tener presente que si bien la monitorización supone, en los momentos que se produce, una evidente capacidad de influencia de la ciudadanía sobre el centro de poder político, esta propuesta sigue manteniendo una estricta distinción entre la clase política y la ciudadanía (Feenstra, 2013). Consecuentemente, los/as representantes siguen siendo el núcleo central de la toma de decisiones, mientras que los/as representados/as adquieren el papel de atentos observadores del panorama político para dar la voz de alarma cuando algo falla. La defensa de Keane de la monitorización se centra en una forma concreta y específica de participación ciudadana que si bien es clave en los entornos digitales, deja fuera otras formas de participación esenciales y quizás necesarias para acercarnos a modelos de democracia decididamente participativos.

En este sentido, el modelo posrepresentativo presenta, tal y como ya hemos introducido anteriormente, una relación de suma cero entre la participación ciudadana y la representación, en la que la representación implica un acto de cesión por parte de la ciudadanía que queda relegada a espectadora. De ahí, señala el autor, el creciente anhelo por consolidar

iniciativas políticas de carácter horizontal que estimulen y permitan la involucración política de la ciudadanía. Esta defensa de la política horizontal le lleva a identificar el paso de una acción colectiva basada en fuertes identidades e ideología a una “acción colectiva individualizada”, concepto acuñado por Micheletti (2003).

Dicho concepto se refiere a formas de acción colectiva donde personas lanzan iniciativas de forma individualizada, pero que pueden contar con la colaboración esporádica de otras personas de cara a actuar conjuntamente por una causa común (Tormey, 2015b). La “individualización política” es uno de los fenómenos clave en el camino hacia la posrepresentación, ya que puede representar la base para la acción colectiva y la consolidación de formas de acción que reconozcan la responsabilidad individual en múltiples esferas, tanto sociales como políticas y económicas. Es en este punto donde Tormey cree que partes activas de la sociedad civil empiezan a comprender la política como una extensión de la ética. Es decir, la política se consolida en contextos movilizados como el 15M, así como en entornos donde capas significativas de la sociedad civil entienden la política como una práctica diaria más que como una acción esporádica. Una práctica en la que la ciudadanía adquiere conciencia de su capacidad de acción así como de su deseo por influir en aquello que le afecta de forma inmediata.

Como hemos visto, la democracia posrepresentativa ahonda en la desafección de las estructuras representativas acudiendo a lo que considera el centro de la cuestión: el deseo de trascender la participación más allá del significado electoralista. Quizás menos clara es la dirección hacia la que estas tendencias nos dirigen y que

despiertan tantas esperanzas como incógnitas: ¿Cómo se canalizará y consolidará este anhelo de participación en prácticas políticas concretas en las sociedades complejas? Esta es la pregunta que suele plantearse a los modelos de democracia participativa (directa) y cuyas respuestas se consideran generalmente incompletas (Cortina, 1993; Keane, 1988).

Si bien es cierto que contamos con herramientas capaces de estimular la participación ciudadana así como experiencias notables que las están poniendo en práctica (Jurado, 2013, 2015; Baiocchi y Ganuza, 2016; Lissidini et al., 2014), pocos dudan del peso central que todavía tienen las estructuras representativas, y del incierto futuro sobre cómo serán canalizados los deseos de mayor participación. El propio Tormey nos indica que su marco teórico se entiende como un estadio intermedio: “en la actualidad vivimos entre dos mundos, dos visiones, dos conceptos. Una visión parece agotada, pero difícil de desalojar. Otras visiones y prácticas giran en una vorágine de experimentación, de iniciativas, contestaciones y resistencias” (Tormey, 2015a: 144). Por este motivo concluye que “vivimos en una especie de hiato: un mundo entre mundos, infeliz en el presente, pero incierto acerca de lo que un futuro pueda implicar” (Tormey, 2015a: 144). Definir los mecanismos y metodologías capaces de llevar a la práctica un modelo de democracia posrepresentativa parece, por tanto, el reto que sigue vigente.

6. Conclusión

A lo largo del presente artículo se ha podido reflexionar sobre ciertas transformaciones que atraviesan las estructuras básicas

del sistema democrático (Flesher Fomina-ya, 2014). Hemos visto que en este proceso ejercen un papel central la desafección ciudadana hacia las estructuras representativas tradicionales y los deseos de cambio encarnados por la ciudadanía, que ha encontrado en las nuevas tecnologías de la comunicación una vía para transformar el escenario social. Así pues, a la hora de reflexionar en torno a los cambios acontecidos en los últimos años en el panorama democrático, las aportaciones de los modelos de democracia monitorizada (Keane, 2009, 2013) y de democracia posrepresentativa (Tormey, 2015a, 2015b), nos permiten enmarcar teóricamente la confluencia, por un lado, de la desafección ciudadana y, por otro, del potencial de participación política que acompaña a las nuevas herramientas digitales.

Hemos visto que el modelo de democracia monitorizada subraya el papel activo de la ciudadanía a la hora de definir y monitorizar el proceso político. A través del concepto de monitorización, dicha corriente de pensamiento resalta cómo el escrutinio público de las instituciones políticas, generalmente mediante el uso de las nuevas herramientas de comunicación, transforma las estructuras representativas, aunque no las trasciende. Es decir, los procesos de escrutinio se sumarían a las estructuras tradicionales de representación ampliando el sentido de la democracia mínima.

Por otro lado, el modelo posrepresentativo de Simon Tormey, apunta al corazón del sistema político: la estructura y el sentido mismo de la representación política. Este modelo considera que el desapego de la ciudadanía con respecto a las estructuras representativas les impulsa a auto organizarse y movilizarse más allá del marco electoral. A partir de la diferenciación

entre las estructuras políticas verticales y horizontales, Tormey expone a lo largo de su obra, la consolidación de una creciente desafección respecto a la forma vertical de hacer política y una apuesta por la forma opuesta, más practicada en la actualidad.

Ambas posturas coinciden en que el sistema democrático vive un proceso de transformación y no de crisis; al tiempo que observan la ampliación del concepto de participación ciudadana de los modelos mínimos. Sin embargo, la visión normativa de democracia que se desprende de ambas propuestas es diferente, ya que el grado en que la ciudadanía debe participar en la política difiere entre ambas propuestas. Mientras la democracia monitorizada considera la representación como el centro del sistema con el añadido del escrutinio, la opción posrepresentativa opta por la participación directa e individualizada.

Por otro lado, cabe señalar que el modelo posrepresentativo intenta superar la concepción de la ciudadanía como mera espectadora y monitorizadora de los fallos del sistema representativo, para defender el paso de una acción colectiva basada en fuertes identidades e ideología a una “acción colectiva individualizada” (Micheletti, 2003). Es decir, formas de acción colectiva donde personas lanzan iniciativas de forma individualizada, aunque cuenten con la colaboración esporádica de otros/as. Se entendería así la política como una práctica diaria, una práctica en la que la ciudadanía adquiere conciencia de su capacidad de acción así como de su deseo por influir en aquello que le afecta de forma inmediata, y no como meros espectadores/as del devenir político diario.

En conclusión, nos encontramos en un momento político clave e interesante para

la reflexión crítica. En muchos de los modelos y las teorías que se esgrimen sobre la democracia que está por venir, las estructuras representativas siguen teniendo un peso central, lo que provoca una gran incerteza sobre la canalización de los deseos de mayor participación ciudadana en el futuro. Aún así, existen en la actualidad diferentes iniciativas ciudadanas que conforman un prisma de experimentación política que a su vez está abriendo camino a nuevos escenarios de participación ciudadana. Se trata pues, de un horizonte incierto para la democracia, donde las consecuencias radicales de los cambios que estamos viviendo aún requieren tiempo para materializarse, pero que apuntan a una transformación de algunas de las bases democráticas actuales.

Bibliografía

- Alonso, S. (2014) "Votas pero no eliges: la democracia y la crisis de la deuda soberana en la eurozona", *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, nº 15, pp. 21-53.
- Alonso, S., Keane, J. y Merkel, W. (2011) *The Future of Representative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baiocchi, G. y Ganuza, E. (2016) *Popular democracy: The paradox of participation*, Stanford, Stanford University Press.
- Barber, B. (2004) *Democracia fuerte: política participativa para una nueva época*, Córdoba, Almuzara.
- Böhle, K. y Moniz, A. (2015) "No Countries for Old Technology Assessment? Sketching the Efforts and Opportunities to Establish Parliamentary TA in Spain and Portugal", *Technikfolgenabschätzung. Theorie und Praxis*, nº 24, pp. 29-41.
- Calvo, P. (2016) "Whistleblowing ante la miseria moral de instituciones y organizaciones", en Meseguer, J. y Avilés, M. (dirs.) (2016) *Empresas, Derechos Humanos y RSC*, Pamplona, Aranzadi, pp. 135-153.
- Calvo, P. (2015) "Responsabilidad social ético-discursiva: el papel del whistleblowing en la emergencia y desarrollo de los bienes cordiales", *Neumann Business Review*, Vol. 1 nº2, pp. 1-22.
- Casero-Ripollés, A. y Feenstra, R. A. (2012) "The 15-M Movement and the New Media: A Case Study of How New Themes Were Introduced Into Spanish Political Discourse", *Media International Australia*, nº 144, pp. 68-76.
- Casero-Ripollés, A., Feenstra, R.A. y Torrey, S. (2016) "Old and New Media Logics in an Electoral Campaign. The Case of *Podemos* and the Two-Way Street Mediatization of Politics", *The International Journal of Press Politics*, Vol. 21 nº3, pp. 378-397.
- Cortina, A. (2010) *Las raíces de la democracia*, València, Universitat de València.
- Cortina, A. (1998) *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- Crouch, C. (2004) *Post-Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Dekker, P. y Feenstra, R. A. (2015) "Activism and Civil Society: Broadening Participation and Deepening Democracy", *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, nº 17, pp. 7-13.
- Della Porta, D. (2013) *Can Democracy Be Saved? Participation, Deliberation and Social Movements*, Cambridge, Polity.
- Deuze, M. (2008) "The changing context of news work: liquid journalism and monitorial citizenship", *International Journal of Communication*, nº 2, pp. 850-855.
- Edwards, M. (2004) *Civil society*, Cambridge, Polity Press.
- Feenstra, R. A. (2016) "El potencial transformador de la democracia monitorizada

- a debate: contextualización teórica y diálogo con John Keane”, *Teknokultura*, Vol. 13, nº2.
- Feenstra, R. A. (2014) “New social movements and democracy in the Spanish political context: A conversation with Simon Tormey”, *Dilemata*, nº15, pp. 377-390.
- Feenstra, R. A. (2013) “Una reflexión sobre la Democracia Monitorizada: potencialidades y límites”, *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, Vol. 13, pp. 139-160.
- Feenstra, R. A., Tormey, S., Casero-Ripollés, A. y Keane, J. (2016) La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español, Granada, Editorial Comares.
- Flesher Fominaya, C. (2014) *Social Movements and Globalizations. How Protest, Occupations and Uprising are Changing the World*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Flinders, M. (2012) *Defending Politics: Why Democracy Matters in the Twenty-First Century*, Oxford, Oxford University Press.
- García-Marzá, D. (2016) “Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº54, pp. 147-170.
- García-Marzá, D. (2015) “The democratic value of civil society: an answer to disaffection”, *Themata. Revista de Filosofía*, nº52, pp. 93-109.
- García-Marzá, D. (2008) “Sociedad civil: Una concepción radical”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, nº 8, pp. 27-46.
- García-Marzá, D. (1993) *Teoría de la democracia*, València, Nau.
- Gripsrud, J. (2009) “Digitising the public sphere: two key issues”, *Javnost - the Public*, Vol. 16 nº 1, pp. 5-16.
- Gutiérrez-Rubí, A. (2011) *La política vigilada. La comunicación política en la era de Wikileaks*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.
- Hall, J. (1995) *Civil society, theory, history, comparison*, Cambridge, Polity Press.
- Hay, C. (2007) *Why We Hate Politics*, Cambridge, Polity Press.
- Hindman M. (2009) *The myth of digital democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Jurado, F. (2015) “Tensiones, relación e influencia entre organizaciones políticas no convencionales y la política institucional”, en Subirats, J. (coord.) *Ya nada será lo mismo. Los efectos del cambio tecnológico en la política, los partidos y el activismo juvenil*, Madrid, Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud, FAD, pp. 174-212.
- Jurado, F. (2013) “Democracia 4.0: desrepresentación en el voto telemático de las leyes”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, nº 8, pp. 119-138.
- Keane, J. (2016) “Los nuevos despotismos: imaginando el fin de la democracia”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, nº 19, pp. 137-154.
- Keane, J. (2013) *Democracy and media decadence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*, Londres y Nueva York, Simon & Schuster.
- Keane, J. (2005) *Whatever happened to democracy?*, Big Ideas IPPR, Londres.
- Keane, J. (1988) *Democracy and civil society*, Londres: Verso.
- Keane, J. (1984) *Public life and late capitalism. Toward a socialist theory of democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lissidini, A., Welp, Y. y Zovatto, D. (coord.) (2014) *Democracias en movimiento. Mecanismos de democracia directa y participativa en América Latina*, México D.C, UNAM.

- Martínez, F. (2015) “Soberanía tecnológica y gobierno abierto. Profundizando en las necesidades democráticas de la participación desde la tecnopolítica”, *Revista Internacional de Pensamiento Político I Época*, Vol. 10, pp. 47-70.
- Medina-Vicent, M. (2015) “Discursos mediáticos a través de Twitter. Imágenes sobre el liderazgo empresarial de las mujeres: #liderazgofemenino” en Nos Aldás, E., Arévalo, A. I. y Farné, A. (eds.): *#comunicambio: Comunicación y Sociedad Civil para el Cambio Social*, Madrid, Editorial Fragua, pp. 257-279.
- Medina-Vicent, M. (2014) “Business Ethics and Gender Equality: The Bases for a New Leadership Concept” en Brătianu, C., Zbucnea, A., Pînzaru, F., y Vătămănescu, M. (eds.): *Strategica. Management, Finance and Ethics*, Bucharest, Tritonic, pp. 931-943.
- Micheletti, M. (2003) *Political Virtue and Shopping: Individuals, Consumerism and Collective Action*, New York, Palgrave Macmillan.
- Morozov, E. (2011) *The net delusion: The dark side of Internet freedom*, New York, Public Affairs.
- Ordoñez, V., Feenstra, R. A. y Tormey, S. (2015) “Citizens against Austerity: a Comparative Reflection on Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) and Bündnis Zwangsäumung Verhindern (BZV)”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 34, pp. 133-154.
- Pitkin, H. F. (1972) *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.
- Rancière, J. (2006) “Democracia y Post-Democracia”, *Ideas y Valores*, Vol. 98-99, pp. 23-40.
- Robinson, A. y Tormey, S. (2007) “Beyond Representation? A Rejoinder”, *Parliamentary Affairs*, Vol. 60 nº1, pp. 127-137.
- Robinson, A. y Tormey, S. (2005) “‘Horizontal’, ‘Vertical’ and the Conflicting Logics of Transformative Politics”, en Hayden, P. y El-Ojeili, C. (eds.) *Confronting Globalization*, Londres, Palgrave, pp. 209-226.
- Romanos, E. (2013) “Collective learning processes within social movements: some insights into the Spanish 15-M/Indignados movement”, en Flesher Fominaya, C. y Cox, L. (eds.), *Understanding European movements: new social movements, global justice struggles, anti-austerity protest*, Nueva York, Routledge, pp. 203-219.
- Rosanvallon, P. (2011) *Democratic legitimacy: Impartiality, reflexivity, proximity*, Princeton, Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2008) *Counter-democracy: Politics in an age of distrust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rovira, Guiomar (2015) “De las redes activistas a las multitudes conectadas. Movilización social, protesta global y tecnologías de la comunicación”, *Revista Internacional de Pensamiento Político. I Época*, Vol. 10, pp.157-170.
- Sartori, G. (1998) *Homo videns: la sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.
- Schudson, M. (1998) *The good citizen. A history of the American civic life*, New York, Martin Kessler Books.
- Schumpeter, J. A. (1984) *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio.
- Shirkey, C. (2009) *Here comes everybody: The Power of organizing without organizations*, New York, Penguin.
- Sifry, M. L. (2011) *Wikileaks and the age of transparency*, New York, OR Books.
- Sousa, A., Agante, P., y Gouveia, L. (2010) “Governmeter: Monitoring government performance. A web-based application proposal”, en Andersen, K. N., Francesconi, E., Grönlund A., y Van Engers, T.M. (eds.) *Electronic government and the in-*

formation systems perspective, Amsterdam, Springer, pp. 158–165.

Subirats, J. (2011) *Otra sociedad. ¿Otra política?*, Barcelona, Icaria.

Subirats, J. (2012) “Algunas ideas sobre política y políticas en el cambio de época: retos asociados a la nueva sociedad y a los movimientos sociales emergentes”, *Interface: A Journal For and About Social Movements*, Vol. 4 n° 1, pp. 278-286.

Toret, J. (coord.)(2013) *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*, Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya.

Tormey, S. (2015a) *The end of Representative Politics*, Cambridge, Polity.

Tormey, S. (2015b) “Democracy Will Never be the Same Again: 21st Century Protest and the Transformation of Politics”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, n° 17, pp. 107-128.

Tormey, S. (2006) “‘Not in My Name’: Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation”, *Parliamentary Affairs*, Vol. 59 n°1, pp. 138-154.

Tormey, S. (2004) (2013 Revised Edition) *Anti-Capitalism: A Beginner's Guide*, London, Oneworld Publications.

Urbinati, N. (2014) *Democracy Disfigured. Opinion, Truth and The People*, Cambridge, Harvard University Press.

SENSIBILIDAD PROTÓPICA Y CONCIENCIA PREGRESISTA EN LA EVOLUCIÓN DEL CAPITALISMO TARDÍO

PROTOPIC SENSITIVITY AND PREGRESSIVE CONSCIOUSNESS IN THE EVOLUTION OF LATE CAPITALISM

Alberto González Pascual

Centro Universitario Villanueva de Madrid. Universidad Rey Juan Carlos

RRHH en PRISA

AGonzalezP@prisa.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: utopía, distopía, protopía, teodicea, tecnología, Internet, economía política, dialéctica materialista

Keywords: utopia, dystopia, protopia, theodicy, technology, Internet, political economy, dialectical materialism

Resumen. En el artículo se hace una revisión crítica de la tendencia establecida en el pensamiento cultural del capitalismo tardío hacia la idealización del perfeccionamiento social a través de la revolución de la tecnología. Fundamentalmente, el foco de la crítica se centra en los planteamientos específicos del tecnólogo Kevin Kelly y sus nociones de *protopía* y *technium* como síntesis de superación a las contradicciones entre utopía y distopía. Además, se compara la *protopía* en oposición al concepto de poder dual de Lenin propuesto por Fredric Jameson como regeneración del pensamiento utópico en la izquierda cultural. En un segundo término, se relaciona la *protopía* con la conciencia de *progreso* (como opuesto a la fe en el progreso puro y neutro) y también con la influencia ideológica de los planteamientos sobre la teodicea de Leibniz. Como conclusión, se ofrece la vía dialéctica para enfocar el problema del miedo a la utopía y superar la creencia vacía en que la evolución tecnológica traerá aislada e inevitablemente un estado de liberación para la naturaleza del hombre.

Abstract: It's a critical revision of the established tendency in the cultural thought of late capitalism towards the idealization of social perfection through the revolution of technology. Fundamentally, the focus of criticism focuses on the specific approaches of the technologist Kevin Kelly and his notions of *protopia* and *technium* as a synthesis of overcoming the contradictions between utopia and dystopia. In addition, the *protopia* is compared in opposition to Lenin's concept of dual power proposed by

Fredric Jameson as a regeneration of utopian thinking in the cultural left. In a second term, *protopia* is related to the consciousness of *pregression* (as opposed to faith in pure and neutral progress) and also to the ideological influence of the approaches to Leibniz's theory of theodicy. In conclusion, the dialectical way is offered to reframe the problem of the fear to the utopia and to overcome the empty belief that only technological evolution will inevitably bring an harmonic state of emancipation to the nature of man.

No, hermano. Estoy en mi sano juicio. Lo que enloquece a la gente es tratar de vivir fuera de la realidad. La realidad es terrible. Puede matarte. Si le das tiempo, te matará sin ninguna duda. La realidad es dolor... ¡Tú lo dijiste! Pero las mentiras, las evasiones de la realidad, todo eso te enloquece. Las mentiras hacen que pienses en matarte.

Ursula K. Le Guin.
Los desposeídos (1974), p. 190.

I. Introducción. La impostura del optimismo

El progreso de Internet y el ritmo acelerado con que acontece el desarrollo tecnológico han nutrido los fundamentos de la doctrina política del optimismo, la cual es reproducida y propagada por el Estado social y las élites sin rubor y con suma eficacia para implantar un discurso de orden y estabilidad en la conciencia de la ciudadanía. Los avances de la tecnología y su aplicación práctica al mercado se han convertido, a través de la visión

política adoptada por la neoburguesía¹, en parte de un proceso de expansión del capitalismo tardío, por lo tanto, son articulados como enunciados simbólicos del progreso económico y social, a la vez que son dotados de significados materiales e idealistas. Surge así una fe indómita en las estructuras generales de la sociedad según la cual, dados los aspectos positivos reconocidos en el presente, la espera por el advenimiento de un elusivo futuro debe ser imaginada como la preparación de un espacio político y económico que se caracterice por una organización realista y pragmática, lo que dicho con otras palabras es institucionalizar un espacio de credulidad para que fluya una idea común de esperanza para todas las clases sociales (de forma que las mejoras deseadas y la erradicación de las penurias queden vinculadas dentro de un mensaje unitario cuya expresividad afirma asunciones como que “cada día hay más personas que salen de la pobreza” o que “cada hora hay más conocimientos acce-

1. Utilizo esta categoría para designar la renovación de la clase social burguesa con una hornada de nuevos perfiles que han logrado ascender hasta la élite de los más ricos o hasta la clase asalariada con mayor renta gracias a su emprendimiento y al éxito cosechado en relación directa con los avances de las tecnologías vinculadas con el crecimiento de la conexión a Internet, la comercialización de productos digitales habitualmente sustitutivos de otras formas de consumo tradicionales (el periódico en papel sería un ejemplo), y la inmersión en la efervescencia de la nueva economía basada en transacciones electrónicas. Esta neoburguesía comparte una fe dentro de su apego empírico por el capitalismo: asumir la disrupción tecnológica y la innovación comercial derivada de ella como las palancas esenciales para producir y mantener la prosperidad material y el crecimiento económico, por consiguiente, se convierte en una fe instrumental para seguir creyendo en la bondad del hombre en el presente.

sibles que nunca antes en la historia para regocijo del progreso moral del mundo”).

Acorde con este proyecto ideológico, el movimiento de los acontecimientos vinculados a los descubrimientos de la tecnología y la comercialización de productos derivados de ella quedan percibidos como un *todo en continuidad* que a su vez es eminentemente constructivo para alcanzar el funcionamiento óptimo de la sociedad, es decir, se niega que ese *todo* traiga consigo interferencias fundamentales que perjudiquen el perfeccionamiento general de la humanidad. En el trasfondo de este escenario late un pensamiento político con una profunda raíz reaccionaria: la transformación radical de la realidad es percibida como una amenaza para el bienestar, retratada culturalmente (en la literatura, el cine, la fotografía, la pintura, la escultura, la arquitectura y el periodismo) como la posibilidad de un futuro aterrador, y tan solo excepcionalmente, cuando la situación es sofocadamente crítica, como apunta Terry Eagleton², es cuando se autoriza la acción de prescribir cierto umbral de mutación, aunque siempre en una dirección programada. En las brasas del optimismo se niega la tragedia y, en su sustitución, las bondades sobre el futuro que se pregonan tienden a ser marcos formales (de principios, creencias y leyes) interesadamente reformadores, ya que el presente histórico es sentido y valorado al estilo de Leibniz³, pues, como

2. Terry Eagleton. *Esperanza sin optimismo*. Taurus, Barcelona, 2016, p.20.

3. «De acuerdo con la ley de continuidad, que excluye los saltos, el descanso puede considerarse como un caso especial de movimiento, es decir, como un movimiento pequeño o mínimo, y la igualdad puede considerarse como un caso de desigualdad sumamente pequeña. Así, al formular las leyes del movimiento, no debemos nece-

la mejor opción posible para que el mundo social sea tal cual es, una tesis sostenida en su discutida *loi de la continuité*⁴, y que es instrumentalizada desde la facción de la singularidad (compuesta por los seguidores de la pseudofilosofía configurada por el tecnólogo Ray Kurzweil⁵) para justificar que la naturaleza, al igual que el desarrollo histórico, no evoluciona mediante grandes saltos arbitrarios, sino mediante ligeros incrementos constantes, pequeñas ganancias geométricas desde cuyo acumulado final se van precipitando ciertos puntos de inflexión (habitualmente drásticos con respecto a lo preexistente)

sitar reglas especiales para los cuerpos que son iguales o para los cuerpos que están en reposo; todo lo que necesitamos son reglas para cuerpos que son desiguales (incluyendo el caso especial de desigualdad = 0) y reglas para cuerpos en movimiento (incluyendo aquellos que se mueven a velocidad = 0). Si insistimos en tener reglas especiales para el descanso y la igualdad, debemos tener cuidado de que se ajusten a la idea de que el descanso es el límite del movimiento y la igualdad es la menor desigualdad; de lo contrario violaremos la armonía de las cosas, y nuestras reglas no se cuadrarán entre sí». G. W. Leibniz. *Essay in Dynamics showing the wonderful laws of nature concerning bodily forces and their interactions, and tracing them to their causes*. Edited by Jonathan Bennett, 2015, p.14.

4. Los antecedentes a la *ley de la continuidad* desarrollada por Leibniz hay que buscarlos en el ensayo de Descartes “*Geometría*”, donde expone que «(...) si los primeros dos o tres términos de una progresión matemática son conocidos, no es difícil encontrar el resto de términos». Ver René Descartes. *La géométrie*. A. Hermann, Librairie Scientifique, Rue de La Sorbonne 8, Paris, 1886, p. 87.

5. Ray Kurzweil. *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendemos la biología*. Lola Books, Berlín, 2012. La visión utopista de Kurzweil se resume en la siguiente frase: «La mayor parte de la inteligencia de nuestra civilización acabará siendo no biológica». *Ibidem*, p. 33.

desde los cuales se modula de forma determinante la superación de cada época. Bajo esta lógica se anula la posibilidad de una *Weltanschauung*⁶ al modo de Marx y Engels, dado que lo que se ofrece como alternativa nunca es una superación revolucionaria de la realidad, sino una sustitución de partes de ella con el objeto de corregir debilidades y perfeccionar virtudes supuestamente inherentes a la naturaleza del modelo dominante.

Entre los seguidores de la doctrina de la singularidad se encuentra el tecnólogo y divulgador cultural (editor de la popular revista sobre ciencia y tecnología *Wired*) Kevin Kelly. En su obra *The Inevitable. Understanding the 12 Technological Forces that Will Shape our Future* y en diversos artículos⁷ ha ido presentando una

6. Es un término difícilmente extrapolable a una palabra específica en español. Su significado marxiano designa una visión totalizadora, esencialmente basada en la interrelación de todas las estructuras del mundo y de todos los aspectos de la vida social del sujeto. Por lo tanto, se trataría, por aproximación, de una determinada forma de cosmovisión, pero enfatizando que la misión filosófica o el fin último de la filosofía consiste en alcanzar una praxis revolucionaria que enderece el mundo para ser como debería. Para entender mejor las ramificaciones de la *Weltanschauung* total y “por hacer” es importante revisar el análisis de Lenin a propósito de la dialéctica de Hegel en su obra *Los cuadernos filosóficos*. Ayuso, Madrid, 1974. En concreto, Lenin clarifica la diferencia entre la crítica absoluta, reducida a ser una “labor cerebral”, y la crítica crítica, la cual abandona, como meta suprema de la lógica, el hecho sustancial de lograr el planteamiento correcto de los problemas (según alardeaba la razón especulativa prescrita por Hegel), para optar por dar el salto hacia la realización inmediata y material de la emancipación política.

7. Ver la entrevista a Kevin Kelly publicada en Edge.com el 2 de marzo de 2014 (realizada por John Brockman). Consultada por última vez el 15 de enero de 2017 en: <https://www.edge.org/con->

nueva nomenclatura, adscrita al optimismo especulativo y conservador⁸, que refleja bien a las claras cuál es el sentido trascendente del capitalismo tardío basado en la “revolución digital” y tecnológica: la exaltación de la *protopía* como nuevo movimiento político. En los próximos epígrafes se analizarán los términos que confirman a esta *protopía* como la manifestación de una senda culturalista que desea diferenciarse de la distopía tanto como ser

versation/kevin_kelly-the-technium. Ver también el post titulado “*Protopia*” publicado por Kevin Kelly en su blog *The Technium* el 19 de mayo de 2011. Consultado por última vez el 17 de enero de 2017 en: <http://kk.org/thetechnium/protopia/>

8. Siguiendo la investigación de Eagleton, se puede diferenciar entre un optimismo liberal y un pesimismo de raíz conservadora. El primero sostiene que «(...) las personas se conducirán decentemente si se les permite desarrollarse con libertad». Mientras que el segundo «(...) tiende a considerarlas criaturas imperfectas e ingobernables (...)». En este último caso, el pesimismo se balancea entre una concepción exageradamente deteriorada del presente y del futuro, y un reclamo melancólico para recuperar un cierto estado del pasado, idealizado como una etapa de florecimiento que debería ser recuperado. Ver Eagleton, *op. cit.* pp. 22-23. Al relacionar esta aproximación con la postura esgrimida por Kevin Kelly podemos observar una dualidad entre un polo positivo, basado en ensalzar las virtudes de la relación entre hombre y tecnología, y uno negativo, referente a expresar una sospecha fatalista sobre el destino entrópico y la degradación al que ambos están condenados (una visión con reminiscencias decimonónicas que fue originada como reacción ante los desajustes de la industrialización masiva de la segunda mitad de aquel siglo). Por consiguiente, el anclaje conservador de Kelly deviene por no afrontar la experiencia del presente desde su estado más desigual, injusto y violento, de modo que su fe en el futuro, de partida, niega la tragedia como palanca para dar lugar a una transformación orientada a la utopía, pues no considera a esta última urgente ni virtuosa ni segura.

un antídoto para contrarrestar el atractivo de la utopía. Igualmente, se comparará dicho análisis desde una perspectiva dialéctica materialista para observar el afloramiento de una conciencia orientada al *progreso* para reforzar el cálculo utilitarista, por ende, se trataría de la gestación de una conciencia designada como la antítesis a una de progreso basada en la fe de la imaginación utópica. Para desarrollar esta confrontación se analizará la perspectiva del “poder dual” descifrado por Lenin⁹ y recuperado por Fredric Jameson para articular un programa utópico que pueda existir, como referente al menos, en la literatura política de la izquierda milenaria (potencialmente encarnada por las nuevas generaciones nacidas desde 1980 en adelante).

2. *Protopía*. Desgarramiento del pensamiento transformador y auge del capitalismo tardío

En opinión de Kelly, el progreso tiene lugar incrementalmente, de modo que “*cada año es mejor que el anterior pero no por mucho, solo por una cantidad micro*”. Esta premisa implica que la tecnología, como fenómeno técnico que se transfiere

9. Para Lenin, el poder dual suponía una herramienta de transición en el desarrollo histórico revolucionario. Básicamente era una convivencia necesaria compuesta por dos estructuras, la “vieja” y la “nueva”: «(un) *Gobierno Provisional -el gobierno de la burguesía- (y) otro gobierno que se ha erigido, hasta ahora débil e incipiente, pero indudablemente un gobierno que realmente existe y está creciendo -los Soviets de Diputados de Obreros y Soldados-*». Ver el Tomo VI en *Obras Escogidas*. Progreso, Moscú, 1973, p. 117-119.

re desde la esfera de lo científico hasta la de lo económico y social, puede subsanar problemas y carencias, pero también puede desencadenar ciertas pérdidas para algunos sectores o participantes, esto es, puede generar nuevos conflictos y coyunturas problemáticas que antes no había. El determinismo tecnológico que afecta a esta posición se resume en despreciar la elección neutral (entendida como una especie de juego de suma cero donde el volumen y alcance de los problemas resueltos quedarían equiparados con los problemas abiertos como consecuencia de las soluciones implementadas), y apostar por el principio de la “mejor situación posible”, por ende, afirmar que los avances tecnológicos probablemente siempre producirán un beneficio mayor que el daño que puedan llegar a provocar, y si no sucede en este sentido sino a la inversa, será por una cuestión de elección (¿racional o irracional? no queda distinguido con relevancia). En última instancia, lo que se consagra es el proceso de adquirir más capacidades o el poder de hacer cosas nuevas, habilitando el crecimiento estructural en función del crecimiento en el número de elecciones posibles; supuestamente, cuando más amplia sea la diversidad más oportunidades habrá de hacer el bien. Es en tal enunciado sobre el que desliza Kelly el constructo que denomina como *protopía*. Calificado como un estado de la realidad que siempre garantiza ser “*hoy mejor que ayer*”, y en la que la capacidad de predicción (y la asunción de responsabilidad vinculada a ella) queda difuminada por la dinámica inherente de “*contener tantos nuevos problemas como nuevos beneficios*”, lo que provoca que los puntos de progreso y ruptura se encabalguen como elementos constitutivos de una sola entidad. Así, la *protopía* destaca por ser la heredera de la obsesión por “no

caer en el gulag”¹⁰, codificado este como un símbolo de la utopía errada o torcida que debe ser sublimada en un estado orgánicamente *distópico* que a su vez es transformado en un signo religioso de advertencia y castigo para los renegados del sistema. Con la misma lógica, el sueño enfocado hacia la voluntad de imaginar estados de la realidad que sean alternativos queda cercenado (por su dificultad perceptiva), fuera del alcance del entendimiento del sujeto contemporáneo, de manera que el mesianismo de la mente utópica, habitualmente familiarizada con gestar una visión radical de las cosas, es sepultado bajo el cinismo apocalíptico de quien lo desprecia tanto por su falta de plausibilidad material y política como por desconfiar de si podrían ser deseables para todo el mundo sus efectos sanadores (en este caso se niega su valor universal).

La *protopía* aspira a ser un predicamento capaz de anular las pesadillas *distópicas* que nacieron bajo el miedo al colapso nuclear, y que tanto ha condicionado los desarrollos del modernismo y posmodernismo, hasta ir mutando progresivamente en el miedo actual, mucho más contradictorio que el anterior: un estado panóptico al estilo de un “Gran Hermano” digital que,

10. Fredric Jameson diagnostica la propagación (aún no cerrada) desde la etapa posmayo del 68 de un sentimiento de paranoia ante cualquier forma de organización política y social (especialmente y es enfáticamente centralista y acaparadora) a tenor de las revelaciones de los gulags, lo que influyó tanto en la literatura socialista que se ha originado desde los años setenta (evidente en la obra de Michel Foucault) como en la inercia cultural que condujo a la legitimación intelectual del liberalismo, que en términos políticos llegó a ser encarnado carismáticamente por el dúo Thatcher-Reagan. Ver Fredric Jameson. *An America Utopia. Dual Power and Universal Army*. Verso, London, 2016, p. 2.

de nuestra vida privada, todo lo ve y escucha en cualquier momento, lugar y sobre cualquier tipo de dispositivo¹¹ (la contradicción surge de la facilidad y el voluntarismo con el que una notoria proporción de la sociedad está dispuesta a renunciar a su privacidad a cambio de algo, ya sea la obtención de algún placer instantáneo o bien una delegación de la responsabilidad hacia sí mismo que es transmitida hacia la autoridad gubernamental o, más todavía, para que sea gestionada corporativamente por las grandes empresas). En la sensibilidad de Kelly cristaliza un desinterés por el futuro lejano, como si todo el mundo occidental lo que quisiera prioritariamente es vivir su tiempo, ya sea el hoy ya sea el día siguiente como muy tarde, y ya nada más importara. Este pesimismo contrasta con el que también manifiesta Fredric Jameson en su última reflexión sobre el pensamiento utópico (*An America Utopia*, 2016). Para Jameson, con la segunda década del siglo XXI a la vuelta de

11. Tomando los derroteros de los mensajes predominantes en la cultura occidental, en un extremo, se califican como escenarios típicamente *distópicos* las descripciones del futuro recreadas, por ejemplo, en filmes como *Mad Max*, *Blade Runner*, *The Matrix*, *The Terminator* o *Los juegos del hambre*, y entran en correlación con la construcción mítica de discursos de tradición realista, los cuales tienen la misma vocación de influir en el inconsciente colectivo, y en los que son recreados la extinta URSS, y las situaciones históricas contemporáneas de Libia, Irán, Cuba o Venezuela. Mientras, en el otro extremo, otros ingredientes que coexisten en nuestro presente, y que serían susceptibles de ser considerados como rasgos *distópicos*, se catalogan aisladamente como distorsiones o “pecados” políticos (en aras de un bien mayor como la seguridad del sistema) que son cometidas sin maldad por nuestro modelo democrático vigente (WikiLeaks o las revelaciones de Edward Snowden serían un ejemplo; ambos también cuentan con sus respectivos filmes para satisfacer el consumo de masas).

la esquina, es sintomático de un estado general de las cosas extraordinariamente específico que la izquierda política y cultural que una vez tuvo “*un programa político llamado revolución*”, haya dejado de tener la más mínima aspiración por realizarla:

*Nadie parece creer en ella por más tiempo, parcialmente porque la agenda con la que supuestamente tendría que llevarla a cabo ha desaparecido, parcialmente porque el sistema que supuestamente iba a ser sustituido ha logrado llegar a ser demasiado omnipresente para comenzar a imaginar qué hacer para sustituirle, y parcialmente también porque la mayoría del lenguaje asociado con la revolución ha llegado a ser demasiado pasado de moda y arcaico (...)*¹²

Por consiguiente, la *protopía* entraría dentro de las consecuencias esperables una vez que es aceptado el diagnóstico realizado por Jameson. Dentro de tal escenario resulta obvio que los partidos socialdemócratas sobreviven en medio de ruinas intelectuales tanto por razón de haber optado por una vocación reformista para tratar de regular el capitalismo y, en efecto, no haber dejado de fracasar en sus repetidos intentos, como por la corrupción sistemática de sus estructuras institucionales y líderes. Esta situación no solo provoca que el comunismo haya muerto y nadie desee su resurrección, sino que permite que la literatura *distópica* repita como lugar común un escenario en el que los proscritos, los invisibles y los “submundiales” son dominados rápidamente por el crimen organizado, emergiendo un gobierno corrupto cuyo único fin no es la emancipación y la igualdad de la colectividad sino maximizar los ingresos de los bandidos que fundan ese nuevo gobierno. Jameson y Kelly coinciden en advertir de

12. Jameson, *op. cit.*, p. 3.

los graves efectos de que se esté desintegrando y olvidando la práctica de cualquier forma de literatura política acerca del futuro (sea utópica, *distópica*, *eutópica* o *protópica*), pero cada uno se adentra por una senda completamente diferente para generar interés en una alternativa histórica.

Empezando por Kelly, la senda que propone no es más que la esperanza en la tecnología y el paradigma científico (por supuesto, dentro de las reglas de la innovación¹³ que se propugnan como motor del capitalismo). Su concepción determinista le lleva a distinguir dos nociones de cambio tecnológico: (i) un cambio orgánico causado por la evolución general de los sistemas y (ii) un cambio progresivo causado por el ritmo en el desarrollismo mediante el cual se optimiza el funcionamiento de estos sistemas. En la primera queda reflejada lo que, por analogía, vendría a ser la mutación genética de la esencia celular de los seres vivos, mientras que en la segunda noción quedan contempladas las fases del desarrollo biológico de cada cuerpo y especie (desde el momento de la concepción hasta su maduración y muerte). Para Kelly, lo que experimentamos habitualmente en nuestra vida diaria son los efectos del programa de desarrollo general de la tecnología a lo largo de la historia (algo así como pasar del milagro de la talla de piedra y el barro hasta el momento mágico de la electricidad, el láser o la fisión atómica, entendidos todos ellos como cambios evolutivos, en contraposición a la cerámica, la electrónica o la

13. Para un análisis crítico sobre estas reglas alrededor de la doctrina de la innovación disruptiva en la economía digital ver el trabajo de Alberto González Pascual y Rafael Rodríguez Prieto en *Caos Digital y Medios Comunes*, Dykinson, Madrid, 2015, pp. 193-200.

bomba de hidrógeno que entrarían en la clasificación de los cambios desarrollistas; una relación que difiere entre lo que es immanente al objeto y los fines últimos de ese objeto). Se reconoce así que hay precursores tecnológicos que son los que permiten que la mutación esencial se produzca, a menudo de un modo arbitrario y caótico, para que luego esos mismos descubrimientos tecnológicos vayan asentándose dentro de un ciclo más o menos predecible, cuyo movimiento dinámico siempre se producirá desde sus mismos orígenes, caracterizados por una apertura total a la diversidad y la participación, hasta alcanzar su sentido pleno dentro de un ecosistema económico y científico que se va volviendo cada vez más estable y cerrado, tanto en términos de propiedad como en su umbral, cada vez menor, de variabilidad¹⁴. Este ciclo predecible es lo que finalmente conforma el mito de lo “inevitable”. Lo “inevitable” adquiere su causalidad en el papel de la tecnología como el acelerador más potente para el desarrollo y evolución de la humanidad,

14. Un ejemplo de este ciclo de vida de lo tecnológico sería «(...) *el correo electrónico y la apertura del correo electrónico. Entonces se formaron los servicios cerrados de CompuServe, Prodigy y AOL, pero entonces hubo otro florecimiento de la Web, el cual fue al principio abierto y muy caótico, con muy pocas reglas, y luego llegó la consolidación, y lo que tenemos ahora son muchos mundos cerrados que están cultivados, son los mundos cuidados de Facebook y de Google+, y entonces la etapa siguiente será otra vez un lugar muy abierto y salvaje, loco y caótico, mientras que a la vez otras cosas estarán siendo resueltas, y probablemente ese lugar abierto colapsará una vez más para dar lugar a unos sistemas que serán, nuevamente, cada vez más cerrados y propietarios, especialmente a medida que la gente descubra lo que son y lo que quieren hacer en ellos*». Ver Kelly en edge.com. Principio del formulario

pero lo que resulta más misterioso para la conciencia histórica es admitir que el programa de desarrollo tecnológico no depende de la naturaleza de la sociedad, sino de la propia naturaleza de la tecnología¹⁵. Y es esta naturaleza específica la que es codificada dentro del otro gran mito en construcción, el de la *protopía*, legitimado como una forma hermafrodita (siendo la semilla masculina y la madre a la vez) del proceso incremental y continuo del *llegar a ser*¹⁶(el “becoming”). Así, la cultura del *prototipado*, la experimentación intensiva y la obsolescencia

15. Kelly para explicar el funcionamiento de la naturaleza de la tecnología genera la noción de *technium*, una triada de estructuras que permite la combinación de lo evolutivo con el desarrollismo. El proceso en sí lo articula en (i) Lo estructuralmente inevitable (salvando la incógnita de lo impredecible y manteniendo la constante de continuidad). (ii) Lo históricamente contingente, con los accidentes y aspectos circunstanciales que influyen a lo largo del tiempo en el proceso de evolución tecnológica. (iii) Lo intencionalmente abierto, siendo la innovación y la creatividad las motivaciones y conductas a través de las cuales quedan solventados los problemas de adaptación o supervivencia en el entorno en el que la tecnología cobra presencia y desarrolla sus efectos. Véase Kevin Kelly. *What Technology Wants*. Viking, New York, 2010, pp. 182-183.

16. «*Las actualizaciones continuas son tan críticas para los sistemas tecnológicos que ahora ya son automáticas para la mayoría de los dispositivos personales y para las apps de software. Entre bambalinas, las máquinas se actualizarán a sí mismas, cambiando lentamente sus funcionalidades a lo largo del tiempo. Esto está sucediendo gradualmente, así que no podemos ser conscientes de que ellas ya están “llegando a ser”.* Tomamos esta evolución como algo normal. La vida tecnológica en el futuro será una serie de actualizaciones sin fin. Y el ritmo de sus graduaciones está acelerándose». Kevin Kelly. *The Inevitable. Understanding the 12 Technological Forces that Will Shape our Future*. Viking, New York, 2016, p.10.

acelerada son transmutadas en rasgos del perfeccionamiento y progreso del mundo, sin importar cuál es el gasto en recursos (energía, materias primas y trabajo humano) para mantener el ritmo que demanda tal empresa (ni las condiciones políticas que sean instrumentalizadas en el desarrollo de esta).

Kelly, al carecer de un pensamiento dialéctico verdadero, queda ciego para poder relacionar la tensión que se establece entre la apertura y el cierre de cada ciclo económico que alimenta la evolución de la tecnología. Es incapaz de observar que el “*crecimiento del mercado no puede mantenerse a la par que la extensión de la producción*”¹⁷ y, por lo tanto, los períodos de transición desde un cierre a una apertura (incluyendo aquí el caos de la invención de un algo hasta el inicio de su comercialización) y viceversa vienen precedidos por estallidos de *crisis pletóricas*. Se trata pues de un choque inevitable porque el auge tecnológico que se prescribe se convierte en una ley coercitiva que fuerza al capitalismo a mejorar “su instrumental” sin tregua; luego la propia búsqueda de la innovación en base al descubrimiento de una nueva tecnología está dictada por obligación: el capitalista que habita en su sistema económico, y que reproduce esa misma coerción en las relaciones sociales subyacentes, se haya prisionero de la necesidad de tener que ejercer el dominio de su producción en el mercado.

La senda que propone Jameson es bien diferente. En primer lugar, porque acuña de un modo indirecto aquella máxima de Lenin en cuanto a que “*la humanidad no*

17. Friedrich Engels. *El anti-Dühring. Introducción al estudio del socialismo*. Claridad, Buenos Aires, 1972, p. 288.

ha creado hasta hoy, ni nosotros conocemos, un tipo de gobierno superior ni mejor que los Soviets de diputados obreros, braceros, campesinos y soldados”¹⁸. O lo que con otras palabras consistió en admitir que tanto la humanidad como el revolucionario no había evolucionado todavía lo suficiente para conocer un tipo de gobierno que fuera superior. Desde esta premisa, Lenin alentaba a que se debía mantener el denominado *gobierno provisional* (oficialista), especialmente mientras estuviera consentido un apoyo a la burguesía de una parte del pueblo obrero. Pero es en esa dualidad donde se podía construir la transición definitiva (y “ganarse a la mayoría”). Jameson identifica la dualidad de poderes en nuestros últimos tiempos con organizaciones como los Panteras Negras o Hamas, es decir, organizaciones informales que han actuado desde abajo y que se han apresurado a suministrar a la ciudadanía las necesidades cotidianas para su supervivencia que no estaban siendo cubiertas por el Estado social (“*abriendo una tensión e incluso una oposición entre soberanía y gobernabilidad*”). Entonces, la cuestión de la senda hacia la utopía que se propone es modular la transición entre una estructura organizativa que no desafía oficialmente al gobierno formal, pero que sí se va autoconstruyendo como una alternativa eficaz para determinadas capas de la sociedad, a la espera de que la provisionalidad que está disolviendo al Estado vaya siendo cada vez más evidente, al ser marchitado o debilitado por sus contradicciones internas (en el programa imaginado por Lenin es justo ahí, en ese punto de maduración crítica, cuando la violencia revolucionaria podría ser eficaz y tendría efecto material, dependiendo su intensidad y transitoriedad del contexto

18. Lenin, *op. cit.*, p.118.

cultural y socioeconómico donde surge). En segundo lugar, Jameson imagina que el punto de inflexión hacia el nuevo modelo tiene que ofrecer una alternativa a las políticas más influyentes de la posmodernidad que, en un sentido opuesto al de Kelly, tienen poco que ver con el acceso a las nuevas tecnologías ni tampoco con el hecho de preservar una cierta estabilidad en el orden jurídico y político para que las inversiones sobre ellas a través de la actividad científica sigan prodigándose (dado que todo lo demás sería realizado por la lógica con la que actúa la naturaleza de la tecnología en sí¹⁹), sino que tienen que ver con la propiedad de la tierra²⁰. Esta

19. En la crítica que hace Terry Eagleton a la obra de Matt Ridley *El optimista racional* (Taurus, 2011) queda bien expuesta cuál es la esforzada mentalidad del “Reformador” del capitalismo (defendida por el propio Ridley): está basada en profesar una fe ciega en que, pese a las depresiones económicas, las catástrofes naturales y las guerras, siempre que existan personas que estén suficientemente incentivadas para inventar fórmulas y objetos para mejorar las condiciones de la sociedad, la vida humana inexorablemente tendrá que seguir mejorando. Claramente, y dejando de lado la ausencia de un componente ético dentro del incentivo, no se tiene en cuenta que el capitalismo no siempre busca cultivar la creatividad, sino que, más bien a menudo, suele “obstaculizarla”. Es en ese inciso donde Kevin Kelly estaría de acuerdo con Eagleton, pero como Ridley, ninguno de los dos “optimistas” es capaz de discernir un programa político que evite en la práctica la vertiente egoísta (lo que el propio Kelly denomina el ciclo de cerramiento que sigue a cada proceso de apertura). Véanse Eagleton, *op. cit.*, p. 43, y Ridley, *op. cit.*, p. 32.

20. Aplicando su prisma marxista, Jameson relaciona los problemas de los asentamientos de Palestina, los campos de refugiados en Líbano, Turquía y Grecia, la inmigración global y la normalización de los derechos de ciudadanía para los extranjeros, la gentrificación de las ciudades, las políticas de extracción de recursos naturales y la degradación de los ecosistemas, como una

apreciación conduce la argumentación hacia cómo ser capaces de diseñar una oposición política y estética al impacto del mercado global de tierras (analizado con detalle por Saskia Sassen, 2015) y hacia recuperar la experiencia del tiempo²¹. En concreto, el proceso de mercantilización

cuestión de acumulación de tierra (las políticas del espacio). En sus propias palabras: «(...) *todas estas luchas son el producto de la mercantilización de la tierra, y de la disolución de los últimos remanentes del feudalismo y sus campesinos, y su sustitución por la agricultura industrial o agroalimentaria y los trabajadores agrícolas*». Jameson, *op. cit.*, p. 13.

21. *Idem.* Jameson, a este respecto, alude a lo que él denomina, como rasgo estructurador de nuestra época, la efervescencia de la “política del instante”, en la cual, la presencia del tiempo solo la experimentamos en el nivel de nuestro cuerpo, perdiendo para nuestra cognición la historicidad o el sentido de la historia, de modo que al perderse la experiencia del pasado por completo (lo que conlleva que la mayoría de lo que vivimos y conocemos se olvida casi instantáneamente), se bloquea la imaginación del futuro. Esta concepción del historicismo que propugna Jameson tiene mucho en común con la concepción de la historia que expuso Ernst Bloch, puesto que para ambos pensadores es una tesis razonable que la narración de la historia de la humanidad se haya adscrita a una dinámica cíclica, de modo que nada de lo ya acontecido se pierde por completo (aunque trágicamente haya desastres irreversibles), y así todo vuelve al presente en un momento dado con otra forma aparente, aunque con la misma esencia. Así es que el futuro imaginable puede hallarse sepultado en el más alejado de los acontecimientos pasados. De ahí que la experiencia del tiempo, la revisitación del recuerdo, la espera anhelada y la conciencia de estar enfocados (la existencia) hacia el futuro a partir del conocimiento del pasado, todo ello se cruza para, de algún modo, aceptar que la pérdida de algo que fue querido es un paso necesario para que el sujeto histórico pueda transformar el presente y recuperar en el porvenir la privación que sufrió, pero siempre este reencuentro final deberá darse en una realidad diferente. Véase Alberto Gonzá-

de la tierra se refleja en que en el intervalo 2006 y 2011 se hayan adquirido 200 millones de hectáreas de tierras en otros países por parte de empresas y gobiernos. Las razones que lo explican se resumen en la fuerte demanda de cultivos industriales, tanto para fines alimentarios como para generar biocombustibles, a lo que se une el alza en precios de los bienes de primera necesidad, y la volatilidad de otro tipo de inversiones, lo que ha provocado que la compra de tierra sea un bien seguro para invertir. Sassen advierte de que lo que más alarmante de esta coyuntura es que está emergiendo una estructura de empresas de servicios de todo tipo (financieros, fiscales, logísticos y de maquinaria industrial) y a escala global para maximizar la rentabilidad de este modelo de compra y venta²², lo que induce el pronóstico de que se trata de un tipo de comercio que plausiblemente va a seguir consolidándose e ir a más. Si esta inercia se confirma en tales términos, las consecuencias podrían ser una oportunidad para la imaginación política, siempre y cuando realmente se esté dispuesto a creer en que la transformación radical del estado de las cosas tiene su punto cero en confrontar con la desposesión total. El escenario preparatorio queda así descrito:

Millones de pequeños agricultores brasileños han sido expulsados de sus tierras, que fueron absorbidas por grandes plantaciones de soja que producen para la exportación. Los transformadores pueden ser empresas o individuos, nacionales o extranjeros. Un resultado ha sido el hambre en regiones

lez Pascual. *El pensamiento político de Fredric Jameson*, Dykinson, Madrid, 2016, pp. 411-427.

22. Saskia Sassen. *Expulsados*. Katz, Buenos Aires, 2015, pp. 95-96.

*donde solía no haberla, aunque los habitantes fueran pobres (...)*²³

¿Quién gobierna ahora estos territorios de los que han sido desposeídas las gentes que allí vivían desde hace decenas de siglos? ¿Es posible realmente articular una situación de poder dual cuando la dinámica estructural de acumulación del capital está activando una ocupación intensiva del espacio disponible, poniendo en peligro la supervivencia de millones de personas? Si para Lenin fue la Comuna de París²⁴ el referente principal para preparar la transición hacia un estado socialista inexistente e impensable para la imaginación, Jameson elige la formación de una gran armada universal. Un ejército mundial en el que la igualdad y la socialización de la propiedad, la educación o la sanidad *llegan a ser* realidades materiales sin dobles. Concebido no como un sustitutivo

23. *Ibidem*, p. 97.

24. Para Lenin su referente en la concepción de un poder comunista basado en la experiencia del París de 1871 se fundamentaba en «1) *que la fuente del poder no está en una ley, previamente discutida y aprobada por el Parlamento, sino en la iniciativa directa de las masas populares desde abajo y en cada lugar, en la “conquista” directa del poder, para emplear un término en boga; 2) sustitución de la policía y del ejército, como instituciones apartadas del pueblo y contrapuestas a él, por el armamento directo de todo el pueblo; con este poder guardan el orden público los propios obreros y campesinos; 3) los funcionarios y la burocracia son sustituidos también por el poder directo del pueblo o, al menos, sometidos a un control especial, se transforman en simples mandatarios, no sólo elegibles, sino amovibles en todo momento, en cuanto el pueblo lo exija; se transforman de casta privilegiada, con una elevada retribución, con una retribución burguesa de sus “puestecitos”, en obreros de un “arma” especial, cuya remuneración no excede el salario corriente de un obrero calificado*». Lenin, *op. cit.*, p. 117.

inmediato de los gobiernos constitucionales, sino como una nueva estructura social en la que se sublima la realización total de la sociedad civil hegeliana. La pirueta, a medio camino entre una concepción pragmática y otra utópica, es adueñarse del mito del sueño americano engarzado en la victoria en la guerra (para los estadounidenses, la guerra es la realización de la acción colectiva más pura). Luego, dado el curso histórico del capitalismo tardío, que refleja una anarquía imparable en la reproducción de sus leyes y valores, junto a un deterioro ecológico irrecuperable, no hay más camino que “*inventar mejores modelos temporales de crisis, para el largo y el corto plazo, que aquellos que han sido ofrecidos por la guerra*”²⁵. Pues, un ejército masivo, único y totalizador para evitar cualquier tipo de violencia a gran escala o conflicto bélico, una armada pacifista formada por el pueblo, una organización que es en sí inimaginable. Su fin entra dentro de la tradición literaria de la utopía, por consiguiente, se busca alcanzar ya no la consagración y protección de una constitución que sea perfecta y legal para poner fin a un proceso revolucionario, tal y como postulaba Kant²⁶,

25. Jameson, *op. cit.*, p. 22.

26. Kant relaciona el sentido moral de la acción revolucionaria con el logro de una constitución republicana del siguiente modo: «*La revolución de un pueblo plebiscitario, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar y fracasar; puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso (...) En esta causa moral confluyen dos cosas: en primer lugar el “derecho” a que un pueblo no haya de verse obstaculizado por poder alguno para darse una constitución civil (...) en segundo lugar; “la meta” (...) no puede ser sino la constitución republicana*». Immanuel Kant. *El conflicto de las Facultades*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 160.

sino eliminar tanto al Estado como a la política que lo alimenta. Y lograr este objetivo también significa saber construir un modelo social y económico que conecte la base productiva con la superestructura (la cultura, compuesta por todos los valores, las creencias, la fe, la práctica del arte y el uso del lenguaje) sin tener que pasar por el Estado social. Para Jameson, base y superestructura “*no son el final sino el principio*” de una realidad nueva, de igual manera que una constitución normativa y democrática no debería suponer el cierre de un proceso social colectivo, sino la apoteosis extática de ese algo que comienza y está por *llegar a ser*.

Las diferencias entre el pensamiento utópico de Jameson y el de Kelly caen por su propio peso, en el primero el tema del lenguaje de la propiedad individual en oposición a un lenguaje basado en el uso de las cosas y la acción colectiva cobra su importancia para desgranar nuevas interacciones sociales que permitan eslabonar la cultura con el modelo productivo dentro de un reparto justo de poderes entre el Estado y la sociedad civil, mientras que en el segundo lo vital es el florecimiento del lenguaje de la invención y del impulso creador que provoca el descubrimiento técnico y científico en oposición a los estadios de inmovilidad, donde todo discurre aislada y tediosamente. Precisamente, la *protopía* tiene elementos en común con *Una utopía moderna* de H. G. Wells²⁷. Las

27. Para sinterizar el enfoque general de Wells basta con señalar que en las viejas utopías (o clásicas), a su parecer, la libertad siempre resulta ser menos importante que la virtud y la felicidad, que es en lo que difiere la utopía moderna que aspiró a proponer. En su versión, el fin último del pensamiento utópico es lograr la máxima libertad que sea posible para que el individuo se realice en toda su dimensión sin interferir en la misma proporción que la libertad del resto de la socie-

intersecciones principales surgen, primero, de concebir al Estado del mismo modo prioritario: una estructura que es naturalmente progresiva, por lo tanto, que no es un todo estático, y es precisamente esta naturaleza dinámica del Estado lo que altera la condición de lo utópico y la encamina en la dirección específica del individualismo; en este sentido Wells consideraba que “*hemos de proveernos no solo de comida y ropa... sino de iniciativa. El factor que dirige al Estado Mundial de una fase de desarrollo a la siguiente es la interrelación de las individualidades; hablando teleológicamente el mundo existe gracias y a través de la iniciativa, y la individualidad es el método de la iniciativa*”²⁸. Por lo tanto, se exalta la proscripción de la uniformidad tanto como la resistencia al cambio cuando este es tecnológicamente (y por ello, históricamente) “inevitable”²⁹.

El segundo punto que comparten Kelly y Wells son las ideas de innovación y creatividad como motores transformacionales. Wells no tiene dudas de que hay una dis-

dad. Véase Elisabeth Hansot. *Perfection and Progress. Two Modes of Utopian Thought*. The MIT Press, Cambridge, 1974, p.147.

28. H. G. Wells. *Una utopía moderna*. Océano de México, México D.F., 2000, pp. 92-93.

29. Kelly ejemplifica el absurdo de la resistencia al cambio tecnológico por razones políticas mostrando una fotografía nocturna tomada por satélite en la que se capta la península de Corea del Sur y Corea del Norte, así como la costa este de China y el archipiélago de Japón. En la imagen se puede observar una especie de malla brillante, compuesta por miles de puntos recogiendo la actividad eléctrica de las grandes ciudades y de zonas urbanas e industriales de los países que están abiertos al mercado, rodeando al país comunista que continúa cerrándose a él y que, en efecto, permanece sumido en una casi total oscuridad o, dicho de otra manera, en un estado de apagado. Véase Kevin Kelly. *What Technology Wants*. Viking, New York, 2010, pp. 184-185.

posición natural en las mentes más originales y emprendedoras hacia el acto de innovar, de hecho, en una obra anterior (*Anticipations*³⁰) desliza una estructura de poder dual similar a la de Lenin, pero, claro está, centrada en este caso en una clase social especial, la de los “ingenieros”, en vez de la clase proletaria. Así, la evolución tecnológica predicha por Kelly según el proceso del *technium* estaría dando lugar a la configuración de la clase de los científicos (los mencionados “ingenieros”), unidos por una educación, incentivos e inteligencias que compartirían como elementos comunes a su identidad social y psíquica, así como por ser capaces de establecer interrelaciones avanzadas con las “máquinas”. Ellos son los que formarían el nudo social (he aquí una curiosa estratagema para anudar la base con la superestructura sin pasar por la mediación del Estado) alrededor del cual se irían acoplando otros anillos compuestos por las mentes más brillantes procedentes de otras profesiones (escritores, médicos y profesores, fundamentalmente). A medida que el resto de las clases sociales siguieran degradándose y alienándose hasta caer en una manifiesta apatía y desinterés por el cambio y la mejora, el poder real, con el apoyo de la población, iría recayendo sobre esta elite, erigida en el motor desde el cual construir un nuevo Estado Mundial.

En cierto modo, Jameson y Wells también se asimilan el uno al otro, dado que comparten en sus respectivas reacciones utópicas una lucha para encauzar el descontento y las injusticias provocadas por el despilfarro de recursos, el sufrimiento innecesario, los efectos de la guerra, la

30. H. G. Wells. *Anticipations: of the Reaction of Mechanical and Scientific Progress Upon Human Life and Thought*. Forgotten Books, 2015.

mercantilización de todos los aspectos de la vida y la corrupción política (es sintomático que en la conciencia colectiva de finales del siglo XIX estuvieran acumulados similares resentimientos y la misma desesperanza que han fructificado en el cierre del siglo XX, profundizando así en la certeza de una estructura cíclica dentro del inconsciente colectivo de cada época³¹).

3. La conciencia *pregresista* y el enderezamiento dialéctico

La promesa de la modernidad es la realización práctica del mito del progreso (al modo de una profecía que se cumple). Esto no es más que aceptar que planteando “bien los problemas”, es decir, con lógica y observación, el cambio a mejor de la realidad está prácticamente asegurado. El componente utópico contenido en el alcance cultural del mito estriba en creer que el desarrollo científico y tecnológico redundará en un crecimiento inimaginable en cuanto al volumen y sofisticación de los conocimientos que se logren, lo que facilitará que la humanidad pueda dirigirse hacia un estado de perfección en el que todas las penurias y privaciones quedarán extinguidas. En suma, actuar de acuerdo al método científico en todas las esferas de la vida social (la base productiva y la conformación de la cultura) garantiza una evolución próspera,

31. Véanse González Pascual, *op. cit.*, pp. 59-99 (para una reflexión crítica sobre la noción de inconsciente colectivo desarrollada por Jameson), y Hansot, *op. cit.*, p. 149 (para observar una ingeniosa relación de los temas que más interesaban en el periodo decimonónico y que se traspasan a la obra de Wells y, con sus equivalencias, a la teoría de la clase ociosa elaborada por el economista Thorstein Veblen en 1899).

que metafóricamente siempre va en dos direcciones visuales (como la ley de acumulación en el capitalismo): hacia delante y hacia arriba. Tanto los estudios sobre la modernidad y la posmodernidad de Perry Anderson³², Fredric Jameson y Kenneth J. Gergen³³, por citar solo algunos, coinciden en que el espíritu del proyecto modernista continúa estando vivo pero, eso sí, con modificaciones o mutaciones internas que han sido necesarias para absorber sus propias contradicciones doctrinales así como por el ritmo asimétrico con el que ha acontecido la innovación tecnológica (lo que derivó en la urgencia de rastrear cuáles eran todos los elementos críticos que habían quedado fuera de la lista de comprobación modernista, con el fin de identificar lo que constituía la causalidad estructural de los acontecimientos históricos de las últimas décadas).

Esto significa, en palabras de Gergen³⁴, que se ha aprendido a manejar una estructura discursiva en la que cada acontecimiento pasa a ser analizado por los avances o “progresos” que produce en un extremo y por los retrocesos o “pregresos” que desencadena en el otro. En esta ampulosa forma de analizar la realidad, a nuestro modo de entenderlo es donde se ha insertado la esperanza conservadora de promover la espera por un futuro amable, el cual, a su vez, se esfuerza por ser inmediato, aunque en sus atributos se confirme después que solo traía algo ligeramente mejor a lo que estaba presente (es decir, explota la demanda por la *prototípica* designada por Kelly). La perspectiva

32. Perry Anderson. *Los orígenes de la posmodernidad*. Akal, Madrid, 2016.

33. Kenneth J. Gergen. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1992.

34. *Ibidem*, pp. 291-292.

de Gergen ciertamente denota el pesimismo contemporáneo en el progreso, convertido este en una seña de identidad del ateísmo que colma una de las varias facetas de la posmodernidad:

*Lo más frecuente es que el progreso en un ámbito haga retroceder a la cultura en otros muchos ámbitos anejos (...) Si una cultura quiere progresar, cada desequilibrio imprevisto le exigirá medidas correctoras. Será preciso compensar en todos los campos los efectos de la reacción (...) cada acción emprendida en nombre del progreso puede poner en marcha un proceso de regresión, es decir, una regresión progresiva o acelerada.*³⁵

35. *Ibidem*, p. 293. Uno de los ejemplos prácticos que propone Gergen para entenderlo es el uso de fertilizantes para impulsar la producción de alimentos de un país. Bajo la lógica progresista se desencadenan retrocesos como la pérdida de terrenos para el cultivo, el descenso en la producción de oxígeno para fotosíntesis, o el aumento en el consumo de combustibles fósiles asociado a que hay más personas con ingresos disponibles para, entre cosas, comprarse un coche gracias al aumento en las ventas... El abanico en cascada negativa puede seguir desplegándose en decenas de capas. Otro ejemplo más contemporáneo que podemos dar bajo esta misma lógica derivaría del auge de los productos conectados a Internet como son las redes sociales (Facebook), el correo electrónico o la compartición de documentos en la nube (OneDrive, Google Docs.). Todos las eficiencias que generan en comunicación, productividad, incentivos a la colaboración entre múltiples personas de manera deslocalizada, y la distribución de información y conocimiento, etcétera, también se ve contrarrestada por los abusos que sufre nuestra privacidad y seguridad, ya sea por una vigilancia comercial ya sea por una vigilancia gubernamental, ya sea porque redes criminales los utilizan para extorsionar, robar o planear actos de terrorismo, o bien porque el capitalismo financiero actúa de un modo más totalizador para evitar cualquier tipo de regulación que ponga límites o fije responsabilidades en el desarrollo de su reproducción.

¿Se podría sostener que esta orientación hacia la *pregresión* favorece un cierre, típicamente asociado a conductas conservadoras, entre aquellos que serían proclives a trabajar por concepciones transformadoras del mundo en vez de abrir a estos mismos a una lucha más activa para generar un cambio radical?

Esta cuestión podría ser muy relevante si aceptamos el planteamiento de la lógica tradicional en la que las contradicciones son ignoradas porque solamente se confiere existencia a lo que no es contradictorio, de modo que la *pregresión* sería asumida simplemente como otra evolución lineal de las cosas. Sin embargo, la pregunta no estaría bien formulada si aplicamos el prisma de la dialéctica materialista, ya que la realidad de la ley de contrarios o de contradicción resulta ser mucho más “cruel”: en el desarrollo de la evolución tecnológica, como efecto de la interacción humana necesariamente tiene que surgir el conflicto, un choque de fuerzas en el que los contrarios presentes (lo viejo con lo nuevo) se producen a sí mismos a la par que combaten “*hasta la victoria de uno de ellos, o hasta su ruina mutua*”³⁶. Entonces, lo más importante es no confundir que la contradicción no puede estar en la conciencia aisladamente ni originariamente, puesto que si así fuera sería un elemento sin valor objetivo. La contradicción nace y se desarrolla en las cosas mismas, y es por ello que luego se transmite al pensamiento, pero lo que decididamente sí que existe es el pensamiento dialéctico (que no es contradictorio sino lógico y dinámico). La *pregresión* y la progresión, como transcripción de una fórmula binaria para relacionar un fenómeno con sus efectos finales re-

36. Henry Lefebvre y N. Guterman. *Qué es la dialéctica*. Dédalo, Buenos Aires, 1964, p.32.

cíprocos, solo estarán observando una contradicción por el motivo de que esta misma realmente reside en la verdad de las cosas, pero no puede reproducirse tal contradicción del mismo modo en la idea que tengamos de tales cosas en nuestra mente, dado que hacerlo sería caer en un proceso de alienación; por decirlo con otras palabras, la posición de Kevin Kelly o la del fundador de Facebook, Mark Zuckerberg, no se les refuta directamente mediante más idealismo, sino que es la vida, la realidad material, quien se encargará de hacerlo.

Para entenderlo todavía mejor basta con comparar la triada del *technium* con la triada hegeliana y su modificación materialista. Así, en el triángulo ideal de la evolución tecnológica (descrita en la cita al pie nº15) se observa un primer vértice transportando el determinismo biológico que es mimetizado a su vez en determinismo tecnológico, el siguiente punto de la figura geométrica asume las contingencias históricas y un tercero superior desempeña el grado de apertura presente en el sistema o, en otras palabras, la capacidad para crear e innovar (el nivel puramente funcional y adaptativo). De tal modo, el elemento estructural calificado de “inevitable”, como tesis, entraría en oposición jerárquica con los aspectos de la coyuntura histórica, como antítesis. El tercer término, como síntesis, sería el nivel superior a los dos anteriores y generaría el marco de adaptación como la superación de lo jerárquicamente inferior y a la vez, según Hegel, como transformación definitiva (el acceso a lo total y absoluto).

La modificación materialista convierte ese “absoluto” especulativo en una lucha real. Por ende, el tercer término en esta vía se consagra como la solución práctica del problema total (la cual fluye a través

de una dinámica de crear y destruir). Es aquí donde se genera la diferencia con el enfoque amable y lineal de Kelly, cuya precaución es no destruir nada de lo que está dado en la realidad, y esperar con optimismo a que la “síntesis” sea finalmente útil (la fe en que el descuento de las pérdidas sobre los beneficios alcanzados por cada avance tecnológico genere de por sí un saldo positivo). Marx y Engels, en cambio, esperan que la destrucción creativa inherente al funcionamiento interno del capitalismo sea una etapa necesaria dentro de la praxis que proponen, ya que esta, como resolución a las contradicciones, debe adaptar la naturaleza a las necesidades del hombre, pero advirtiendo el hecho teleológico de que tienen que crecer recíprocamente en la dirección de enriquecer la naturaleza humana (lo que, por lo tanto, también implica enriquecer a la naturaleza misma). Luego la *pregresión* no debería ser dialécticamente un obstáculo para impulsar la dinámica revolucionaria, sino un acelerador para que comience una transición hacia ella.

Trayendo la sensibilidad utópica de Jameson a colación, la conciencia *pregresista* planteada dialécticamente debería facilitar el sueño utópico, colocando la mirada de nuestra existencia en el futuro; esto no es otra cosa que engrandecer el deseo por ser transformadoramente radical en vez de generar un pesimismo estéril o un optimismo moderado que lleve al sujeto histórico a seleccionar la reforma, para todos los casos y etapas de desarrollo, como el único método para enderezar la evolución social que late tras toda evolución tecnológica.

4. Conclusiones finales y siguientes contradicciones

La interpretación del mundo que se halla depositada en todos aquellos críticos, políticos, empresarios y economistas que encuentran en la tecnología un factor determinante (como un rostro de Dios) para el progreso de la humanidad (siendo Internet la encarnación modernista del milagro), y que apuestan por sedimentar cultural y políticamente tanto una fe idealista como una coyuntura institucional que permitan que la evolución tecnológica pueda desarrollarse sin límites y, consecuentemente, que la sociedad asuma sus contradicciones, se hayan cercanos a una visión “digital” de la teodicea de Leibniz.

Efectivamente, en el estado de *protopía*, que es completado con la sustancia del *technium*, Kevin Kelly, como representante de esta tendencia de pensamiento, no tiene reparos en tomar para su justificación aquellos aspectos de las leyes generales que puedan servir para demostrar que la utopía es tan incongruente e inestable que solo la continuidad en el avance del capitalismo puede servir para proteger la evolución de la tecnología³⁷. Entonces es cuando sucede el anclaje de la *protopía* a la *pregresión* como regla de la *única* perfección que es posible (por semejanza, una extrapolación de la ley de

37. «(...) es necesario pensar que entre las reglas generales que no son absolutamente necesarias, Dios elige las que son más naturales, aquellas de las que es más fácil dar razón y que sirven mejor para dar razón de las demás cosas. Esto es, sin duda, lo más bello y lo más agradable; y aun cuando el sistema de la armonía preestablecida no fuera, por otro lado, necesario, al descartar los milagros superfluos, Dios lo habría elegido porque es lo más armonioso». G. W. Leibniz. *Ensayos de teodicea*. p. 244.

lo mejor³⁸ de Leibniz). Dicho con otras palabras, el cambio incremental que genera el descubrimiento científico y la producción tecnológica no son culpables de “las enfermedades”, tan solo de ciertos inconvenientes que, por otro lado, son inevitables para asegurar la propia utilidad y el orden contenidos en el beneficio que producen³⁹.

En resumen, el retroceso aun siendo grave (y causar el mal) puede ser aceptado o minimizado por dos razones, primero,

38. «Porque la perfección comprende no solamente el bien moral y el bien físico de las criaturas inteligentes, sino también el bien que únicamente es metafísico, y que se refiere también a las criaturas desprovistas de razón. De aquí se sigue que el mal que hay en las criaturas racionales no llega más que por su concomitancia, no por voluntades antecedentes, sino mediante una voluntad consecuente, como algo incluido en el mejor plan posible». *Idem*. En el optimismo hacia el sublime tecnológico hay una creencia férrea en que la tecnología resulta ser el bien si no es alterada por la mediación de las relaciones sociales. Así, la tecnología es desprovista en general de todo componente inmoral *ex ante* salvo cuando es instrumentalizada por el interés del hombre; luego, como sugiere Leibniz en su argumentación, el mal, ya sea físico o moral, en ciertas ocasiones resulta necesario para que el bien tenga lugar en otro lugar y de algún modo.

39. Leibniz lo explica citando el artículo “Crisipo” de Pierre Bayle: «(...) el principal designio de la naturaleza no ha sido hacerlos enfermizos (a los hombres), esto no convendría a la causa de todos los bienes, sino que, al preparar y producir muchas cosas grandes muy bien ordenadas y muy útiles, halló que de ello resultaban algunos inconvenientes y, por eso mismo, no han sido conforme a su designio primitivo (...) Para la formación del cuerpo humano, decía, la idea más delicada y la propia utilidad de la obra exigían que la cabeza estuviera compuesta de un tejido de huesos finos y sueltos; pero, por esto mismo, debían tener la incomodidad de no poder resistir los golpes». *Ibidem*, p. 245.

porque puede generar el bien (lo cual en muchas ocasiones resulta completamente cierto), y segundo, es una condición necesaria para que tal cosa suceda, luego también resulta inevitable el daño. Por su lado, otro tecnólogo, pero en este caso crítico, David F. Noble, nos recuerda que la clase de los tecnólogos ha logrado insuflar en la construcción de la opinión pública un mito rutinario para encontrar sentido a la entropía, de manera que se ha acostumbrado a “esperar mucho más de los artilugios artificiales que de la simple conveniencia, comodidad o incluso supervivencia. Les pedimos liberación”⁴⁰. Esta indicación es un signo cultural de la extenuación semántica de lo que se entiende por trascendencia tecnológica, hasta el punto de caer, en el peor de los casos, en un acuerdo tácito de *adiaforización*⁴¹ (de modo que incluso las degradaciones originadas por una tecnología son consideradas en términos morales como hechos irrelevantes o neutros), con vistas a justificar las promesas incumplidas.

En el breve recorrido realizado hasta aquí hemos observado que, para asumir las contradicciones, la síntesis no dialéctica deviene en negar la utopía como un lenguaje apropiado para eliminar los “inconvenientes”. El efecto de tal supresión lingüística y desprecio cultural es que los problemas corren el riesgo de no ser resueltos nunca, fundamentalmente porque la sociedad se aburre de ellos, emergiendo una inercia, autorizada por las fuerzas del mercado, que conduce hacia el olvido o hacia permitir anestesiarnos frente a todo deseo de superación. Sin embargo, por interés de aquellas mismas fuerzas y

40. David F. Noble. *La religión de la tecnología*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 18.

41. Zygmunt Bauman y David Lyon. *Vigilancia líquida*. Paidós, Barcelona, 2013.

evitar el inmovilismo absoluto, se articula el ambiguo sentimiento utópico que ocurre en el estado de *protopía*, en el que se encuentra el dictado de una disciplina interna que busca “controlar el alma para cambiar el comportamiento y la motivación”⁴², contrarrestando cualquier riesgo de caer en un vertiginoso anarquismo. En el sueño utópico prendido al calor de la expansión del capitalismo y cuya llama sigue hoy incólume, se captura como sentido último que la naturaleza humana no se ha detenido nunca, sino que continúa progresando hacia un estado de armonía, y que no solo lo hará por medio de la evolución de la tecnología, sino a través de confrontar con los problemas o desafíos que vayan surgiendo en la naturaleza. Es así (como vimos en la relación de H.G. Wells y Kelly) como se cohesiona el ímpetu por incorporar la innovación como rasgo inmanente de la propia naturaleza humana. De este modo, lo natural para nuestra forma de inteligencia es la innovación, y su no presencia es el síntoma de un estado *distópico* que devalúa a los seres inteligentes en seres carentes de raciocinio y voluntad humana. En cualquier caso, la singularidad, la *protopía* y la innovación nos quieren “liberar” de un utópico destino final, y deslizar nuestra conciencia hacia un cambio continuo e interminable.

Ursula K. Le Guin, en su célebre relato *Los desposeídos*, nos presentó un abigarrado juego dialéctico entre un mundo anárquicamente capitalista y otro (situado en la luna del planeta) anárquicamente socialista. Ambos eran ambiguamente presentados, es decir, con rasgos democráticos y totalitarios que convivían entre sí. La analogía con nuestro presente y lo

42. *Ibidem*, p. 61. Lyon citando a Foucault para describir la modernidad modificada.

expuesto no parece descabellado. El choque de contradicciones se establece para nuestra época entre la senda de la dualidad de poderes y el peso cultural de la ley de lo posible. De la lucha entre ambos cabe esperar un salto material, ético y político. En tal contexto, y en consonancia con Kant, la fe y la coyuntura institucional para favorecer la evolución tecnológica que predomina en la cultura del capitalismo tardío significa adoptar no aquello que debe ser creído, sino lo que resulta posible y conveniente adoptar. Sin embargo, la contradicción de tal creencia es la misma que hace confrontar los términos de “Naturaleza” y “Gracia⁴³”, o, dicho con otras palabras, entre las condiciones materiales de la existencia y el sentido práctico de realizar nuestro deber como seres humanos. Es una cuestión de recuperar el sentido del tiempo y la historicidad, en el sentido argumentado por Jameson, para vislumbrar el principio de un camino hacia la síntesis de todos los términos.

43. Kant define “Naturaleza” como «(...) *aquel principio que predomina en el hombre para propiciar su felicidad*». Y “Gracia” queda establecida como «(...) *aquella misteriosa disposición moral que subyace dentro de nosotros*». La contradicción surge, a su juicio, de la distancia entre la voluntad que dirige la ejecución de los fines, y el obrar por mor del principio interno. Véase Kant, *op. cit.*, p. 101.

PARTICIPACIÓN ELECTRÓNICA EN LOS MUNICIPIOS: DE LA EMANCIPACIÓN CIUDADANA A LA RED DE CIUDADES ABIERTAS

ICT-BASED PARTICIPATION IN MUNICIPALITIES: FROM CITIZEN EMPOWERMENT TO THE OPEN CITIES NETWORK

Ismael Peña-López¹

Universitat Oberta de Catalunya
ipena@uoc.edu

Recibido: noviembre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: tecnopolítica, e-participación, gobierno abierto, e-democracia, e-política
Keywords: technopolitics, e-participation, open government, e-democracy, e-politics

Resumen: Las elecciones municipales de España en 2015 trajeron a muchas ciudades españolas lo que se ha calificado como “ayuntamientos de cambio”: ayuntamientos cuyos alcaldes y representantes en el gobierno provienen de partidos emergentes del Movimiento del 15M. Esta investigación se centra en el entorno sociopolítico en el que se desarrolla este fenómeno, concretamente en Madrid y Barcelona, las dos mayores ciudades del estado y con “ayuntamientos de cambio”. Nuestra investigación revisita la e-Participación desde los inicios del siglo XXI y, sobre todo, tras las secuelas del 15M, proponiendo que las recientes iniciativas de participación basadas en las TIC en los municipios podrían estar lejos de ser meras encuestas para los ciudadanos para ser, en cambio, la punta de lanza de una red de ciudades tejida con prácticas tecnopolíticas.

1. Esta investigación ha sido realizada con el apoyo económico de Making All Voices Count. Making All Voices Count es un programa que trabaja por un mundo en el que la gobernanza abierta, efectiva y participativa sea la norma y no una excepción. Este programa centra la atención global en soluciones creativas y vanguardistas para transformar la relación entre los ciudadanos y sus gobiernos. Making All Voices Count está impulsado por el U.K. Department for International Development (DFID), la U.S. Agency for International Development (USAID), la Swedish International Development Cooperation Agency, y la Omidyar Network (ON), y se implementa a través de un consorcio formado por Hivos, el Institute of Development Studies (IDS) y Ushahidi. El programa está inspirado en las metas de la Open Government Partnership. Las visiones expresadas en este artículo no necesariamente reflejan la política oficial de Making All Voices Count o de sus fundadores.

Abstract: The Spanish local elections in 2015 brought to many Spanish cities what has been labeled as “city councils of change”: city councils whose mayors and governing representatives come from parties emerging from the 15M Spanish Indignados Movement. This research focuses on the socio-political environment where this phenomenon takes place, specifically in Madrid and Barcelona, the two major cities of the state and featuring “city councils of change”. Our research revisits e-participation since the beginnings of the XXIst century onwards and most especially in the aftermath of the 15M Movement, proposing that recent ICT-based participation initiatives in such in municipalities could be far from just polling the citizens and be, instead, the spearhead of a technopolitics-aimed network of cities.

1. Introducción

En septiembre de 2015, Madrid iniciaba un proyecto de democracia participativa, *Decide Madrid*², para habilitar la participación ciudadana en la planificación estratégica del municipio. Menos de medio un año después, en febrero de 2016, Barcelona ponía en marcha su propio proyecto de democracia participativa: *decidim.barcelona*³. Ambas ciudades utilizaron la misma plataforma de software libre como base, además de estar guiadas por visión política de parecido espíritu.

El éxito de las iniciativas y la fuerte visión política tras ellas ha provocado la rápida eclosión de otras iniciativas en todo el estado –y más especialmente en Cataluña, con el apoyo del consorcio Localret –para emular a las dos grandes ciudades.

En esta investigación perseguimos proporcionar una visión general de las políticas y arquitecturas regulatorias que gobiernan y apoyan la voz ciudadana, tanto online como offline, incluyendo una breve crítica a los proyectos de participación ciudadana basada en las TIC de Madrid y Barcelona. Y, por extensión, a esta red de ciu-

dades abiertas en ciernes. En la primera mitad de nuestra exposición repasaremos en marco sociopolítico, tecnológico y regulatorio de la e-participación en España. En la segunda mitad, entraremos a analizar la mecánica del proceso participativo de *decidim.barcelona* y los cambios en el equilibrio de poderes que de forma tácita o explícita dicho proceso ha conllevado.

2. Marco sociopolítico, regulatorio y tecnológico de la e-Participación en España

2.1 Marco sociopolítico

El 11 de mayo de 2004, España sufrió su peor ataque terrorista hasta la fecha. Al-Qaeda reivindicó el asesinato de casi 200 personas en Madrid, tras hacer estallar varios trenes durante hora punta. El acontecimiento pasó en vísperas de las elecciones generales al Parlamento y un año después de que el gobierno de España apoyara la invasión de Irak contra la opinión de la práctica totalidad de la población española.

Durante tres días, la versión oficial del Ministerio del Interior fue que, a pesar de todas las pruebas, el ataque era autoría de

2. <https://decide.madrid.es/>

3. <http://decidim.barcelona>

la organización terrorista vasca ETA (Traficantes de Sueños, 2004). Además de no reconocer un posible efecto de causa a raíz de la invasión de Irak, la guerra contra ETA había sido históricamente beneficiosa electoralmente para el partido entonces en el cargo.

Los españoles se lanzaron a la Web para obtener información de terceros, dado que los medios españoles estaban bajo el control del gobierno o, al menos, no desafiaban la versión oficial. Los medios internacionales como *The Guardian*, *The Süddeutsche Zeitung* o *The New York Times*, entre muchos otros, proporcionaron una historia muy diferente a la del Ministerio y los periódicos locales.

Enfurecidos después de tomar conciencia del consenso en el mundo fuera de España sobre la veracidad de la versión que culpaba a Al-Qaeda por los ataques, cientos de miles de ciudadanos se auto-organizaron, vía SMS, para manifestarse frente a la sede del partido en el gobierno, que terminó perdiendo las elecciones contra toda probabilidad.

De 2004 a 2011, la arena política española se convirtió en un continuo de todo tipo de iniciativas ciudadanas en las que las TIC desempeñaron un papel importante, especialmente en el acceso a la información extra-institucional y en prescindir de las instituciones democráticas para coordinar y participar en la acción política. Habiendo aprendido que todo tipo de información estaba disponible y que la comunicación horizontal era una posibilidad real, las plataformas, grupos, asambleas y todo tipo de formas de organización extra-representativas y extra-institucionales florecieron durante los años siguientes⁴,

4. Sin lugar a dudas, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca como la más carismática y a la

tejiendo una red densa pero distribuida de activistas que se auto-organizaron y sincronizaron sus ideas, protocolos, herramientas y procedimientos.

Finalmente, el 15 de mayo de 2011 se produjo el estallido del Movimiento de los Indignados o del 15M. Cientos de miles de personas tomaron las calles y plazas de decenas de ciudades de España exigiendo una mejor democracia, acampando en ellas durante un mes entero. Las razones que reunían a los ciudadanos en las calles –y, más tarde, en las asambleas locales– eran muchas (crisis financiera, crisis de la vivienda, alto desempleo y mayor desempleo juvenil, corrupción, falta de legitimidad política de las instituciones democráticas, etc.). Una de las demandas más claras fue la mejora de los procesos e instituciones democráticas, especialmente mediante el aumento de la transparencia, la rendición de cuentas y la participación –todas ellas ahora realizables a través de las TIC. Cuestiones como la democracia directa, la democracia deliberativa y la democracia líquida entraron en tromba en la agenda pública, a menudo usando prototipos para usar datos públicos abiertos, construyendo plataformas para toma de decisiones asistidas por las TIC o denunciando la corrupción haciendo pública y comprensible la otra información arcana (Calvo et al., 2011; Castells, 2012; Holmberg, 2012).

En el corto plazo, el 15M tuvo poco efecto. Afectó ligeramente las elecciones municipales de mayo de 2011 (Anduiza et al., 2012), entre otras cosas por la cercanía de los eventos. Algunos efectos fueron el aumento de los votos nulos y en blanco, y el cambio claro de los votos de los dos

vez influyente. Véase también, para modalidades altamente no-formales, Peña-López, 2014c.

partidos principales a los partidos minoritarios o alternativos. No obstante, sí contribuyó especialmente a articular y fortalecer esa red de ciudadanos que estaban siendo totalmente activos pero fuera de las instituciones, y que ignoraban totalmente a otras organizaciones de la sociedad civil organizada como las ONG y los sindicatos, por no hablar de los partidos políticos (Peña-López, 2013b).

2.2 Tecnopolítica y “partidos de red”

En el año 2013 nació el Partido-X de la Red Ciudadana. Una suerte de reinención del Partido Pirata (aunque también con muchas diferencias) que acabó proporcionando inteligencia y herramientas al “partido que venía del 15M”, Podemos, fundado en 2014 para concurrir a las elecciones al Parlamento Europeo en 2014. Allí ganó 5 escaños y, animados por el éxito, posteriormente concurrió (con diferentes modalidades) a las elecciones municipales de mayo de 2015, donde ganó, entre otras, las dos grandes ciudades de España: Madrid y Barcelona.

Las partes en el poder tras las elecciones en Madrid (Ahora Podemos) y Barcelona (Barcelona en Comú) son a la vez una mezcla de movimiento ciudadano, plataforma cívica y partido de extrema izquierda, siendo uno de sus objetivos principales el mismo que el Movimiento del 15M: mejorar la transparencia, la rendición de cuentas y hacer de las decisiones políticas un proceso tan abierto, deliberativo y participativo como sea posible (Haberer & Peña-López, 2016). Otra meta, más tácita que explícita, es aprovechar el potencial de la tecnopolítica dentro de las instituciones democráticas.

Madrid, a finales de 2015, y Barcelona, a principios de 2016, pusieron en marcha un proceso participativo basado en la solución de código abierto CONSUL⁵, el software web inicialmente desarrollado por el Ayuntamiento de Madrid para dar soporte a su estrategia de gobierno abierto y e-participación, y que posteriormente fue adoptado por Barcelona, de paso uniéndose al núcleo de los desarrolladores de software para incluir nuevas características y contribuir al desarrollo general del núcleo del proyecto⁶.

Mientras que el caso de Madrid se centra por ahora en propuestas y presupuesto participativo, el de Barcelona se ha utilizado como herramienta de apoyo para redactar el programa de actuación municipal (PAM) para 2016-2019 (Ajuntament de Barcelona, 2002, 2015, 2016a, 2016b). No obstante, ambos gobiernos municipales tienen planes ambiciosos para que las plataformas se conviertan en el eje de toda toma de decisiones de la ciudad, donde el ciudadano tenga un perfil personal para proponer, involucrar y monitorear todas las actividades, temas, etc. de su interés.

Y, uno de los aspectos más importantes: la evolución de ambas plataformas también ha sido influenciada por un diálogo constante entre ambas ciudades. Gracias a la libertad de la plataforma, muchas otras ciudades han mostrado interés en adaptar tanto la tecnología como la filosofía y la arquitectura organizativa de estas dos iniciativas lideradas por Madrid y Barcelona.

5. <https://github.com/consul/consul>

6. Proyecto que, a finales de 2016 será ya un *fork* o bien un nuevo proyecto en toda la regla, al quedarse la tecnología inicial corta para las ambiciones de Barcelona y otros municipios catalanes.

2.3 La institucionalización de la tecnopolítica

Es interesante notar que, a pesar del poder relativamente limitado que tienen los municipios en España, la existencia de tal plataforma y, lo que es más importante, la coordinación de las ciudades a través de la plataforma – planificación, diseño, desarrollo, implementación, evaluación, escalado a instituciones supra-municipales (como los gobiernos de los países)– son un desafío directo, aunque implícito, hacia la soberanía nacional y una importante devolución de la soberanía tanto a los municipios como al ciudadano individual.

Es importante señalar que este tipo de cambios políticos y estructurales cambian las percepciones, los roles, los diseños de las instituciones y, en conjunto, representan el cruzar determinadas líneas rojas que harán muy difícil el retroceder.

Por otro lado, el diálogo entre instituciones y ciudadanos, a través de un diseño tecnológico específico, es extremadamente líquido, especialmente cuando (1) la plataforma es de código abierto, (2) los ciudadanos tienen cierta flexibilidad en la forma de utilizar la tecnología (3) existe la concurrencia de otros actores políticos como otros municipios y (4) necesariamente muchos cuerpos gubernamentales tendrán que terminar adaptándose a los requerimientos de la tecnología y los procesos participativos -y no al revés, como lo es la norma⁷.

7. Como se verá más adelante, la arquitectura de la plataforma tecnológica incluye muchas posibilidades de participación (propuestas, deliberación, apoyo a propuestas) que inicialmente estaban en manos de un montón de gente, principalmente representantes políticos, servidores públicos y grandes grupos de presión. La puesta

2.4 El marco legal

La participación en España, como se detallará a continuación, ha sido tradicionalmente escasa y limitada. Una de las razones por las que se suele explicar este hecho es lo sucedido durante la restauración de la Democracia desde la muerte del dictador Francisco Franco hasta la aprobación de la Constitución de 1978. Existe un gran acuerdo sobre lo caótica que fue en términos políticos y sociales la II República de España (1931-1939), un caos que de alguna manera contribuyó a detonar el levantamiento de los militares contra el gobierno legítimo para restablecer “la ley y el orden”.

Cuando el dictador murió hubo un gran consenso de que el Estado necesitaba instituciones fuertes para evitar el caos de la II República y, por lo tanto, desincentivar que un golpe de Estado pudiese volver a ocurrir, al menos en los mismos términos que el de 1936.

La Constitución española de 1978 y las siguientes leyes –como la *Ley Orgánica 5/1985, de 19 de junio, del Régimen Electoral General (LOREG)*– están diseñadas de manera que otorguen fuertes poderes a las instituciones democráticas –el Parlamento, los partidos políticos, sindicatos, etc.– y pretenden canalizar la mayor parte de la participación civil dentro de las instituciones. Estas instituciones a menudo han sido etiquetadas como cajas negras cuyo funcionamiento sólo es conocido y dominado por la gente en su interior, así como por en general de ca-

en marcha de la plataforma implicó el rediseño de algunos procedimientos, incluyendo cambios reales de poder dentro de los organismos gubernamentales

recer de canales y formas para contribuir o interactuar con ellas.

Internet y el Movimiento del 15M, entre otras razones, pusieron en tela de juicio el status quo establecido por la Constitución española de 1978. Así, la mayoría de edad del uso institucional de Internet en la gobernanza en España tiene dos hitos claros.

Por un lado, la *Ley 34/2002, de 11 de julio, de servicios de la sociedad de la información y del comercio electrónico* (LSSI) sentó las bases de las principales operaciones en Internet, proporcionando cobertura legal para la información, las comunicaciones y las transacciones en Internet. Esta Ley fue seguida por la *Ley 56/2007, de 28 de diciembre, de Medidas de Impulso de la Sociedad de la Información*, la cual, con el objetivo de impulsar el plan estratégico del Gobierno para 2006-2010, vino a definir conceptos cruciales como la facturación electrónica, las identidades digitales (incluidas las corporativas), la adaptación de otras leyes anteriores, etc.

En lo que respecta al Gobierno, y además de la Ley 56/2007, la *Ley 11/2007, de 22 de junio, de acceso a los ciudadanos a los Servicios Públicos* (LAECSP) se convirtió en un importante punto de inflexión en la Internet –y en su relación con el ciudadano, ahora también mediada por Internet. En términos generales, el LAECSP inició una amplia y profunda transformación de la administración española en todos los niveles, desde el Estado y el gobierno central hasta los municipios.

Si las primeras leyes –Ley 24/2002, Ley 56/2007 y otras– regulaban especialmente las infraestructuras y los actores que las utilizaban, la Ley 56/2007 y otras regulaciones que surgieron después de sentar las bases de lo que los gobiernos

pueden o deben hacer en Internet y lo que los ciudadanos –como tales– pueden o deben hacer, especialmente en sus interacciones con diferentes niveles de gobierno. El objeto y contenido de estas leyes, sin embargo, es mayormente técnico o procedimental: más que otorgar derechos a los ciudadanos, en el sentido de las libertades, establecen algunos deberes para las administraciones públicas de ir en línea en su provisión de servicios públicos. Por otro lado, establecen las garantías para los ciudadanos cuando actúan como clientes o como receptores de servicios públicos.

Con el paso del tiempo, empezó a resultar obvio que la ley de 2007 se estaba quedando corta: a medida que el ciudadano progresaba en la “escala de participación” (Arnstein, 1969), las transacciones administrativas exigían una extensión a ambos extremos de la escalera: exigía una interacción más activa, más iniciativa, más participación; en el otro extremo, exigían más evidencias, más responsabilidad, más información. La caducidad de la ley se hizo aún más evidente con los casos desenfadados de corrupción que habían estado surgiendo en los últimos años⁸, las demandas por más y mejor democracia durante la primera década de los años 2000 y sobre todo después del 15 de mayo de 2011 con el Movimiento del 15M, la aparición de informantes o la creciente evidencia de que la información, en soporte digital, podría distribuirse a un coste marginal mucho más bajo que en

8. Como se ha dicho, las diversas leyes sólo tenían en cuenta cuestiones técnicas y de digitalización de los servicios públicos y del comercio electrónico. La corrupción, entre otras cuestiones, aumentó la conciencia sobre la necesidad de regular estos temas, ahora en el marco de la Sociedad de la Información.

el pasado y, por lo tanto, la razón principal para la no publicación de información pública estaba desapareciendo rápidamente.

La *Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno* fue una respuesta a ello y también para corregir el hecho de que España era una de las pocas democracias occidentales que no tenía una ley sobre transparencia y acceso a la información pública. La ley, sin embargo, era ambigua y dejaba mucho espacio a la arbitrariedad del gobierno y, en muchos sentidos, nació vieja, ya que no aprovechó todo el potencial de la revolución digital tanto en términos de información como de comunicación (Peña-López, 2012, 2013a, 2015).

La *Llei 19/2014, del 29 de desembre, de transparència, accés a la informació pública i bon govern* fue promulgada como la versión catalana de la Ley de Transparencia española. Ligeramente mejorada en algunos aspectos clave, se tradujo, sin embargo, en una ley bastante similar en su esencia y sin cambios paradigmáticos respecto a la norma estatal (Peña-López, 2014a, 2014b).

Unos meses antes, en septiembre de 2014, el Parlamento de Cataluña aprobó la *Llei 10/2014, del 26 de setembre, de consultes populars no referendàries i d'altres formes de participació ciutadana* para regular la participación ciudadana. Como sucedió con la Ley de Transparencia española, que se replicó o adaptó en muchos otros niveles de gobierno (regional o local), la participación se hizo muy popular durante la segunda década de los años 2000 y muchas regiones y municipios españoles vieron sus propias regulaciones de participación —a diferencia

del Gobierno central español, que nunca aprobó tal ley. La ley catalana, a diferencia de otras similares, es bastante ambiciosa y proporciona un marco muy abierto no sólo para que se pida a los ciudadanos sus opiniones, sino para que la sociedad civil se organice, haga propuestas y participe en la toma de decisiones públicas. Algunos de los despliegues posteriores de la e-participación en muchas ciudades, entre otros Barcelona, pueden enmarcarse dentro de esta ley, especialmente cuando se trata de consultas vinculantes. Otra de las razones detrás de una ley tan avanzada es sólo evidente para los lugareños: que la ley podría ser el marco legal de un eventual proceso de independencia de Cataluña desde España.

En cuanto al caso concreto de la ciudad de Barcelona, la *Llei 22/1998, de 30 de desembre, de la Carta municipal de Barcelona* y las *Normes reguladores de la participació ciutadana* (Ajuntament de Barcelona, 2002) regulan ambas la participación de los ciudadanos en la ciudad condal.

Este escenario es claramente subóptimo: la mayor parte de los esfuerzos se pusieron en la actualización de tecnología y procedimientos para ponerse al día con la revolución digital, mientras que los desafíos más importantes sobre la corrupción y la transparencia, la participación y la consulta de los ciudadanos solamente recibieron una atención menor y una normativa muy pacata —figurando entre la menos ambiciosa de la OCDE. Pero, por otro lado, contribuyeron a crear un escenario bastante sensible que sin embargo fue testigo de un salto significativo hacia atrás en marzo de 2015, cuando se aprobó la *Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad*

ciudadana. Con el objetivo de luchar contra el terrorismo y “restaurar el orden” en las plataformas de redes sociales, la ley, conocida informalmente como “ley mordaza”, fue considerada por muchos como un grave recorte de los derechos civiles, especialmente la libertad de expresión y las libertades políticas.

Estas leyes, por una parte, sí permitieron el florecimiento de una variedad de sitios web de gobierno electrónico, portales de transparencia, portales de datos abiertos e incluso algunos portales gubernamentales abiertos, junto con la promoción de la “política 2.0” entre representantes electos y funcionarios de rango superior que gradualmente entraron a sitios de redes sociales. Pero, por otra parte, dejaron mayormente desatendido todo el flanco de la participación ciudadana, de abajo arriba.

2.5 De e-Readiness a e-Participación

España normalmente ha sido considerada un “rezagado digital” en plazos de *e-readiness*, ocupando posiciones bajas en los ránquines de *e-readiness* dentro del grupo de economías más avanzadas (Peña-López, 2009). Según el índice de Web de la Fundación de Web, España siempre ha figurado de la 20ª posición en abajo.

En lo que concierne al *Networked Readiness Index* del Foro Económico Mundial, los datos muestran (Figura 1) que en general el rendimiento digital no es muy bajo, aunque los marcos económicos y políticos normalmente arrastren al país hacia posiciones peores en el índice global. Como se muestra más abajo, los indicadores bajo el subíndice de *readiness* funcionan bastante bien, incluyendo lo que concierne al uso individual. Es decir, la tecnología no

es mala en el país y las personas la utilizan de forma intensiva. Pero el entorno político y regulador, el uso empresarial o el impacto económico puntúan mucho peor, mientras uso en el gobierno o el impacto social apenas si son algo más elevados. Entre otras razones, la mala salud crónica de la economía española es debida a reformas institucionales retrasadas, y a la deficiente privatización del operador de telecomunicaciones incumbente, produciendo una competencia imperfecta en el mercado de la conectividad –siendo éstos dos de los aspectos principales habitualmente apuntados para explicar por qué la economía digital española tiene tantas dificultades para despegar.

Este dato es opuesto con lo que pasa en el sector público, donde España ha hecho esfuerzos grandes para no quedarse atrás los países avanzados digitalmente en materia de desarrollo digital en la Administración o en Administración electrónica. Así, el relativamente lento desarrollo de la economía digital no puede compararse con el fuerte empuje del gobierno digital.

Como muestran los datos de UNPAN (Figura 2 y Figura 3) los esfuerzos han tenido resultados muy buenos tanto en valores absolutos (medidos por e-gobierno y e-índice de participación) como en valores relativos respecto al ranking global.

El escenario se muestra optimista para la participación mediada por las TIC: los niveles de *e-readiness*, aunque con margen para la mejora, son más que suficientes para las iniciativas de participación, tanto las lideradas desde la Administración como aquéllas lideradas por la ciudadanía. A pesar del hecho que la brecha digitales todavía un inhibidor para algunos ciudadanos, es un hecho que las infraestructuras están en su lugar, que los ciudadanos están utilizando las TIC y que

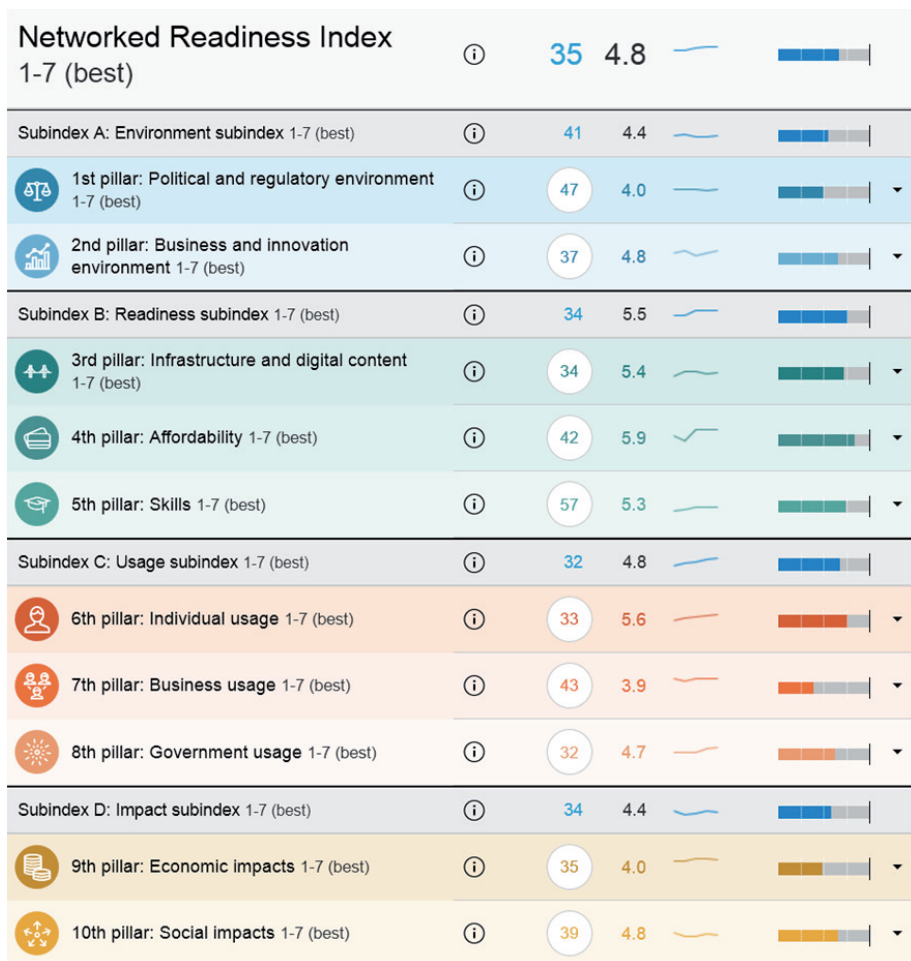


Figura 1: España en la Networked Readiness Index 2016. Fuente: WEF

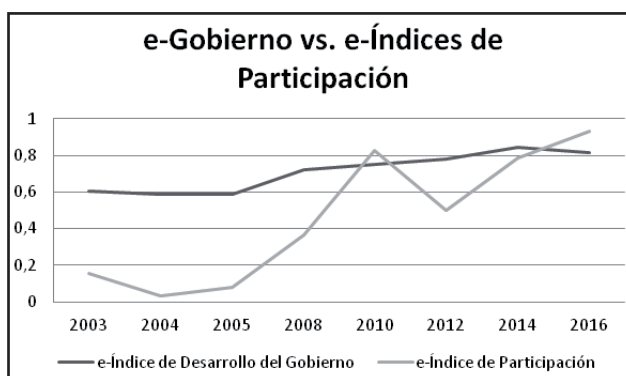


Figura 2: e-Gobierno y e-índices de Participación. Dato: UNPAN

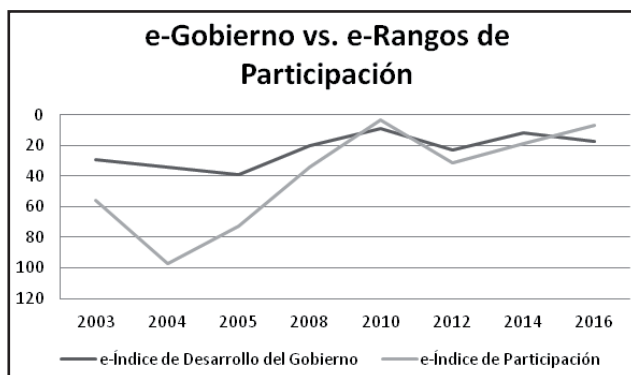


Figura 3: e-Gobierno y e-rangos de Participación. Dato: UNPAN

el Gobierno ha desplegado un enorme potencial tanto para el suministro de servicios como para la interacción con el ciudadano. De esta forma, el escenario está bastante preparado para las iniciativas complejas de participación que puedan tener lugar en el futuro más cercano.

Pero a pesar de que la participación es generalmente –y cada vez más– aceptada como algo bueno, la realidad es que su diseño todavía pertenece a la era industrial: la participación es casi exclusivamente dirigida por las instituciones y es, además, discreta, en el sentido de que no hay una suerte de continuidad en la participación sino iniciativas aisladas donde el ciudadano es generalmente escuchado, pero tiene poco margen para la decisión (Peña-López, 2011a).

La literatura muestra que la crisis de participación y representación está empujando a los ciudadanos fuera de política institucional (Fuster & Subirats, 2012) o

hacia nuevos tipos de organizaciones (Peña-López, et al., 2014; Espelt et al., 2016), especialmente bien posicionados en el uso de los medios digitales y sociales (Sádaba, 2012) pero desde donde no parecen ser capaces de establecer un diálogo con las instituciones de la democracia representativa para, por ejemplo, poder llevar a cabo la necesitada reforma de las instituciones de la democracia (Font et al., 2012).

Según los *Worldwide Governance Indicators* (Figura 4), los indicadores para España sobre transparencia y rendición de cuentas han empeorado en la última década. Esto es coherente con lo dicho anteriormente: a pesar del grandes (y exitosos) esfuerzos en materia de participación, la mayoría de ellos han sido aplicados a la creación de plataformas y servicios para retransmitir y dar voz... al sector público, instituciones y partidos políticos en general, pero de una manera unidireccional que deja poco espacio a la reciprocidad en la comunicación.

Indicator	Country	Year	Percentile Rank (0 to 100)
Voice and Accountability	Spain	2004	~75
		2009	~65
		2014	~55

Figura 4: Transparencia y rendición de cuentas en España. Fuente: Worldwide Governance Indicators

Dos ejemplos ilustrarán esta declaración.

El primero es la plataforma de Consensus⁹, impulsada por Localret, un consorcio de gobiernos locales en Catalunya, proporciona un espacio virtual que los municipios pueden utilizar para informar a sus ciudadanos y para planificar y poner en marcha iniciativas de e-participación. Aunque sus resultados allí donde se ha utilizado han sido bastante satisfactorio, sólo 21 municipios (de los 948 que hay en Catalunya, o 2,1% del total) son usuarios activos de la plataforma. Y Barcelona no está entre ellos.

El consorcio detrás Consensus, reconociendo las limitaciones de la plataforma para un concepto más amplio de participación que incluya la deliberación, está ahora planeando una actualización importante de la plataforma basada en el éxito de *Decide Madrid* y mano a mano con el equipo detrás de *decidim.barcelona*. Esto convertiría la plataforma actual – centrada en informar sobre asuntos públicos o pedir información o explicaciones a los representantes públicos– en un ágora donde los asuntos no son sólo publicados sino también comentados, enriquecidos, debatidos o apoyados.

El segundo ejemplo es sobre las iniciativas legislativas populares (ILP¹⁰). Mencio-

9. <http://consensus.localret.cat/>

10. En España, sólo el gobierno y el Congreso pueden proponer leyes, debiendo ser aprobadas por ambas cámaras del Parlamento. La Constitución española introduce la posibilidad de que un colectivo de ciudadanos pueda proponer una ley y presentarla en el Congreso para su aprobación. El tipo de ley que puede ser presentado, el tema, el alcance geográfico, etc. está determinado por la Ley de 1984. En términos generales normalmente se necesitan 500.000 firmas que respalden la propuesta para que el Congreso acepte la propuesta y pase a debatirla para su posible aprobación.

nado en la Constitución española (1978) y regulado desde 1984, sólo 142 iniciativas han sido entregadas en más de 30 años, y de éstas todas menos una fueron rechazadas por el Parlamento por errores u omisiones en su procedimiento, dado que el requisito de 500.000 firmas es una barrera casi infranqueable para la mayoría de organizaciones ciudadanas.

En definitiva, podemos decir que España está plenamente preparada, en términos de infraestructura y adopción de las TIC, para iniciativas de e-participación o de democracia participativa intensiva en deliberación, pero, por otra parte, sus instituciones claramente no parecen estarlo. Como se ha mencionado, los esfuerzos para crear un buen entorno tecnológico e institucional han sido diversos.

La respuesta a las reclamaciones y demandas de más información y transparencia ha sido desigual y se ha centrado mayoritariamente en el aspecto formal de las cosas: aprobando nuevas leyes y cumpliendo las evaluaciones de observadores nacionales e internacionales que trabajan en el campo de la transparencia y la rendición de cuentas.

Pero más allá de esto, la deliberación y la co-decisión han sido la mayoría de las veces dejadas de lado, cuando no han sufrido medidas reaccionarias o incluso han sido castigadas, como se deduce de diversas sentencias del Tribunal Constitucional, habitualmente contrarias a las iniciativas ciudadanas o a proyectos de participación de gobiernos locales o regionales.

Esto está en las antípodas de lo que está sucediendo a pie de calle.

Desde los ataques de Atocha el 11 de marzo de 2004 y las manifestaciones políticas que les siguieron (Traficantes de Sueños, 2004), el país ha ido viviendo

suerte de nueva “transición” política del viejo orden establecido en la Constitución de 1978 a uno nuevo que todavía no parece haber cuajado del todo (Peña-López, 2013b).

El nuevo paisaje tecnopolítico (Kurban et al., 2016), que puso toda la carne en el asador durante el las manifestaciones, acampadas y asambleas del 15M, entre mayo de 2011 y el siguiente año (Alcazan et al., 2012; Holmberg, 2012 Toret et al., 2013), abrió la promesa de una clase nueva de políticas (Presno Linera, 2014) que muchos etiquetan como un cambio total de paradigma (Jurado Gilabert, 2013; Batalla Adam, 2014) y que directamente desafía la democracia representativa y la mayoría de las instituciones de las democracias liberales de hoy en día.

Esta era nueva consistiría en cambiar de una democracia centrada en las instituciones a un conjunto de prácticas tecnopolíticas que tienen lugar en una arquitectura de participación basada en las estructuras de red (Monterde, 2015)¹¹. Naturalmente todavía hay margen de actuación para las instituciones, pero con un diseño organizativo diferente del actual y mucho más parecido a un movimiento social que a la institución tradicional.

La manera de hacer este cambio de una institución tradicional hacia una organización a medio camino de la institución y el movimiento social parece estar arraigado en la deliberación y el uso intensivo de las TIC (Borge & Santamarina Sáez, 2015; Haberer & Peña-López, 2016).

11. Refiérase el lector a este trabajo o a Kurban et al. (2016), para una definición de tecnopolítica y una aproximación a los partidos-red y los movimientos sociales en la era de la Información. Sobre la hibridación de instituciones y movimientos sociales, referimos al lector a Peña-López et al, 2014.

Y esto es, precisamente, lo que podría estar pasando a nivel de la ciudad, tanto en Madrid, como en Barcelona (Aragón et al., 2015) como en otras ciudades en el futuro.

3. Explorando las estructuras de e-participación ciudadana

3.1 El contexto institucional de la e-participación en Decide Madrid y decidim.barcelona.

En la sección anterior concluimos que, aunque los gobiernos españoles –en sus respectivos niveles– habían avanzado bastante en el uso de las TIC para la información y la difusión, había sido la sociedad civil organizada la que estaba liderando una profunda participación mediada por las TIC, la deliberación y, en algunos casos, incluso el poder formular propuestas y votarlas.

Así, los tres niveles de gobierno por encima de los ciudadanos de Barcelona llevan mucho tiempo operando sus portales de gobierno electrónico, sus portales de transparencia y sus portales de datos abiertos.

Además de los tres niveles de gobierno a los que pertenece Barcelona, existen otras iniciativas –tanto a nivel nacional español como a nivel internacional– que el Ayuntamiento de Barcelona tomó en consideración antes de iniciar su propio proyecto de participación.

Así, en el informe técnico que el Ayuntamiento encargó para los preparativos de *dedicim.barcelona* (tecnopolitica.net, 2015a, 2015b), los autores mencionan los casos de *Yourpriorities*¹² de la Icelan-

12. <https://www.yrpri.org/>

dic Citizen Foundation; *Petitions*¹³ para el Gobierno y el Parlamento del Reino Unido; y *Open Ministry*¹⁴ para una legislación basada en *crowdsourcing* en Finlandia. A nivel español, se analizan dos iniciativas principales dirigidas por el gobierno: *Irekia*¹⁵, lanzado en 2010 por el Gobierno Vasco, posiblemente el pionero del gobierno abierto en España; Y *Decide Madrid*¹⁶, desde el otoño de 2015, para la participación mediada por las TIC en el municipio de Madrid.

Las dos anteriores son iniciativas de gran interés, pero, como se ha dicho, prácticamente son excepciones en el panorama español.

El caso de *Decide Madrid*, sin embargo, merece una atención especial. En primer lugar, está dirigido por Ahora Madrid, un partido en términos generales similar al de Barcelona, en el sentido de que pretende poner la deliberación en el centro de toda actividad política, al igual que muchos otros partidos nacidos de los rescoldos del 15M, al igual que Barcelona en Comú. Además de este impulso político o ideológico, *Decide Madrid* fue concebido como un proyecto de código abierto en todas sus facetas: su tecnología, para empezar, así como también su diseño político, sus procedimientos de comunicación, la transparencia de sus resultados, etc. En cierto modo *Decide Madrid* fue el abrir de una Caja de Pandora de un nuevo tipo de participación mediada por las TIC que pavimentó el camino para Barcelona.

13. <https://petition.parliament.uk/>

14. <http://openministry.info/>

15. <http://www.irekia.euskadi.eus/>

16. <https://decide.madrid.es/>

3.2 El contexto de participación basada en las TIC y liderada por la ciudadanía de decidim. barcelona

Si la arena institucional es pobre en casos sobre e-participación, la sociedad civil ha sido mucho más fértil, especialmente después de los acontecimientos de mayo 2011¹⁷.

De las numerosas iniciativas ciudadanas de participación mediada por las TIC en España, al menos tres grupos de ellas merecen ser mencionados por su importancia en el despliegue de los eventos e iniciativas que les siguieron.

En primer lugar, el conjunto de iniciativas, plataformas y herramientas en general que fueron diseñadas, *hackeadas* o adaptadas para organizar la información y la comunicación durante las acampadas de mayo de 2011. El movimiento utilizó casi todo lo que estaba a mano, desde blogs y sitios de redes sociales (como Twitter y Facebook) hasta otras herramientas que no habían sido utilizadas en estos escenarios, como wikis y plataformas de texto colaborativo (como Titanpad, entre otras). Además de estas herramientas estándar, el movimiento adaptó otras herramientas para crear su propio ecosistema de comunicación:

- Lorea para la creación de la red *N-1*¹⁸, para convertirse en un sustituto de los sitios de redes sociales comerciales como Facebook;

17. Para una inspiradora aunque incompleta lista de iniciativas de democracia del ciudadano véase http://ictlogy.net/wiki/index.php?title=citizen_democracy_initiatives_in_spain

18. https://web.archive.org/web/*/https://n-1.cc

- Questions2Answers para la plataforma de proposiciones *Propongo*¹⁹, utilizada para proponer ideas, debatirlas y tratar de llegar a un consenso sobre ellas;
- O el nuevo *Nabú*²⁰ (ya fuera de las acampadas, pero sin duda al rebufo del movimiento), para la gestión de cooperativas y asambleas en general con el objetivo de escribir documentos de consenso (Haberer & Anglés Regós, 2016).

La segunda es la Fundación Ciudadana Civio²¹, que nació en el otoño de 2011 como una respuesta cívica a la enorme demanda de transparencia y rendición de cuentas para el gobierno y los representantes electos. Desde su creación, Civio ha liderado el debate sobre la transparencia en España a través de la acción: ya sea mediante la creación de herramientas para la transparencia y la rendición de cuentas, o mediante la explotación de conjuntos de datos abiertos para producir visualizaciones de datos y sensibilizar sobre temas específicos o, probablemente el aspecto más importante de la actividad de Civio, alentando, guiando y ayudando a los gobiernos (locales y regionales) a adaptar algunas de las herramientas de Civio y convertirlas en portales de gobierno abierto.

Ambos grupos de iniciativas –las que emergen de forma distribuida después del 15M o la más institucional de la Fundación Ciudadana Civio– empujaron a algunos partidos políticos y líderes a adoptar la deliberación y la transparencia para sus propias organizaciones. Así, Podemos –el partido político que se fundó en marzo de 2014 aprovechando el impulso de los indignados españoles– utilizó muchas he-

rramientas para constituirse así como para escribir las primeras versiones de su visión, misión y programa. Plataformas como Agora Voting, Loomio o Reddit fueron utilizadas para hacer propuestas, escribir y comentar programas, priorizar propuestas o, en general, crear comunidades de interés alrededor de temas que se agruparan alrededor de la idea de un nuevo partido.

En el caso de Barcelona, Barcelona en Comú también utilizó algunas de estas herramientas, entre ellas DemocracyOS, para realizar ejercicios similares de deliberación y diseño de programas políticos.

3.3 La visión estratégica tras la e-participación en municipios españoles

Las elecciones locales de 2015 trajeron grandes cambios en muchos ayuntamientos, con la entrada de partidos que vinieron de la institucionalización de algunas corrientes dentro del Movimiento del 15M. Estos son los casos de Madrid, Barcelona, Cádiz, La Coruña, Zaragoza o Valencia por nombrar algunos. Pero no sólo en los municipios “del cambio” se produjeron giros hacia la participación: algunos otros municipios liderados por partidos de derecha o centro-derecha, como Premià de Mar o Manresa, también aprovecharon la oportunidad para fomentar la participación en una creencia genuina de que ya era hora de abrir instituciones.

El Ayuntamiento de Barcelona afirma claramente (Ajuntament de Barcelona, 2015) cuáles son los objetivos del proceso participativo que tendrá *decidim.barcelona* como su espacio central:

1. Elaborar el PAM y el PAD (plan de actuación municipal y plan de actuación

19. https://web.archive.org/web/*/http://propongo.tomalaplaza.net/

20. <http://nabu.cooperativa.cat/>

21. <http://www.civio.es/>

de distrito, respectivamente) para 2016-2019 con la participación activa de la ciudadanía, de manera abierta, transparente y en red.

2. Dar una voz de liderazgo a la ciudadanía de Barcelona.
3. Dar voz a los barrios de la ciudad para que la ciudad se convierta en la ciudad de los barrios y tome en cuenta su voz cuando se trate de urbanismo.
4. Recopilar propuestas que provengan de opiniones e intereses plurales y diversos.
5. Fomentar la participación de colectivos menos activos o colectivos con más dificultades.
6. Fomentar una cultura de participación activa, de construcción colectiva del gobierno de la ciudad y de democracia ciudadana.
7. Fortalecer las bases para futuros procesos de participación ciudadana.

Estos objetivos van totalmente de acuerdo con el espíritu del Movimiento del 15M y con todas las exigencias de una mayor y mejor democracia en España y que fue la filosofía central de los partidos políticos que, como Ahora Madrid en Madrid y Barcelona en Comú en Barcelona, entraron en las alcaldías tras las elecciones locales de 2015.

Hay tres aspectos que vale la pena resaltar aún en el campo de la visión detrás de *decidim.barcelona*.

La primera es la tensión en “proveer herramientas que trabajan para el debate democrático” (Ajuntament de Barcelona, 2015). Esta afirmación es doblemente interesante. Por un lado, porque pone el debate democrático, la deliberación, en el centro del proyecto. Es decir, no es hacer propuestas lo que cuenta, sino la delibe-

ración, el debatirlas. Esto es muy diferente, por ejemplo, de lo que hizo Barcelona en su PAM 2012-2015, y es diferente de la experiencia del País Vasco con Irekia donde la deliberación es prácticamente ausente. Por otro lado, el factor tecnológico y procesal se menciona explícitamente en “herramientas”. Es decir, la provisión de herramientas (plataformas digitales, eventos, facilitación por expertos, herramientas de gestión del conocimiento, etc.) se convierte en una preocupación importante para promover la deliberación.

Esta preocupación por las herramientas está profundamente conectada con, en segundo lugar, el objetivo de fomentar “la auto-organización, la autonomía y el empoderamiento del ciudadano” (Ajuntament de Barcelona, 2015). Y esta preocupación es un cambio de juego en la política en general y en la política en España en particular, donde las instituciones han sido tradicionalmente muy cuidadosas de mantener el poder por sí mismos.

Y en tercer lugar, todo este proceso ocurrirá buscando una “participación transversal de personas e intereses” y “participación en espacios y redes comunes”. En otras palabras, el proyecto fomentará la construcción de la comunidad por un lado, pero tratando de no dañar - por el contrario - el capital social ya existente, tanto en forma de asociaciones u organizaciones, como en forma de expertos reputados que pueden tener una participación cualitativa si debidamente abordada.

3.4 Sobre el marco normativo que conforma la e-participación

La mayoría de, si no todas, las normas que informan los procesos de participación son muy explícitas, en coherencia

con el ethos de los movimientos sociales que sostenían a los partidos políticos que surgían de ellos o el viento que arrastró a otros partidos ya abiertos a la participación. Democracia de calidad, transparencia, participación ciudadana, deliberación. Estas son las normas tanto detrás como al frente del proceso de participación.

La máxima prioridad es la trazabilidad total del proceso como un sistema y de cada propuesta como la pieza básica del sistema. Todo el mundo, cada ciudadano, debe saber en cada momento cuál es el estado de sus propuestas. Además de la trazabilidad de las propuestas, también hay una transparencia total sobre cómo funciona el proceso y cuál es la etapa real del proceso.

Por último, pero no menos importante, la participación debe ser plenamente abierta: cualquier residente de la ciudad puede participar. De hecho, la participación se extiende a cualquier persona en el mundo. Para incrementar la deliberación, los no residentes pueden participar en los debates y presentar nuevas propuestas, siendo la única diferencia con los residentes que aquéllos no pueden apoyar propuestas (es decir, votar por ellas). Lo cual es completamente coherente: la deliberación es más rica a medida que más personas se reúnen para un debate, pero sólo los habitantes pueden realmente votar o priorizar las propuestas que eventualmente se convertirán en acciones y se pondrán en práctica.

3.5 Impacto de la nueva participación: actividad, actores y nuevos actores

Aunque es muy pronto para evaluar en profundidad el impacto de las iniciativas de participación recientes, los datos

disponibles ya proporcionan alguna evidencia sobre dos aspectos: los cambios cuantitativos en la participación y algunos cambios y cambios cualitativos tanto a nivel de expectativas como en algunas realizaciones reales.

En general, hemos sido testigos de aumentos en el número de ciudadanos que participaron en las distintas deliberaciones y en la presentación de propuestas. El cambio más importante, sin embargo, está en el número de propuestas que en general han disminuido. Lejos de ser una mala cifra, creemos que esto se debe a que ha habido un gran cambio en el juego de participación: la deliberación disminuye la dispersión y, al mismo tiempo, aumenta la probabilidad de que las propuestas sean menos numerosas pero mejores en calidad. Creemos que la posibilidad de tener verdaderos debates, con la capacidad de ver lo que otros ciudadanos presentan, de comentar las propuestas de otros, de destacar los pros y contras de cada propuesta e incluso de apoyarla ha enriquecido el debate promoviendo así menos propuestas pero mejor definidas y usualmente apoyadas por varios ciudadanos

Por otro lado, es importante señalar que las organizaciones ciudadanas, la sociedad civil organizada, todavía participan en la participación electrónica en los municipios. Y con buenos resultados: muchas personas todavía participan a través de organizaciones y, en general, su participación ha aumentado. Es un hecho, sin embargo, que más personas participaron a través de asociaciones, pero un mayor número de propuestas procedía de individuos. Esto último es coherente con los hallazgos del nuevo proceso: la deliberación organizada lleva a menos propuestas, pero probablemente está mejor definida y con mucho más apoyo que la participación puntual..

3.6 Diseño y normativa embebida en decidim.barcelona

Hemos hablado largo y tendido de cómo el acceso a diferentes entornos y espacios de participación suele estar acompañado a lo largo del proceso, incluyendo información exhaustiva sobre el mismo proceso y los temas de deliberación.

Como se ha dicho, cualquier persona en el mundo podría ser parte del proceso participando en debates o presentando nuevas propuestas. Sólo el apoyarlos estaba reservado a los habitantes de Barcelona.

La información suele ser omnipresente en todos los procesos de participación: planes municipales, propuestas del Ayuntamiento, comentarios de compañeros, etc. Este aspecto conduce a la transparencia. Como se ha mencionado, todos los procedimientos –incluyendo el código fuente de la mayoría de las plataformas– son totalmente accesibles para su inspección por cualquier ciudadano. Todas las fechas y lugares para reuniones presenciales también se conocen de antemano. Y, por supuesto, el estado de cada propuesta presentada.

El factor deliberación está tan incorporado en el diseño mismo de la plataforma –así como en el diseño de los eventos, que copian el diseño de la plataforma– que es prácticamente inevitable. Además de presentar propuestas, la posibilidad de comentar y apoyar tanto propuestas como comentarios es casi inmediato y se sucede de forma natural en la plataforma, diseñado perfectamente tanto en la interacción en línea como en los eventos presenciales. Compartir las propuestas en las redes sociales contribuye a su difusión y

a que algunas ideas puedan atraer a otros ciudadanos y con ello ganar apoyos.

Por último, pero no menos importante, cabe destacar la creación tácita²² de una “hermandad” o red entre ciudades cuyos partidos en el poder provienen de la ola de indignación que sacó a los españoles a las calles en mayo de 2011. Esta red opera a dos niveles: primero, en el sentido de ser compañeros de un camino compartido, de hacer resonar las ideas de unos con las de otros; segundo, en una especie de “competencia” amigable para ver qué movimiento o partido sale con la mejor idea y cómo otros pueden copiarla, adaptarla y/o implementarla. Esto ha sucedido entre Madrid y Barcelona y ya está sucediendo con Barcelona y muchas otras ciudades del Estado, como puede verse por la profusión de ciudades que utilizan herramientas de transparencia provenientes de la Fundación Civio, o bien las que están en lista de espera para poner en marcha la plataforma Consul o la que resulte de las transformaciones aplicadas en Barcelona.

En cualquier caso, lo que seguramente estamos presenciando y seguramente veremos agudizarse en el futuro es que los gobiernos estarán “cautivos” de sus propios diseños participativos. En otras palabras, los diseños son tan abiertos y los procesos de participación son tan abiertos que es muy improbable que los propios proponentes de estas iniciativas sean capaces de retroceder en la política tradicional. Se trata de una rendición totalmente deseada, lo que no le resta audacia, sobre todo cuando el contexto institucional en

22. **O no tan tácita:** las organizaciones supra-locales están empezando a liderar la difusión de la participación mediada por las TIC, especialmente en los municipios más pequeños.

España y en las democracias occidentales en general va en contra de esta tendencia.

4. Observando los cambios en el significado, las normas y el poder en la interacción gobierno-ciudadano

4.1 El ciudadano en el papel central del diseño de políticas públicas y las nuevas estructuras alrededor de éstas

El gran cambio de paradigma en *decidim.barcelona*, como en otras iniciativas relacionadas con los movimientos sociales en 2011 y posteriores, es que el ciudadano debe tener un papel de liderazgo en la formulación de políticas. Y *decidim.barcelona* es un claro y comprometido paso adelante en este intento de devolución de la soberanía de las instituciones a los ciudadanos.

Muchos han criticado los diferentes movimientos que, desde finales del siglo XX, han hecho un llamamiento al “poder del pueblo”, calificándolos de populismo (Mayorga, 1997). Por supuesto, existe la posibilidad de que algunos nuevos movimientos tengan un sesgo populista, o incluso un final populista.

Pero el fin de promover que los ciudadanos tengan voz propia no tiene como punto de partida el populismo, sino un espíritu muy distinto. De hecho, el ethos detrás de esta colocación del ciudadano en el centro es el ethos de la era de la información tal y como lo describe Himanen (2003), y que en gran medida forma parte de la ética hacker (Levy, 1984) y la forma en que la producción colectiva ha estado

trabajando de manera distribuida desde la revolución digital (Raymond, 1999).

Este nuevo ethos es lo que conduce a la transformación de la producción social (Benkler, 2006), también en el ámbito político, donde la centralización y la planificación dejan paso a la metáfora del papel en blanco como un enfoque horizontal y más democrático de la toma de decisiones. O, hablando digitalmente, al “wiki-gobierno” (Noveck, 2009).

Aunque el populismo podría ser el resultado de un enfoque de este tipo –un resultado fallido, por supuesto– la lógica detrás de estas nuevas iniciativas de participación mediada por las TIC es la «lógica de la acción conectiva» (Bennett y Segerberg, 2012) y que vendría a constituir el siguiente nivel de la política: la tecnopolítica (Kurban et al., 2016).

Bajo este nuevo paradigma, la intermediación o la representación no son necesariamente buenas –aunque tampoco necesariamente malas: la meta es desplegar nuevos espacios de participación, desarrollar nuevos mecanismos de participación. Y el objetivo principal de este despliegue y desarrollo no es la participación en sí, ni taimar el descontento del ciudadano –que sería la hoja de ruta populista– sino aprovechar el poder de las multitudes, la «sabiduría de las multitudes» (Surowiecki, 2004) para mejorar el diagnóstico –una de las etapas más importantes de la toma de decisiones– a través de la deliberación. En otras palabras, hacer un excelente ejercicio de formulación y contextualización o encuadre²³ (Fundación Kettering, 2011) que legitime el proceso y reduzca la gestión del conflicto una vez que se tome la decisión.

23. *Naming and framing*, en el original.

Por supuesto, mover al sujeto que se encuentra en el centro del proceso democrático de la institución al ciudadano tiene un precio: el precio de ver surgir nuevas estructuras y verlas competir o vivir junto con el orden preexistente.

Lo que estamos presenciando a través de estas iniciativas de e-participación –o de tecnopolítica institucionalizada– funciona a tres niveles distintos pero complementarios entre sí.

En primer lugar, como se ha dicho, en un aumento de la participación individual que proviene de la emancipación y el empoderamiento ciudadano.

En segundo lugar, con la conformación de redes y colectivos ad hoc nuevos, flexibles, donde la pertenencia es líquida en el sentido de que proviene de un enfoque utilitario: la organización es una herramienta, no una forma de definir la identidad de uno o de socializarse. Las redes ad-hoc y los colectivos ad-hoc se forman alrededor de un proyecto sobre una idea y se disuelven una vez que el proyecto o idea ha sido completado o adoptado por un proyecto o colectivo más grande.

En tercer lugar, con el fortalecimiento de las organizaciones tradicionales que, sin embargo, tienen que transformarse y adaptarse a la nueva realidad. Hay una contradicción aparente o una paradoja en la declaración anterior. Parecería que la acción individual y la membresía líquida en organizaciones y grupos de presión debilitarían las organizaciones e instituciones tradicionales. Pero lo que vemos en *decidim.barcelona* –y probablemente debido a su diseño para nutrir el capital social sea cual sea su forma– es que la participación no sólo capacita a los individuos sino a las organizaciones. O, en otras palabras, que la participación

individual y la participación representativa son complementarias y no competitivas.

Pero también es cierto que como los medios de participación son nuevos y benefician al empoderamiento individual, las organizaciones tienen que adaptarse a esta nueva realidad: tienen que comunicarse y coordinarse y dirigirse a sus miembros de nuevas maneras, ya que a su vez tienen que relacionarse con otras organizaciones también de nuevos modos (Vilaregut Sáez et al., 2015, Peña-López et al., 2013).

4.2 Los peligros de tecnocentrismo: ¿*digerati*, *goverati* o nuevos ciudadanos participativos?

Por supuesto, el fomento de la participación individual y el empoderamiento ciudadano pueden dañar el tejido social, así como dañar las organizaciones cívicas tradicionales preexistentes. Y, por supuesto, puede privilegiar a un segmento de la población al priorizar la participación en línea, y terminando por crear una nueva élite de *digerati* y/o *goverati* (Peña-López, 2011b).

En este sentido, la mayoría de los casos de participación electrónica –especialmente Madrid Decide y *barcelona.decidim*– han hecho un movimiento decisivo hacia la igualdad de participación en línea y presencial, al mismo tiempo que se movía el centro de mando del proyecto hacia la plataforma virtual. Pero, como se ha dicho, esta centralización hacia la plataforma virtual es una mera cuestión de digitalización para que la gestión del conocimiento sea mejor realizada, absolutamente comprensiva y totalmente transparente y accesible. Dicho de otro modo, lo que se mueve a la virtualidad es

la gestión del proyecto, mientras que la participación mantiene su doble vertiente presencial/virtual.

Así, esta gestión del conocimiento no perjudica los puntos de entrada, que se mantienen múltiples y adaptados a los diferentes perfiles y necesidades del ciudadano. El diseño del proceso participativo es tal para que nadie se quede atrás, que se garantice que todos puedan participar y así lo hagan. Las propuestas individuales, los eventos colectivos o cara a cara y la existencia de perfiles también para las organizaciones (además de los personales) van precisamente en esta dirección.

En general, los equilibrios en el tipo de participación –online vs. offline, individual vs. colectiva– se han alcanzado con éxito. De la misma forma, también es cierto que la ciudadanía que entra a participar de forma directa suele hacerlo desde formas preexistentes de participación colectiva con las que enlaza y colabora, sea la sociedad civil organizada, sean asambleas locales o reuniones de todo tipo. Así, aunque sea cierto que las organizaciones e instituciones siguen desempeñando un papel importante, el hecho de que los individuos puedan participar y sus propuestas sean incluidas en los planes de acción también significa que la mediación de las TIC definitivamente pone fin al monopolio de las instituciones, organizaciones cívicas y, especialmente, líderes políticos y locales. Y ello resulta es un radical cambio de las reglas del juego.

Y representa un cambio en las reglas del juego no sólo porque la participación cambia las estructuras de poder, sino también porque los mecanismos de participación y los resultados también cambian.

4.3 ¿Hacia estructuras de poder más nuevas, flexibles y plurales?

Hasta ahora se ha resaltado el hecho de que el acceso de las minorías (bajos ingresos, acceso deficiente a la conectividad, etc.) puede tener un impacto en los resultados. Pero, ¿hay algo más?

Hemos hablado también sobre nuevas organizaciones y grupos de presión ad hoc. Veamos qué tan flexibles y líquidas son algunas de estas comunidades ad-hoc, algunas de ellas absolutamente tácitas o implícitas, y cómo se relacionan con las organizaciones existentes.

Las nuevas formas de participación han creado o acentuado una tensión entre la representación y la emancipación o entre grupos marginados y grupos emancipados. Este es, claramente, un impacto importante en la estructura existente de poder en la esfera pública. Al margen de las estructuras tradicionales de poder (instituciones, organizaciones), vemos surgir nuevas estructuras ciudadanas.

Estos dos factores tienen que ser tomados en consideración a la luz de los aspectos mencionados anteriormente, como el aumento en el peso en la participación en línea en relación con la participación presencial, la disminución (leve, pero decisiva y por diseño) del peso de la participación colectiva u organizada, el ya existente y enorme volumen de deliberación (ausente en iniciativas anteriores) o el cambio en el creciente volumen de apoyos.

Todo esto demuestra que la visión inicial de empoderar al ciudadano y darles voz no es sólo palabras, sino que se ha traducido en un verdadero derecho a ser escuchado. El derecho a ser escuchado de la manera habitual –a través de los re-

presentantes–, así como también el derecho a ser escuchado sin intermediarios, y con un impacto tanto en la composición del resultado como en las estructuras de participación. Incluyendo un cambio en las relaciones de poder en el triángulo gobierno-organizaciones-ciudadanos.

Y no sólo un cambio en la composición, sino un cambio en el número y tipo de actores que participan en el proceso participativo y un cambio en la forma en que estos actores interactúan y cómo se crean y actúan las para-instituciones (Peña-López et al., 2014) del nuevo activismo político.

Cómo este cambio en las estructuras y cómo esta aparición de nuevas estructuras tácitas afecta pluralismo y la diversidad es difícil de decir, sobre todo después de un solo ejercicio participativo que puede llegar a ser efímero si no se continúa de alguna otra manera. No obstante, y como se ha comentado, el Rubicón ha sido cruzado y todo apunta a que el despliegue de la nueva participación no ha hecho más que empezar.

5. Conclusiones

La evolución de la e-participación en España, a lomos del cambio de paradigma que supone la tecnopolítica puede resumirse en los siguientes puntos:

1. La deliberación como nuevo estándar democrático.
2. La abertura como pre-requisito de la deliberación.
- 3- La rendición de cuentas y la huella legislativa como un importante subproducto para afianzar la legitimidad del proceso y el resultado.
4. La participación conduce a más pluralismo y mayor capital social, fomen-

tando la deliberación y así cerrando el círculo (virtuoso) de la democracia deliberativa.

Aunque este esquema puede parecer sencillo, en realidad ya contiene la mayoría de los componentes de un nuevo tipo de participación democrática en la era digital.

Por otra parte, quedan por resolver cuestiones cruciales que deberán tenerse en cuenta y medirse con cautela –aunque algunas de ellas han sido ya identificadas–, especialmente al compararse con los parámetros del ejercicio de la democracia en una era industrial:

1. El papel decreciente de la intermediación y las instituciones tradicionales (p.ej. gobiernos) y la sociedad civil organizada a favor de la participación individual y los nuevos colectivos líquidos y para-instituciones.
2. El papel creciente de la deliberación, la toma de decisiones informada, medida más en términos cualitativos (qué propuestas, qué apoyos, qué promotores, qué intercambio de opiniones o qué historial de cambios en las propuestas) y no tanto en términos cuantitativos (cuántas propuestas, cuántos apoyos).
3. El equilibrio entre las instituciones (la representación), los expertos (los líderes locales) y los ciudadanos individuales, que ahora crean un nuevo ecosistema de actores así como la confluencia de nuevos roles y nuevas relaciones entre ellos. Equilibrio, además, dinámico, creando y reconfigurando redes y comunidades que mutan según intereses y actores.

En el fondo, todos estos aspectos se pueden resumir en uno solo: la devolución

de un cierto grado de soberanía en una democracia importa cada vez más al ciudadano, y lo hace de forma estructural y creciente. Causa y consecuencia, el importante papel de las TIC como posibilitadoras y facilitadoras de una promesa de reforma y mejora de la democracia al ser capaces de incorporar en la arena política más actores y más recursos que nunca.

Bibliografía

Ajuntament de Barcelona (2002). *Normes reguladores de la participació ciutadana* [en línea]. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://governobert.bcn.cat/sites/default/files/norm_reg_part.pdf>

Ajuntament de Barcelona (2015). *Mesura de govern. Procés participatiu per a l'elaboració del Programa d'Actuació Municipal (PAM) i dels Programes d'Actuació dels Districtes (PAD) 2016-2019* [en línea]. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/wp-content/uploads/2015/11/Presidencia-151118-Proces-participatiu-PAM-i-PADs.pdf>>

Ajuntament de Barcelona (2016a). *73 barris, una Barcelona. Cap a la ciutat dels drets i les oportunitats. Programa d'Actuació Municipal 2016-2019*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona [en línea]. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<http://governobert.bcn.cat/estrategiaifinances/sites/default/files/Documents/PDF/Document-PAM-2016.pdf>>

Ajuntament de Barcelona (2016b). *El procés de participació per a l'elaboració del PAM i els PAD s'obre a tota la ciutadania* [en línea]. Nota de premsa, 1 de febrer de 2016. Barcelona: Ajuntament de Bar-

celona. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://ajuntament.barcelona.cat/premsa/wp-content/uploads/2016/02/160201_DP-presentació-procés-PAM.pdf>

Alcazan, Monterde, A., Axebra, Quodlibetat, Levi, S., SuNotissima, TakeTheSquare & Toret, J. (2012). *Tecnopolítica, Internet y R-Evoluciones. Sobre la Centralidad de Redes Digitales en el #15M*. Barcelona: Icaria.

Anduiza, E., Martín, I. & Mateos, A. (2012). "Las consecuencias electorales del 15M en las elecciones generales de 2011" [en línea]. En *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188 (756). Barcelona: UAB. [Fecha de consulta: 27-03-2013] <<http://democracia.uab.cat/images/publicacions/anduizaetal.pdf>>

Aragón, P., Volkovich, Y., Laniado, D. & Kaltenbrunner, A. (2015). *When a Movement Becomes a Party: The 2015 Barcelona City Council Election* [en línea]. [online]: arXiv.org. [Fecha de consulta: 07-08-2015] <<http://arxiv.org/abs/1507.08599>>

Arnstein, S.R. (1969). "A Ladder of Citizen Participation" [en línea]. En *Journal of the American Institute of Planners*, Vol. 35, No. 4, July 1969, pp. 216-224. Boston: American Institute of Planners. [Fecha de consulta: 17-02-2006] <<http://lithgow-schmidt.dk/sherry-arnstein/ladder-of-citizen-participation.pdf>>

Batalla Adam, L. (2014). *Citizen participation in Spain after 15-M: a turning point in Spain's political culture?*. 20th New Faces Conference: Citizenship and Political Participation in the Mediterranean Region. February 27 – March 2, 2014 Istanbul. Istanbul: EUMEF.

Benkler, Y. (2006). *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*. New Haven: Yale University Press.

Bennett, W.L. & Segerberg, A. (2012). "The logic of connective action". En *Information, Communication & Society*, 15 (5), 739-768. London: Routledge.

- Borge, R. & Santamarina Sáez, E. (2015). *From protest to political parties: online deliberation in the new parties in arising in Spain*. Paper prepared for the international conference: Democracy: A Citizen Perspective. Panel II: Political participation through social media. Chair: Rachel Gibson. Åbo Akademi University. Center of Excellence in Democracy Research (D:CE). Turku, Finland. May 27-28, 2015.. Turku: Åbo Akademi University.
- Calvo Borobia, K., Gómez-Pastrana, T. & Mena, L. (2011). "Movimiento 15M: ¿quiénes son y qué reivindican?" [en línea]. En *Zoom Político, Especial 15-M*, (2011/04), 4-17. Madrid: Fundación Alternativas. [Fecha de consulta: 13-09-2011] <http://www.falternativas.org/content/download/17957/496394/version/8/file/zoomPol_04_julio_06.pdf>
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Espelt, R., Peña-López, I. & Rodríguez, E. (2016). "Activismo desde el consumo cooperativo de productos agroalimentarios: ¿Economía alternativa o tecnopolítica?". En Balcells et al. (Coords.), *Building a European digital space*, 560-581. Proceedings of the 12th International Conference on Internet, Law & Politics. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 7-8 July, 2016. Barcelona: UOC-Huygens Editorial.
- Font, J., Navarro, C., Wojcieszak, M. & Alarcón, P. (2012). ¿"Democracia sigilosa" en España? Preferencias de la ciudadanía española sobre las formas de decisión política y sus factores explicativos [en línea]. Opiniones y actitudes, nº71. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. [Fecha de consulta: 03-12-2012] <<http://libreria.cis.es/static/pdf/OA-71acc.pdf>>
- Fuster, M. & Subirats, J. (2012). "Crisis de representación y de participación. ¿son las comunidades virtuales nuevas formas de agregación y participación ciudadana?" [en línea]. En *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188 (756), 641-656. Berkeley: Berkeley Electronic Press. [Fecha de consulta: 14-09-2012] <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1491>>
- Haberer, M. & Anglés Regós, R. (2016). *Facilitating deliberation and decision-making online? A pilot-study of Nabú*. [mimeo].
- Haberer, M. & Peña-López, I. (2016). "Structural Conditions for Citizen Deliberation: A Conceptual Scheme for the Assessment of "New" Parties". En Balcells et al. (Coords.), *Building a European digital space*, 479-498. Proceedings of the 12th International Conference on Internet, Law & Politics. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 7-8 July, 2016. Barcelona: UOC-Huygens Editorial.
- Himanen, P. (2003). *L'ètica hacker i l'esperit de l'era de la informació*. Barcelona: Editorial UOC.
- Holmberg, S. (2012). *The Spanish Revolution. A study on the 15-M movement in Spain* [en línea]. Uppsala: Uppsala University. [Fecha de consulta: 23-05-2013] <<http://student.statsvet.uu.se/modules/student/studentinfo/visadokument.aspx?id=3716>>
- Jurado Gilabert, F. (2013). *Tecnopolítica, redes y movimientos sociales. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.
- Kettering Foundation (2011). *Naming and Framing Difficult Issues to Make Sound Decisions* [en línea]. Dayton, OH: Kettering Foundation. [Fecha de consulta: 15-04-2016] <https://www.kettering.org/sites/default/files/product-downloads/Naming_Framing_2011-.pdf>

- Kurban, C., Peña-López, I. & Haberer, M. (2016). "What is technopolitics? A conceptual scheme for understanding politics in the digital age". En Balcells et al. (Coords.), *Building a European digital space*, 499-519. Proceedings of the 12th International Conference on Internet, Law & Politics. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 7-8 July, 2016. Barcelona: UOC-Huygens Editorial.
- Levy, S. (1984). *Hackers. Heroes of the computer revolution*. Champaign: Project Gutenberg.
- Ley Orgánica 5/1985, de 19 de junio, del Régimen Electoral General (LOREG)*. [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1985-11672>>
- Ley 11/2007, de 22 de junio, de acceso electrónico de los ciudadanos a los Servicios Públicos* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-12352%7C>
- Ley 19/2013, de 9 de diciembre, de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Buen Gobierno* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://transparencia.gob.es/transparencia/transparencia_Home/index/Sobre-el-Portal/Ley-de-Transparencia.html>
- Ley 34/2002, de 11 de julio, de servicios de la sociedad de la información y de comercio electrónico* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2002-13758>>
- Ley 56/2007, de 28 de diciembre, de Medidas de Impulso de la Sociedad de la Información* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2007-22440>>
- Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana* [en línea]. (Ley mordaza). [Fecha de consulta: 01-08-2016] <https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-3442>
- Llei 10/2014, del 26 de setembre, de consultes populars no referendàries i d'altres formes de participació ciutadana* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://portaljuridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa/?action=fitxa&ocumentId=671069>
- Llei 19/2014, del 29 de desembre, de transparència, accés a la informació pública i bon govern* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<http://portaldogc.gencat.cat/utillsEA-DOP/PDF/6780/1395384.pdf>>
- Llei 22/1998, de 30 de desembre, de la Carta municipal de Barcelona* [en línea]. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <http://portaljuridic.gencat.cat/ca/pjur_ocults/pjur_resultats_fitxa?action=fitxa&ocumentId=182811>
- Mayorga, R.A. (1997). "Antipolítica y Neopopulismo en América Latina". En *Relaciones*, 161. Serie: Convivencias (XV). Montevideo: Periódica S.R.L.
- Monterde, A. (2015). *Emergencia, evolución y efectos del movimiento-red 15M (2011-2015). Una aproximación tecnopolítica*. Barcelona: UOC-IN3.
- Noveck, B.S. (2009). *Wiki Government: How Technology Can Make Government Better, Democracy Stronger, and Citizens More Powerful*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Peña-López, I. (2009). *Measuring digital development for policy-making: Models, stages, characteristics and causes* [en línea]. Barcelona: ICT-logy. [Fecha de consulta: 08-09-2009] <<http://phd.ictlogy.net>>

- Peña-López, I. (2011a). "Striving behind the shadow – The dawn of Spanish politics 2.0". En van der Hof, S. & Groothuis, M. (Eds.), *Innovating Government. Normative, policy and technological dimensions of modern government, Chapter 8*, 129-147. The Hague: TMC Asser Press.
- Peña-López, I. (2011b). "The disempowering Goverati: e-Aristocrats or the Delusion of e-Democracy" [en línea]. En *eJournal of eDemocracy and Open Government*, 3 (1), 1-21. Krems: Danube-University Krems. [Fecha de consulta: 07-05-2011] <<http://www.jedem.org/article/view/50>>
- Peña-López, I. (2012). "Ley de Transparencia: de la publicación de datos al trabajo en abierto" [en línea]. En *Sociedad Red, 10 de abril de 2012*. Barcelona: ICTlogy. [Fecha de consulta: 29-12-2015] <<http://ictlogy.net/sociedadred/?p=485>>
- Peña-López, I. (2013a). "¿Quién hace transparente la transparencia? Sobre el Consejo de la Transparencia y Buen Gobierno" [en línea]. En *Sociedad Red, 3 de agosto de 2013*. Barcelona: ICTlogy. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<http://ictlogy.net/sociedadred/?p=695>>
- Peña-López, I. (2013b). *Intención de voto en España 1978-2013. ¿Una Segunda Transición hacia una política extra-representativa?* [en línea]. Comunicación en el XI Congreso de la AECPA. 18-20 de septiembre de 2013. Sevilla: AECPA. [Fecha de consulta: 18-09-2013] <<http://aecpa.es/uploads/files/modules/congress/11/papers/1014.pdf>>
- Peña-López, I. (2014a). "Breve análisis del Portal de Transparencia de la Generalitat de Catalunya" [en línea]. En *Sociedad Red, 27 de enero de 2014*. Barcelona: ICTlogy. [Fecha de consulta: 29-12-2015] <<http://ictlogy.net/sociedadred/?p=750>>
- Peña-López, I. (2014b). "Sesión de trabajo sobre el Portal de Transparencia de la Generalitat de Catalunya" [en línea]. En *Sociedad Red, 20 de enero de 2014*. Barcelona: ICTlogy. [Fecha de consulta: 29-12-2015] <<http://ictlogy.net/sociedadred/?p=749>>
- Peña-López, I. (2014c). "Casual politics: del clicktivismo a los movimientos emergentes y el reconocimiento de patrones". En Cotarelo, R. & Olmeda, J.A. (Eds.), *La democracia del siglo XXI. Política, medios de comunicación, internet y redes sociales*, Capítulo 10, 211-229. II Jornadas españolas de ciberpolítica, 28 de mayo de 2013. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Peña-López, I., Congosto, M. & Aragón, P. (2014). "Spanish Indignados and the evolution of the 15M movement on Twitter: towards networked para-institutions" [en línea]. En *Journal of Spanish Cultural Studies*, 15 (1-2), 189-216. New York: Routledge. [Fecha de consulta: 24-08-2014] <<http://dx.doi.org/10.1080/14636204.2014.931678>>
- Peña-López, I. (2015). "La diferencia entre publicar los datos y trabajar en abierto" [en línea]. En *Sociedad Red, 22 de mayo de 2015*. Barcelona: ICTlogy. [Fecha de consulta: 01-08-2016] <<http://ictlogy.net/sociedadred/?p=825>>
- Presno Linera, M.A. (2014). *El 15-M y la promesa de la política*. Madrid: Agenda Pública.
- Raymond, E.S. (1999). *The Cathedral & the Bazaar*. (revised edition: original edition 1999). Sebastopol: O'Reilly.
- Sádaba, I. (2012). "Acción colectiva y movimientos sociales en las redes digitales. Aspectos históricos y metodológicos" [en línea]. En *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188 (756), 781-794. Berkeley: Berkeley Electronic Press. [Fecha de consulta: 14-09-2012] <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1500>>

- Surowiecki, J. (2004). *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter Than the Few*. London: Abacus.
- tecnopolitica.net (2015a). *Anàlisi i avaluació del procés (digital) de participació ciutadana en l'elaboració del Programa d'Actuació Municipal (PAM) i de Districtes (PAD) 2012-2015*. Technical report. [mimeo].
- tecnopolitica.net (2015b). *Disseny del procés de participació digital del programa d'actuació municipal (PAM) i de districtes (PAD) 2016-2019*. Technical report. [mimeo].
- Toret, J. (Coord.) (2013). *Tecnopolítica: la potència de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida* [en línea]. Barcelona: UOC-IN3. [Fecha de consulta: 22-06-2013] <http://journals.uoc.edu/index.php/in3-working-paper-series/article/view/1878/n13_toret>
- Traficantes de Sueños (Ed.) (2004). *¡Pásalo! Relatos y análisis sobre el 11-M y los días que le siguieron*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vilaregut Sáez, R., Serra Frediani, M.G. & Peña-López, I. (2015). *Les ONG davant la crisi. Crisis econòmica o crisis de model? (2009-2013)*. Diagnosi i prognosi de les entitats federades a Lafede.cat. Barcelona: Lafede.cat.

LA ASIGNATURA PENDIENTE (Y MENOS SEXY) DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS: LA ORGANIZACIÓN

THE PENDING (AND LESS SEXY) SUBJECT OF POLITICAL PARTIES: THE INTERNAL OPERATION

Sofía de Roa Verdugo

Asociación Calidad y Cultura Democráticas
sofia.de.roa@ccdemocraticas.com

Recibido: noviembre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: calidad, cultura, democracia, partidos políticos, crisis, participación, planificación estratégica.
Keywords: quality, culture, democracy, political parties, crisis, participation, strategic planning

Resumen: Este trabajo exhorta a partidos y formaciones políticas a fortalecer su cultura organizativa aplicando una solución práctica, un ejercicio de auto exigencia para la mejora de su funcionamiento y organización interna, mediante métodos y hábitos concretos, que estimulen la mejora continua de sus procesos y su fiscalización pública. La aplicación de estos métodos, cuyos orígenes les encontramos las Ciencias de la Administración y Gestión de Empresas, ensancharán su participación interna, provocando una sistematización, seguimiento, y control de la acción política, y forzando, en la práctica, la consolidación de una democracia en el seno de los partidos que podamos sentir (*identificarnos*), tocar (*materializar*), practicar (*llevar a cabo colaborativamente*) y medir (*evaluar*).

Abstract: This work calls on political parties and political formations to strengthen their organizational culture by applying a practical solution. We propose an exercise of self-demand for the improvement of its operation and internal operation, through concrete methods and habits, that will stimulate the continuous improvement of its processes and its accountability. The application of these methods, whose origins are the Sciences of Business and Management, will extend the domestic participation, and it will provoke a systematization, follow up, and the control of the political action. This method will force, in practice, the consolidation of a democracy inside political parties that everyone can play (*identify*), touch (*materialize*), practice (*conduct collaboratively*) and measure (*evaluate*).

Introducción

Este artículo recomienda una propuesta original, elaborada desde la Asociación Calidad y Cultura Democráticas, que ofrece una hoja de ruta concreta para iniciar un proceso de democratización dentro de las organizaciones políticas e instituciones públicas. El método que se propone es una potente herramienta de análisis a través de la cual un partido político podrá establecer, de manera pública, su propia agenda de calidad democrática. Igualmente, la puesta en práctica de esta recomendación, ayudará a mejorar permanentemente sus competencias en la coordinación de equipos humanos, el análisis de situaciones complejas, el establecimiento de metas y objetivos, la toma de decisiones, la concreción de tareas a realizar, el establecimiento de planes de acción, seguimiento y control, y a comprometerse libremente, tanto interna como externamente, con un objetivo de mejora continua.

La aplicación del método tiene sus orígenes en las Ciencias de la Administración y Dirección de Empresas y, en el ámbito de que nos ocupa, está dirigido a ensanchar la participación interna y externa, permitiendo una sistematización, seguimiento, y control de la acción política. Se trata, en definitiva, de explorar las posibilidades de multiplicar sinergias con otras herramientas que ya se ofrecen para el avance en la recuperación del prestigio a la actividad política y de la confianza ciudadana en estas instituciones, a través de un método que exige ejemplaridad pública.

Para ello, tras una observación de la forma de actuar de los partidos políticos, proponemos una herramienta como contrapeso a la Ley de Hierro de la Oligarquía, formulada por Robert Michels, que afirma que todo partido político acaba controlado

por una pequeña élite, eliminando las posibilidades de desarrollo de una democracia interna¹. A partir de ahí, exponemos el significado y los beneficios de la aplicación del método, al que hemos llamado “Sistema de Indicadores de Calidad democrática” (SIC), y que presentamos como ejercicio de voluntad política para provocar un cambio en cultura organizativa de las organizaciones políticas, a través del perfeccionamiento continuo de su funcionamiento interno. Su puesta en marcha conseguirá, poco a poco, reconstruir su credibilidad pública y, al mismo tiempo, permitir un mayor control y conocimiento sobre estas instituciones a la ciudadanía.

1. Los eternos problemas de los partidos

En la literatura científica encontramos multitud de análisis fatalistas sobre los

1. Esta ley desarrollada por Robert Michels en 1911 es conocida por la “ley de hierro de la oligarquía” y se fundamenta en tres argumentos: - En primer lugar, cuanto más grandes se hacen las organizaciones, más se burocratizan, ya que, por una parte, se especializan; y, por otra, deben tomar decisiones cada vez más complejas y de una forma más rápida. Aquellos individuos que conocen cómo tratar los temas complejos con los que se enfrenta la organización se van volviendo imprescindibles, formando la élite.

- En segundo lugar, se desarrolla una dicotomía entre *eficiencia* y *democracia interna*; de modo que para que la organización sea eficiente necesita un liderazgo fuerte, en detrimento de una menor *democracia interna*.

- En tercer lugar, la propia psicología de las masas hace deseable el liderazgo, puesto que son apáticas, ineptas para resolver problemas por sí mismas; son agradecidas con el líder, y tienden al culto de la personalidad. Su única función sería, pues, la de escoger de vez en cuando a sus líderes. http://es.wikipedia.org/wiki/Robert_Michels

síntomas organizativos, electorales, culturales e institucionales del declive de los partidos políticos. Éstos se enfrentan a desafíos demasiado serios como para amenazar su propia supervivencia, pues pudiera ser que el partido como institución estuviera desapareciendo gradualmente y siendo reemplazado paulatinamente por nuevas estructuras políticas más adecuadas a las realidades económicas y tecnológicas de la política del Siglo XXI, (Montero, Gunther, Linz, 2007).

A pesar de su importancia cardinal para el buen funcionamiento de la democracia actual, los partidos, en su mayoría, han dejado de servir a la ciudadanía. No son un lugar de información, de educación, de celebración de actividades sociales y culturales o donde actuar políticamente

Distintos estudios de opinión² los sitúan como el principal target problemático de la democracia. El Centro de Investigaciones Sociológicas revela que la corrupción, los políticos, y la política en general, se sitúan entre los principales problemas de los españoles de manera consecutiva desde hace tres años y medio.

Sin embargo, los partidos siguen siendo el núcleo de la democracia (Montero, Gunther, Linz, 2007). Destacan por ser los principales mediadores entre votantes y sus intereses, las instituciones encargadas de la toma de decisiones, y los canales de interacción entre política y sociedad civil. Su fin radica en promover la participación de la ciudadanía en la vida democrática, contribuir a la integración de la representación nacional, y hacer posible el acceso de ésta al ejercicio del poder público de acuerdo con los progra-

2. Barómetro CIS 2016: http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/3000_3019/3017/es3017mar.html

mas, principios e ideas, que postulan mediante el sufragio universal, libre, secreto y directo³.

El debate sobre la problemática interna de partidos políticos vienen de lejos. Se trata de un debate centenario. La famosa Ley de Hierro de la Oligarquía, formulada en 1911 por Robert Mitchels, no ayuda a confiar en la forma de organizarse de los partidos políticos. Desde entonces, existe una creencia común de que la democracia interna no garantiza las posibilidades de éxito en las elecciones: ésta dependería más de altos niveles de disciplina y cohesión, y de proyectar una imagen homogénea ante el electorado. Igualmente, parece que los partidos excesivamente democráticos pueden resultar ingobernables, pero definitivamente un partido no democrático afecta a la confianza de los ciudadanos y a la calidad del sistema. Si nos alejamos de esta famosa Ley, que rige en las ciencias sociales, y ponemos el foco en la normativa actual, encontramos que la democracia interna apenas está regulada en la Ley de Partidos⁴. Si tiene poca presencia en el texto de ley no digamos en la práctica política cotidiana. A pesar de ser un principio fundamental de nuestro sistema de partidos, consagrado por un mandato constitucional, a efectos prácticos está diseñada para el servicio de la ilegalización de partidos y endurecer la política antiterrorista. No en vano, existen diversos movimientos ciudadanos que buscan la reforma de esta Ley, y regular

3. Instrucción Cívica, AZ editorial, 2009, pag. 87

4. Ley Orgánica 6/2002, de 27 de junio: Ver capítulo II: De la organización, funcionamiento y actividades de los partidos políticos. Documento en línea: <http://www.boe.es/boe/dias/2002/06/28/pdfs/A23600-23607.pdf>

con rotundidad el ejercicio democrático en el interior de los partidos⁵.

En definitiva, hay muchas maneras de acercarnos a la definición de partido político en la literatura científica y todas, en cualquier caso, hoy se encuentran confrontadas y sometidas a revisión. El contexto también anima a la redefinición de su papel institucional. El papel de la ciudadanía y la militancia a la hora de intervenir la esfera pública mediante la participación, fiscalización, control y vigilancia de la acción política se encuentra en discusión permanente sobre todo desde mayo 2011, tras el estallido movimiento 15M, las mareas ciudadanas, los movimientos municipalistas y ciudadanos, así como con la aparición de Podemos.

1.1 Un momento de potencia

La potencialidad de la ciudadanía de convertirse en partícipes y protagonistas de la política, por parte de nuevos actores

5. Existe un movimiento ciudadano encabezado por la asociación +Democracia que promueve el cambio de la Ley para:

- Transformar la relación entre ciudadanos, partidos y representantes, recuperando el sentido de la política en democracia (participación horizontal, en red, y control efectivo sobre el Estado y las élites).
- Hacer de los partidos instituciones transparentes (en la formación de su voluntad y adopción de decisiones, en su financiación ...).
- Acabar con la endogamia política.
- Proteger de forma efectiva los derechos fundamentales de los electores, simpatizantes, afiliados y militantes en relación con el partido.
- Transformar los partidos en organizaciones del siglo XXI, modernas, digitales, abiertas e innovadoras.
- Dar relevancia y espacio a la participación ciudadana no partidista.

diferentes a los partidos políticos tradicionales, pone de manifiesto que la política envuelve a toda la sociedad, y no puede ser entendida como un coto para especialistas, sino como una práctica social. La situación obliga a aceptar que los partidos ya no son las autoridades centrales de hacer ni de controlar el proceso a la hora de hacer política. Esa función hoy es compartida y distribuida entre una pluralidad de actores de la sociedad civil, y exige la expansión de la política de partidos^{6 7}.

La ciudadanía, más vigilante, exige de las instituciones la inclusión urgente de respuestas innovadoras, eficientes, eficaces y sostenibles para superar la actual crisis democrática. Así se observa cuando la crisis de los partidos se ve interpelada por una sociedad civil organizada en múltiples nodos de prácticas democratizadas⁸. Hoy encontramos mil experiencias en mil lugares diferentes, altamente interesantes, que demuestran la emergencia de algo a lo que vale la pena darle valor⁹. Nos encontramos ante un proceso de apertura a nuevos actores, nuevas tecnologías, y nuevos soportes para una política

6. Antonio Lafuente, Andoni Alonso & Joaquín Rodríguez, "¡Todos sabios! Ciencia ciudadana y conocimiento expandido", Madrid: Cátedra, 2013. <http://blog.educalab.es/intef/2013/07/31/ciencia-ciudadana-los-itinerarios-amateur-activista-y-hacker/#sthash.d9BHmZJ9.dpuf>

7. Antonio Lafuente, "Modernización epistémica y sociedad expandida", en Rubén Díaz, ed., Educación expandida, Sevilla: Zemos98, 2012, pp. 131-150.

8. Mapa relacional del movimiento 15M en la práctica CCCD del seminario "Tecnociudadanía y procomún" <http://comunicacionculturayciudadaniadigital.wordpress.com/2014/05/27/open-politics-revolution/>

9. Lafuente, A. el saber, para quien lo necesita. http://www.academia.edu/4634363/El_saber_para_quien_lo_necesita

que reclama lo humano, lo colaborativo y lo abierto¹⁰. Se presenta así un rico campo de innovación social sembrado de formas de hacer política que favorecen la expresión, fiscalización y participación política¹¹.

Este panorama de iniciativas comprometidas en intervenir en la transformación de las instituciones ensanchan el espacio público, y abren un camino para estrechar las relaciones entre ciudadanía, militancia y partidos políticos. Han abierto un proceso de cambios en la cultura política, a través de prácticas que favorecen una organización política fundamentada en valores democráticos¹². Se trata de incorporar esta inteligencia colectiva, este “saber profano”¹³ y encontrar soluciones sostenibles y puentes que mejoren las relaciones entre los diferentes actores de las sociedades democráticas. Así, para poder aprovechar esta potencia ciudadana no solo se necesita participación y transparencia, sino en poner en foco en la razón organizativa de los partidos políticos en particular, y de las instituciones en general, y poner en marcha una hoja de ruta para su buen funcionamiento.

10. Open Politics Revolution: Apuntes sobre seminario “Tecnociudadanía y Procomún” del Máster CCCD 2014. <http://comunicacionculturayciudadaniadigital.wordpress.com/2014/05/27/open-politics-revolution/>

11. Lafuente, A. el saber, para quien lo necesita. http://www.academia.edu/4634363/El_saber_para_quien_lo_necesita

12. El fenómeno Ganemos iniciado por Ada Colau en Barcelona o Podemos han irrumpido en este escenario post-15M: http://www.lasexta.com/noticias/nacional/podemos-ganemos-municipales-como-objetivo_2014080500131.html

13. Lafuente, A. el saber, para quien lo necesita. http://www.academia.edu/4634363/El_saber_para_quien_lo_necesita

1.2 Parte del problema, parte de la solución

La economía ha ganado el puesto a la política y los partidos muestran debilidad frente a mercados (Baumman, 2000). Así lo revelan sus actuaciones, guiadas en muchas ocasiones por intereses corporativos. Demuestran escasa capacidad para agregar los intereses sociales y políticos. Se perciben como organismos notablemente cerrados, excesivamente jerarquizados, y muy volcados a la ocupación de espacios institucionales. Predomina en ellos una visión centrada en la presencia mediática de los líderes, que comunican constantemente los mensajes a afiliados, votantes, simpatizantes y ciudadanía en general, obviando la comunicación y acción política hacia el interior. Evidencian más prácticas de trabajo clientelares y patronazgos, que participación y pluralismo ideológico. No realizan esfuerzos suficientes para que la corrupción¹⁴ no se enquistee en su interior. El ejercicio de la función pública no se traduce en comportamientos ejemplares, sino que se transforman en actuaciones personales y colectivas muy dañinas. Su operativa interna y la toma de decisiones se realiza de manera casi improvisada, poco transparente¹⁵, centrada en las élites y los cuadros políticos, que se refleja en una organización ineficaz, que no cumple con las expectativas de militancia y ciudadanía.

14. Casos de corrupción política en España: http://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Casos_de_corrupci%C3%B3n_pol%C3%ADtica_en_Espa%C3%B1a

15. Martín, J. R. (2014). La transparencia y el control económico-financiero de los partidos políticos en España: Entre un balance decepcionante y un futuro sombrío. *Revista “ Cuadernos Manuel Giménez Abad ”*, (7), 211-222.

El análisis de su papel en la sociedad conduce a pensar que hoy no son mecanismos incentivadores de la participación política, sino alternativas electorales. Buscan maximizar sus beneficios en las urnas. Olvidan a los militantes y simpatizantes. Éstos son menospreciados por el aparato y sus esfuerzos por ser escuchados chocan contra el búnquer en el que hoy se refugia el poder. Su aportación no parece necesaria para trasladar su mensaje a los votantes, gracias al poder de los medios de comunicación de masas, o por su poca relevancia a la hora de financiar estas organizaciones. Como señalaba Ostrogorski, no se *estimulan las energías individuales sino que dejan que se adormezcan*.

Estas son las circunstancias que provocan el alejamiento, la desconfianza y la pérdida de credibilidad y prestigio de los partidos políticos. Igualmente, la depreciación de la discusión, de los debates internos y de la formación colectiva de opiniones y decisiones en su seno, agudizan una tendencia anti-participativa, que contribuye a debilitar los lazos de los partidos con las categorías de participación¹⁶, transparencia y organización para su desarrollo.

En definitiva, el nivel de participación e incidencia de militantes, simpatizantes, y ciudadanía en la representación del partido, en la definición del programa, en la delimitación de las estrategias y en su toma de decisiones son claves para comprender el nivel de democracia interna de un partido. De cara a que esta situación mejore, proponemos la introducción de mecanismos en su interior que faciliten una organización eficaz, participativa y transparente.

16. Del Águila, R. (1996). La participación política como generadora de educación cívica y gobernabilidad. *Revista Iberoamericana de Educación*, 12, 31-44. <http://www.rieoei.org/oeivirt/rie12a02.htm>

2. Soluciones

2.1 Una herramienta de empoderamiento

A pesar de ser un problema de extrema gravedad, existe poca discusión sobre las raíces de la insatisfacción con los partidos. Las proposiciones teóricas ayudan a estimular, estructurar y ampliar la investigación empírica en su interior para iniciar, de facto, reformas que reduzcan la crítica. La variedad de tipos de partidos existentes restringe su aplicabilidad, e incluso su relevancia, para muchas facetas del comportamiento de los partidos (Montero, Gunther, Linz, 2007). Así, este trabajo sigue los estudios que exhortan al acercamiento a nuestro objeto de estudio. Igualmente, ante el ineludible fomento de prácticas democráticas, dirigidas a acabar con los comportamientos que provocan la desafección ciudadana y la desconfianza en el sistema democrático actual. La herramienta que se presenta se pone al servicio de partidos y organizaciones políticas, con el objetivo de ampliar las posibilidades de recuperar la dignidad en la acción política¹⁷.

2.2 El método

El método SIC (Sistema de Indicadores de Calidad democrática) imagina una arquitectura institucional compuesta por entidades que practican tanto el anuncio o estreno de nuevas medidas legales, como

17. “¿Quieres saber por qué “la regeneración democrática” es un cuento chino?” Pallette, F en el blog de Asociación Calidad y Cultura a democráticas: <http://www.ccdemocraticas.net/la-regeneracion-democratica-es-un-cuento-chino/>

el mantenimiento y conservación de lo conseguido. Se parte de la convicción de que la vocación por lo normativo de las organizaciones no justifica la necesidad de comprobar cómo se está llevando a cabo la acción política y, sobre todo, el estudio sobre el modo de mejorarlas. Este punto nos referimos, por tanto, a la calidad de los procesos organizativos, más allá de la transparencia¹⁸, las leyes, normas, estatutos, disposiciones, o sanciones por incumplimiento de los mismos.

SIC, por tanto, es el componente operativo que se propone para poner en práctica la mejora de la democracia interna. Es el CÓMO del que se pueden servir los partidos políticos para recuperar la inspiración en las formas de hacer política que los tiempos exigen¹⁹. SIC plantea un

18. Los partidos no pueden obviar la puesta en práctica de las recomendaciones para un Gobierno Abierto que permiten poner en público quién ha hecho qué, en qué momento, y con qué recursos. A pesar de ser una condición necesaria, no es suficiente. Mientras la transparencia es una cualidad exigible que dificulta comportamientos corruptos, la calidad es un compromiso deseable que favorece la confianza mutua entre ciudadanos y partidos políticos. Remarcar esta cuestión para hablar de SIC, no es baladí. La transparencia es obligada, pero es solo una herramienta más, no la definitiva: permite poner luz y taquígrafos sobre el pasado, pero no exige responsabilidad; aporta datos abiertos que han de ser estudiados, analizados para que a través del conocimiento podamos plantearnos cómo afrontar el futuro. La lucha contra la opacidad y censura institucional explotó con el nuevo paradigma informativo que visibilizó el fenómeno Wikileaks (Sampedro, 2014) y que ha favorecido, con ayuda nuevamente de las TICs, que hoy la transparencia sea una cualidad exigible, inexcusable.

19. “No se trata ni de persuasión, ni de retórica ni de incentivos externos... se trata de inspiración. Si la ejemplaridad se nutre de las causas, es en las formas (en el CÓMO) donde acredita su coherencia y su autenticidad”. Extracto de “La

protocolo de actuación que contribuye a la modernización de las formaciones políticas tradicionales y a su mejora, ayudando a comprender y gestionar los procesos de transformación organizativa de una manera sencilla: ofrece técnicas muy conocidas, contrastadas, de fácil manejo cuando se dominan, y útiles para abrirse camino en un contexto complejo, como es el de las organizaciones políticas. Su origen lo encontramos en la experiencia acumulada en el campo de la Administración y Dirección de Empresas, disciplina en la que, ya a principios de los años 80, se comienza a estudiar el proceso de transformación organizativa que desencadenan las TICs²⁰, y que ahora se pone al servicio de las organizaciones políticas²¹.

ejemplaridad en política”, Antonio Gutiérrez-Rubi: <http://www.gutierrez-rubi.es/2014/09/15/la-ejemplaridad-en-politica/>

20. Alvin Toffler (*La tercera ola*, 1980) y John Naisbitt (*Megatrends*, 1982) fueron dos de los más renombrados divulgadores de la entonces incipiente preocupación por la transformación “de las jerarquías a las redes”, un fenómeno en la estela de las aportaciones teóricas al campo de la toma de decisiones en las organizaciones humanas debidas al economista, politólogo y sociólogo Herbert Simon (1916-2001), premio nobel de Economía.

21. Gutiérrez-Rubi *Otro modelo de partido es posible* [<http://www.gutierrez-rubi.es/wp-content/uploads/2013/05/Otromodelodepartidoesposible1.pdf>], José Antonio Gómez Yáñez, profesor de sociología de la Universidad Carlos III, se expresa en clave de ciencia política, siendo sus fuentes las propias de la literatura sobre partidos. Lo que aprovechamos para exponer, aunque sea a pie de página, la necesidad de superar la indisimulada prevención con que, en nuestra opinión, se observan no tanto los teóricos (que también) cuanto las personas de acción en ambos campos: desde la empresa hacia la política y viceversa. El método SIC/P, nacido en esta particular tierra de nadie, aspira a colaborar en la construcción de puentes entre unos y otros.

Recomendamos así iniciar un proceso de mejora de la misma que enriquezca y modernice su organización, mediante el establecimiento un “Sistema de Indicadores de Calidad democrática”. A continuación, explicamos las motivaciones y el alcance de este mecanismo.

a) Una iniciativa interna:

La puesta en marcha de este método ha de surgir del interior de la organización. La voluntad de mejorar debe surgir, no sólo por la presión social externa, sino por motivaciones propias, exigidas por militancias críticas e incluso por mero instinto de supervivencia de los partidos. Esta ha de estar convencida de que quiere transformar su *modus operandi* de cara a mejorar la operativa interna de sus procesos de trabajo. No estamos, por tanto, ante una propuesta de evaluación sino de autoevaluación, auto exigencia, y autocrítica.

El requisito necesario para poner en funcionamiento esta herramienta es poner el foco es aspectos concretos. Buscar un objetivo y un equipo para poner en marcha su ejecución. Es decir, el reto será consensuar un objetivo de mejora RElevante, Específico, ALcanzable, MENsurable y TEmporal (regla nemotécnica: REALMENTE). A partir de su formulación, el partido podrá comenzar a construir ese Sistema de Indicadores de Calidad y hacer el seguimiento, a lo largo del tiempo, de cómo se van acercando o separando del objetivo propuesto.

El método SIC es, por tanto, sinónimo de iniciativa para disponer libremente de los medios necesarios que permitan al partido:

- Marcarse unos objetivos
- Anunciarlos a través de un compromiso dentro y fuera de sus organizaciones

- Tomar medidas para corregir o afinar el trabajo hasta alcanzar el objetivo

Y que estos demuestren así que:

- Tienen voluntad de mejorar su actividad
- Han identificado áreas de mejora
- Han determinado en qué grado o cuantía quieren solucionarlos
- Se han marcado unos plazos para cumplir el objetivo
- Sabe analizar, en caso de incumplimiento, los motivos de la desviación objetivo mal establecido y/o ejecución ineficiente de medidas previstas)
- Deja preparado el camino de la mejora y marcará nuevos objetivos

SIC, igualmente, se plantea como una herramienta de empoderamiento, ya que envolver a toda la comunidad que forma parte de la organización es condición y consecuencia de su aplicación. Trabajar a través de la puesta en práctica de los procedimientos que se derivan de este método ayudará a mejorar las competencias, las aptitudes, y las destrezas de quienes forman del partido, permitiendo aprovechar así los recursos de capital, organización y trabajo disponibles.

b) Un día y medio de trabajo

La primera actuación SIC tiene una duración aproximada de 32 horas de trabajo, con un equipo compuesto por entre 6 y 10 personas²² capaces de contagiar de

22. Notas sobre la composición del equipo SIC (véase Pallete-Rivas, F., Blanco, V. S., & Quirós, J. L. G. Una vindicación de la acción política. En representación de: La idea de acudir “en representación de” debe quedar desterrada. Un equipo de trabajo para llevar a cabo una actuación SIC/P no es una reunión de coordinación entre diferen-

este método al resto de la organización. Se trata de elegir entre mujeres u hombres no por su cargo dentro del partido, sino por los conocimientos que posean sobre la meta que van a analizar. Es su talento, son sus conocimientos sobre el objetivo a alcanzar y su capacidad para trabajar en equipo los criterios a utilizar a la hora de elegir a las personas que formarán parte de esta primera actuación, nunca su situación jerárquica dentro de la organización.

En ese tiempo SIC enseña a combinar dinámica asamblearia, capacidad de debate y consenso, responsabilidad ejecutiva y compromiso público. Estos son los 4 ejes en los que se basa el método:

- Dinámica asamblearia: Identificación de influencias dominantes que pueden poner en peligro o favorecer la consecución del objetivo de mejora.
- Capacidad de debate y consenso: Selección de Factores Críticos de Éxito, objetivos que necesariamente se han de alcanzar para poder llegar al objetivo final.

tes órganos del partido. Es una reunión de personas con capacidad de análisis y síntesis, dotes intelectuales, conocimientos, y habilidades para trabajar en equipo. Jerarquía: Debe dejarse colgada en el perchero, antes de entrar en la sala de trabajo, aunque entre las personas seleccionadas existan relaciones de dependencia en la organización del partido. En caso de que así sucediera, durante los debates el asesor debe impedir cualquier forma de hacer valer las relaciones jerárquicas entre los miembros del equipo. Incluso si, como sucede con cierta frecuencia, el patrocinador es la máxima autoridad, en el día a día del partido, de parte o de todos los miembros elegidos por él. Dentro de la sala de trabajo SIC/P, el patrocinador no es jefe de nadie; es un miembro del equipo con ideas, talento, sentido común y dotes para trabajar en equipo como todos los demás. Nunca, bajo ninguna circunstancia, debe aceptar el asesor que esta norma sea transgredida.

- Responsabilidad ejecutiva: Enumeración de tareas, plazos de cumplimiento, asignación de responsabilidades y planes de seguimiento y control.
- Compromiso público: Diseño e implementación del Sistema de Indicadores de Calidad que permitan, de manera visual, transparente e inmediata, saber en qué estado se encuentra el partido en su proceso de mejora, para ser una institución digna de merecer la confianza de la ciudadanía.

c) Procesos

¿Cuándo acaba la actuación SIC? Se trata de habituarse a nuevas prácticas que mejoren la definición y el establecimiento de planes de acción dentro de los partidos, y que puedan ser evaluadas y corregidas con la regularidad que en cada caso se estime necesaria. No se trata de alcanzar un ideal, o una foto fija que presente un horizonte perfecto: se trata de cubrir etapas, día a día, desde las 8 de la mañana del día siguiente a su puesta en marcha. SIC ofrece procesos, no resultados: prácticas que ayudan a recorrer un nuevo camino, desde la convicción de que la democracia es un proceso, no un estado de perfección. Estos procesos generarán formas de hacer, que favorecerán una cultura democrática y forzarán actuaciones más responsables, rigurosas y una mayor rendición de cuentas. Se trata de tomarse en serio la regeneración democrática. La actuación SIC termina cuando se naturaliza en la forma de estar en el partido, a través de la cotidianidad, en el día a día, revirtiendo poco a poco la cultura organizativa interna.

d) Los indicadores

Cuando hablamos de indicadores, nos referimos a la forma de comunicar las mejoras y la consecución de objetivos del partido que facilita SIC. Cada militante, cada ciudadano o ciudadana podrá seguir, paso a paso, el camino que recorre el partido hacia las metas comprometidas, hacia el cumplimiento de sus promesas y la defensa de los intereses de la ciudadanía. SIC permite observar el ejercicio, el esfuerzo por la mejora interna, y la visualización y comunicación del objetivo marcado, mediante la construcción de indicadores. Es la parte visible, comunicacional y mediática de la propuesta. Los indicadores se construyen a través de los medios de los que se disponga: medios digitales o analógicos, medios de comunicación, o las herramientas y canales que el partido considere oportunas para ello. El partido ha de ser capaz de comunicar que se ha comprometido a mejorar en un punto concreto en un periodo de tiempo determinado. Un 'indicador de calidad', por tanto, no es una medida que indique cuánto nos apartamos de la perfección, ni un límite que no deba transgredirse; ni una advertencia sobre la proximidad de un peligro: sólo informan de un propósito adoptado libre y soberanamente²³, que se alcanza a través de ejemplo. Es decir, SIC es una forma por la que la organización política comunica o anuncia la etapa en la que se encuentra en el proceso de mejora de su funcionamiento interno. Si esta etapa se obvia, la actuación SIC carece de sentido.

23. Véase: Pallette-Rivas, F., Blanco, V. S., & Quirós, J. L. G. Una vindicación de la acción política." <http://www.ccdemocraticas.net/la-re-generacion-democratica-es-un-cuento-chino/>

e) Sellos de Calidad Democráticas

Los sellos de calidad actuarán a modo de símbolos que hablarán de quiénes están comprometidos y quiénes no, y en qué medida, en la carrera por mejorar su acción política. Estos símbolos, de formar parte del imaginario colectivo, señalarían a los partidos políticos que inicien la senda de la mejora continua. El objetivo es que estos sellos, actualmente en diseño, lleguen a ser tan habituales como hoy lo son miles de símbolos internacionales que nos informan a diario en los aeropuertos y las playas, por carretera o en las calles de pueblos y ciudades²⁴. Nos ayudarán a distinguir entre tres tipos de partidos:

- Los que practican la mejora de sus procesos internos de trabajo.
- Los que tienen previsto hacerlo.
- Los que no se lo plantean.

Se entiende así la calidad como una garantía de compromiso con el futuro, un lugar al que solo nos acercamos, paso a paso.

2.3 Beneficios de SIC

Los beneficios que ofrece este método resultan fundamentales para revertir la situación de desafección y desprestigio hacia el ejercicio de la actividad política. La potencia de SIC favorecerá no sólo a los propios partidos u organizaciones políticas que lo pongan en marcha, sino a la ciudadanía en general, y a la propia democracia como sistema de convivencia. No obstante, SIC no es la fórmula mágica. Por ello, ante todo, es obligado plantearse las posibles conexiones entre cada

24. "Queremos llenar España de semáforos" <http://www.ccdemocraticas.net/la-calidad-bien-entendida-y-6/>

propuesta y el resto de las soluciones y propuestas que ya están al servicio de la regeneración democrática.

a) Para el partido

- Cohesión interna: Anunciar la puesta en marcha de SIC mejora la cohesión interna de la comunidad partidaria, así como la imagen que las militancias críticas proyectan sobre sus propias organizaciones.
- Adaptación al entorno: SIC es una potente herramienta de análisis que permite ampliar las posibilidades de interpretación, adaptación al entorno y, en definitiva, anticiparse al futuro. Favorece una mejora sustantiva y cualitativa de la cultura organizativa, al permitir un análisis complejo y sistemático sobre la organización de manera rigurosa, y permite diseñar el camino a recorrer con mayores garantías. Es decir, SIC aporta la satisfacción que produce el llevar la organización al día.
- Reconocimiento y legitimidad pública: A nivel externo, SIC va de la mano de un aumento del reconocimiento público y de mayor aceptación por parte de la ciudadanía, más legitimidad pública, y por tanto, mejores expectativas electorales. Así, la puesta en marcha de SIC implica una recomposición de la responsabilidad que conlleva el ejercicio de una actividad pública de manera ejemplar.

b) Para la ciudadanía

- Mayor control sobre partidos y organizaciones políticas: Un Sistema de Indicadores de Calidad facilita a la ciudadanía una mejor disposición para exigir a los partidos que informen de sus objetivos,

que muestren el trabajo y los fines y medios de su acción política. SIC es un aval que permite, por un lado, a partidos justificar sus decisiones, y por otro lado, a la ciudadanía, medios de comunicación y organizaciones de la sociedad civil disponer de más información sobre los partidos, así como más poder para demandar una real fiscalización de cuentas.

- Mayor autonomía y cultura cívica: SIC ofrece un mayor control sobre las instituciones, pues al obtener un mayor conocimiento sobre ellas se aumentan las posibilidades de abrir vías de colaboración e intervención cívica. Es un método que favorece una mejor canalización de la participación, amplía el concepto de transparencia, y contribuye, por tanto, al aumento de las competencias de la ciudadanía como sujeto político.

c) Para la democracia

- Fortalecimiento institucional: Los beneficios para la propia democracia como sistema de convivencia son sustanciales, pues a través del ejemplo y la responsabilidad se producirá un fortalecimiento institucional mediante la mejora de la cultura organizativa, imprescindible para afianzar una mejora continua.

3. La práctica de SIC

3.1 El papel de la Asociación Calidad y Cultura Democráticas (ACCD)

El objetivo de la ACCD es fortalecer el papel de la ciudadanía en la toma de decisiones públicas, recabar su participación activa y animar a unificar esfuerzos, tras la explosión en 2011 de iniciativas dirigi-

das a mejorar la democracia. En concreto, la ACCD ofrece apoyo a los partidos y formaciones políticas que decidan implantar métodos y técnicas de mejora de la calidad en su interior. Es en el seno la ACCD donde nace y se desarrolla esta iniciativa, en colaboración con el Máster en Comunicación, Ciudadanía y Cultura Digitales de la Universidad Rey Juan Carlos, MediaLab-Prado Madrid, la Fundación Hay Derecho o Más Democracia. Su objetivo es ayudar a los propios partidos a formarse en la aplicación del método SIC, así como a difundir los avances conseguidos a lo largo y ancho de la sociedad. La ACCD se ofrece a acompañarles en ese camino, con independencia de cualquier poder económico, así como político: este es el principal e irrenunciable activo profesional de la asociación.

Su papel es el del profesional externo que ayuda al político a identificar posibles mejoras en los procesos de su organización, en función de los objetivos estratégicos que persiga²⁵. El éxito de la ACCD radicará en que toda organización que inicie este camino de mejora y compromiso público deje de necesitar formación, preparación o asesoría, y pueda por sí misma organizarse de manera eficaz y eficiente para el cumplimiento de su agenda democrática.

Durante el desarrollo de esta iniciativa se ha participado en diversos foros y se han mantenido reuniones con diversos partidos y organizaciones políticas con el objetivo de poner en práctica SIC. La experiencia extraída de estos encuentros nos han permitido pensar sobre las posibilidades sobre el terreno para que la herramienta que ofre-

ce sea introducida en nuestro objeto de estudio. Se enumeran a continuación:

a) Interés

Los encuentros realizados hasta ahora indican que hay interés por iniciar procesos de mejora en el seno de los partidos. Se reconoce como una necesidad extendida y generalizada el introducir nuevas formas de actuar que permitan regenerar la actividad política, la credibilidad y confianza públicas, por tanto, se entiende SIC como un método útil tanto para partidos tradicionales o en ascenso.

b) Contexto óptimo

En este sentido, existe un consenso entre los interlocutores de que el contexto actual dibuja una ocasión excepcional que anima a su aplicación. A nivel interno, no obstante, es percibido como una amenaza por la élite o el aparato de partido, por cierto temor a la pérdida de poder, pero sí lo asumen las militancias críticas.

c) Publicidad que puede traducirse en votos

SIC se percibe como una forma de visibilizar al partido, lo cual se reconoce como un gran beneficio y palanca para aumentar su protagonismo en positivo. Se entiende como un incentivo para recuperar la confianza y legitimidad pública, y en consecuencia, para abrir la posibilidad de recabar un mayor número de votos.

3.2 Barreras de entrada

Igualmente, la experiencia recogida en la conversaciones mantenidas nos lleva

25. En <http://www.ccdemocraticas.net/dialogo-sobre-calidad-democratica/> se reproduce el diálogo que mantienen ambos, político y asesor, sobre calidad y partidos políticos.

ENFOQUE TRADICIONAL	PROPUESTA ACCD
Lo que suelen entender quienes nos oyen hablar de CCD/SIC. O, dicho de otro modo, esta columna representa la pinta o el aspecto que tiene la “zona de confort intelectual” de quien nos oye (pero no nos escucha).	Lo que intentamos transmitir y, al parecer, no lo conseguimos del todo. Estos son los mensajes inmanentes a la mentalidad CCD/SIC cuya emisión debemos mejorar para que quien nos escuche entienda lo que queremos transmitirle
Estándares a cumplir	Objetivos de mejora que uno se marca
Los estándares vienen dados por autoridad externa	Los estándares se buscan los fijan equipos del partido, militantes, ciudadanía
Se trata de alcanzar un ‘ideal’ establecido	Lo importante es el ‘proceso’ de mejora
Se llega a la meta	Se cubren etapas
El futuro se diseña	El futuro se construye
Autoridad externa al partido	Iniciativa interna
Transparencia del pasado	Compromiso con el futuro

Fuente: Una vindicación de la acción política, página 36.

a afirmar que el sentido común siempre nos puede jugar una mala pasada ya que, a pesar de que una actuación SIC se compone de una serie de pasos naturales, no es fácil a priori argumentar su validez. Las dos columnas del siguiente cuadro delimitan el significado, de lo que nunca debe entenderse cuando hablamos de Sistema de Indicadores de Calidad democrática.

Esta percepción inicial errónea se suma a las barreras de entrada a superar a la hora de introducir el método y que suponen las mayores resistencias para la aceptación de SIC. Se identifican, principalmente, cinco barreras de entrada:

a) Zona de confort

La zona de confort intelectual demuestra lo diferente que es escuchar de oír. La expresión “indicadores de calidad” lleva a pensar a nuestros interlocutores, (como veíamos en el cuadro anterior), que la ACCD ofrece estándares a cumplir o que pretende erigirse como auditoría externa. Se identifica SIC con organizaciones de la sociedad civil relacionadas con auditar de manera externa a los partidos, sin em-

bargo, se trata de lo contrario: poner en marcha un ejercicio de autocritica y auto exigencia a la interna.

b) Pensar por cuenta ajena

Observamos que es difícil encontrar, dentro de los partidos políticos, personas decididas a asumir el “riesgo” de tomar la iniciativa y comenzar a aplicar herramientas o métodos que no hayan sido usado por otras antes. A pesar de que es común escuchar que, ante la situación de crisis político-institucional actual se necesitan “nuevas formas de hacer política” o “encontrar soluciones audaces e innovadoras”, la inercia institucional y cultural en el funcionamiento de los partidos les conduce a repetir los mismos vicios o copiar soluciones que fuera su contexto no sirven.

c) Somos diferentes

“Los partidos somos diferentes a cualquier otro tipo de organización”: Este es uno de los argumentos de rechazo a SIC que nos hemos encontrado en nuestras entrevistas. Sin embargo, pensamos

que “en todos sitios se cuecen habas” y que un partido es igual que cualquier otra organización humana en la que sus miembros compartes objetivos comunes. En este sentido, creemos que este argumento solo trata de ocultar las aspiraciones legítimas y las luchas de poder que se descubren en su interior.

d) Fervor endogámico

Observamos que existe un rechazo habitual, casi sistemático, a las iniciativas, consejos, advertencias o métodos que lleguen desde el exterior. Y más aún si la iniciativa recomendada procede del ámbito de la Administración y Dirección de Empresas. En este sentido, existen prejuicios serios debido a la falta de conocimientos sólidos sobre la importancia de nutrirse de esta disciplina científica, para trasladar la innovación empresarial al ámbito civil y público, y viceversa. Paradójicamente, SIC solo puede tener éxito si se implanta como una iniciativa interna.

A pesar de las barreras de entrada que hemos encontrado y las que pueden surgir, pensamos que el mayor riesgo surge a la hora de hacer público el compromiso. Para ello, quizás los partidos simplemente han de comenzar proponiéndose objetivos significativos pero sencillos, que no impliquen rupturas internas o un riesgo fuerte al aparato.

4. Consideraciones finales

El diagnóstico crítico a la actuación de los partidos políticos ha inspirado numerosas terapias para llevar a la práctica el ideal de participación, pero no siempre han sido compatibles entre sí: se les exige contundencia y unidad pero que resistan

las tentaciones oligárquicas y mantengan la pluralidad, que promuevan la adopción democrática de las decisiones, la participación y el control desde abajo. Se espera que representen los intereses de sus votantes, pero también que formulen políticas coherentes por encima de intereses particulares. Deberían proporcionar liderazgo, y no ser dominados por sus líderes. No deberían ser financiados por el Estado (no hasta el extremo actual), pero tampoco deberían depender de las contribuciones de las grandes empresas o grupos de interés. No deberían estar representados ni dirigidos por políticos profesionales, ni a la vez controlados por amateurs o élites inexpertas. Los partidos son víctimas de las expectativas que la sociedad espera de su actuación. Y su estructura y su rendimiento también han contribuido a su crisis.

Los problemas organizativos de los partidos políticos pendientes de resolver se reducen a cuestiones concretas como primarias, sí o no; listas, cerradas o abiertas, o cuestiones meramente normativas o relacionadas con la transparencia, o con la puesta en marcha de normativa, que finalmente queda en el papel. A pesar de que es un elemento crucial, el debate sobre la organización y el funcionamiento interno de los partidos apenas tiene lugar en el espacio público²⁶. Es poco sexy. Sin

26. Debates visibles, debate oculto: “El debate sobre la necesidad de incorporar nuevos métodos de trabajo en la cultura organizativa de las formaciones políticas, tanto tradicionales como quincemayistas. Si esta cuestión fuera objeto de tan encendidos debates como los anteriormente apuntados, estaríamos hablando de detractores y partidarios del movimiento en favor de mejorar la competencia, pericia y aptitud de los partidos políticos para los procesos de toma de decisiones, la dirección de equipos humanos, el análisis de situaciones complejas, el establecimiento de metas y objetivos, así como para la planificación,

embargo, no basta sólo con voluntad y un buen discurso para llevar a la práctica los principios y valores democráticos. Éstos no pueden prosperar y consolidarse sin prestar atención a cuestiones organizativas básicas. Los avances que facilitan las TICs no eliminan la vigencia de las estructuras jerárquicas de los partidos políticos, y la supervivencia de toda organización depende de una estructura mínima eficiente y ágil para su funcionamiento continuado²⁷. Y, aunque la vigencia de La Ley de Hierro de la Oligarquía es inevitable, se puede controlar democráticamente. Por ello, los partidos han de virar el timón y trasladar a su cultura organizativa valores democráticos, a través de

puesta en marcha y seguimiento de las tareas a realizar, por citar únicamente algunas de las tareas que, ineludiblemente, deben practicarse a diario en cualquier tipo de asociación humana compuesta por personas que comparten valores y metas comunes” Blog CCC: <http://www.ccdemocraticas.net/debates-visibles-debate-oculto/>

27. Los académicos, **Antonio M. Jaime** es profesor de la Universidad de Málaga y **Xavier Collier**, de la Universidad Pablo de Olavide. Ambos son miembros del grupo de investigación Democracia y Autonomías: Sociedad y Política, escribe en La prueba del algodón de Podemos sobre esta cuestión: “La Ley de Hierro de la Oligarquía es inevitable en Podemos porque requerirá un mínimo de organización para responder a las necesidades con las que sus líderes se encontrarán: alguien tiene que buscar locales, relacionarse con los medios, canalizar y destilar las ideas para convertirlas en programa electoral, analizar documentos, convocar reuniones, elaborar normas internas, tomar decisiones para el funcionamiento diario de la organización, etcétera. La supervivencia de toda organización depende de que estas necesidades encuentren respuesta en una estructura mínima que sea eficiente y ágil para su funcionamiento continuado, y esto se suele oponer al asamblearismo y la horizontalidad” http://elpais.com/elpais/2014/07/04/opinion/1404488097_127999.html

métodos que generen nuevos estilos de gestión, nuevas disciplinas, nuevos hábitos, nuevas rutinas dirigidas a mejorar su funcionamiento interno, como el descrito en este trabajo. Así, conjugar todos estos paradójicos factores obliga a revisar y modernizar su organización. Desde este trabajo esperamos que los partidos eliminen las barreras que presentan la introducción de este tipo de métodos, y sean capaces de innovar y avanzar en la necesaria y urgente regeneración democrática.

Bibliografía

Bauman, Z. (2000). *Em busca da política*. Zahar.

Castells, M. (Ed.). (2006). La sociedad red: una visión global.

Cazorla, J. (1992). *Del clientelismo tradicional al clientelismo de partido: evolución y características*. Institut de ciències polítiques i socials.

De la Cueva, Javier. (2013). «Innovación y conocimiento libre: cuestiones morales y políticas». Isegoría. Revista de filosofía moral y política, número 48, 2013, pp. 51-74. Documento accesible en línea. ISSN: 1130-2097.

De la Cueva, J. (2012). Metodología y codificación de la acción micropolítica. Acciones políticas ciudadanas en internet. Trabajo de Investigación. Máster en Estudios avanzados en Filosofía. Madrid: Universidad Complutense. Documento accesible en línea. de Miguel, J. M., & Martínez-Dordella, S. (2014). A New Index of Democracy. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (146).

Duverger, M. (1987). *Los partidos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México (versión original 1951).

Echeverría, J. (2012). *Democracia en internet?*, en Champeau, S. y Innerarity, D.

- (comps.). *Internet y el futuro de la democracia*, pp. 179-199. Barcelona: Paidós.
- Fortes, B. G. (2010). *Calidad de la democracia española: una auditoría ciudadana*. Editorial Ariel.
- Freidenberg, F. (2006). *Democracia interna: reto ineludible de los partidos políticos*. Revista de Derecho Electoral del Tribunal Supremo de Elecciones, San José de Costa Rica, (1).
- Freidenberg, F. (2007). *¿Qué es la democracia interna? Una propuesta de redefinición conceptual*, documento del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM, México, disponible
- Gómez Pallete, F. (2015). Una vindicación de la acción política. Asociación por la Calidad y Cultura Democráticas.
- Gutiérrez-Rubí, A. (2011): *“Otro modelo de partido es posible”*.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la Sociología: El grupo de discusión: teoría y crítica*. Siglo XXI de España Editores.
- Katz, R. S., & Mair, P. (2004). El partido cartel.: La transformación de los modelos de partidos y de la democracia de partidos. *Zona Abierta*, (108), 9-42.
- Kirchheimer, O. (1989). “El camino hacia el partido de todo el mundo”, en Lenk, La Palombara, Joseph & Weiner, Myron (eds.) (1966), Política.
- Lafuente, A. (2007). Los cuatro entornos del procomún. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, noviembre 2007, número 77-78, pp. 15-22. Documento accesible en línea: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/2746/1/cuatro_entornos_procomun.pdf>
- Linz, J. J., Günther, R., & Gibert, J. R. M. (2007). *Partidos políticos: viejos conceptos y nuevos retos*.
- Manuel Maroto, Victoria Anderica, Suso Baleato, & Miguel Ongil. (2013). *Que hacemos con la financiación de los partidos*. Ediciones AKAL.
- Medero, G. S. (2011). La democracia interna en los partidos políticos españoles: el caso del Partido Socialista Obrero Español (PSOE). *Revista de ciencias sociales*, 17(4), 598-611. Quintanilla, M.A. (ed.). *Ciencia, Tecnología y Sociedad*, pp. 303-323. Madrid: EditorialTrotta/CSIC
- Méndez, M., & Morales, L. (2004). *Los afiliados y su papel en los partidos políticos españoles*. *Zona abierta*, (108/109), 153-207.
- Méndez-Lago, M., & Martínez, A. (2002). Political representation in Spain: an empirical analysis of the perception of citizens and MPs. *Journal of Legislative Studies*, 8(1), 63-90.
- Michels, R. (1979). *Los partidos políticos*, Amorrortu, Buenos Aires (versión original 1911).
- Nadal, H; De la Cueva, J. (2012). *Redefiniendo la isegoría: open data ciudadanos*, en Cerrillo i Martínez, A., Peguera, M., Peña-López, I., Pifarré de Moner, M.J., & Vilasau Solana, M. (coords.) (2012). *Retos y oportunidades del entretenimiento en línea*. Actas del VIII Congreso Internacional, Internet, Derecho y Política. Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 9-10 Julio, 2012, pp. 283-300. Barcelona: UOC-Huygens Editorial. Documento accesible en línea. ISBN: 978-84-695-4123-
- Ontañón Carmona, J. F. (2013). *El Partido Político como Plataforma. Modelo para un partido abierto basado en el Gobierno Abierto y la Tecnopolítica*.
- Ostrom, E. *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, 2ª ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 2011.

MEDIOS DE COMUNICACIÓN ONLINE Y EMPODERAMIENTO CIUDADANO: OPORTUNIDADES Y RIESGOS

ONLINE MEDIA AND CITIZEN EMPOWERMENT: CHANCES AND RISKS

Manuel Jesús Rodríguez Morillo

Cámara Cívica/Universidad Pablo de Olavide/Universidad Carlos III
manuelrodriguez@camaracivica.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: medios online, empoderamiento, redes sociales, liderazgo, tecnopolítica

Keywords: online media, empowerment, social networks, leadership, technopolitics

Resumen: En el desarrollo de empoderamiento ciudadano juega un papel decisivo el proceso de toma de conciencia sobre nuestro entorno. Los medios de comunicación online facilitan el acceso a la información, por lo que pueden ser una oportunidad para promover el empoderamiento y mejorar la democracia. Sin embargo, junto a esta oportunidad aparecen riesgos como la concentración de internet en pocas manos o la espectacularización de la política.

Abstract: In the development of citizen empowerment, the process of raising awareness about our environment plays a decisive role. Online media open access to information, so they can be an opportunity to foster empowerment and improve democracy. However, against with this opportunity appear risks such as the concentration of the internet in few hands or the spectacularization of politics.

1. Introducción

Entre los numerosos cambios disruptivos que ha supuesto la aparición de internet, conviene prestar la debida atención a la expansión de maneras de informarse y formarse opinión. Desde medios de comunicación online (sean o no nativos digitales) hasta canales de Youtube, pasando por blogs, revistas online, *influencers* en Twitter... Este profundo cambio en la manera de acceder a las noticias y a los análisis que se hacen de la realidad tiene su inevitable impacto en la esfera pública. La influencia de estos

dispositivos en la vida cotidiana de la población tiene una enorme trascendencia política, toda vez que afecta a los debates que se dan en los espacios de trabajo, las preocupaciones de la gente e incluso en el sentido del voto.

Sin embargo, aún nos queda mucho por saber sobre los efectos que tiene internet en la mejora de las vías de incidencia política de la ciudadanía. A tal fin, queremos reflexionar sobre las potencialidades de los medios de comunicación online y demás soportes digitales de acceso a la información desde el punto de vista del empoderamiento ciudadano. Para ello estudiaremos el concepto mismo de empoderamiento para identificar las diferentes dimensiones que estructuran su sentido. Posteriormente analizaremos diversas tendencias en el uso de internet como vía para informarse y acceder a recursos que permitan formarse una opinión. Finalmente, observaremos el estado de la cuestión relativa al empoderamiento ciudadano en la política española.

2. Qué entendemos por empoderamiento

Un primer acercamiento a la noción de “empoderamiento” nos lleva irremediablemente a la cuestión del “poder”. En gran medida el poder entendido como facultad de influir en los aspectos que están vinculados con nuestras vidas. Así entendido, todo mecanismo o proceso que amplíe las capacidades de incidencia de las personas en su entorno estaría afectando favorablemente a su empoderamiento.

La primera noción del empoderamiento podemos encontrarla en la pedagogía li-

beradora de Paulo Freire¹. Posteriormente logran especial relevancia los estudios en psicología comunitaria y los trabajos sobre el empoderamiento femenino desde un enfoque de género. En la actualidad es un concepto ampliamente utilizado por las agencias de Naciones Unidas y el Banco Mundial (ver *infra*).

Cabría destacar para el desarrollo de nuestra reflexión la importancia de los trabajos de Jo Rowlands² sobre el empoderamiento de las mujeres. Según esta autora, empoderamiento es lograr incorporar en los procesos de toma de decisiones a los sectores tradicionalmente excluidos. Así, se hace especialmente relevante el estudio de las estructuras e instituciones de poder. Paralelamente, el empoderamiento desde un punto de vista individual está vinculado con la toma de conciencia de sus intereses y de la manera en la que se relaciona con otros.

Los trabajos de Julian Rappaport³ desde la psicología comunitaria están unidos a la idea de que las personas deben adquirir nuevas habilidades en su vida diaria. Por su parte, el Banco Mundial⁴ entiende el empoderamiento como una ampliación de las libertades de acción y elección, de modo que las personas dominen recursos y decisiones que les afectan en su propia

1. FREIRE, P., 1970. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

2. ROWLANDS, J., 1997 *Questioning Empowerment: Working With Women in Honduras*, Ox-fam.

3. RAPPAPORT, J. 1987. *Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a theory for community psychology*. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-148.

4. FRIDE, 2006. *Empowerment*. In *Development Backgrounder*, 1. http://www.fride.org/download/bgr_empowerment_eng_may06.pdf. Accessed 14 September 2014.

vida. Entre los factores clave se encuentran el acceso a la información, la disposición de espacios de discusión y decisión apropiados, mecanismos de rendición de cuentas y capacidad de auto organización de las personas⁵.

Los trabajos de Naciones Unidas⁶ sobre la reducción de la pobreza y la integración social hacen especial énfasis en la necesidad de un entorno favorable a la participación de las personas en las decisiones que les afectan en su vida a cualquier nivel. Para que exista dicho contexto propicio es especialmente necesario un acceso adecuado a fuentes de información y conocimiento. Como veremos *infra*, esto es un aspecto absolutamente central en nuestro análisis.

Tomando referencias de los anteriores desarrollos conceptuales y epistemológicos, el Área Hacker Civics junto con la Cátedra de Gobierno Abierto de la Universidad Politécnica de Valencia han desarrollado elementos para un marco de trabajo amplio sobre la cuestión del empoderamiento:

1. *Toma de conciencia de las capacidades individuales y colectivas, así como de la situación actual del entorno económico, social, político y medioambiental.*

2. *Adquisición y desarrollo de capacidades que permitan la participación activa, de forma individual y/o grupal, en procesos de toma de decisiones sobre los asuntos considerados importantes.*

5. NARAYAN-PARKER, D. 2005. *Measuring empowerment: cross-disciplinary perspectives*. Washington, DC: World Bank Publications.

6. United Nations, 2012. *Report of the Expert Group Meeting on "Promoting People's Empowerment in Achieving Poverty Eradication, Social Integration and Decent Work for All"*. <http://www.un.org/esa/socdev/csocd/2013/egm-empowerment-final.pdf>. Consultado: 20/11/2016

3. *Desarrollo de un entorno favorable que establezca las instituciones formales e informales, garantice el acceso a la información y ponga en marcha procesos de rendición de cuentas para facilitar procesos participativos de toma de decisiones a nivel local, nacional e incluso internacional*⁷.

Los tres factores se influyen mutuamente y retroalimentan. Una sociedad consciente de los problemas de su alrededor buscará organizarse y exigirá canales de participación apropiados y un alto standard de rendición de cuentas.

Una vez llegados a este punto, solo cabe concretar que nos centraremos en la importancia que tiene internet en el primer factor de empoderamiento, esto es, aquel que hace referencia a la toma de conciencia de las propias capacidades y del estado del entorno próximo. ¿De qué forma?

- a) Apertura de los cauces de información.
- b) Empoderamiento y liderazgo.
- c) Riesgos.

3. Apertura de los cauces de información

La lucha por el control de los flujos de información ha supuesto una constante a lo largo de la Historia⁸. El dominio sobre los dispositivos de emisión de información y de los canales a través de los que se

7. ÁLVAREZ, D. et al., 2015, 'Crowdsourcing a new way to citizen empowerment', en Garrigos-Simon, F., Gil-Pechuán, I., Estelles-Miguel, S., *Advances in crowdsourcing*, Springer

8. CASTELLS, M., 2002, *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I: The Rise of the Network Society*. Second Edition. Oxford, Blackwell Publishing.

transmite ha sido un factor determinante en los diferentes modos de estratificación social. Podemos pensar en los escribas del antiguo Egipto, la censura, las limitaciones a la imprenta y, más recientemente, los medios de comunicación de masa. La aparición de internet ha permitido la generación de una enorme multiplicidad de canales de emisión y acceso a la información. La democratización de la tecnología vinculada a internet dificulta el control en los términos en los que se hacía en épocas anteriores. En los últimos tiempos es especialmente remarcable la presencia de “teléfonos inteligentes” (*smartphones*) que permite a cada usuario tener una entrada a la web en su bolsillo en cualquier lugar.

Dentro de este proceso no solo es importante la tecnología que permita el acceso a internet, sino también los necesarios cambios en las pautas culturales. Según el II Estudio sobre Medios de Comunicación Online de IABSpain⁹, un 83.1% de los usuarios se conecta a diario a internet y un 98.6% al menos una vez en semana. Además, Internet es considerado como el medio más creíble y con el que más se identifican los usuarios.

Por otro lado, el 50% de los adultos usuarios de noticias online menores de 45 años se informa principalmente por el móvil, por encima del 38% del ordenador y el 7% de la tablet. Un 52% emplea a lo largo de la semana dos o más tipos de dispositivos para informarse, lo que supone una subida del 4% respecto a 2015¹⁰.

9. Puede descargarse en: http://www.iabspain.net/wp-content/uploads/downloads/2015/02/Estudio-de-Medios-de-Comunicaci%C3%B3n-2015_Versi%C3%B3nReducida.pdf

10. Datos extraídos de NEGREDO, S. et al., *DigitalNewsReport 2016*, Center for Internet Studies

4. Empoderamiento y liderazgo

Los estudios sobre liderazgo entienden este fenómeno como un proceso que se da entre el líder y los seguidores y que desemboca en cambios no rutinarios dentro de los ámbitos de dominio propios del líder y sus seguidores¹¹. Dentro de los recursos que dispone el líder para promover esos cambios no rutinarios que sirven para afrontar problemas complejos ocupa un lugar privilegiado el de la información.

Esto puede concretarse de diversas formas: la disposición de la inteligencia (en el sentido de información útil) apropiada para tomar decisiones de forma óptima, el acceso a diversos canales de información o el control sobre la información para que otros actores no puedan acceder a la propia información sensible. Como puede comprobarse, en todos estos aspectos internet ocupa un lugar central por las posibilidades (y, en su caso, riesgos) que ofrece.

El liderazgo total no existe, dado que solo se ejerce en determinados ámbitos de influencia. El ejemplo clásico sería el alcalde que tiene mucha influencia en su municipio pero poca en un municipio igual de la otra punta del país. Desde el punto de vista de la acción colectiva en redes sociales, los grupos, colectivos y movimientos sociales tienen en internet una herramienta única para extender sus espacios de influencia de manera inima-

and Digital Life, Universidad de Navarra. Disponible para descargar en: <https://drive.google.com/file/d/0B2eyawMqcpTyLVpGR0NLQzAtcm/view>

11. NATERA, A., 2001, *El liderazgo político en la sociedad democrática*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

ginable. Mientras que en otras épocas su radio de acción se circunscribía a la presencia física, en la actualidad un colectivo puede extender su influencia por las redes y así ganar apoyos en otros espacios. Un proceso de liderazgo en movimientos sociales se concreta en conseguir unir el propio colectivo con otros actores políticos y sociales para así compartir recursos, información y extender el ámbito de influencia.

En España pudimos comprobar este fenómeno de manera palpable con el proceso de autoorganización de las diferentes acampadas y grupos interconectados a raíz del 15M. Como describiera Castells¹², las redes sociales no solo supusieron herramientas que ponían en contacto redes descentralizadas de activistas. Se abrió el camino al cuestionamiento del monopolio de las formas políticas y mediáticas hegemónicas. Javier Toret¹³ identifica la “explosión emocional” y “el uso tecnopolítico de las redes” como dos importantes factores en el desencadenante del 15M y su posterior importancia. La dimensión afectiva está presente en la propia denominación del movimiento (“Indignados”) y durante todo el proceso. Luego volveremos sobre este asunto.

Precisamente la falta de oportunidades y espacios de discusión y socialización en los entornos públicos urbanos cataliza el proceso por el cual las redes se convierten en espacio de intercambio, debate y deliberación pública. La brecha generacional

y la crisis de representación encuentran así una vía de escape en el ciberespacio.

5. Riesgos

Pese a todo lo dicho anteriormente, hay una serie de argumentos en contra de la confianza desmedida en la potencialidad emancipadora de internet. Estas ideas han de ser tenidas en cuenta para evitar caer en un optimismo temerario o, en palabras de César Rendueles, “ciberfetichismo”¹⁴.

Aunque hemos hablado de la positiva apertura de los cauces de comunicación gracias a internet, hay que tener en cuenta que el entorno online no se libra de las dinámicas propias del sistema capitalista. Como muestra Robert McChesney¹⁵, la libertad de prensa está siendo amenazada por la libertad de empresa. En un proceso análogo al que ocurrió con las empresas de comunicación, la concentración del capital puede llevar a una merma del pluralismo y al excesivo poder de ciertos actores. Gigantes como Apple, Google y Facebook están “privatizando” internet.

Otro de los riesgos que encontramos no está en absoluto ligado únicamente a la comunicación online, pero le afecta en gran medida. Nos referimos a la espectacularización¹⁶ de las campañas de comunicación política.

12. CASTELLS, M., 2012. *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza.

13. TORET, J., 2013, *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de política distribuida*, I3N, UOC, p. 14.

14. RENDUELES, C., 2013, *Sociofobia*, Madrid: Capitán Swing.

15. MCCHESENEY, R., 2013, *Digital Disconnect: How capitalism is turning Internet against democracy*, New York, New Press.

16. Para profundizar en el concepto de “espectacularización” de la política recomendamos los trabajos de: DEBORD, G., 1992, *La société du spectacle*. Paris: Gallimard y CANEL, M.J.,

En la época del *political hype*, de la gran escenificación de la política del *politainment*, donde todo parece un gran simulacro es precisamente cuando se reivindican mayores dosis de autenticidad. En un escenario político cada vez más teatral, la necesidad de actores políticos y sociales más representativos de aquellos a quienes se pretende representar se hace acuciante. Así, desde coordinadas liberales o neoliberales se valora la experiencia en los negocios o en el sector en el que el representante público debe desempeñar un cargo. Desde enfoques más progresistas, volvemos a escuchar el discurso de la cercanía a “la calle” y el compromiso con las diversas luchas promovidas por movimientos sociales.

Este amateurismo político como valor se opone al descrédito que sufren los profesionales de la política. Éstos son identificados con una clase managerial o corporativa, endogámica y cuya promoción interna no se corresponde con criterios meritocráticos sino a habilidades sociales y capacidad para gestionar alianzas e intrigas.

En numerosas ocasiones el amateurismo de varios cargos públicos recientes ha llevado a fricciones con el sistema político al momento de su ingreso. Tal caso es el de activistas convertidos en representantes políticos, cuya imagen pública se ha visto dañada al rescatar comentarios de su pasado. Afirmaciones -a menudo provocativas- que podrían ser comunes o admirables en la cultura política de ciertos colectivos sociales se vuelven inaceptables para el gran público al vincularlas con un político. Tal es el caso de actividades de protesta o reflexiones sobre los límites del

humor en concejales del Ayuntamiento de Madrid, que han sufrido crisis de credibilidad por actos ocurridos años atrás, con procesos judiciales incluidos.

Este efecto se ve además catalizado por el hecho de que la falta de presencialidad elimina los desincentivos a ser prudentes y moderados. Dicho de otro modo, desde nuestro ordenador somos capaces de decir una barbaridad a alguien en cuya presencia física no diríamos.

La hipertrofia de escenificación de la política y el énfasis en el marketing, la segmentación de mensajes por votantes y el auge de la comunicación política planificada ocultan las dimensiones axiológicas y deliberativas de la política: es muy difícil reflexionar sobre los valores que nos guían y que crean identidades colectivas, al igual que se dificulta el diálogo en los debates televisados.

Hace años que Sartori¹⁷ alertó de las dinámicas que seguían los contenidos televisivos: primacía de lo visual, inmediatez, falta de profundidad. El uso indiscriminado de lo instantáneo, lo televisivo y la espectacularidad, además de campañas publicitarias tiene una consecuencia: al final gran parte del proceso político se basa en las emociones y no en debates sopesados. Es lo que varios teóricos de la comunicación política han denominado “territorio de los sueños”¹⁸ o “sensiocracia”¹⁹.

17. SARTORI, G., 2002, *Homo Videns: La sociedad teledirigida*, Taurus, Madrid.

18. BERTOLDI, G., 2009, *La campaña emocional. Comunicación política en el territorio de los sueños*, Dunken, Buenos Aires.

19. DADER, JL. 2015. “Fascinados por Podemos. Un fenómeno natural de la “Democracia Sentimental”, *Hermes. Journal of Communication*, nº4, pp. 13-45.

2007. *La comunicación de las instituciones públicas*. Madrid: Tecnos.

En definitiva, cabe plantearse hasta dónde pueden los medios de comunicación online solucionar problemas, qué problemas nuevos se crean y por qué parecen amplificarse problemas antiguos.

6. Hacia nuevos formatos de comunicación

Llegados a este punto, ¿cómo podemos utilizar los medios de comunicación online y demás soportes digitales para fomentar el empoderamiento político? Siguiendo el razonamiento sobre las potencialidades y riesgos de este modelo, conviene lanzar algunas notas sobre el tipo de formato que debería tener un medio online que mejore el empoderamiento.

Para este fin nos puede ser muy útil el estudio del INJUVE sobre jóvenes, política y TICs²⁰. Dicho informe acredita que la falta de confianza de la población entre 18 y 30 años hacia canales de participación tradicionales no es incompatible con el interés por la política. De hecho, es el segundo tema más consultado en blogs, solo por detrás del deporte y por delante de trabajo u ocio.

Por ello nuestra propuesta, aún abierta a la discusión y a posteriores validaciones o refutaciones, debe incluir los siguientes extremos:

a) Información accesible, veraz y de calidad: las propias instituciones públicas deben poner al servicio de la ciudadanía datos relevantes, presentados de manera comprensible e interesante,

20. ÁLVAREZ, A. y RUBIO, R., 2016, Las TIC en la participación política de los jóvenes, INJUVE Estudios, Madrid. Puede descargarse en: https://drive.google.com/file/d/0B1hd_RmpSq7ZLS-1mRVdzaGIUTEk/view Consultado. 25/11/2016

cuidando el lenguaje y los canales según el segmento de público al que vaya dirigido. De esta forma se harán más útiles, legitimándose y “puenteando” a los medios de comunicación (y por tanto evitando su posible sesgo o distorsión del mensaje original).

- b) Formato transmedia: un mismo mensaje tendrá que ser adaptado y ser presentado en artículos, tuits, vídeos, gifs y mucho más, adaptándose al público y al canal. Así se llega a un público más amplio y susceptible de ser empoderado.
- c) Espacios de debate, discusión y participación: corolario de lo anterior, posibilidad de implicarse en el debate público a través de las redes sociales, foros y espacios destinados al efecto. Esto ya funciona a través de plataformas como Twitter o Appgree, tanto en procesos políticos como de entretenimiento (votaciones en programas de televisión, comentarios en tiempo real a locutores de radio...).
- d) Educación cívica que fomente el autoaprendizaje: los contenidos que estos medios de comunicación online ofrezcan deben dar la posibilidad de remitir mediante hiperenlace o similar a plataformas donde la persona que se interese en un tema pueda ampliar conocimientos, seguir investigando y así, eventualmente, pueda implicarse y comprometerse en una causa.

Bibliografía

ÁLVAREZ, D. et al., 2015, ‘Crowdsourcing a new way to citizen empowerment’, en Garrigos-Simon, F., Gil-Pechuán, I., Estelles-Miguel, S., *Advances in crowdsourcing*, Springer

- ÁLVARO, A. y RUBIO, R., 2016, Las TIC en la participación política de los jóvenes, Madrid: INJUVE Estudios. Puede descargarse en: https://drive.google.com/file/d/0B1hd_RmpSq7ZLS1mRVdzaGIUTEk/view Consultado. 25/11/2016
- BERTOLDI, G., 2009, La campaña emocional. Comunicación política en el territorio de los sueños, Buenos Aires: Dunker.
- CANEL, M.J., 2007. La comunicación de las instituciones públicas. Madrid: Tecnos.
- CASTELLS, M., 2002, *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I: The Rise of the Network Society*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- CASTELLS, M., 2012. *Redes de indignación y esperanza :los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza
- DADER, J.L. 2015. "Fascinados por Podemos. Un fenómeno natural de la "Democracia Sentimental", H-ermes. Journal of Communication, nº4, pp. 13-45.
- DEBORD, G., 1992, La société du spectacle. Paris: Gallimard.
- FREIRE, P., 1970. *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- FRIDE, 2006. Empowerment. In *Development Backgrounder*, 1. http://www.fride.org/descarga/bgr_empowerment_eng_may06.pdf. Consultado: 21/11/2016
- II Estudio sobre Medios de Comunicación Online, labSpain. Puede descargarse en: http://www.iabspain.net/wp-content/uploads/downloads/2015/02/Estudio-de-Medios-de-Comunicaci%C3%B3n-2015_Versi%C3%B3n-Reducida.pdf
- MCCHESNEY, R., 2013, Digital Disconnect: How capitalism is turning Internet against democracy, New York: New Press.
- NARAYAN-PARKER, D. 2005. *Measuring empowerment: cross-disciplinary perspectives*. Washington, DC: World Bank Publications.
- NATERA, A., 2001, El liderazgo político en la sociedad democrática, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- NEGREDO, S. et al., DigitalNewsReport 2016, Center for Internet Studies and Digital Life, Universidad de Navarra. Disponible para descargar en: <https://drive.google.com/file/d/0B2eyawMqcpTyLVpGR0NLQzAtcmc/view>
- RAPPAPORT, J. 1987. Terms of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a theory for community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), 121-148.
- RENDUELES, C., 2013, Sociofobia, Madrid: Capitán Swing.
- ROWLANDS, J., 1997 Questioning Empowerment: Working With Women in Honduras, Oxfam.
- SARTORI, G., 2002, Homo Videns: La sociedad teledirigida, Madrid: Taurus.
- TORET, J., 2013, Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de política distribuida, I3N, UOC, p. 14.
- United Nations, 2012. *Report of the Expert Group Meeting on "Promoting People's Empowerment in Achieving Poverty Eradication, Social Integration and Decent Work for All"*. <http://www.un.org/esa/socdev/csocd/2013/egm-empowerment-final.pdf>. Consultado: 20/11/2016



In Memoriam



ELIE WIESEL: VOZ Y CONCIENCIA DEL HOLOCAUSTO JUDÍO

ELIE WIESEL: JEWISH HOLOCAUST VOICE AND CONSCIENCE

José Cruz Díaz

Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla
jcrudia@upo.es

Recibido: noviembre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Holocausto, antisemitismo, Elie Wiesel, memoria histórica, genocidio

Keywords: Holocaust, anti-semitism, Elie Wiesel, politics of memory, genocide

Resumen: Elie Wiesel es reconocido hoy por hoy como uno de los intelectuales más influyentes de finales del siglo XX. Sobreviviente adolescente de la Shoá, ha dedicado su vida a dar testimonio de los crímenes perpetrados por el Tercer Reich y defender el respeto y la promoción de los Derechos Humanos. En estas páginas se ilustran los rasgos más significativos de su personalidad, prestándose especial atención a su producción literaria y activismo político.

Abstract: Elie Wiesel is recognized today as one of the most influential intellectuals of the late twentieth century. Teenage survivor of the Shoah, Wiesel has dedicated his life to witness to the very extremity crimes perpetrated by the Third Reich and defend the respect and promotion of Human Rights. In these pages the most significant features of his personality are illustrated, paying special attention to his literature and political activism.

1. Apuntes biográficos

El pasado 2 de julio fallecía en su domicilio de Nueva York, a la edad de 87 años, el Premio Nobel de la Paz, Medalla de Oro del Congreso de los EEUU, Medalla Jabotinsky del Estado de Israel, Orden de la Estrella de Rumanía, Cruz de Comandante de la República de Hungría y Gran Cruz de la Legión de Honor de Francia (en grado de Gran Oficial), Eliezer "Elie" Wiesel. Periodista, escritor, crítico literario, activista, Wiesel pertenece a la misma generación de intelectuales supervivientes de la Shoá que Simon Wiesenthal,

Tadeusz Borowski, Primo Levi, Nico Rost, Imre Kertész o Jorge Semprún¹. Una generación preocupada como nunca antes otra por mantener viva la memoria de la barbarie y en hacer del pasado algo más que el pasado: un patrimonio legado a hijos y nietos, en definitiva, un presente habitable como presente².

El joven Elie fue deportado junto con su familia, a la edad de 15 años, de su Transilvania natal a Auschwitz, primero, y a Buchenwald, después (tras un rápido paso por el campo de trabajo de Buna), de donde salió, tras perder a sus padres y su hermana Tzipouka, el mismo día de su liberación por las tropas del Tercer Ejército de los Estados Unidos, el 11 de abril de 1945. Contaba entonces dieciséis años. En el cuestionario que los soldados estadounidenses pasaron a los prisioneros preguntando por los motivos de su internamiento, Wiesel respondió: “por ser judío”. Un infierno, una guerra, los cuales, a pesar de la liberación, siempre tuvo marcados en su brazo con el número A-7713.

Huérfano y refugiado en el París de la postguerra, a donde llegó procedente de Normadía, retomó inmediatamente la rutina del estudio del Talmud y la Cábala que había cultivado antes de ser capturado

por los nazis en su aldea natal, Sighet³. No tardó en dar una nueva orientación a su vida. Estudió francés, literatura y cursó filosofía y periodismo en la Sorbona, actividad que compaginó con trabajos esporádicos de tutor, traductor y profesor de hebreo moderno. Concluida su formación como periodista y hasta entrada la década de 1970 se desempeñó como corresponsal de diferentes rotativos franceses, israelíes y estadounidenses, lo cual, además de procurarle una posición económica más desahogada, le permitió viajar y conocer mundo⁴. Nunca llegó a abandonar su actividad periodística, pues no cesó de colaborar con los medios como columnista y analista de asuntos de actualidad. Su marcada presencia en ellos, unida, sin duda, a su exitosa carrera como escritor, le han convertido, pasados los años, en un personaje influyente no sólo de la escena literaria internacional, también de la política y de la intelectualidad.

Su prestigio le ha llevado a pronunciar cientos de conferencias para el gran público y en el ámbito académico e institucional, señaladamente organizaciones y agencias humanitarias con las que ha colaborado activamente. Se ha codeado con los más grandes entre los grandes, líderes y celebridades de toda índole, redes que ha cultivado y a las que ha sabido sacar partido en pro de la lucha por la defensa y el respeto de los Derechos Humanos. Así, por ejemplo, tras ser nombrado por Jimmy Carter Presidente de la Comisión Presidencial sobre el Holocausto, logró que el Congreso de los Estados Unidos

1. Aunque la mayor parte de los testimonios sobre los campos de concentración provienen de hombres, la barbarie no entiende de sexos, como comprobamos en las memorias de Margarete Buber-Neumann, Helene Holzman, Liliana Millu y nuestra Violeta Friedman.

2. «Nunca ha habido una generación a la que obsesionara tanto la memoria como la nuestra, pero creo que es el patrimonio que debemos dejar a nuestros hijos» («He perdido todas mis batallas». *El País: Cultura*, 16.12.1996, recuperado en noviembre de 2016 de la Web de *El País*, http://elpais.com/diario/1996/12/16/cultura/850690804_850215.html).

3. En la actual Rumanía, en las fronteras de Bucovina, Rutenia y Galitzia.

4. Del francés *L'Arche* recibió el encargo de informar *in situ* de la reciente fundación del Estado judío. Fue también corresponsal en París de *Yediot Ahronot*, de Tel Aviv.

fundase el Consejo Conmemorativo del Holocausto en ese país. Mas, con toda su influencia y connexion con las esferas de poder, nunca olvidó sus orígenes humildes: «he never stopped being that *yehudi*, that ordinary Jew, that survivor whose heart would pound as he passed through customs in New York or Paris»⁵.

Tampoco le han faltado ocasiones de mostrarse como un intelectual incómodo para el poder, como durante el episodio Bitburg, uno de los más torpes y embarazosos de la Administración Reagan, en el que recriminó al Presidente (en plena ceremonia de concesión de la Medalla de Oro del Congreso) una visita oficial programada al cementerio militar alemán que lleva ese nombre y donde yacen enterrados miembros de las SS. Cuestionado unos días después sobre si no tenía la impresión de haber sermoneado públicamente al Presidente, respondió: «No, no, I'm not a moralist. I am a teacher. I'm a storyteller. I have words, nothing else. I represent nobody. All I did was give him a few words»⁶.

Su enorme peso moral y político se dejará sentir, nuevamente, el 27 de enero de 2000, día de conmemoración de la liberación de Auschwitz cuando, invitado a hablar ante el Reichstag, exhortó al Presidente Rau a pedir perdón al pueblo judío.

5. Henry-Lévy, B., «The Humble Nobility of Elie Wiesel», *The Algemeiner*, 05.07.2016, recuperado en noviembre de 2016 de la Web de *The Algemeiner* <https://www.algemeiner.com/2016/07/05/the-humble-nobility-of-elie-wiesel/>.

6. Sobre el episodio y su repercusión (Wiesel dimitió de su cargo en el Consejo Conmemorativo del Holocausto) vid. Troy, G., «When Elie Wiesel Confronted Ronald Reagan». *The Daily Beast*, 07.03.2016, recuperado en noviembre de 2016 de la Web del diario, <http://www.thedailybeast.com/articles/2016/07/03/when-eli-wiesel-took-on-ronald-reagan.html>.

El 16 de febrero, apenas tres semanas después, Rau se desplazó a Jerusalén y ante la Knesset pidió perdón, oficialmente, en su nombre y en el de su generación, por el Holocausto⁷.

Tiene su primer contacto con el mundo académico -aparte de sus años de estudiante en París- como *Distinguished Professor* de Estudios Judaicos de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY), actividad que prolonga de 1972 a 1976. Desde entonces la enseñanza ha ocupado un lugar central en su vida. En 1982-1983 es el primer Profesor Invitado "Henry Luce" de Humanidades y Pensamiento Social en la Universidad de Yale y, desde 1976, titular de Humanidades de la Cátedra Andrew W. Mellon de la Universidad de Boston, a cuyos Departamentos de Religión y Filosofía perteneció hasta su muerte.

2. Mundo literario

Empero, lo que define a Wiesel no es tanto su faceta profesional como el enorme vacío que su literatura vino a llenar. En un artículo aparecido dos días después de su fallecimiento, Bernard Henry-Lévy manifestaba: «I don't know if Wiesel was a "great" writer. But I am convinced that he, like Benny Lévy, another friend, believed that a Jew of his type does not come into the world to pursue literature as profession»⁸. El mismo Wiesel confirmaba años antes: «No sé aún si soy "escritor"»⁹. Coincidimos en que tal vez haya otros me-

7. Fue Adenauer, no obstante, el primero en reconocer públicamente la responsabilidad de Alemania en el crimen.

8. «The Humble Nobility of Elie Wiesel», cit.

9. Entrevista concedida a Silvia Cherem en marzo de 2002, recuperada en noviembre de 2016 de la Web de *Enlace Judío* (México), <http://www.>

jores cronistas de los endemoniados entresijos de la maquinaria asesina de los nazis. Probablemente haya filósofos más iluminados, aunque de lo que sí estamos seguros es de que, hasta el momento presente, «nadie fue capaz de combinar la urgencia moral y el magnetismo de Wiesel»¹⁰.

No habló Wiesel del horror de la sinrazón hasta transcurrida una década –se dice que animado por su mentor, el Nobel François Mauriac, a quien conoció en una entrevista que realizó para *L'Arche*–. Nada extraño, por otra parte. Salvo contadísimas excepciones, es una constante que vemos coreada en los sobrevivientes, intelectuales o no, los cuales, en los primeros compases de su recuperada vida tras la guerra, sobreviven rehenes de los recuerdos de los campos, los cuales quieren a toda costa desterrar. Se instala en ellos un sentimiento de fracaso, de pudor ultrajado ante un mundo (in)civilizado que los ha abandonado a su suerte, cuando no de culpa por no haber libertado a tiempo a sus hermanos, que impone el silenciamiento (*sic*, no silencio) sobre el testimonio, considerado vergonzante e inútil. Fue precisamente Wiesel el primero en acuñar el término «Holocausto» para designar la matanza sistemática de millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial¹¹.

enlacejudio.com/2016/07/03/entrevista-a-elie-wiesel-la-humanidad-sabe-aprender/.

10. Berger, J., «Elie Wiesel: el sobreviviente de Auschwitz que dejó grabada a fuego la memoria del Holocausto». *La Nación: Literatura*, 03.07.2016, recuperada en noviembre de 2016 de la Web de *La Nación*, <http://www.lanacion.com.ar/1914906-elie-wiesel-el-sobreviviente-de-auschwitz-que-dejo-grabada-a-fuego-la-memorial-del-holocausto>.

11. El origen etimológico del término apunta a un acto de carácter espiritual o religioso, un sacrificio en el que se quema a la víctima hasta resultar consumida por el fuego. Debido justamente a ese

Wiesel aborda el tema de la culpa en su segunda novela, *El día* (*The Accident* en inglés, en francés *Le jour*, 1962). Su protagonista, sobreviviente de la Shoá, es arrollado por un coche de camino al teatro. Mientras se restablece de sus heridas en el hospital, examina su pasado en los campos de exterminio. Su historia personal le ha dejado desprovisto de cualquier sentido de la normalidad. Le invade un fuerte sentimiento de culpa por el hecho de haber sobrevivido donde parientes y vecinos, no mereciéndolo más, perecieron. Al mismo tiempo, el recuerdo de su comportamiento le horroriza. La brutalidad a la que fue sometido lo llevó al punto de sacrificar a otros para asegurar su propia supervivencia. Finalmente, se convence de que, viviendo en el pasado, falta (nuevamente) a las víctimas. En un gesto simbólico de hondo impacto emocional, su amigo más querido, otro sobreviviente, quema un retrato suyo. En ese instante, nuestro protagonista, cuyo nombre se oculta al lector hasta bien avanzada la historia, se percata de que su alma vacía, representada en la pintura, se inmola ante sus ojos, no para invocar a la muerte, sino para liberarlo de la culpa y la vergüenza que le han impedido abrazar la vida. En una entrevista concedida a *The New York Times* en 1981, Wiesel declara: «If I survived, it must be for some reason: I must do something with my life. It is too serious to play games with anyone because in my place someone else

carácter, muchos estudiosos se inclinan por el uso de «Shoá» (vid. Cruz Díaz, J., «Singularidad y ejemplaridad: competencia transversal en la enseñanza del Holocausto», en J. Cruz Díaz y R. Rodríguez Prieto (eds.), *En las fronteras del antisemitismo: viejos y nuevos espacios en la sociedad de Internet*, Hebraica, Madrid 2014, pp. 157-158).

could have been saved»¹². En el segundo volumen de su autobiografía se referirá al compromiso que él y sus compañeros adquirieron durante el cautiverio en los campos en los siguientes términos: «The one among us who would survive would testify for all of us. He would speak and demand justice on our behalf; as our spokesman he would make certain that our memory would penetrate that of humanity. He would do nothing else»¹³.

Se da la circunstancia (nada casual) de que la trama de la novela transcurre en Nueva York, a donde se había mudado Wiesel para trabajar como corresponsal permanente poco antes de que un taxi le atropellase, en 1956. A resultas del accidente pasará casi un año postrado en una silla de ruedas. No acaban aquí los paralelismos: el protagonista de *El día* es judío, periodista, ha vivido refugiado en París y ha perdido a sus padres y una hermana a manos de los nazis. Se hace patente que el libro nace de la experiencia vital del autor, pese a lo cual se publica con el subtítulo «una novela», una constante que caracteriza al conjunto de la obra de ficción de Wiesel, que en buena parte no lo es. Quiere decirse que estas novelas tienen poco de novelas en la acepción usual del término. Relatan parte de lo vivido, proyectando el carácter autobiográfico no sólo en los datos concretos, sino también en los sentimientos reflejados. En *Legends of our time* declara: «some events do take place but are not true; others are-although

12. Kakutani, M., «Wiesel: no answers, only questions». *The New York Times: Arts*, 07.04.1981, recuperado en noviembre de 2016 de la Web del diario, <http://www.nytimes.com/1981/04/07/books/wiesel-no-answers-only-questions.html>.

13. *And the Sea is Never Full: Memoirs, 1969-*, traducido del francés por M. Wiesel, Alfred A. Knopf, New York 1999, p. 405.

they never occurred»¹⁴. Más, mucho más que eso, el concepto wieseliano de lo literario extiende su influencia a los dominios de la pedagogía, la ética, la estética, la política, la religión y el Derecho. Pero es que al incuestionable valor científico la obra de Wiesel se añade otra virtud no menos valiosa: tanto en contenidos como en estilo, nos ayuda a explorar las cuestiones (pongamos por caso éticas, jurídicas o espirituales) rompiendo con el discurso (filosófico, jurídico o religioso) tradicional.

Concluida esta primera etapa en París, Wiesel se establece en los Estados Unidos (1955, nacionalizándose en 1963). Trabaja para el *Jewish Daily Forward*, de quien recibe el encargo de informar sobre el proceso Eichmann en Jerusalén¹⁵. Entre tanto, adopta el francés como lenguaje literario y escribe sin descanso¹⁶. Termina la redacción de su trilogía sobre el universo concentracionario, publicada en español bajo el título *Trilogía de la noche*, que inicia con su *opera prima* *La noche* (*La nuit*, ediciones Minit) en 1958¹⁷. En ella

14. «Introducción» (Holt, Rinehart & Willson, New York 1968), p. viii.

15. El proceso, y muy en particular el libro de Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, inspiraron su ensayo *A Plea for the Death* (1964), publicado en *Legends of our time* (1968). En él Wiesel refuta la idea de que los judíos aceptaron la muerte sin oponer resistencia, como “ovejas que marchan al matadero”.

16. La mayor parte de sus obras han sido traducidas del francés al inglés por su esposa Marion, con quien contrajo matrimonio en 1969.

17. Wiesel redacta el manuscrito en yidis y lo termina durante una misión en Brasil, en 1955. Al año siguiente sale a la luz en Buenos Aires, con el título *Y el mundo callaba*. Lo edita la Unión Israelita Polaca en la Argentina, bajo la dirección de Marc Turkow. Wiesel firma con su nombre de pila, Eliezer (no Elie), por primera y única vez

grita al mundo, sin complejos ni imposiciones externas, con evidentes puntos de conexión con los dilemas morales acotados del existencialismo francés, su emancipación de la ceguera que le obligó a claudicar ante sus propios azoramientos durante los años de estudiante en París. Declara sin ambages su personal cruzada contra el olvido como imperativo moral, «because if we forget» –afirma en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz– «we are guilty, we are accomplices» de los criminales, de los que niegan el crimen y de los que vuelven la mirada hacia otro lado. Porque «neutrality help[s] the oppressor, never the victim»¹⁸. No sólo rescata a la Shoá del olvido, añadimos nosotros: la exhuma del cementerio de los libros de historia.

La producción literaria de Wiesel deslumbraba por la cantidad de títulos publicados, la profundidad y variedad temáticas y la diversidad de estilos y géneros que cultivaba. Novelas, obras de teatro, cuentos, memorias, cantatas¹⁹, libros infantiles, ensa-

en su carrera. La edición es de sólo 1.500 copias. En 1958 se traduce una adaptación al francés y en 1960 al inglés. Sus 3.000 copias iniciales necesitaron para venderse más de cinco años. A *La noche* siguen las novelas *Al alba* (1961) y *El día* (1962).

18. Accesible en la Web del Premio, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-acceptance_en.html [recuperado en noviembre de 2016].

19. De las dos que ha escrito destaca *Ani ma 'amin* (Yo creo, toma el título del célebre primer artículo de fe de Maimónides), publicada por Random House en 1973. Fue llevada a escena por primera vez en el prestigioso Carnegie Hall, con partitura de Darius Milhaud, el 11 y 13 de noviembre de 1973. El texto se inspira en una melodía jasídica que Wiesel oyó cantar a los prisioneros de Auschwitz y que tras la liberación se convirtió en el himno de los sobrevivientes. Sobrecogedora, cuenta que Abraham, Isaac y Jacob hablan a Dios

yos, entrevistas, diálogos, comentarios de textos judíos clásicos, una autobiografía en dos tomos²⁰ y volúmenes en coautoría con figuras destacadas del pensamiento y el panorama político internacional (v. gr., François Mitterrand, con quien rompió amistad después de la publicación de *Una juventud francesa*, de Piére Pean, y Jorge Semprún). Su bibliografía es tan extensa que no es inusual ver a especialistas confundir referencias de sus títulos menos conocidos. Varias decenas de obras, un sinnúmero de entrevistas y conferencias, si bien todas con un denominador común: el compromiso de mantener viva la memoria de la Shoá. Dirá en 1981: «I know whatever I do, whatever I write, is always against the background of that event»²¹. Su producción literaria responde, por lo tanto, no sólo a un elemento creativo, es una escritura contra el olvido y la indiferencia, el cinismo, el derrotismo y la infamia que parecen haberse instalado como inevitables o, peor que eso, aceptables. Nos viene aquí a la memoria la célebre sentencia de Ella Wheeler Wilcox: «El pecado de guardar silencio cuando se debe protestar transforma a un hombre en un cobarde». En definitiva, memoria como instrumento de resistencia, una memoria alejada de

de la tragedia que está golpeando a su pueblo. Viendo que Dios no les escucha, los tres deciden regresar a la Tierra para estar al lado de los suyos. Wiesel cantó esta melodía en la ceremonia de entrega del Nobel, primera y única vez que un galardonado lo hace.

20. *Todos los torrentes van al mar* (1995), que comprende el período que transcurre desde su nacimiento, en 1928, hasta 1969 (momento en el que publica *One Generation After*), y *Y el mar nunca se llena* (1999), que cubre los siguientes treinta años.

21. Kakutani, M., «Wiesel: no answers, only questions», cit.

utopías sociales fundadas míticamente. Sigue el magisterio, entre otros, de Ertha Müller y Emmanuel Levinas, espoleado inicialmente por la necesidad de transmitir al mundo la enormidad de lo ocurrido, de interpelar (rara vez ofrece respuestas, sus composiciones interpelan una y otra vez sobre todos los asuntos humanos y en particular las implicaciones éticas de la Shoá) y denunciar, a través de la crónica, que ya es desacralizadora y muy política, un ejercicio de arte crítico que cuestiona el orden establecido y con el que busca despertar conciencias. Escribe en *Signos de éxodo* (1985):

Rupture entre passé et futur, entre création et créateur, entre l'homme et son semblable, entre l'homme et son langage, entre les mots et le sens qu'ils recèlent.

Mais alors, me direz-vous, que nous restet-il? L'espoir malgré tout, malgré nous? Le désespoir peut-être? Ou la foi?

Il ne nous reste que la question²².

Sus primeros libros componen en realidad una única obra que se va desdoblado con el paso del tiempo, o mejor, a pesar del tiempo, en cierto modo "a contrarreloj". Se vale de una prosa descarnada, sobria, despojada de recursos técnicos y retórica fútil. Una experiencia literaria que Wiesel denomina «diálogos» y que comparte muchos rasgos con la tradición del experimentalismo literario del Samuel Beckett más tardío. Esta desnudez radical, este lenguaje de urgencia, alcanza su máxima expresión en *La noche* y las primeras novelas que la siguen, libros de pocas páginas todos ellos. Asoma tras ella la noción mística de contracción que Wiesel domina a la perfección. Lenguaje que, no obstante, experimenta una

22. Wiesel, E., *Signes d'exode: Essais, histoires, dialogues*, Bernard Grasset, Paris 1985, p. 22.

clara evolución ya a finales de la década de los setenta del siglo pasado. El tamaño creciente de sus novelas y el cambio de perspectiva, centrada cada vez más en los hijos de los supervivientes y no en éstos, lo demuestran tanto desde el punto de vista del estilo como de los contenidos y asuntos tratados.

Con más de diez millones de ejemplares vendidos, traducida a más de una treintena de idiomas, de lectura obligada en centros de educación secundaria y universidades de medio mundo, *La Noche: una memoria* trata del colapso total de la civilización. Se desarrolla con la abrupta lógica de una pesadilla: marchas de la muerte; seres humanos, pueblos enteros, apilados en vagones como ganado; camiones de bebés arrojados en zanjas; infinitas columnas de humo que coronan las chimeneas de los crematorios. Es el relato de sucesivas pérdidas. En primer lugar, de familiares y amigos, a cuyas vidas el totalitarismo nazi despojó de valor antes de cercenarlas²³; pero también de Dios, de la fe. Confesará sin pudor: «Tengo problemas con Dios, al que hago muchas preguntas»²⁴. Sus páginas destilan una profunda inquietud metafísica: la vida como metáfora de la batalla del hombre con Dios. Wiesel emerge en el panorama literario internacional como una de las figuras que da detalle del horror desencadenado por Tercer Reich. *Árdua y dolo-*

23. En *Desde el reino de la memoria* leemos lo siguiente: «During the era of night and flame, the executioner wanted to not only kill us as strangers –anonymously– but as numbers, as objects, not as human beings. He wanted to kill us twice –to kill the humanity in us before killing us» (*From the Kingdom of Memory*, Summit Books, New York 1990, p. 69).

24. García Santa Cecilia, C., «He perdido todas mis batallas», cit.

rosa tarea en lo personal, sin duda, pero no termina aquí... Wiesel eleva el nivel del debate: la Shoá cambió la concepción de la humanidad y la idea de Dios. Leemos en *La Noche*:

Jamás olvidaré esas llamas [se refiere a los crematorios] que consumieron para siempre mi Fe. Jamás olvidaré ese silencio nocturno que me quitó para siempre las ganas de vivir. Jamás olvidaré esos instantes que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y a mis sueños que adquirieron el rostro del desierto. Jamás lo olvidaré, aunque me condenaran a vivir tanto como Dios, jamás²⁵.

Siendo, no obstante, comprensible, pues Wiesel es hoy por hoy una figura imprescindible en la configuración del idioma global de la conmemoración de la Shoá, supondría un error asociarle, de forma exclusiva, con esta temática. Aludíamos antes a las bases existencialistas de sus primeras creaciones literarias, mas, con estar presentes, su ingenio bebe también del pozo de la historia y la tradición judías. En este sentido puede considerársele el contrapunto de Anna Frank. La fuerza de su *Diario* proviene en parte del hecho de que, si le sucedió a los Frank de Ámsterdam, seculares y cosmopolitas, entonces pudo haberle sucedido a cualquiera. Wiesel, en cambio, proviene de un mundo de patrones morales rígidos, regido por rabinos, devoto y ortodoxo, como cabría esperar de una familia y comunidad jasídicos de la Europa del Este de entreguerras²⁶.

25. Wiesel, E., *Trilogía de la noche: La noche, el alba, el día*, trad. de F. Warschaver, El Aleph, Barcelona 2008, pp. 44-45.

26. No obstante, fruto del empeño personal de su padre amplió su educación con una formación secular: estudió fundamentos de hebreo moderno (que llegó a dominar) y violín. Dirigió un coro antes de dedicarse a escribir. También destacó en ajedrez. Narra sus primeros acercamientos a este

Con estos mimbres Wiesel introduce la angustia del dilema ético del sobreviviente en los espacios, ciertamente angostos y complejos, del aprendizaje, la Halajá (Ley) y misticismo judíos. Esta suerte de mixtura de cuestionamiento existencialista y devoción religiosa da lugar a dos visiones del universo no necesariamente contrapuestas o sólo en apariencia.

Desde la perspectiva religiosa, el discurso de Wiesel se desenvuelve en una doble dirección pasado-presente. El pasado se proyecta sobre el presente (y el futuro judío), mientras que el judaísmo actual –particularmente las largas sombras proyectadas por la Shoá– emprende un obligado camino de vuelta a las raíces buscando respuestas. En *Mensajeros de Dios (Célébration biblique* en su edición francesa, obra sobre la que volveremos a hablar) leemos: «Judaism, more than any other tradition, manifests great attachment to its past, jealousy keeping alive. Why? Because we need to. (...) The Jew is haunted by the beginning more than by the end»²⁷. El pasado dicta las preguntas precisas que el presente es incapaz de formular y muestra la profunda relación de los judíos con su historia. No se trata, por lo tanto, del pasado por el pasado, sino del pasado desde y por el presente y hasta por el futuro. Un largo recorrido de ida y vuelta, de cuyas claves interpretativas da muestras *La Noche*, tal y como señalábamos antes. «Claves» en el sentido de preocupaciones judías o desde el judaísmo, exportables a otros sistemas morales. Afirmaba Cargas en 1978 que un cristiano tiene tanto el derecho como el deber

juego, que él mismo sitúa en la niñez, en un delirioso capítulo de *Signos de éxodo*.

27. Wiesel, E., *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, trad. de M. Wiesel, Simon & Shuster, New York 2005, p. xii.

de leer a Wiesel. En una reseña de su segundo tomo de memorias publicada en *The New York Times*, James Carroll comparte esta opinión: «The young Wiesel, as a writer and teacher, came to embody, for non-Jews and for Jews, the Holocaust's penetration of Western consciousness, if not conscience»²⁸. Para Jonathan Druker, «if "memory" is the single term most strongly associated with Wiesel's oeuvre, "ethics" is a close second»²⁹. La contribución de su pensamiento a eso que llamamos ética universal es innegable.

Una faceta menos conocida de su obra, aunque no menos meritoria, son sus estudios e investigaciones, tanto ensayísticos como novelados, a caballo entre la reflexión y la crónica, fraguados con templanza y llenos de drama, de personajes centrales en la vida, experiencia y textos tradicionales judíos, particularmente de la Biblia, el Talmud, el jasidismo y el mundo del *shtetl*³⁰. *Almas en fuego* (1972), *Mensajeros de Dios* (1976), *Cuatro maestros jasídicos* (1978), *Cinco retratos bíblicos* (1981), *Sabios y soñadores* (1991) y *Hombres sabios y sus cuentos* (2003) se cuentan entre sus publicaciones más aplaudidas dentro de este subgénero.

Subráyese que el prisma con el que observa estos temas no es el habitual. Sus exégesis no versan sobre palabras, frases

o versos escogidos. Tampoco sobre temas o tópicos. En lugar de ello, centra la mirada en personajes, «retratos» que se mueven entre la biografía y la leyenda. Pero lo legendario no significa escapar de la vida, sino más bien magnificar las dimensiones humanas. *Mensajeros de Dios* brinda una mirada única sobre Job y otros personajes sacados de la Biblia y los *midrashim* (cuerpo de comentarios) en sus relaciones con Dios y su concepto de justicia (divina). En una relación íntima con Dios es posible quejarse, exigir. Wiesel no se desvía del papel de testigo para los judíos martirizados y sobrevivientes de la Shoá y, por extensión, para todos aquellos que durante siglos se han hecho la misma pregunta que se hiciera Job: ¿qué hace Dios y dónde está su Justicia?

Sigue la estela de *Mensajeros de Dios* otra composición de profunda sabiduría y entendimiento: *Hombres sabios y sus cuentos*. En ella ofrece diecinueve comentarios y reflexiones, versión escrita de una serie de conferencias impartidas a lo largo de varios años en la calle 92 de Nueva York y la Universidad de Boston. Diecinueve «cuentos», como anuncia el título, sobre otros tantos hombres y mujeres enviados por Dios para ayudar a la humanidad en sus relaciones con Él y en los desafíos morales que la vida terrenal trae consigo: la matriarca Sara, Sansón, la esposa de Lot, Isaías, Miriam y el rabino Yehoshua ben Levi, entre otros. Abordan temas como la piedad y su aplicación a la vida diaria, la devoción a Dios, la comprensión y la desesperación, la culpa y la inocencia. Pero lo que más interesa a Wiesel es la humanidad de los personajes, en toda su complejidad. Se enfadan con Dios por exigir tanto y con los hombres por dar tan poco. Cometan errores. Se sienten frustrados. Mas, con todo, algo que per-

28. *The New York Times: Books*, 02.01.2000, recuperado en noviembre de 2016 de la Web del periódico, <http://www.nytimes.com/books/00/01/02/reviews/000102.02carrolt.html>.

29. «Victims, Executioners, and the Ethics of Political Violence: a Levinasian Reading of *Dawn*», en S. T. Katz y A. Rosen (eds.), *Elie Wiesel: Jewish, Literary and Moral Perspectives*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2013, p. 160.

30. Poblado o comunidad judía de Europa del Este.

manece invariable es su amor por sus semejantes y su continua devoción por el Hacedor. Hombres y mujeres de quienes aprendemos no tanto por las enseñanzas que su magisterio (revelado) nos transmite, cuanto por el testimonio que dejan sus experiencias vitales, a medio camino entre lo mundano y lo sagrado.

No es extraño que Wiesel evoque historias de rabinos jasídicos míticos, muchas de las cuales escuchó de su abuelo materno siendo aún niño. Aunque lo hace por primera vez en el bien acogido (por lectores y crítica) *Almas en fuego*, su título de mayor peso no llegará hasta *Celebración jasídica* (1991), donde narra las semblanzas y contrastes de talmudistas de renombre como Shem-Tov, Israel de Rizhin o Méndel de Kotzk, entre otros. El libro tiene además la virtud de difundir los fundamentos del jasidismo de forma amena y accesible, para no iniciados. *Celebración profética* (1998), sin embargo, nos invita a descubrir y comprender, tomadas de fuentes bíblicas y midrásicas, las experiencias proféticas de hombres y mujeres capitales en la historia del judaísmo. Con todo, lo más importante para Wiesel vuelve a ser la humanidad de los personajes, por encima de la misión divina que están llamados a cumplir. Antes que otra cosa, los profetas son seres profundamente humanos, conscientes de su debilidad y de su incompetencia para llevar a cabo la misión que justifica su existencia. De hecho, pocos de ellos la asumen de buen grado, pues ser emisario de Dios no resulta precisamente fácil ni gratificante, sino todo lo contrario. Se trascienden a sí mismos y van más allá de la condición mística de su cometido en la Tierra. Su auténtico valor radica en que representan las mejores esperanzas de la humanidad.

Finalmente no dejamos pasar la ocasión de desmentir la creencia, muy extendida por otra parte, de que Wiesel era rabino. A pesar de sus dilatados conocimientos de doctrina y tradición judías (sus dotes de erudito talmúdico quedan reflejadas, como hemos puesto de relieve, en muchas de sus obras) nunca fue ordenado rabino ni él mismo llegó a considerarse como tal. Es sabido que fue discípulo del maestro Shushani durante sus años de estudiante en París³¹ y del reconocidísimo rabino Saul Lieberman, quien, según reveló el propio Wiesel, le propuso ordenarse, sin éxito. Poco después de recibir el Premio Nobel, confesó a Henry-Lévy: «From now on, I'll be a Nobel prizewinner. But there is only one title that matters, which is *rebbe* (rabbi, teacher), and I know that I am not one. I know that I am and will always be no more than the *rebbe's* student»³².

3. Compromiso político: estrategias y paradojas

Dejando a un lado su faceta como escritor de fama mundial, coincidimos con Henry-Lévy en que la otra gran virtud de Wiesel ha sido haber asegurado «through his work and henceforth in the minds of those inspired by it, that the dark memory of that exception that was the Holocaust will not exclude –indeed, that the Holocaust requires– ardent solidarity with the victims of all other genocides»³³. De cuanto inferimos que la memoria de la Shoá y

31. Hallamos referencias del rabino Shushani en la primera entrega de su autobiografía, *All Rivers Run to the Sea* (Knopf, New York 1995), pp. 121 y ss.

32. «The Humble Nobility of Elie Wiesel», cit.

33. *Ibid.*

el movimiento de recuerdo a las víctimas no excluye (o no debiera hacerlo) la defensa de los Derechos Humanos allí donde son conculcados³⁴. Antes al contrario, esta toma de postura exige la denuncia e intervención permanentes en nombre de los grupos amenazados u oprimidos en todo el mundo. Deborah Lipstadt dijo en una ocasión: «in Elie Wiesel, we had that voice with a megaphone that wasn't matched by anyone else». Inagotable al desaliento, Wiesel presta su voz y su imagen allí donde son requeridos, aunque siempre manifiesta el convencimiento de que en plena sociedad de Internet corresponde a las jóvenes generaciones dar un paso al frente:

We live in the age of communication. Write letters to the editor. Speak to your congressman, to your senator. If you are young, especially young people are taken by this human rights activities. They should organize the universities. The Vietnam War ended because of the campus situation. And so many other injustices have been corrected in the World today only thanks to the young people³⁵.

En reconocimiento a su entrega, el Comité Noruego del Nobel le otorga por unanimidad el Premio Nobel de la Paz en 1986. La nota de prensa que lo anuncia elogia

34. «The horrors to which he was the world's most eloquent witness bequeathed to Elie the rarest of clarity in all matters moral; and this clarity made Elie a fearless and peerless defender of human rights» (Kermainer, Y., «Elie Wiesel: A Gentle Giant». *The Algemeiner*, 06.07.2016, recuperado en noviembre de 2016 de la Web de *The Algemeiner*, <https://www.algemeiner.com/2016/07/06/elie-wiesel-a-gentle-giant/>).

35. Tomado de una entrevista realizada en 2007, recuperado en noviembre de 2016 de la Web de la Campaña Internacional por el Tíbet, <https://www.savetibet.org/international-campaign-for-tibet-mourns-the-passing-away-of-elie-wiesel/>.

la labor de Wiesel, calificándolo de «messenger to mankind; his message is one of peace, atonement and human dignity. His belief that the forces fighting evil in the World can be victorious is a hard-won belief»³⁶. Lejos de caer en la autocomplacencia, Wiesel invierte los fondos con los que es dotado el premio en la creación, junto a su esposa Marion, de la Fundación Elie Wiesel para la Humanidad, organización dedicada a combatir la indiferencia, la intolerancia y la injusticia a través del diálogo internacional y programas centrados en la juventud que promueven la aceptación, la comprensión y la igualdad de oportunidades. Entre otros logros, la Fundación mantiene desde hace más de veinte años dos centros de enseñanza para judíos etíopes *Beit Tzipora* en Ashkelon y Kiryat Malachi (Israel), dirigidos a dar a sus estudiantes (cerca de mil) la oportunidad de integrarse plenamente en la sociedad israelí. A su labor a través de la Fundación Wiesel añade su condición de Mensajero de la Paz de Naciones Unidas desde 1998.

Dicho esto, el giro vital que le obliga a salir de la zona de confort en la que se encuentra instalado para comprometerse y vincularse de por vida a las causas humanitarias llega de forma inesperada con ocasión de un viaje que realiza a la URSS en 1965. Allí es testigo directo de la desesperación de los suyos, a causa de la persecución religiosa a que los somete el régimen comunista. Esta visita inspirará *Los judíos del silencio*, al que nos referiremos más adelante. A los judíos soviéticos seguirá una larga lista de explotados y olvidados por los que Wiesel hará campaña: los indios misquitos nicaragüenses,

36. Recuperado en noviembre de 2016 de la Web del Nobel, https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/press.html.

los “desaparecidos” de la Argentina de los generales Videla y Massela, los refugiados de Camboya y el Tíbet, Bosnia, los kurdos, las víctimas del hambre y el genocidio en Ruanda y Sudán y los damnificados sudafricanos del *Apartheid*. Su compromiso con el pueblo misquito le llevó a cruzar la selva en canoa para reunirse con sus líderes, forzados a abandonar su tierras “por razones militares” y a guiar a su pueblo hasta la frontera hondureña en 1983. En 1985 participó en la primera conferencia convocada para atender a los refugiados de El Salvador y Guatemala. Su propuesta de solución a la crisis pasa por hacer entender a las autoridades sandinistas el valor de la vida humana: «sanctuary should be inside of the individual. Thus every individual is a sanctuary because “God resides there.” Consequently, no one can violate such a sanctuary»³⁷. En *Signos de exilio* explica el proceso histórico del caso misquito dentro del conflicto Este-Oeste Guerra Fría:

D’ailleurs, ils [el pueblo misquito] n’emploient pas de grandes phrases. Pas de clichés. Ils ne parlent ni de génocide ethnique ni d’extermination culturelle. A l’échelle des tragédies récentes, la leur se situe loin derrière le Cambodge ou le Biafra. Est-ce la raison de l’indifférence quasi générale que le monde leur manifeste? Ou serait-ce parce que les Miskitos sont contre les sandinistes, donc pour les Américains?³⁸

No desvelamos nada nuevo si señalamos que la maquinaria de represión impuesta por el régimen argentino se caracterizó, entre otras cosas, por su antisemitismo. Sólo teniendo una clara idea de quién era Elie Wiesel y lo que él significa para el

37. Downing, F. L., *Elie Wiesel: A Religious Biography*, Mercer University Press, Georgia 2008, p. 232.

38. Wiesel, E., *Signes d’exode*, op. cit., p. 166.

pueblo judío que simboliza, se entiende el impacto que se pretendía provocar con su visita a Argentina, autorizada por la Junta Militar un mes antes de la liberación de Jacobo Timerman y de la llegada al país de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en 1979: habilitar sentidos de interpretación que pusieran en diálogo (cuando no homologar) la represión local y sus métodos con la Shoá. Al menos, eso era lo que había sugerido el propio Timerman al Seminario Rabínico Latinoamericano (al punto que denominó el proceso represivo en marcha como la instauración de un «nuevo Holocausto»³⁹), cuyo rector, rabino Marshall Meyer, fue uno de los principales promotores de la visita. «Al trazar puentes con el “tropos” de la barbarie nazi, Timerman pretendía sensibilizar a la opinión pública internacional para que ésta, a su vez, presionase al régimen militar, socavando su imagen celosamente custodiada a nivel oficial»⁴⁰. Wiesel visitó finalmente Argentina, testimoniando con ello su adhesión al movimiento por la democracia y las libertades promovido por amplios sectores del país, pero declinó hacer equiparaciones con el Holo-

39. Vid. el testimonio de Timerman en el documento: «Elie Wiesel. Direct translation of suggestions made by Jacobo Timerman on Friday, 20th of July 1979» (Archivo SRL, 20/07/79, Colección Marshall Meyer. Caja 2) y en la nota «Artículo de Jacobo Timerman». *Maariv*, 04.01.1980.

40. Kahan, E. y Lvovich, D., «Los usos del Holocausto en Argentina. Apuntes sobre las apropiaciones y resignificaciones de la memoria del genocidio nazi». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 61, núm. 228 (septiembre-diciembre 2016), recuperado en enero de 2017 de la Web *Scielo* México, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182016000300311&lng=es&nrm=iso.

causto⁴¹. La Delegación de Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA) comunicó a la Comisión, con ocasión de su visita, que «en Argentina no existe antisemitismo oficial». Laura Schenquer y Eduardo Raíces facilitan las claves interpretativas de esta aparente contradicción:

Puede pensarse que la imagen contrastable del país ofrecida por la DAIA y por el director de *La Opinión*, Timerman, devenían de miradas parciales de acuerdo con sus propias experiencias bajo el régimen militar. Por un lado, una entidad que velaba por el colectivo judío para lo cual le interesaba mantener el diálogo con el gobierno, y por el otro, el periodista que desde el exterior denunciaba los vejámenes a los que había sido sometido⁴².

Naturalmente, la negativa de Wiesel no viene dada por razones de oportunidad, sino dogmáticas. Con todo, parece claro que «la posibilidad de que una personalidad reconocida en el campo de los sobrevivientes del genocidio nazi legitimara el testimonio y la posición de Jacobo Timerman, tensionó uno de los primeros momentos en que el Holocausto emergería como acontecimiento de interpretación y denuncia de la propia experiencia»⁴³.

No fue la primera vez. A mediados de febrero de 1980, Wiesel, junto con otras personalidades, se desplazó a la frontera tailandesa para evaluar de primera mano las condiciones en las que vivían los re-

fugiados camboyanos. Visitó tres campos, que calificó de «espectáculos del horror» (*spectacles of horror*), con escenas de hambre, enfermedad, miseria, niños extenuados y mujeres y hombres magullados. Con una estimación de uno a tres millones de camboyanos asesinados, Wiesel señala como particularmente desgarrador comprobar que los refugiados se habían resignado a la idea de que el pueblo camboyanos había tocado a su fin. Siente la necesidad de hacer el viaje por su condición de judío y para ayudar en la medida de sus posibilidades, consciente de la repercusión pública de su presencia en aquellos campos, pero rehúye hacer cualquier tipo de comparación con el Holocausto. «No one should ever make such analogies with regard to any event (...). Every tragedy deserves to have its own words and Cambodia does too. It is horribly' tragic» declara, y añade: «I am always advocating the utmost care and prudence when one uses that word. Holocaust is copyrighted by the Jewish people and by Jewish destiny». A su juicio, siempre que los eventos se estudian a la luz de la Shoá pueden relacionarse, pero nunca compararse (*they can be related but never compared*)⁴⁴.

En 1994 una campaña publicitaria tomó el título («Why are we silent?») de un discurso suyo pronunciado en Washington un año antes, al objeto de crear una red de solidaridad ciudadana hacia el Tíbet y hacer un llamamiento global contra la ocupación china del país. La campaña alcanzó un éxito sin precedentes, recaudando pingües fondos y concitando apoyos de muchas *celebrities* (Harrison Ford, Julia Roberts, Sting y Richard Gere fueron

41. *Buenos Aires Herald*, 01.09.1979, p. 9.

42. Schenquer, L. y Raíces, E., «Una narrativa fallida: Holocausto, humor y denuncia ante la última dictadura cívico-militar argentina». *Questions du temps présent* (2014), recuperado en noviembre de 2016 de la Web de la Revista *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, <https://nuevomundo.revues.org/66305>.

43. Kahan, E. y Lvovich, D., «Los usos del Holocausto en Argentina...», op. cit.

44. Bercowitz, A., «Elie Wiesel: A Journey to Cambodia». *JTA Daily News Bulletin*, vol. LVIII (núm. 42), p. 2.

algunos). En una entrevista concedida en 2007, Wiesel, que dos años antes había recibido de manos del Dalai Lama el Premio Luz de la Verdad por su contribución «to the public understanding of Tibet and the plight of the Tibetan people», expone sin tapujos su posición sobre el Tíbet:

Tibet's a tragedy. It's an insult to human decency. It's a small country based on religious principle, religious traditions. It never wanted any conquest. It never sought any territory. All it wanted is the conquest of the soul, that people should attain a kind of inner sovereignty, inner independence, inner freedom. And inner strength to attain the absolute. So, Tibet, why is it occupied? For political reasons maybe they have a reason. I don't know. But religiously, why? The fact that the religious community is being oppressed and persecuted is something that every single person in the world who has any religious faith and religious feeling for – for people who have faith should speak up⁴⁵.

De otra parte, en 2004 una intervención de Wiesel durante la *Cumbre de Emergencia sobre Darfur* motivará que en septiembre de ese mismo año el Secretario de Estado de los Estados Unidos, Colin Powell, confirme ante el Comité de Relaciones Exteriores del Senado que se había cometido genocidio en Darfour.

En los últimos tiempos, los atentados del 11-S, Al Qaeda, el nacimiento y la expansión del Daesh, la guerra civil en Siria y la crisis humanitaria por ella provocada han inspirado algunas de sus reflexiones. Respecto de esta última, recientemente descartó una intervención militar, cualquier género de resolución promovida por el Consejo de Seguridad de Naciones

45. Recuperado en noviembre de 2016 de la Web de la Campaña Internacional por el Tíbet, <https://www.savetibet.org/international-campaign-for-tibet-mourns-the-passing-away-of-elie-wiesel/>.

Unidas –que de manera vergonzosa (*shamefully*) China y Rusia neutralizarían–, sanciones económicas que sólo causan sufrimiento al pueblo llano y, desde luego, represalias diplomáticas que no buscan más que titulares de prensa. Aplica el bisturí a la figura del dictador, Al Assad, a quien –defiende– habría que arrestar y llevar ante la Corte Penal Internacional, acusado de haber cometido crímenes de lesa humanidad contra su pueblo:

He would lose any support, any sympathy, in the world at large. No honorable person would come to his defense. No nation would offer him shelter. No statute of limitations would apply to his case. If and when he realizes that, like Egypt's dictator, Hosni Mubarak, he will end up in disgrace, locked in a prison cell, he might put an end to his senseless criminal struggle for survival. Why not to try this?⁴⁶.

En esta larga lista de abusos no podían faltar *sus judíos*. Wiesel redacta su obra en yidis como acto reivindicativo de la identidad individual y colectiva que los nazis trataron de aniquilar. Ello le lleva a cultivar la literatura de denuncia, en tanto aborda problemas tangibles que afectan, desde el punto de vista de sus relaciones con el poder, a las comunidades judías repartidas por el mundo. En su alegato a favor de los judíos soviéticos *Los judíos del silencio* (1966) se erige en la voz de los «judíos amordazados», ciudadanos soviéticos privados de los derechos y privilegios que la Constitución de la URSS garantizaba a las diferentes nacionalidades que la componían. Volverá a escribir sobre

46. *The Washington Post: Opinions*, 02.07.2016 (publicado originalmente en 2012), recuperado en noviembre de 2016 de la Web del diario, https://www.washingtonpost.com/opinions/elie-wiesel-how-to-stop-syrias-massacre/2012/06/07/gJQA-X9Y3LV_story.html?utm_term=.d1bb08019f1a.

este tema en la pieza de teatro *Zalmen ou la folie de Dieu* (en inglés *Zalmen or the Madness of God*, 1974). En una serie de novelas (v. gr., *El juramento* [1973], *El quinto hijo* [1980]⁴⁷, *El testamento* [1983] y *El olvidado* [1989]) la lucha de los hijos de sobrevivientes llega a compartir el centro del escenario con la de sus progenitores. En *El juramento*, por ejemplo, cuenta la historia de Azriel, el único sobreviviente de la comunidad judía de Kolvillàg (villa ficticia de Hungría) arrasada durante un pogromo cristiano. Azriel hace honor al juramento comunitario de no revelar jamás el secreto de la masacre. Sin embargo, tras su encuentro fortuito con un joven judío que atraviesa dificultades, cincuenta años después, traicionará la palabra dada como medio de salvarlo de un probable suicidio. *El juramento* cuenta la historia, agonizante en la progresión de lo inevitable, de un pogromo. Es también el retrato de una comunidad judía prototípica del Este de Europa, que bien pudo ser la de Wiesel, la de sus padres y antepasados⁴⁸,

47. Premio de Literatura de la Ciudad de París. Wiesel recibió en vida numerosos premios y reconocimientos literarios, entre los que destacan el Prix Rivarol y el Ingram Merrill, que otorga la Academia Americana de Artes y Letras, en 1964, el William and Janice Epstein Fiction Award en 1965, el Jewish Heritage Award en 1966, el Prix Médicis en 1968, el Bordin de la Academia Francesa en 1976 y los Prix Livre-Inter (Francia) y S. Y. Agnon (Israel) en 1980.

48. Sin ir más lejos, Sighet perteneció a Hungría entre los años 1940 y 1945. Wiesel no lo visitó hasta después de la publicación de *La ciudad de después del muro* (*The Town Beyond the Wall*, 1964), cuyo protagonista, Michael, judío superviviente, regresa a casa para contemplar el destino de su pueblo y a aquellos que lo vieron marchar hacia la muerte con indiferencia: «Do you understand that I need to understand? To understand the others –the Other– those who watched us depart for the unknown; those who

borrada del mapa y de los manuales de historia, el cual, sin embargo, tiende un puente hacia la exploración de un tema obsesivo en su literatura: la fidelidad a los muertos como razón de vivir. «Después de recibir esta historia, no tienes derecho a morir», dice Azriel al joven judío. En *El juramento* vemos reflejada la dinámica de continuo retorno a la condición inicial presente-pasado-presente-futuro de la que dábamos cuenta antes. Obra narrada en fragmentos, el punto de vista cambia, junto con la intensidad de los sentimientos, entre el Azriel actual, el Azriel pasado y el joven judío. La desestructuración, similar a la que vemos en películas como *Pulp Fiction* (1994), de Quentin Tarantino, es de tal calibre que bordea el surrealismo. También en *El olvidado* (1989) un vasto fresco de cincuenta años de historia, los protagonistas, padre e hijo, rompen finalmente el silencio, compartiendo su trágico pasado. El único juramento que cabe en un superviviente es «Nunca más».

Naturalmente, como parte de este compromiso, Wiesel toma partido por Israel, por su derecho a existir en el concierto de las naciones. No lo hace por razones religiosas, ni ideológicas, ni tan siquiera sentimentales. La historia universal ha demostrado que pocos o muy pocos están

observed us, without emotion, while we became objects –living sticks of wood– and carefully numbered victims? (...) This was the thing that I had wanted to understand ever since the war. Nothing else. How a human being can remain indifferent» (edición de 1995 de Schocken Books, pp. 148-149). Volverá sobre esta cuestión en *One Generation After* (1970), una recopilación de cuentos, diálogos y reflexiones, autobiográficas algunas de ellas, en los que recuerda y revisita episodios que cubren veinticinco años de su vida, centrando el foco en su retorno al pueblo que lo vio nacer y desde donde partió al encuentro de lo incontable.

dispuestos a socorrer a los judíos en tiempos de tribulación. Ellos, los judíos, están llamados a defenderse por sí solos para asegurar su supervivencia. El Estado judío, por lo tanto, no como fin en sí mismo (Tierra Prometida), sino como instrumento garante de la supervivencia de la judería mundial: legítima defensa frente al antisemitismo y el discurso del odio en general, que convierte al Otro, al diferente pero vulnerable, en el perfecto chivo expiatorio de los fracasos y frustraciones de todos.

Wiesel, Premio Nobel de la Paz, se declara, sin embargo, no pacifista. Justifica en todo momento el derecho (individual y colectivo) del pueblo judío a defenderse de las agresiones que recibe del exterior, desde el principio de preservación de las sociedades y dentro del respeto del de proporcionalidad. De ahí su apoyo –o silencio cuando menos– a las intervenciones y sanciones militares estadounidenses en Oriente Medio y Sudamérica, cuyos objetivos –la URSS y sus aliados locales (contras en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, por ejemplo)– han jugado en contra de los intereses de las comunidades judías y de Israel, sin excepción. En este sentido, se le ha reprochado que no escatimara esfuerzos en la lucha por el reconocimiento y la memoria de las víctimas (judías) de la Shoá, al tiempo que mostraba falta de empatía por otras. Su tibia oposición a la Administración Reagan sirve de argumento a esta postura:

According to Wiesel, the only problematic issue with Ronald Reagan's presidency was Bitburg. (...) For anyone committed to the consistent linkage of memory to justice, Wiesel's earnest pleading to Reagan could be framed differently: Why did he assert President Reagan's place was with the victims when his administration had been aiding and abetting the governments of El

Salvador, Guatemala, and the Nicaraguan contras, the victimizers of tens of thousands of innocent civilians? Or Reagan's "constructive engagement" with the South African apartheid regime? Wiesel was correct in challenging Reagan's de facto indifference to the dictates of Holocaust remembrance, yet outside of issues pertaining to that remembrance, Wiesel rarely addressed contemporary "political" issues that put him at odds with established power, Democratic or Republican. (...) This neutrality allowed Wiesel to present himself as moral only, and so unimpeachable for not being contaminated by partisanship and controversy. The linkage of the Bitburg imbroglio to the Congressional Medal tribute confirmed how the once unworthy Jewish victims had become the worthiest of victims, symbolized that very day by Wiesel. In his celebration of Elie Wiesel, President Reagan pontificated about the U.S. commitment to Jewish victims, past and present, even while his administration funded, supported, lauded, and presided over extensive terrorism, repression, and slaughter in Central America⁴⁹.

No terminan aquí sus desencuentros con parte de lo más granado de la intelectualidad de izquierdas (v. gr., Saramago, Chomsky, Edward Said). Su oposición a la reunificación de Alemania en 1989, aduciendo que daría lugar a un resurgir del antisemitismo, y, desde luego, al uso político del tropos "víctimas de las víctimas" como medio de exhibir a los palestinos ante la opinión pública han generado severas críticas de parcialidad contra él, críticas que arrecian desde que su nombre suena como posible Presidente de Israel.

Wiesel aborda el dilema de la contradicción insoluble entre verdugo y víctima

49. Chmiel, M., *Elie Wiesel and the Politics of Moral Leadership*, Temple University Press, Philadelphia 2001, pp. 136-137.

como parte de la disyuntiva ética que conlleva cualquier intento de lograr objetivos políticos a través del uso de la fuerza en *El alba*, su primera novela. Al igual que *El día*, sin ser autobiográfica, revela rasgos evidentes de ese carácter. El protagonista, Eliseo (Elisha), es judío y huérfano, sobreviviente del campo de exterminio de Buchenwald, refugiado y estudiante de filosofía en París⁵⁰. Emigra a la Palestina ocupada por los británicos, reclutado por el Gad, movimiento sionista de oposición violenta a la dominación británica de la región que recuerda en muchos aspectos al *Irgun* de la época. Allí recibe la orden de secuestrar y eliminar a un oficial británico, en respuesta por la condena a morir en la horca de un camarada. Durante la vigilia antes de la ejecución, la duda atormenta a Eliseo. Cara a cara con su rehén, se enfrenta a los fantasmas de su reciente pasado. «Eso es todo. Maté a Eliseo», pronuncia finalmente, en el momento de apretar el gatillo de su revolver. Comentando el episodio, señala Robert M. Brown: «The student of philosophy becomes a

50. El protagonista es un doble literario del autor. Lleva su nombre (Eliseo tiene la misma raíz que Eliezer; coincide, además, con el nombre de pila del primogénito de Wiesel, Elisha Shlomo, nacido en 1972) y en cierto sentido “predice” lo que podría haber sido su vida de haber emigrado a Israel tras el final de la guerra en Europa. En la «Introducción» a la edición de 1987 de *Trilogía de la noche*, Wiesel señala que mientras en *La noche* es el Yo quien habla, en *El alba* y *El día* el Yo escucha e interpela. Para Druker, «the idea of a narrating I that listens more than it answers suggests the presence of a hidden, disempowered Other [el militar británico, la víctima] whose voice must nonetheless be heard». No obstante, sostiene que aunque el protagonista de *El alba* se asemeje a Wiesel, no es el mismo que el «autobiographical protagonist» de *La noche* («Victims, Executers and the Ethics of Political Violence», op. cit., p. 162).

terrorist»⁵¹. La urgencia por crear un Estado judío surge de los asesinatos injustos pero necesarios de aquellos a quienes Eliseo amó en otro tiempo. Wiesel habla por boca del Gad:

We've had enough of trying to be more just than those who claim to speak in the name of justice. When the Nazis killed a third of our people just men found nothing to say. If ever it's a question of killing off Jews, everyone is silent; there are twenty centuries of history to prove it. We can rely only ourselves. If we must become more unjust and inhuman than those who have been unjust and inhuman to us, then we shall do. We don't like to be bearers of death; heretofore we've chosen to be victims rather than executioners. The commandment *Thou shalt not kill* was given from the summit of one of the mountains here in Palestine, and we were the only ones to obey it. But that's all over; we must be like everybody else. Murder will not be our profession but our duty⁵².

El dilema de Eliseo no es otro que el dilema del pueblo judío. Después de dos mil años de persecución, los judíos tienen ahora su propio país y se defienden. Lo mismo que cualquier otro grupo, pero obligados a pagar un alto precio. El doble rasero que parece haberse instalado en el *status quaestionis* atinente al conflicto palestino hace que Israel tenga que soportar más reproches que ningún otro Estado por los mismos actos (léase por los mismos crímenes y abusos, cuando los comete). Las víctimas –se dice– son ahora los “victimarios”. El argumento es

51. «Darkness that Eclipses Light», en Bloom, H. (ed.), *Elie Wiesel's Night (Modern Critical Interpretations)*, Chelsea House, New York 2003, p. 78.

52. Wiesel, E., *Dawn*, en *The Night Trilogy: Night, Dawn, Day*, trad. de F. Frenaye, Hill & Wang, New York 1987, pp. 143-144.

simplista y, desde luego, no exclusivo de Israel. Procesos análogos vivieron Francia y la URSS durante la guerra de Argelia y la represión que siguió a la construcción del muro de acero: de víctimas de los nazis a opresores. Pero el hecho de que Israel se esté jugando su propia supervivencia (nacimiento en *El alba*) lo convierten en un caso diferente. Los nazis asesinaron a judíos y gitanos por razones ideológicas. Franceses y soviéticos quisieron mantener o expandir, por todos los medios a su alcance, su esfera de influencia. Israel, en cambio, defiende su supervivencia. Ser o no ser. Israel ha sufrido desde su fundación un proceso de paulatina victimización: víctima de su propia defensa. Michael Rothberg abunda en esta idea cuando sostiene que «the actuality of decolonization struggles helps produce a context in wich memory of the Shoah can be articulated»⁵³.

Wiesel se pone del lado de las víctimas del conflicto, palestinas e israelíes, a quienes, en su condición de víctimas, considera en igual medida. Apoya públicamente la solución de dos Estados, aunque es perfectamente consciente de la dificultad que entraña, por la proliferación de asentamientos ilegales judíos y la oposición árabe. Acusa a los Estados árabes vecinos de la región (v. gr., Siria e Irán, antes también Egipto, Jordania y Arabia Saudí) de estancar el conflicto, de radicalizar a muchos jóvenes palestinos y, en definitiva, del sufrimiento de la población civil:

Ne pourrait-on pas se porter au secours à la fois des Cambodgiens et des Haïtiens? Ne pourrait-on pas essayer d'aider les Palestiniens –abandonnés, trahis par le monde en-

53. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford-California 2009, p. 197.

tier, y compris le monde arabe– sans pour autant condamner l'État d'Israel?⁵⁴

Rabin, amigo personal, pide su apoyo a los Acuerdos de Oslo y lo da, pese a desconfiar de Arafat, a quien nunca quiso estrechar la mano. Acoge con entusiasmo el plan de paz de Barak y recrimina a Arafat no haberlo aceptado e incitar las *intifadas*, convirtiendo a Oriente Medio en un polvorín de terrorismo y odio. Andando el tiempo arremeterá contra Hamás, a quien atribuye el asesinato de niños-escudo palestinos. Así, en respuesta a la polémica carta abierta de Brian Eno a favor de Palestina con ocasión de la ocupación de Gaza de 2014⁵⁵, sentencia: «Jews rejected child sacrifice 3,500 years ago. Now it's Hamas' turn»⁵⁶.

Empero, su grado de compromiso con los ideales de justicia y paz para la región le sitúan en el mismo nivel de indignación cuando los crímenes son perpetrados por judíos. Declara haberse sentido avergonzado cuando Ylgar Amir “en nombre de Dios Todopoderoso” acabó con la vida del ex Primer Ministro Rabin y por el asesinato de 29 musulmanes en una mezquita a manos del “piadoso” Baruj Goldstein. Concluye: «el fanatismo hace un daño terrible a nuestras sociedades y es nuestra obligación combatirlo en todos los frentes»⁵⁷.

54. *Signes d'exode*, op. cit., p. 169.

55. «Gaza and the loss of civilization». *David Byrne Journal*, Editorial, 28.07.2014, recuperado en noviembre de 2016 de la Web del diario, <http://davidbyrne.com/journal/gaza-and-the-loss-of-civilization>.

56. Texto completo recuperado en noviembre de 2016 de la Web de *The Algemeiner*, <http://www.algemeiner.com/wp-content/uploads/2014/08/Elie-Wiesel-Hamas-Child-Sacrifice.pdf>.

57. Entrevista concedida a Silvia Cherem, cit.

Esto sentado, comparar la actual democracia israelí con la Alemania nazi supone una de dos cosas: ignorar el significado y la dimensión de la Shoá o darle actual continuidad, esto es, matar a los muertos por segunda vez. Un caso de injusticia histórica *ex post facto*. Una aberración. Porque una cosa es denunciar, en el ejercicio de la libertad de expresión, los abusos y crímenes que Israel comete, y otra bien distinta defender la causa palestina acusando al Estado judío de perpetrar un segundo «Holocausto». Lo primero no te convierte en antisemita. Lo segundo sí, si atendemos a la definición de trabajo de antisemitismo adoptada en Bucarest por la International Holocaust Remembrance Alliance el 26 de mayo pasado⁵⁸. Por no hablar de otros efectos no menos dañinos, como la llamada “victimización competitiva”, cuestión a la que por razones de espacio no podemos atender, pero que (quede al menos apuntado) obedece a razones puramente ideológicas, no de justicia y equidad, y menos aún humanitarias. En la Cumbre de Emergencia sobre Darfur, Wiesel declaró:

As a Jew who does not compare any event to the Holocaust, I feel concerned and cha-

58. Inspirada a su vez en la Declaración de Berlín de la Segunda Conferencia sobre Antisemitismo de la OSCE, celebrada los días 28 y 29 de abril de 2004, y la Declaración del Foro Internacional sobre el Holocausto de Estocolmo, que tuvo lugar en los días 26 a 28 de enero de 2000. Texto completo accesible en la Web de la International Holocaust Remembrance, https://www.holocaustremembrance.com/sites/default/files/press_release_document_antisemitism.pdf?utm_source=IHRA+Newsletter&utm_campaign=54352de8d7-EMAIL_CAMPAIGN_2016_12_12&utm_medium=email&utm_term=0_543c03520d-54352de8d7-126715893. El último país en adoptarla hasta el momento ha sido el Reino Unido (12 de diciembre de 2016).

llenged by the Sudanese tragedy. We must be involved. How can we reproach the indifference of non-Jews to Jewish suffering if we remain indifferent to another people's plight?⁵⁹

Ciertamente, resulta fundamental para situar y entender la figura de Elie Wiesel no olvidar su condición de judío sobreviviente de la Shoá. Pretender equilibrar o priorizar estas dos realidades es un ejercicio a todas luces imposible, si no sórdido y que a fin de cuentas hace un flaco favor a lo que debe ser la causa mayor: cuestionarnos acerca del rol que juega la conciencia y la justicia, la memoria y la resistencia, en nuestras vidas. No admite discusión que a las puertas del 2017, en el corazón del siglo XXI, el odio y la violencia continúan presentes. Porque el hombre no elige entre el bien y el mal, sino que oscila entre ellos. Tenemos la responsabilidad, el deber, de continuar luchando contra esta lacra humana que es el genocidio, sin partidismos ni sectarismos, sin imposiciones ni prejuicios, en todos los frentes: político, institucional, jurídico, social, educativo. También en el campo de la memoria, esa *centinela de nuestro cerebro* que decía Shakespeare. Porque la memoria es el poder del vencido. Porque sin memoria no hacemos auténtica justicia a las víctimas. Porque la memoria es el presente, es el mundo que transitamos y las verdades que sabemos. La verdad, atributo de la humanidad. Elie Wiesel no renunció a este axioma. Cumplió el compromiso que contrajo siendo aún joven, virgen, inocente, y lo elevó a la categoría de máxima de vida, consagrándose a ella. Muere el personaje, pero queda su legado, su lucha,

59. Discurso completo accesible en la Web del Museo Conmemorativo del Holocausto de los EEUU, <https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007205>.

su dignidad inquebrantable. Y quedan sus letras, las de un hombre que sólo tuvo palabras, llenas de luz y esperanza.

Bibliografía recomendada

- Rosenfeld, A. H. y Greenberg, I. (eds.), *Confronting the Holocaust: Impact of Elie Wiesel*, Indiana University Press, Bloomington 1978.
- Cargas, H. J. (ed.), *Responses to Elie Wiesel: Critical Essays by Major Jewish and Christian Scholars*, Persea, New York 1978.
- Chmiel, M., *Elie Wiesel and the Politics of Moral Leadership*, Temple University Press, Philadelphia 1984.
- Davis, C., *Elie Wiesel's Secretive Texts*, University Press of Florida, Gainesville 1994.
- Downing, F. L., *Elie Wiesel: A Religious Biography*, Mercer University Press, Georgia 2008.
- Fine, E., *Legacy of Night, The Literary Universe of Elie Wiesel*, State University of New York, Albany 1982.
- Horowitz, R. (ed.), *Elie Wiesel and the Art of Storytelling*, McFarland, Jefferson, North Carolina, London 2006.
- Katz, S. T. y Rosen, A. (eds.), *Elie Wiesel: Jewish, Literary and Moral Perspectives*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2013.
- McAfee Brown, R., *Elie Wiesel: Messenger to All Humanity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983.



Estudios varios



PUEBLO, GOBIERNO Y MÉRITOS. EL BALANCE 2016 DE LA POLÍTICA EN ESPAÑA Y MÉXICO: LA DEMOCRACIA LÍQUIDA SOTERRADA

PEOPLE, GOVERNMENT AND MERITS. THE 2016 BALANCE OF POLITICS IN SPAIN AND MEXICO: THE SURREPTITIOUS LIQUID DEMOCRACY

Jorge Francisco Aguirre Sala

Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Autónoma de Nuevo León
jorgeaguirresala@hotmail.com

Recibido: octubre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras Clave: calidad ciudadana, calidad democrática, sustentabilidad política, capacidad de respuesta.
Keywords: citizenship quality, democratic quality, political sustainability, responsiveness

Resumen: A partir de la distinción entre la calidad de la democracia y la calidad de la ciudadanía, se adopta el criterio de la participación electoral para evaluar ambas cualidades. Con este parámetro se hace el balance 2016 de la política en España y México. El paradigma se guía por la coincidencia o el desfase entre la calidad de la democracia ofrecida desde la oportunidad de participar en las elecciones y el nivel de participación ciudadana en la organización política a su alcance. Los resultados muestran el reto para el electorado mexicano: participar a la altura del sistema electoral que se le ofrece. Mientras que para el gobierno español el desafío consiste en alcanzar la democracia que su ciudadanía merece.

Abstract: Based on the distinction between the quality of democracy and the quality of citizenship, the criterion of electoral participation is used to evaluate both qualities. With this parameter the 2016 balance of the policy is made in Spain and Mexico. The paradigm is guided by the coincidence or the gap between the qualities of democracy offered from the opportunity to participate in the elections and the level of citizen participation in the political organization within reach. The results show the challenge for the Mexican electorate: to participate at the level of the government that is offered. While for the Spanish government the challenge is to achieve the democracy that their citizenship deserves.

I. Introducción

A pesar de las críticas de los analistas políticos, las evaluaciones de científicos sociales o las encuestas populares, la calidad democrática de un gobierno es causada por la participación ciudadana. ¿Es verdad que cada pueblo tiene el gobierno que se merece?, como dicta la sentencia cuya autoría ha sido atribuida a personajes de tan diversa estirpe como Maquiavelo, Maistre, Malraux o Winston Churchill. Esta cuestión tiene la necesidad de deslindar la calidad democrática de un gobierno en dos aspectos: el de la organización política en los modelos electorales y el involucramiento ciudadano en las dinámicas de dicha organización.

Por lo tanto, –al deslindar las responsabilidades correspondientes a la ciudadanía y al gobierno que pone a su disposición un modelo electoral–, el objeto de estudio de este ensayo se presenta en disyuntiva: siempre se tiene el gobierno que se merece o el gobierno puede hallarse por debajo o por encima de los méritos ciudadanos.

A sabiendas que la dimensión electoral no es el único elemento para constituir un gobierno o para calificar a la democracia, no obstante se parte del axioma que postula a la participación ciudadana electoral como demandante del nivel de democracia. Por ende, la hipótesis de este ensayo considera que el involucramiento ciudadano durante el año 2016 en España presenta un escenario donde la calidad democrática del gobierno está por debajo de los méritos electorales ciudadanos. En contraste, el caso de México en ese mismo año, muestra que la calidad electoral de la democracia que se ofrece a la ciudadanía está por encima de lo que merece.

De confirmarse las hipótesis correspondientes para cada uno de estos países

hispanohablantes, el consecuente reto para la ciudadanía mexicana estribará en lograr una participación a la altura de la calidad democrática electoral que se le ofrece y el desafío para la parte española consistirá en alcanzar un gobierno electoralmente democrático correspondiente a la calidad de la participación de su ciudadanía. Expresado en términos más simples, cabe anticipar: México posee una democracia electoral superior a la calidad de su participación ciudadana, mientras los españoles exigen un gobierno democrático superior al que poseen.

Considerando que en ambos países el modelo democrático en términos generales es representativo, el itinerario para demostrar las respectivas hipótesis adopta como indicador la participación ciudadana permitida en la dimensión electoral. Sobre todo porque a nivel nacional ambos países no poseen instrumentos de participación directa como la revocatoria; porque en España no existe la consulta ciudadana vinculante y en México no se ha ejercido debido a su reciente aparición constitucional. Si bien es cierto que existen otros indicadores, la extensión de este texto no permite profundizar en ellos más allá de la constatación, al menos, de la alternancia. De ahí se explica que los niveles democráticos y ciudadanos reconocidos en los marcos jurídicos de ambos países se ubican en el escenario representativo y, por ende, en la calidad de la participación ciudadana de índole electoral. Para ello es menester deslindar las unidades de análisis para la calidad ciudadana y la democrática; a pesar del deslinde, reconocer sus mutuas implicaciones; mostrar los antecedentes y datos empíricos del año 2016 en cada uno de los casos y deducir las conclusiones con el correspondiente corolario a manera de moraleja, donde es notoria la necesidad de la democratización líquida.

2.Marco teórico

La ciudadanía, por encima de los sentimientos nacionalistas de cualquier gentilicio, es la capacidad de autogobierno mediante la participación activa en la vida pública. En consecuencia, es el ejercicio tácito de la soberanía personal. Es decir, la posesión de sí mismo para asociarse, organizarse y decidir la forma de vida que obtendrá reconocimiento jurídico para participar incluyentemente en comunidad, a través acciones autorreguladas y responsables, con el objetivo de optimizar el bienestar público.

La ciudadanía, necesariamente, sólo puede ejercerse en una comunidad que permite la participación, es decir, en la organización política democrática. Con ello, más que definir *de facto* o *de jure* a la democracia¹, se puede describir el quehacer democrático mismo: aquel que retroalimenta la condición de la propia ciudadanía. Morin lo ha expresado con lucidez: “[...] la democracia se funda sobre el control del aparato del poder por los controlados [...] en este sentido la *democracia* es, más que un régimen político, la regeneración continua de un bucle (sic) [un ciclo, una espiral] complejo y retroactivo: los *ciudadanos* producen la *democracia* que produce los *ciudadanos*”². Luego, la tarea de los ciudadanos es producir democracia para que ésta a su vez genere

1. Como lo señala, distinguiendo la realidad descriptiva de la exigencia prescriptiva y destacando el aspecto deontológico, Sartori, Giovanni (2003) *¿Qué es la democracia?*, Buenos Aires: Taurus, p. 22.

2. Morin, Edgar (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México: UNESCO. Recuperado: <http://www.bibliotecas-virtuales.com/biblioteca/Articulos/Los7saberes/index.asp3>

ciudadanía; ciudadanía y democracia no son realidades dadas y consumadas, sino fenómenos siempre en construcción. No obstante, también están en peligro de extinción si la participación ciudadana no edifica un régimen democrático o si la organización democrática no promueve la actividad ciudadana.

Para evitar la extinción de la ciudadanía, la sustentabilidad democrática debe posibilitar y hacer perdurar las prácticas soberanas de los ciudadanos. La consolidación soberana se alcanza en la medida que se institucionalizan los mecanismos de participación y se evita la opresión.

“Las caras de la opresión”, en clave política, son contrarias a la sustentabilidad democrática. Parafraseando a Fraser³ pueden sintetizarse en cinco. 1) la marginación, entendida como la exclusión de la participación a tomar decisiones sobre las políticas públicas; 2) la explotación, visualizada como la desviación del trabajo ciudadano en beneficio de sólo algunos o de los representantes políticos y no del bien general; 3) la falta de autonomía, en cuanto se está sujeto a un poder ajeno que toma decisiones públicas al margen de la voluntad electoral; 4) la estereotipación o colonialismo inculturizante, que criminaliza a quien no está alineado con el régimen y 5) la violencia u hostigamiento, que pueden variar desde la prisión política y la desaparición forzada hasta las intimidaciones y obstáculos durante los procesos electorales.

En simetría con lo anterior la democracia se pone en peligro de extinción cuando; 1) la participación se empobrece o reduce a sistemas de representatividad débi-

3. Fraser, Nancy (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas de la posición “postsocialista”*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.

les; 2) existe escasa capacidad para estructurar los intereses ciudadanos; 3) las organizaciones no gubernamentales y las instituciones autónomas, descentralizadas y judiciales no son fuertes; 4) en los parlamentos hay ineptitud para adoptar posturas incluyentes, deliberativas, negociadoras y multiculturales y; 5) en las instancias encargadas de supervisar al gobierno falta autoridad, sobre todo cuando el poder ejecutivo domina el resto de las esferas políticas⁴.

Si se aplica isomórficamente a la democracia el criterio universal de la sustentabilidad que establece la Organización de Naciones Unidas en su *Informe Brundtland*⁵ de 1987, entonces se instauraría cualquier modelo democrático como el sistema de organización política con la apertura y capacidad suficientes para perpetuar la soberanía ciudadana por las generaciones actuales y futuras. En este sentido, la sustentabilidad democrática secuencialmente es causa y efecto de la calidad de la democracia. Causa porque logra el advenimiento de la ciudadanía; y efecto porque conserva su recursividad, es decir, a mayor índice de calidad democrática menor peligro de reducción o extinción de la misma.

En lo concerniente a la sobrevivencia, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)⁶ considera que una

4. Przeworski, Adam, *et al.* (1998) *Democracia sustentable*. Buenos Aires: Paidós.

5. Organización de Naciones Unidas (1987). *Informe Brundtland, Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. Disponible en: <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>

6. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2010). *Nuestra democracia*. Disponible en: https://www.oas.org/es/sap/docs/nuestra_dem_s.pdf

democracia sustentable promueve derechos ciudadanos por encima del umbral mínimo, pero cuando las demandas populares rebasan el alcance del Estado, éste se encuentra en riesgo. También Woldenberg⁷ considera que la sustentabilidad democrática se pierde cuando las exigencias ciudadanas están por arriba de la capacidad estatal. Sin embargo, no se puede estar de acuerdo totalmente con estas opiniones porque, al considerarse en escenarios empíricos, no toman en cuenta el aspecto dinámico del arquetipo democrático. Es decir, como la democracia perfecta no existe de modo acabado, es cierto que está en riesgo pero también en posibilidad de superación, pues siempre se encuentra en construcción.

Si las demandas ciudadanas se encuentren por encima de las capacidades del Estado, ello no acarrea la extinción de la democracia, porque las demandas pueden satisfacerse al ampliar los alcances del Estado. El Estado puede rebasar sus límites al incorporar la participación e involucrar las capacidades de los ciudadanos en una estratégica gobernanza. Por ello mismo debe distinguirse: si las demandas están por encima de un Estado, ese Estado perderá legitimidad y sustentabilidad, siempre y cuando no venza los retos que debe superar. Pero la democracia en sí misma (en cuanto modo de organización política) no tendría por qué perder su sustentabilidad por la altura de los retos que se le presenten a un Estado. Considérese por caso un deseo ciudadano que no resulta desproporcionado, –por ejemplo, la seguridad pública como base del estado de bienestar–, y que el Estado es fallido

7. Woldenberg, José (2008) “La difícil sustentabilidad democrática”. En Comisión Estatal Electoral. *Reflexiones sobre cultura democrática*. Ciclo de Conferencias. Monterrey, México.

ante esa aspiración por la presencia del terrorismo o del crimen organizado. En esa circunstancia se producirá una crisis de gobernabilidad y la ilegitimidad arrastrará al Estado hasta la insostenibilidad, pero ello no implica que la democracia resulte insustentable. La organización democrática puede provocar la prevención y control comunitario del delito y dotar al Estado de más medios para combatir la criminalidad. El Estado perdería definitivamente su legitimidad si decidiera impedir la intervención ciudadana en la prevención y control comunitario del delito.

No obstante, la sustentabilidad democrática puede gestar una paradoja: el rechazo ciudadano a la democracia. Esta paradoja no es un falso supuesto, las encuestas del PNUD indican: “la proporción de latinoamericanos y latinoamericanas que estarían dispuestos a sacrificar un gobierno democrático en aras de un progreso real socioeconómico supera el 50%”⁸. La opinión y el porcentaje son alarmantes, como alarmante es la pobreza extendida en la población latinoamericana que adopta este parecer. Más del 50% tiene una percepción de la inutilidad democrática y de la defensa de los derechos políticos mínimos cuando en el plazo inmediato no alcanzan a sobrevivir. Así, la democracia es tan abierta y dependiente de la participación ciudadana que incluye todas las alternativas; inclusive la de extinguir la democracia misma. Con mayor razón si no se contempla la capacidad ampliable del Estado gracias al involucramiento ciudadano. Ante un Estado pequeño, los

ciudadanos pueden tener expectativas razonables y ello no garantizará que el gobierno sea sustentable. Un gobierno muy empobrecido no resultará sostenible, pero su organización democrática puede serlo, porque una cosa es la sustentabilidad gubernamental (el statu quo de un régimen particular) y otra realidad muy diversa es la permanente viabilidad de la democracia aún para cambiar de régimen político. El uso de la libertad en la democracia, parafraseando a Sartre, se caracteriza porque ‘estamos condenados a ser libres y democráticos’ y, paradójicamente, somos libres y democráticos de condenarnos a un régimen no democrático.

La sustentabilidad democrática no sólo exige sostenerse en la paradoja democrática, sino también reclama la deliberación y el consenso de múltiples enfoques ciudadanos; incluir la gobernanza y conservar la potencialidad de legar a los futuros ciudadanos un sistema de instrumentos legales por los cuales se garanticen y ejerzan sus derechos. En especial el derecho a tener nuevos derechos. Y entre éstos, a elegir el modelo y las modalidades de organización política deseado. Así de fluida ha de reconocerse la soberanía ciudadana, y en congruencia, igualmente líquida debe aceptarse la democracia. Por ello, los modelos de la Democracia Líquida presentan paradigmas de amplia movilidad autosustentable como se verá en el coloforio.

Aún dentro de la paradoja democrática, los elementos que permiten la perpetuación de un sistema democrático exigen recursividad, es decir, ese ciclo o espiral retroactiva donde, –como se dijo–, los *ciudadanos* producen la *democracia* que produce los *ciudadanos*. La mayor calidad de la recursividad se encuentra en fun-

8. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2004). *Informe del Estado de la Democracia en América Latina. La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Disponible en: <http://democracia.undp.org/Default.asp>

ción del modelo democrático en cuestión. Pues como Przeworski⁹ ha señalado, los distintos diseños institucionales afectan los rendimientos democráticos. No resulta igual la sustentabilidad para los modelos representativos que para las democracias participativas, de igual manera las diferencias existen entre la calidad democrática de un modelo procedimental y uno sustantivo. En todo caso, los elementos de la sustentabilidad democrática son aquellos que evitan las crisis de legitimidad, la desafección ciudadana y no vulneran el estado de derecho.

De capital importancia resulta aclarar los modelos de democracia para comprender a cabalidad la sustentabilidad y rendimiento que cualquier mecanismo de participación ciudadana puede otorgar. El modelo procedimental se caracteriza por establecer elecciones periódicas y presentarse en regímenes duraderos donde existe un rango limitado de libertades. De las democracias procedimentales se puede decir que hay una sustentabilidad política y cabe cuestionar el grado de sustentabilidad democrática, pues la vida democrática se reduce al proceso electoral y no siempre cuenta con otros mecanismos. Tal es el caso de México y de España a nivel general nacional. Existen mecanismos de suma importancia que no contempla el modelo representativo; los que corresponderían al gobierno estriban en la transparencia y la rendición de cuentas; los que conciernen a la ciudadanía son el plebiscito, el referéndum, la revocatoria de mandato, el presupuesto participativo, la consulta popular, las iniciativas legislativas ciudadanas, las peticiones, entre los más conocidos.

En contraste, el modelo sustantivo, si bien posee el proceso electoral como funda-

9. Przeworski, Adam, *et al.* (1998) *Democracia sustentable*. Buenos Aires: Paidós.

mento, sus alcances van más allá de las elecciones, pues considera valores como la igualdad, la libertad, el respeto a los derechos humanos y al estado de derecho. El estado de derecho implica la independencia entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, de manera que cualquier ciudadano tenga suficiente poder para revisar y revocar los actos de gobierno. El caso de México pertenece al modelo procedimental, pues su historia muestra la sustentabilidad política para el Partido Revolucionario Institucional desde 1929 hasta el 2000, pero la ausencia de mecanismos alternativos al proceso electoral hasta las recientes reformas de 2012 y 2014¹⁰. En lo referente al caso español también podría catalogarse en el modelo procedimental, pero por distintas razones históricas y diversos motivos de doctrina política.

Como puede conjeturarse, la mayoría de los instrumentos legales de participación ciudadana obedecen a las aspiraciones de los modelos sustantivos y participativos. Ello se da en razón de que el estado de derecho contempla la limitación del poder que posee el gobierno, pero no la limitación de la soberanía ciudadana ante el gobierno, de ahí la necesidad de modelos líquidos que se explicará hacia el final de este ensayo.

La limitación jurídica estructural del poder de un gobierno, contrastada con una irrestricta soberanía ciudadana, obliga a diferenciar entre los indicadores de la calidad democrática y los criterios de la calidad ciudadana. Así por ejemplo, la participación de la población en las decisiones públicas

10. Zovatto, Daniel. (2014) "Las instituciones de la democracia directa" en *Democracias en movimiento. Mecanismos de democracia directa y participativa en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Pp. 13- 70

se encuentra en la calidad ciudadana y la capacidad de respuesta (*responsiveness*) a la voluntad del electorado está radicada en la calidad de la democracia e impacta al desarrollo del gobierno.

En México la calidad de la democracia y la calidad de la ciudadanía, como nociones similares aunque no idénticas, se distinguen en estudios empíricos que provienen de sectores con distintos intereses políticos. Aquí tomamos del sector público el *Informe país sobre la calidad de la ciudadana en México* elaborado en 2014 por el entonces Instituto Federal Electoral con colaboración del Colegio de México¹¹. Del sector privado consideramos el *Índice de Desarrollo Democrático en México* realizado por la Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX)¹².

El *Informe país* toma en cuenta diversas visiones de la ciudadanía (minimalista, intermedia y maximalista) bajo los paradigmas ya mencionados de los modelos democráticos: ciudadana procesual y sustantiva. Sus criterios o indicadores para evaluar la calidad ciudadana son: el estado de derecho y el acceso a la justicia, la vida política como participación a través del voto, –sabiendo que éste es un indicador parcial de la actividad política–, la protesta, la vida comunitaria fuera de los canales electorales y partidistas, los valores y el acceso a los bienes solicitados por los ciudadanos.

11. Instituto Federal Electoral (2014). *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*. México: IFE.

12. Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX) (2015). *Índice de Desarrollo Democrático en México IDD-MEX 2015*. México: Fundación Konrad Adenauer, Polilat, Coparmex, Instituto Nacional Electoral, El Colegio de México.

En contraste el *Índice de Desarrollo Democrático* para medir la calidad de la democracia adopta los siguientes criterios: democracia de los ciudadanos, democracia de las instituciones, democracia social y democracia económica. Dentro de los dos primeros se encuentran: el respeto pleno a los derechos y libertades civiles, la ampliación de mayor igualdad política, social y económica, el estado de derecho, la rendición de cuentas y el fortalecimiento de la sociedad civil.

Si se desean criterios independientes a la referencia mexicana, pueden adoptarse los reportes internacionales *The Democracy Ranking of the Quality of Democracy*¹³ y *Freedom House*¹⁴. En ambos análisis los derechos políticos incluyen los procesos electorales, el pluralismo político, la participación y las funciones del gobierno. En lo concerniente a las libertades civiles incluyen la libertad de expresión y de creencias, los derechos de asociación y organización. Todo lo cual genera el advenimiento ciudadano hacia el indicador de la participación de la población en las decisiones públicas, pero habitualmente limitadas al procedimiento electoral, pues dichas libertades se encuentran en el modelo procedimental.

Aquí no cabe la típica pregunta coloquial: ¿qué fue primero, la calidad de la ciudadanía o la calidad de la democracia? En ambas se categoriza el estado de derecho y la participación en las decisiones públicas. Para evitar la engañosa pregunta es necesario advertir su reciprocidad asimétrica.

13. *The Democracy Ranking*. (2015). Disponible en <http://democracyranking.org/wordpress/2015-full-dataset-2/>

14. *Freedom House*. (2016). Disponible en <https://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2016>

3. Calidad de la ciudadanía, de la democracia y reciprocidad asimétrica

La calidad de la ciudadanía está condicionada por los medios de participación, –institucionalizados y reconocidos jurídicamente–, que permiten a los ciudadanos generar, desarrollar y utilizar la organización democrática. Es decir, *la calidad de la ciudadanía gravita principalmente en la participación.*

Si la organización democrática no cuenta con el sufragio universal para mujeres y hombres, con elecciones libres, competitivas, periódicas, depuradas de corrupción, con la participación de más de un partido o candidato, con fuentes diversas y alternativas de información para orientar y razonar el voto, entonces la calidad de la ciudadanía no alcanzará el *mínimo* despliegue dentro del modelo democrático *representativo*.

Así mismo, si la organización democrática no cuenta con los instrumentos de participación ciudadana directos como el plebiscito, el referéndum, las iniciativas ciudadanas, las consultas cívicas o populares, el presupuesto participativo, las peticiones y las candidaturas independientes, entonces la calidad de la ciudadanía no alcanzará el *máximo* despliegue dentro del modelo democrático *participativo*.

No obstante, si existen las condiciones *de jure* para el máximo despliegue de la actividad ciudadana y ésta no se inclina *de facto* por lo menos hacia la participación mínima, entonces la calidad de la ciudadanía se empobrece. Así ocurre con el abstencionismo electoral. Esa ciudadanía tendría, como postula la hipótesis de este ensayo para el caso de la actividad electo-

ral en México, un gobierno por encima del que merece. En contraste, si la ciudadanía *de facto* exige, por carecer de las condiciones *de jure*, la implementación de los mecanismos participativos para desplegar al máximo su soberanía, entonces la calidad democrática debe crecer por encima de los límites del Estado. Ello ocurre desde las variadas solicitudes activistas que apuntan a una transformación estructural del modelo democrático procedimental representativo. Esa calidad democrática se hallaría, como postula la hipótesis de este ensayo para el caso de España, con un modelo democrático por debajo del que merece.

Las perspectivas se aclaran al concebir la calidad de la democracia estructurada por los espacios políticos que *de jure* permiten la participación ciudadana y, en consecuencia, condicionada por la efectiva participación *de facto* de la ciudadanía. La ciudadanía condiciona a la democracia en virtud del uso real que hace de los instrumentos de participación, cuando éstos están institucionalizados, o por la demanda real y la exigencia activista de institucionalizarlos y ampliarlos. Es decir, *la calidad de la democracia gravita principalmente en los espacios políticos* que permiten el “*kratós*” del “*demos*”.

Esos espacios pueden quedar dentro del coto del modelo representativo cuando la participación ciudadana se limita al proceso electoral aunque sus elementos no se reduzcan al voto, como por ejemplo, la vigilancia del padrón electoral, del funcionamiento de las casillas durante el día de la elección, del conteo y constatación de los votos emitidos. O puede considerarse en el modelo participativo por el uso que haga la ciudadanía de los instrumentos de participación directa o semi-directa en la definición y ejecución de las políticas públicas.

En lo concerniente a las acciones de gobierno, la calidad de la democracia se amplía o limita según la existencia y ejecución de los instrumentos que vinculan al Estado con los intereses ciudadanos. En lo general con los instrumentos de la transparencia y la rendición de cuentas (tanto en el orden horizontal entre distintas instancias de gobierno y en el orden vertical en relación al electorado). En lo particular con la respuesta a la voluntad popular (*responsiveness*) entendida como la adecuación entre el actuar de los funcionarios públicos y las preferencias, demandas y solicitudes de sus electores. La respuesta a la voluntad popular (*responsiveness*) no se limita a la actividad de los funcionarios de recoger las principales inquietudes de la población y proyectarlas en asambleas, mítines y entrevistas con frases hechas para transformar las inquietudes en promesas persuasivas de campaña, sino que implica la real y efectiva actuación “[...] a formular y aplicar las políticas que los ciudadanos quieren”¹⁵. Es decir, son las acciones de los gobernantes tal cual son solicitadas, cuando es el caso, por sus electores.

La reciprocidad asimétrica de la calidad de la democracia y de la ciudadanía pueden ilustrarse con una paráfrasis de Kant al referirse a los elementos cognitivos: las estructuras de la organización democrática resultarán vacías sin la participación de la ciudadanía y la calidad de la ciudadanía resultará caótica sin los espacios y procedimientos de la organización democrática.

Lo anterior significa que la calidad de la democracia tendrá altos o bajos índices conforme a la mayor o menor participación

ciudadana en sus procesos electorales, plebiscitarios, revocatorios, de postulación de candidatos independientes o del presupuesto participativo, etc. A su vez, la calidad de la ciudadanía resultará mejor o peor en razón de las oportunidades que la organización democrática gubernamental le ofrezca y, en efecto la ciudadanía aproveche. Tocqueville lo advertía con sintética lucidez: “sin la participación de los ciudadanos en el proceso político, la democracia carece de sentido y legitimidad”¹⁶.

Por ende, la calidad de la ciudadanía se evidencia en la participación. Participación que está condicionada por los alcances y límites de los instrumentos de participación según corresponda al modelo representativo o participativo de la democracia. A su vez, la calidad de la democracia está evidenciada por la estructura que limita o da mayores alcances a la ciudadanía a través de la reducción o variedad de los instrumentos de participación y por las restricciones o posibilidades de su propia organización para responder a la ciudadanía.

Luego entonces, los indicadores donde se unen las calidades de la ciudadanía y de la democracia se hallarían idóneamente en la participación de la población en las decisiones públicas y la capacidad del gobierno para incorporar dichas decisiones, es decir, el potencial de respuesta (*responsiveness*) a la voluntad ciudadana.

La participación ciudadana ha sido objeto de muchas descripciones y clasificaciones por un gran número de autores. Frecuentemente se confunde con participación social, debido a las actividades de las organizaciones de la sociedad civil que inciden en política; o es equipara-

15. Powell, G. Bingham (2004). “The Quality of Democracy: The chain of Responsiveness”. *Journal of Democracy*, vol. 15, núm. 4, p. 91.

16. Tocqueville, Alexis (1969). *Democracy in America*. Nueva York: Doubleday, p. 65.

da a la participación comunitaria debido los procedimientos políticos inherentes de los presupuestos participativos. De cualquier manera que se le conciba, la participación ciudadana transita hacia el logro de efectos políticos, es decir, debe comprenderse como el derecho a obtener derechos. La participación ciudadana es entonces la plataforma para ampliar los derechos existentes y extender a la democracia hacia otros nuevos. Permite la participación política que, a su vez, propicia el involucramiento ciudadano en definir las políticas públicas.

La participación de la población en las decisiones públicas, en tanto indicador de la calidad de la democracia según COPARMEX y en contraste con la perspectiva aquí planteada que también la considera dentro de la calidad de la ciudadanía cuando ha sido jurídicamente institucionalizada, “se mide por el grado de injerencia que tiene la población en los asuntos públicos, participando en programas, planes de planificación y promoción del desarrollo local [...] a partir de la existencia de instancias o mecanismos institucionales de participación, y si efectivamente éstos se están aplicando”¹⁷.

La participación en las decisiones públicas, desde la perspectiva del *Informe país* del IFE, se ubica dentro del elemento activo de la sociedad civil y se describe como la acción por la cual “los ciudadanos pueden intervenir en los asuntos de interés colectivo a partir de la creación de espacios públicos donde se debaten, deciden

17. Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX) (2015). *Índice de Desarrollo Democrático en México IDD-MEX 2015*. México: Fundación Konrad Adenauer, Polilat, Coparmex, Instituto Nacional Electoral, El Colegio de México, p. 283.

y vigilan las acciones de gobierno”¹⁸. Sin embargo, lamentablemente, el *Informe* del IFE se limita a visualizar la participación ciudadana a través del voto, actividades secundarias del proceso electoral, las protestas y las firmas de peticiones. No obstante reconoce al voto como un mero indicador parcial de la actividad política y a su vez señala como “carencia relevante” la inexistencia de dispositivos mixtos en México¹⁹, es decir, dispositivos socio-estatales de innovación democrática y gobernanza. Ello se debe, según el mismo informe, a la dominante noción de representación a través de los elementos convencionales: “partidos, poderes legislativos y cabeza del Poder Ejecutivo”²⁰. En otras palabras: si la ciudadanía no se moviliza más allá del voto, entonces la democracia no crece. Por esta razón “la calidad de la democracia se ve entonces influida por el nivel de participación ciudadana”²¹. De lo cual se siguen dos consecuencias: es capital la participación influyente en las decisiones públicas a través de mecanismos distintos al voto y; si no hubiera participación, entonces los pueblos tienen una democracia de mayor calidad de la que merecen, aunque sólo alcancen el gobierno que efectivamente merecen.

La calidad de la democracia por parte del gobierno va más allá de la rendición de cuentas (*accountability*) horizontal, vertical o social para apuntalar la sustentabilidad democrática. Exige la respuesta (*res-*

18. Instituto Federal Electoral (2014). *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*. México: IFE, p. 25.

19. Op. Cit., pp. 69-70.

20. Op. Cit., p. 185.

21. Levine, Daniel y José Molina (2007). “La calidad de la democracia en América Latina: una visión comparada”. *América Latina Hoy*, núm. 45, abril, p. 25.

ponsiveness) a los deseos ciudadanos. La rendición de cuentas sujeta a los funcionarios a una evaluación de sus gestiones y los pone en situación de vulnerabilidad ante posibles revocatorias o sanciones. Cuando no existen formas institucionalizadas para ello (contralorías, auditorías legislativas, juicios políticos), los ciudadanos electores no poseen más que el voto para premiar o castigar en las siguientes elecciones a los funcionarios o sus partidos. En el modelo representativo se vuelve vital la respuesta a la voluntad popular (*responsiveness*) como elemento de la calidad democrática.

La respuesta a la voluntad popular (*responsiveness*) tiene sentido si los ciudadanos pueden manifestar sus expectativas y preferencias con muchos instrumentos vinculantes que rebasen las consultas o encuestas para diseñar campañas electorales. Así por ejemplo las consultas populares, las iniciativas ciudadanas de ley y las peticiones son lo suficientemente explícitas para indicar al gobierno cuál es la voluntad ciudadana. Instrumentos de participación ciudadana como los referéndums, los plebiscitos y los presupuestos participativos poseen el mismo carácter con mayor especificación.

Para lograr respuestas máximas a la voluntad popular, se debe democratizar a la ciudadanía, según las expresiones de O'Donnell y Schmitter²² y Ackerman²³, hacia procesos expansivos. Entre los principales procesos expansivos deben considerarse la implementación de procedi-

22. O'Donnell, Guillermo y Philippe Schmitter (2010). *Transiciones desde un gobierno autoritario/4: Conclusiones tentativas sobre democracias inciertas*. Buenos Aires: Prometeo.

23. Ackerman, John (2006). "Democratización: pasado, presente y futuro". *Perfiles Latinoamericanos* s./vol., núm. 28, p. 117-157.

mientos democráticos como los propone la Democracia Líquida. En específico que las cámaras y los parlamentos instrumenten el derecho de los ciudadanos a participar en la dirección de los asuntos públicos *directamente* y no a través de representantes fijos o partidistas. Es decir, la instrumentación de la delegación y la revocatoria en condiciones permanentes. Con lo cual se alcanzaría el derecho a la participación directa consagrado en el artículo 25 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* suscrito por casi todas las naciones del orbe a partir de la declaratoria de la ONU el 16 de diciembre de 1966.

Otra expansión es la ampliación demográfica y el reconocimiento de los derechos de quienes no han tenido la potestad de los mismos, por ejemplo, la inclusión de los migrantes en los derechos civiles y sociales. Una ampliación importante de la democratización ciudadana que también debe promoverse es la apertura a la intervención ciudadana de parte de instituciones públicas estratégicas, como las contralorías independientes o las auditorías ciudadanas.

Responder a la voluntad popular, sin embargo, presenta algunas dificultades prácticas: a) ¿con qué método precisar la política que goza de la preferencia mayoritaria dentro de la multiplicidad de un electorado heterogéneo?, b) ¿cómo evitar la tiranía de las mayorías al seguir las preferencias mayoritarias o de las élites representativas que suplantán a las mayorías?, c) ¿de qué manera fincar la responsabilidad en el electorado cuando se ha seguido la preferencia política del mismo y ésta no dio el resultado esperado?, d) ¿cómo evitar la pérdida de credibilidad si la política pública designada por los gobernantes no resultó técnica o financieramente viable?

Las dificultades de responder a la voluntad popular exigen una verdadera comprensión de la vinculación democrática: asumir que el éxito de las políticas públicas no sólo pende de la adecuación de los gobernantes con las preferencias de los electores. Si los resultados son insatisfactorios, ello es responsabilidad de todos los actores que intervinieron en su definición y proceso, no sólo de los ejecutores. Es decir, los funcionarios del gobierno dependen de la calidad de la ciudadanía, particularmente en la reciprocidad asimétrica a la hora de asumir los saldos negativos de las decisiones políticas.

4. Pueblo, gobierno y méritos: los casos de México y España

En base a la reciprocidad asimétrica entre la calidad de la democracia y la calidad de la ciudadanía cabe mostrar que la participación ciudadana en México tiene como reto alcanzar la altura de la calidad democrática que se le ofrece. Y que el modelo democrático español se enfrenta al desafío de conseguir la altura que su ciudadanía le exige.

Para detallar dicho análisis existe un vasto universo de indicadores: la transparencia, la rendición de cuentas en sus muchas modalidades, la llamada *responsiveness*, el activismo, las peticiones, las movilizaciones, las instituciones de democracia directa, la sucesiones en el poder, los porcentajes de mayorías en primera ronda y balotaje, la participación de candidatos y votantes en las elecciones, etcétera. Gervasoni ha dado muestras de múltiples indicadores considerados simultáneamente o en correlaciones, sin embargo, también considera que “El puntaje de un único indicador puede ser suficiente para estimar

con bastante precisión la distancia [entre un régimen y otro o entre regímenes de variados países]”²⁴. De ese vasto universo nuestra muestra se ciñe a las evidencias de la participación ciudadana en los procesos electorales, a las evidencias de la alternancia y algunos subíndices de participación. Si bien dichos indicadores no son los únicos significativos, se encuentran dentro de los más objetivos según la clasificación que hace el mismo Gervasoni.

El indicador de la alternancia en el poder, a nivel nacional, es contrastante en ambos países. En México, desde 1928 hasta el año 2000 el partido político que mantuvo el poder en la presidencia de la república fue el Revolucionario Institucional. La alternancia se dio en dos períodos (2000 a 2012) con el Partido Acción Nacional y posteriormente el Revolucionario Institucional recuperó la presidencia. En España, a partir de la segunda legislatura de 1982, el partido Socialista Obrero Español ocupó cuatro períodos, alternando sucesivamente por dos períodos a partir de 1996 con el Partido Popular que a la fecha, como es sabido, ocupa la presidencia.

Por tanto, puede concluirse que la calidad de la ciudadanía española ha mostrado constante actividad y diversidad dentro de su propio sistema representativo, superando y haciendo evolucionar la organización gubernamental democrática, sobre todo en lo que se refiere a la configuración de opciones partidistas. El caso mexicano refiere una calidad ciudadana menor a la de su entorno político. No sólo en la actividad electoral, como se consigna a continua-

24. Gervasoni, Carlos (2011) “Democracia, autoritarismo e hibridez en las provincias argentinas: la medición y causas de los regímenes subnacionales”, *Journal of Democracy en Español*, Vol. 3, p. 80

Tabla No. 1 Comparativo entre España y México en participación política no electoral, convencional y no convencional

ASUNTO	Ciudadanos españoles			Ciudadanos mexicanos		
	Mucho	No mucho	Nada	Mucho	No mucho	Nada
Interés en política	36 %	32 %	31,6 %	7,7 %	36,2 %	33,35 %
	Lo ha hecho	Nunca lo haría		Lo ha hecho	Nunca lo haría	
Firmas de peticiones	22,1 %	32,4 %		18,3 %	42 %	
Participación en boicot	5,8 %	53,7 %		2,5 %	79,4 %	
Demostraciones pacíficas	24,9 %	32,9 %		10,2 %	48,8 %	
Participaciones en huelgas	19,5 %	40,7 %		5,5 %	65,4 %	

Fuente: elaboración propia a partir de Encuesta Mundial de Valores, (2014) <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

ción, sino también en su interés general por la política y en las acciones concretas para promover la democracia. Así puede evidenciarse con varios indicadores como la firma de peticiones, la participación en boicots, huelgas, actos de protesta o demostraciones pacíficas de otra índole. La Encuesta Mundial de Valores²⁵ indica que los mexicanos en un 36.2% y 33.3% no tienen mucho o nada de interés en la política; el 42% nunca firmaría una petición; el 79.4% jamás participaría en un boicot; el 48.8% no está dispuesto a dar demostraciones pacíficas; el 65.4% se niega a participar en una huelga y el 64.4% se opone a acudir a actos de protesta.

Un comparativo entre México y España, según la Encuesta Mundial de Valores puede verse en la Tabla No. 1.

En lo concerniente a la participación electoral, la primera muestra concerniente a México corresponde a la participación ciudadana en los procesos electorales del año 1991 al 2015, con frecuencia de periodos de tres años y secuencia entre

diputados federales y presidente. Dicha muestra arroja el porcentaje máximo de participación en 77.16% en la elección presidencial de 1994 y el mínimo de 41.32% en la elección a diputados del 2003. El promedio del involucramiento ciudadano en la participación electoral no rebasa el 58%.

La evidencia parte, como es sabido, de un padrón electoral menor a la población con derecho al voto. En consecuencia, ante el dato absoluto del 42% de promedio de abstención, el triunfo electoral se obtiene con un porcentaje inferior al 51% absoluto del electorado total registrado. En términos absolutos, los gobiernos fueron elegidos por una minoría en este modelo democrático representativo, lo cual cuestiona su legitimidad. El abstencionismo muestra el impulso que requiere la calidad democrática, a pesar de contar con las condiciones electorales necesarias para alcanzarla.

Por lo que corresponde a la muestra 2016 del caso mexicano (año sin elección presidencial) la participación ciudadana presentó dos indicadores significativos: por segunda vez en la historia se contempla-

25. Encuesta Mundial de Valores, (2014) <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.

ron las candidaturas independientes y por primera ocasión se convocó a la Asamblea Constituyente de la Ciudad de México. Además, por supuesto, de la obligación constitucional de acudir a la elección y emitir el voto.

En el año 2015 los mexicanos tuvieron la primera oportunidad para implementar las candidaturas de ciudadanos independientes o desvinculados de partido político (aunque algunos casos excepcionales, en entidades aisladas, se habían dado con anterioridad). En 2015 se registraron 118 candidatos independientes de partido para los cuatro órdenes de gobierno (gobernador estatal, diputado federal, diputado local o estatal y presidente municipal) en tres estados de la República, mientras en 2016 el total de independientes fue de 93 para doce estados de la República. A estos datos debe añadirse la extraordinaria circunstancia histórica de la Asamblea Constituyente de la Ciudad México²⁶, convocada por única ocasión a efectos de redactar la Constitución Política de la ciudad, a la cual se postularon 21 candidatos independientes correspondientes a una población que rebasa los veinte millones de habitantes.

El resultado electoral fue catastrófico. Los candidatos independientes en ninguna de las gubernaturas tuvieron éxito y de las candidaturas restantes en sólo cinco escaños de menor escala alcanzaron a ser electos.

Respecto al compromiso ciudadano para cumplir la obligación constitucional de votar, los resultados en la Ciudad de México

26. Arellano, Efrén (2015) *Origen y balance de las candidaturas independientes*. Ciudad de México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. Integralia (2016). *Reporte Electoral Integralia*.

también fueron devastadores para la calidad de la ciudadanía: el abstencionismo superó el 71%²⁷.

Por supuesto que un porcentaje tan alto de abstencionismo que pone de manifiesto la desafección ciudadana también tiene causas subyacentes. Los electores no participaron quizá porque están desilusionados y vaticinan que no obtendrán respuestas satisfactorias de parte de los representantes políticos. Así lo demuestran las encuestas oficiales donde el 55.70% de los ciudadanos considera que puede influir poco en las decisiones del gobierno y el 14.95% considera que nada²⁸.

En el aspecto electoral, el caso español muestra el otro lado de la moneda: en el período que abarca desde el año 1977 hasta el 26 de junio de 2016, los registros muestran que el año 1979 fue el más baja participación ciudadana, contabilizando el 68.04% de los electores. Así, esta muestra arroja que la participación de la ciudadanía española prácticamente siempre se halla por encima del 70%. Según los expertos, una participación superior al 60% es socialmente aceptable aunque no del todo políticamente legitimadora porque puede paralizarse en una mayoría relativa.

En la Tabla No. 2 se consigna un comparativo electoral histórico entre España y México.

27. **Datos del PREP oficializados por el INE.** Disponibles en: <https://prep2016-cdmex.ine.mx/Asambleistas/Entidad/Votos/>

28. **Secretaría de Gobernación (2012), Encuesta Nacional sobre la cultura política y prácticas ciudadanas.** Recuperado de: http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales_resultados_2012. Pregunta 51-2.

Tabla No. 2. Comparativo de participación ciudadana electoral entre España y México en las principales elecciones de orden nacional.

ESPAÑA		MÉXICO	
Año	Participación	Participación	Año
1977	78.83%	65.97%	1991
1979	68.04%	77.16%	1994
1982	79.97%	57.69%	1997
1996	77.38%	63.97%	2000
2000	68.71%	41.32%	2003
2004	75.66%	58.55%	2006
2008	73.85%	44.76%	2009
2015	69.67%	63.08%	2012
2016	69.84%	47.72%	2015
2015 Madrid/Congreso	74.12%	29%	CDMX 2016 Constituyente
PROMEDIO 73.55%		PROMEDIO 57.80%	

Fuente: elaboración propia a partir de: Sistema de Consulta de la Estadística de las Elecciones Federales 2014-2015 del INE (2015). México. Disponible en: <http://siceef.ine.mx/campc.html?p%C3%A1gina=1&perPage=20>.

Ministerio del Interior, Gobierno de España. Disponible en: <http://www.infoelectoral.interior.es>

Nota: el promedio no incluye la especificidad de Madrid en el 2015 y de la Ciudad de México en el 2016. Se añadió como dato ilustrativo del contraste entre ambas capitales.

En las elecciones españolas del 26 de junio del 2016, la participación electoral, según el Ministerio del Interior, para elegir diputados arrojó el 69.84% (es decir, la calidad de la ciudadanía, a través de la participación electoral, presentó una leve mejoría respecto a la elección del diciembre de 2015, cuya participación arrojó el 69.67%²⁹). Para la elecciones de senadores, según la misma fuente, el electorado participó en un 69.03%³⁰ (la variación fue

poco significativa respecto a la elección del diciembre de 2015, cuya participación se contabilizó en 69.69%³⁰). Estas cifras disminuyen, al obtener el cálculo de 66.48% según los datos que presenta el *Boletín Oficial del Estado*³¹ casi un mes después de la elección del 26 de junio de 2016. Además el Boletín Oficial no consigna los números explícitos correspondientes a la elección de senadores. Las variaciones entre diciembre de 2015 y

29. Según cifras del Ministerio del Interior. Disponibles en: <http://www.infoelectoral.interior.es/min/busquedaAvanzadaAction.html?codTipoEleccion=2&vuelta=1&isHo>

30. Datos del Ministerio del Interior, del Gobierno de España. Disponibles en: <http://re>

sultados2016.infoelecciones.es/99CO/DCO-99999TO.htm?lang=es

31. *Boletín Oficial del Estado* (núm. 176, de 22 de julio de 2016), pp. 51661-51727. Disponible en: https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOEA-2016-7133

junio de 2016 también se deben a que los cálculos se realizaron con distintas bases, pues en los casos de menor participación no se incluyeron en la muestra los electores españoles residentes en el extranjero.

Ahora bien, es muy notoria, desde la calidad de la ciudadanía, la persistencia de la participación electoral en un período inferior a siete meses. El hecho habla por sí sólo: ante la falta de consistencia democrática de la organización política española, en la práctica ocurrió una segunda ronda de votación o balotaje. La segunda ronda tampoco sentó las bases para dar legitimidad a la investidura presidencial. En el modelo español, el artículo 99 de la Constitución, condiciona el apoyo parlamentario de una mayoría absoluta para investir al presidente. Esta condición no se cumplió en los resultados de diciembre de 2015 y por ello fue necesaria la nueva votación en junio de 2016. En esta última ronda tampoco se cumplió porque no hubo mayoría absoluta en las cortes y la alternativa de una tercera elección general siempre estuvo latente. No obstante, la persistencia participativa de los ciudadanos españoles es muestra de la exigencia de una calidad democrática a la altura de su calidad ciudadana y su responsabilidad política. También es muestra de la necesidad de una democracia participativa más directa, de corte líquido, donde los miembros del parlamento actúen como colegio electoral de *proxies* para investir al presidente.

5. Conclusiones

Puede inferirse con certeza que las condiciones por las cuales cada pueblo no siempre tiene el gobierno democrático que se merece son varias. No obstante,

ello depende de la calidad de la ciudadanía en razón de la calidad de la democracia, es decir, en función de los espacios y oportunidades de participación e influencia, ya sea que se le ofrezcan o haya ganado en las dinámicas de democratización. En otras palabras; la participación política no se reduce a la emisión del voto, pues para llegar a constituir elecciones y ejercerlas con equidad se requiere del involucramiento ciudadano. Además existen las otras formas de participación más allá de las meras acciones electorales.

Sin duda alguna en ocasiones existe un gobierno democrático por arriba de los méritos del pueblo. Las elecciones del 2016 en México, por su poca participación ciudadana así lo evidencian. Si bien las causas de este fenómeno pueden ser múltiples, –desde el miedo a la represión gubernamental hasta los atavismos históricos de la falta de educación cívica real, pasando por la indiferencia–, no sólo deben contemplarse los resultados electorales de votaciones no copiosas, sino que, aún dentro del proceso electoral, no hay participación *de mutu proprio* para actuar como funcionario de casilla, observador electoral o voluntario en la jornada correspondiente para validar las elecciones y no se diga como candidato independiente, como las cifras lo han demostrado.

Si se reúnen los elementos democráticos del voto y las candidaturas independientes, la mejor muestra de una calidad democrática superior a la calidad ciudadana en México la ofrece el proceso para configurar la primera Asamblea Constituyente de la Ciudad de México. Sólo veintiún candidatos independientes en una ciudad de 20 millones de pobladores y el haber contado con apenas el 29% de participación electoral marcan un reto a la vida democrática de la Ciudad de México. Un

sinnúmero de ciudades o municipalidades en el mundo envidiarían las condiciones políticas de la Ciudad de México para tomar la ocasión de ofrecerse su propia Constitución política por encima de los dictados de una república federativa y con una libertad considerable al margen de la cooptación de los partidos políticos.

El caso de España presenta una circunstancia contrastante. La ciudadanía española se encuentra por arriba de la calidad democrática de su gobierno. En este sentido, al margen de toda solicitud demagógica, cabe interpretar las palabras de Mariano Rajoy en la sesión de la Cámara de diputados que dio pie a su reelección como presidente en octubre 2016: “España necesita algo más que una simple investidura, necesita un gobierno capaz de gobernar”³². En efecto, España requirió de una polémica “segunda vuelta” o balotaje en la Cámara para consolidar la formalidad procedimental del gobierno en su presidente. Lo cual no significa, precisamente, que sea un gobierno por sí mismo capaz de gobernar; pues el balotaje definitivo se dio en la Cámara y en las segundas elecciones ciudadanas. Una vez más, los diputados decidieron al margen de los ciudadanos.

Los diputados españoles decidieron sin razones democráticas procedimentales ni sustantivas, porque no se dieron a la consulta ciudadana, máxime cuando los electores españoles muestran una consistente participación. La consistencia participativa está probada por las elecciones generales de junio 2016 –que siguieron a las de diciembre 2015–, y también las elecciones autonómicas a tres meses de

esa segunda experiencia de las elecciones generales. En la elección del 25 de septiembre de 2016 en Galicia, con una participación del 63.75%, consolidó una mayoría absoluta. La calidad ciudadana española evoluciona comprendiendo que su calidad democrática (modelo de organización) le pone en riesgos de una parálisis política. La perseverante y consistente participación, por ende, muestra que la calidad ciudadana es la que garantiza la calidad democrática. Ello, independientemente del resultado electoral en Galicia que es debatible debido a las preferencias del partido y/o candidato electo.

Desafortunadamente la vía contraria –que la calidad democrática determine o implique a la calidad ciudadana–, no es corroborada por las evidencias empíricas. Huelga decir, también desdichadamente, que la calidad de la ciudadanía tampoco garantiza la calidad de la democracia *ipso facto*, pues la democracia es una organización política en construcción y siempre en evolución.

La ciudadanía española exige una democracia y un sistema electoral superior a los que se le ofrece. Es decir, demanda un sistema democrático más directo que supere la estipulación de las fracciones tercera y quinta del artículo 99 de la Constitución Española para elegir –y no investir por acuerdos del Congreso– presidente de la nación. El desenlace de octubre 2016 para investir al presidente español, (a expensas de la abstención del Partido Socialista Obrero Español, el segundo partido mayoritario, interesado en evitar una tercera elección general y correr el riesgo de volver a perder algunos escaños en el Congreso de los Diputados como sucedió entre la elección general de diciembre 2015 y junio 2016), prueba que el modelo representativo procedimental no tiene

32. <http://www.lanacion.com.ar/1951639-mariano-rajoy-fue-reelecto-presidente-del-gobierno-de-espana-gracias-al-psoe>

garantías para asegurar a los electores que sus representantes responderán en el sentido de sus deseos.

Esta percepción no se fundamenta, ni puede reducirse, por el sistema electoral español, sino que tiene su razón de ser en toda la organización política enmarcada dentro de la democracia representativa donde se encuentra el mero proceso electoral. Dicha organización, al igual como ocurre en muchos regímenes, adolece de instrumentos de participación política de máxima importancia participativa. Tal es el caso de la revocatoria o la iniciativa de ley popular y eminentemente de la participación directa. El sistema español, de similar forma al sistema político mexicano, adolece de la instrumentación jurídica del compromiso adquirido por ambas naciones al suscribirse al artículo 25 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de la ONU de 1966 que reconoce la participación directa. Aunque en España ese derecho se encuentra recogido en el artículo 23, fracción primera, de la Constitución, no obstante, en la práctica no se ha aplicado.

Respecto a la legitimidad democrática de ambos países, las experiencias del 2016 muestran una carencia importante dentro de su modelo representativo y procedimiento electoral: falta la segunda ronda de votación. Es decir, la estructura electoral conocida como balotaje. No es suficiente que en México existan los diputados por representación proporcional y para el caso Español la aplicación del método D'Hondt. Si la opción de balotaje fuera institucionalizada, la legitimidad del gobierno y en especial de los cargos de elección únicos, –como la presidencia, las gubernaturas estatales o autónomas–, incrementaría la calidad de la democracia al punto de obtener ganadores en las

elecciones por mayoría absoluta y no por una básica mayoría simple. Pero hágase hincapié, sólo dentro del modelo representativo, de ahí la necesidad de un corolario.

6. Corolario: la democracia líquida soterrada

Según el Ministerio del Interior del Gobierno de España³³, en el país peninsular existen 4,659 partidos políticos. De los cuales, a nivel nacional se contabilizan semi-establemente 1,122 y en la escala de las comunidades autónomas 1,101 partidos. En México las fuerzas partidistas representativas a nivel nacional apenas llegan a tres o cuatro, según la escala de gobierno de elección que corresponda al período electoral. En ambos países llega a su término el bipartidismo.

Las cifras implican la enorme dificultad de alcanzar mayorías absolutas por medio de elecciones democráticas enquistadas herméticamente en la modalidad representativa. Al razonamiento sobre las cifras, se siguen los hechos consignados en los resultados electorales ya citados. Por lo tanto, a partir de la calidad de la ciudadanía y la asimétrica correspondencia de calidad de la democracia, el desplazamiento de la modalidad representativa por una fórmula participativa se presenta de necesidad inminente: poner en el gobierno menos partidos y más ciudadanos.

Las estructuras de democracia representativa en España y México son insuficientes. En lugar de padecer elecciones con cantidades mínimas de candidatos independientes y un abstencionismo electoral

33. Datos disponibles en: https://servicio.mir.es/nfrontal/webpartido_politico.html

superior al setenta por ciento en México; o segundas rondas de votación simuladas a base del costo político de disolver cámaras y cortes, o de abstenciones inadecuadas a los principios de los partidos, del otro lado del mar, las modalidades de la Democracia Líquida son apremiantes.

La Democracia Líquida es el modelo de organización política por el cual los ciudadanos no declinan su soberanía en representantes políticos durante períodos fijos, sino que la ejercen o delegan de varias formas. El caso de la delegación soberana no corresponde a una representación política fiduciaria, es decir, no corresponde a la elección de representantes cuyas decisiones y acciones no son vinculantes ni solidarias con las preferencias de sus representados. De modo de los representantes en las cámaras no podrían abstenerse a menos que sus electores así lo indiquen.

El modelo líquido está basado en la potestad de sustituir la representación política por la delegación, es decir, un ciudadano tiene la alternativa de participar directamente o depositar en otro su soberanía para que su depositario (denominado representante o apoderado *proxy*) actúe en el sentido o la intención que le es encomendada de manera vinculante e imperativa. O en su defecto, para que el *proxy* lo haga de conformidad a su parecer, –si se encuentra autorizado para ello–, en el entendido que la delegación de la soberanía puede serle revocada en cualquier momento para que regrese al ciudadano originario. El apoderado *proxy* también puede delegarse en otro *proxy* si a su parecer le resulta más adecuado o competente.

La soberanía, en el modelo líquido, se ejerce no sólo para elegir a un apoderado *proxy* ad hoc al caso requerido en la agenda política, sino también para de-

liberar sobre los asuntos públicos y los mejores apoderados, para participar en la elaboración de las políticas públicas, decidir y ejecutar planes y programas de acción. Todo lo anterior puede hacerse opcionalmente, así mismo también existe la alternativa de hacerlo de manera secreta o pública (a menos que la legislación territorial obligue a la privacidad).

En concreto, la Democracia Líquida puede realizarse en una o varias combinaciones de las siguientes alternativas: (1) el ciudadano puede representarse a sí mismo, por medio de la presencia electrónica, en las cámaras o parlamentos; sobre todo en los procesos definitivos y decisivos de las políticas públicas a través del voto electrónico, (2) el ciudadano puede representarse a sí mismo participando electrónicamente con la contabilización de su parte proporcional de soberanía (o sumando las partes proporcionales de quienes lo hayan elegido como apoderado *proxy*) en el escaño correspondiente a la representación o representante de su distrito electoral o político o, en su defecto, en el espacio correspondiente al partido político electo de su circunscripción. El partido debería adoptar la modalidad líquida, es decir, cuyos miembros partidistas aceptan que su presencia en la cámara o parlamentos será desplazada por la presencia electrónica de los electores o que su presencia obedece a la función vinculante entre los electores y las resoluciones parlamentarias y (3) hacerse representar a través de *proxies* ad hoc en todo tipo de asambleas según el asunto y diseño de la agenda política.

La primera y la tercera alternativa de la Democracia Líquida, aunque con ausencia de los medios y tecnologías electrónicas, formalmente nacieron en la Constitución francesa de 1793, en cuyo artículo

29 se estableció que “cada ciudadano tiene el mismo derecho para concurrir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios o agentes”. Esta formulación difiere sutil, pero poderosamente, de la *Declaración de 1789*. Según la *Declaración de 1789* se puede acudir a la formación de ley o dejarla en manos de los representantes, mientras que la Constitución francesa de 1793 permite formar la ley y nombrar a los agentes mandatarios, es decir, a apoderados *proxies* ad hoc. No es lo mismo un representante (sobre todo si es fiduciario) que un mandatario o agente como apoderado revocable y vinculado. En el modelo líquido, además, no se está forzado a sostener por un período fijo a los apoderados *proxies*. El proyecto español *Democracia 4.0* (Jurado, 2013), todavía por consolidar en la práctica, ilustra esta primera alternativa viabilizada por las tecnologías de comunicación electrónicas.

La segunda alternativa de la Democracia Líquida se encuentra ejemplificada por los partidos líquidos. Destaca el *Partido Pirata Internacional*. Este partido, fundado en 2006 en Suecia y Alemania, en el año 2009 alcanzó dos escaños en el Parlamento de la Unión Europea; en 2012, dos senadurías nacionales en la República Checa e Islandia; en 2014 alcanzó en Alemania 251 escaños locales y uno en el Parlamento de la Unión Europea; en octubre de 2016 se convirtió en la tercera fuerza política de Islandia. Cada legislación territorial o nacional puede condicionarlo para sustituir la representación de los miembros partidarios en las cámaras por la delegación recibida de sus respectivos electores. En términos coloquiales, los partidos líquidos son piratas porque no reconocen el “derecho reservado” (como derecho de marca) para hacer po-

lítica que los funcionarios políticos aprovechan sólo para sí o que los funcionarios de partidos ejercen bajo el corporativismo partidista con indiferencia de su electorado. En España pueden enumerarse los proyectos no consolidados del Partido X y del Partido de Internet, así como el intento de organización interna y responsabilidad militante que declaran los partidos Podemos y Barcelona en Comú (BComú). En Italia puede ejemplificarse con el Movimiento 5 Estrellas y en la Argentina con la propuesta del Partido Red. En todos los casos, las tecnologías de información y comunicación funcionan para superar las limitaciones de espacio y tiempo que permiten establecer las vías deliberativas de participación.

Respecto a la tercera alternativa, Ford (2002, 2014) y Swierczek (2011) consideran que la Democracia Líquida nació teóricamente en 1884 por la propuesta de Charles Dodgson (mejor conocido como el literato Lewis Carroll) en el texto *Los principios de la representación parlamentaria*. Dodgson explica la votación *proxy* como una delegación del voto que puede ser transitiva, es decir, temporal y transferible. La propuesta nació de las inquietudes para obtener un método capaz de seleccionar a los mejores candidatos, conseguir la representación más justa y también la defensa de las preferencias minoritarias. Otros autores (Paulin, 2014) consideran que la Democracia Líquida, bajo denominaciones como democracia deliberativa o votación por *proxy*, nació en 1912 cuando William S. O’Ren demandó una representación interactiva al exigir ponderar la cantidad de votos a cada representante *proxy*. El método de ponderación que fue diseñado por Gordon Tullock en 1967 quien además propuso la participación directa mientras los debates

parlamentarios deberían transmitirse por televisión. De esa forma los electores podrían inclinarse por el representante más afín a sus preferencias. Hoy en día eso se puede hacer inmediatamente a través de las plataformas electrónicas, (como lo hizo el 12 de septiembre de 2013, el diputado español Baldoví al disponer de su curul en el sentido de la votación abierta que en Internet tuvieron sus electores). En 1969 James C. Miller, siguiendo a Tullock, argumentó sobre el derecho a votar cualquier cuestión en representación de sí mismo o a través de un representante ajeno al parlamento. Así, los representantes *proxies* son los apoderados, ajenos a los parlamentos o cámaras, sin filiación a partidos, en quienes se delega, –no se declina–, la soberanía de cada elector para empoderarlos suficientemente con objeto de definir las políticas públicas.

Como caso empírico de esta tercera alternativa también puede citarse la actual Constitución Ciudadana de Islandia que fue elaborada en una plataforma electrónica de participación y cooperación. En dicha plataforma participó una muestra obtenida por sorteo de ciudadanos voluntarios. La participación fue voluntaria, aunque la colaboración final estuvo condicionada al resultado del sorteo. La construcción de la Constitución de Islandia muestra una mezcla de la primera y tercera modalidades aquí descritas de la Democracia Líquida, pues en parte algunos ciudadanos se representaron a sí mismos, otros resultaron representantes de correligionarios, –al menos por sorteo–, y quienes no participaron en el grupo voluntario dejaron a los conciudadanos como *proxies* de manera tácita. La misma fluidez del modelo líquido obliga a experimentar con casos empíricos que, como todo modelo múltiple, presenta combina-

torias que no son universales ni fijas. En consecuencia, todavía algunas de las alternativas están muy alejadas de hallarse jurídicamente reconocidas.

Ahora bien, la Democracia Líquida en sus modalidades (2) y (3) alcanza la participación en las instituciones de representación consiguiendo la deliberación que requiere la cabalidad del modelo directo.

Todas las modalidades líquidas³⁴ contemplan la delegación de la soberanía y la posibilidad de la revocatoria y un referéndum implícito. Ello no es otra cosa, pero soterrado bajo otros términos jurídicos, que las potestades ofrecidas a los diputados por las fracciones tercera y quinta del artículo 99 de la Constitución Española.

Los Diputados del Congreso español pueden otorgar su confianza al candidato a la presidencia del gobierno. Es decir, actúan como delegados de la soberanía del ciudadano y a su vez pueden delegarla para elegir al presidente de la nación. Pero a diferencia del modelo líquido ninguna de esas delegaciones se otorga de modo vinculante, mucho menos con la recursividad de la *responsiveness* hacia el electorado.

Los Diputados del Congreso español pueden dar lugar a la disolución de las Cámaras para convocar a nuevas elecciones con el refrendo del Presidente del Congreso, si su confianza-delegación para elegir presi-

34. Aguirre, J., (2015) “Los límites de la representatividad política y las alternativas de la democracia líquida” en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Universidad de Huelva, Universidad Pablo de Olavide y la Fundación Tercer Milenio No. 10. Pp 193- 216. Pp. 135-161. Aguirre, J.,(2016) *La democracia líquida. Los nuevos modelos políticos en la era digital*, Universitat Oberta de Catalunya, España.

dente de la nación no alcanza un acuerdo. Esta capacidad de disolución es la revocatoria líquida soterrada. Es decir, tienen capacidad de ejercer una modalidad líquida para la investidura presidencial.

Lo que concierne a México³⁵ se haya en construcción hacia una futura e incierta reforma política. La cual se asoma con timidez ante la parsimoniosa y limitada modalidad del voto electrónico. No obstante, dado el alto índice de abstencionismo y algunos connatos de resistencia civil, ha de rebasar los límites de una reforma sólo electoral o ceñida al modelo representativo.

Bibliografía

Ackerman, J., "Democratización: pasado, presente y futuro". *Perfiles Latinoamericanos*, Núm. 28, 2006, pp. 117-157.

Aguirre, J., "Los límites de la representatividad política y las alternativas de la democracia líquida". *Revista Internacional de Pensamiento Político*, No. 10, 2015, pp. 193- 216.

Aguirre, J., "Necesidad y condiciones de la democracia líquida: los primeros pasos en México" en *Revista Culturales*, Época II, vol. IV, núm. 2, 2016, pp. 135-161.

Aguirre, J., *La democracia líquida. Los nuevos modelos políticos en la era digital*, Universitat Oberta de Catalunya, España, 2016.

Arellano, E., *Origen y balance de las candidaturas independientes*, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, Ciudad de México, 2015.

Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX), *Índice de Desa-*

rollo Democrático en México IDD-MEX 2015, Fundación Konrad Adenauer, Polilat, Coparmex, Instituto Nacional Electoral, El Colegio de México, México, 2015.

Encuesta Mundial de Valores, 2014. Disponible en: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>. (Última fecha de consulta: 16/09/2016).

Ford, B. *Delegative Democracy, 2002*. Disponible en: [<http://www.brynosaurus.com/deleg/deleg.pdf>] (Última fecha de consulta: 16/09/2016).

Ford, B. *Delegative Democracy Revisited*, 2014. Disponible en:

[<http://bford.github.io/2014/11/16/deleg.html>] (Última fecha de consulta: 16/09/2016).

Fraser, N., *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas de la posición "postsocialista"*, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 1997.

Freedom House., *Freedom in the World*. Disponible en: <https://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2016>, 2016. (Última fecha de consulta: 16/09/2016).

Gervasoni, C. "Democracia, autoritarismo e hibridez en las provincias argentinas: la medición y causas de los regímenes subnacionales", *Journal of Democracy en Español*, Vol. 3, 2011, pp. 75-93.

Gobierno de España, *Boletín Oficial del Estado* (núm. 176, de 22 de julio de 2016), pp. 51661-51727. Disponible en: https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-7133 (Última fecha de consulta: 16/09/2016).

Instituto Federal Electoral (IFE), *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, IFE, México, 2014.

Instituto Nacional Electoral (INE), *Sistema de Consulta de la Estadística de las Elecciones Federales 2014-2015 del INE*, INE, México, 2015.

35. Aguirre, J. (2016) "Necesidad y condiciones de la democracia líquida: los primeros pasos en México" en *Revista Culturales*, Universidad Autónoma de Baja California, Época II, vol IV, núm. 2.

- Integralia. *Reporte Electoral Integralia*, 2016. Disponible en: [http://www.integralia.com.mx/content/publicaciones/018/Reporte%20Electoral%20Integralia%202%20\(marzo%202016\).pdf](http://www.integralia.com.mx/content/publicaciones/018/Reporte%20Electoral%20Integralia%202%20(marzo%202016).pdf) (Última fecha de consulta: 16/09/2016).
- Jurado, F., "Democracia 4.0: Desrepresentación en el voto telemático de las leyes". *Revista Internacional de Pensamiento Político*. Vol. 8, 2013, pp. 119-138
- Levine, D. y Molina, J., "La calidad de la democracia en América Latina: una visión comparada", *América Latina Hoy*, Núm. 45, 2007, pp. 17-46,
- Ministerio del Interior, Gobierno de España, *Web de Elecciones Generales 2015*, Disponible en: <http://www.infoelectoral.interior.es>, 2016 (Última fecha de consulta: 15/09/2016).
- Ministerio del Interior, Gobierno de España, *Web de Elecciones Generales 2016*, Disponible en: <http://www.infoelectoral.interior.es>, 2016 (Última fecha de consulta: 15/09/2016).
- Morin, E., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, México, 1999. Disponible en: <http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/Articulos/Los7saberes/index.asp3> (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Organización de Naciones Unidas (ONU), *Informe Brundtland, Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, Disponible en: <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>. (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- O'Donnell, G., y Schmitter, P., *Transiciones desde un gobierno autoritario/4: Conclusiones tentativas sobre democracias inciertas, Prometeo*, Buenos Aires, 2010.
- Paulin, A. "Through Liquid Democracy to Sustainable Non-Bureaucratic Government", *JeDem* No. 6, 2, 2014, pp. 216-230.
- Powell, G., "The Quality of Democracy: The chain of Responsiveness", *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 4, 2004, pp. 91-105.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe del Estado de la Democracia en América Latina. La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, 2004. Disponible en: <http://democracia.undp.org/Default.asp> (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Nuestra democracia*, 2010. Disponible en: https://www.oas.org/es/sap/docs/nuestra_dem_s.pdf (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Przeworski, A., et al-, *Democracia sustentable*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- The Democracy Ranking, *Scores of the Democracy Ranking 2015*, 2015. Disponible en <http://democracyranking.org/wordpress/2015-full-dataset-2/> (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*, Buenos Aires, Taurus, 2003
- Secretaría de Gobernación (2012), *Encuesta Nacional sobre la cultura política y prácticas ciudadanas*. Disponible en: http://www.encup.gob.mx/en/Enbcup/Principales_resultados_2012 (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Swierczek, B. "Five year of Liquid Democracy in Germany". *The Liquid Democracy Journal*, 2011, No. 1, Disponible en [http://www.liquid-democracyjournal.org/issue/1/The_Liquid_Democracy_Journal-Issue001-02-Five_years_of_Liquid_Democracy_in_Germany.txt] (Última fecha de consulta: 15/08/2016).
- Tocqueville, A., *Democracy in America*, Doubleday, Nueva York, 1969.
- Woldenberg, J., "La difícil sustentabilidad democrática", en E. Guerra Sepúlveda

(coord.) *Reflexiones sobre cultura democrática*, Comisión Estatal Electoral, México, 2008, pp. 105-116.

Zovatto, D., “Las instituciones de la democracia directa” en A. Lissidini, Y. Welp y D. Zovatto (coord.) *Democracias en movimiento. Mecanismos de democracia directa y participativa en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 13-70

CONTRAOFENSIVA NEO-CONSERVADORA EN LATINOAMÉRICA

NEO-CONSERVATIVE COUNTEROFFENSIVE IN LATIN AMERICA

Gabriela Cristina Artazo

Universidad Nacional de Villa María
artazogabriela@gmail.com

Recibido: septiembre de 2016
Aceptado: noviembre de 2016

Palabras Claves: contraofensiva neoliberal, populismo, intervención estatal, desregulación financiera.
Keys words: neoliberal counteroffensive, populism, state intervention, financial deregulation.

Resumen: Existe una hipótesis generalizada, por parte de un amplio abanico de economistas heterodoxos como Rapoport (2010), entre otros, de que el año 2001 en Argentina, fue un punto de inflexión del modelo neoliberal. Lo que impulso a nivel regional, la articulación de un proyecto contrahegemónico que podemos denominar como Modelo de Neo-Desarrollista. Confrontando con esta hipótesis, en este artículo argumentaré que la “supuesta crisis del modelo neoliberal” propia del 2001, si bien logró apuntalar una fuerza política global en la región de Sud América, el periodo de transformaciones y conflictividad social no logró cristalizar una alternativa a la neoliberal.

Abstract: There is a widespread assumption, by a wide range of heterodox economists, Rapoport (2010), among others, that in 2001 in Argentina, was a turning point of the neoliberal model. In the regional level the articulation of aoposite-hegemonic project could be described as neo-desarrollist model. Confronting with this hypothesis, in this article I will argue that the “so call crisis of the neoliberal model” in the 2001 , even though managed to underpin a global political force in the region of South America, indeed, the period of transformations failed to crystallize an alternative to neoliberal.

1. Introducción

La crisis global de los años 2008 y 2009 parecía abonar la hipótesis de un posible declinamiento del capitalismo financiero en los países centrales, teniendo por causa la quiebra de sus principales actores; bancos y entidades crediticias. Esto motivo por

parte de los Estados potencias intervenir de forma intensiva en dicha situación, logrando no solo poner fin a una posible explosión de los mercados financieros, sino que además fortaleció un modelo neoliberal en las economías emergentes como Argentina y Brasil. Esto agudizó de forma paralela la dependencia entre las economías latinoamericanas y la estabilidad de sus democracias. Parte de este accionar, explica las actuales intervenciones en Venezuela o en Brasil con el llamado *impeachment*, y posterior destitución de la Presidenta Dilma Rousseff (Gentili, 2009). Como así también, se pueden identificar otras acciones dirigidas a: la incidencia en los conflictos bélicos en los países exportadores de petróleo, intervención creciente en Bolivia con los múltiples sabotajes comerciales por ser un productor gasífero estratégico y a la injerencia en la judicialización de la política en Argentina, tornándose el poder judicial protagonista dentro de la escena política nacional.

Por lo que una de las hipótesis que sostendré en el presente artículo identifica que las diversas acciones desarrolladas, por los países centrales (especialmente EEUU), durante la última década en Latinoamérica responden por un lado a la maximización del capital global como así también a revertir parte de los efectos de la crisis de los créditos *subprime*¹. En Estados Unidos durante el 2008 y debido a

1. La crisis de las *subprime*, que estalla en el 2007, fue la gota que rebasó el vaso, porque no constituyó una simple crisis financiera más. Su base fueron hipotecas inmobiliarias de alto riesgo transformadas en títulos especulativos. No sólo resultaron afectados los bancos sino también las familias endeudadas que se quedaron sin hogar, los inmuebles que se desvalorizaron, y hundieron a la industria de la construcción y a sus cadenas productivas y los trabajadores que perdieron sus empleos. (*Rapport 2010: 420*)

la concomitante recesión instalada a raíz de la crisis financiera y la insolvencia de bancos europeos a causa de la caída de la banca de *Leman Brothers* (desde el 2009 en la Unión Europea), se generaron consecuencias económicas tales como aumento sostenido del desempleo, recortes presupuestarios en áreas de seguridad social, desaceleración en el crecimiento económico productivo y baja intensidad en términos de acceso a derechos de amplias franjas poblacionales.

“A finales de 2008, el Banco Mundial reconoció que el panorama económico mundial se había deteriorado considerablemente, intensificándose en Estados Unidos y propagándose a otros países, tanto de ingresos altos como en desarrollo, lo que modificaba drásticamente las proyecciones de crecimiento para 2009. Ante el empeoramiento de las perspectivas de la crisis mundial, el Fondo Monetario Internacional (FMI) recomienda a los gobiernos adoptar medidas coordinadas adicionales para reactivar los mercados financieros mundiales para permitir que el crédito vuelva a fluir. Para evitar que la recesión actual se convierta en una depresión mundial, el FMI recomienda actuar en tres frentes: 1) Intervención coordinada de los gobiernos en los mercados financieros para lograr que el crédito fluya y respaldar la recapitalización bancaria 2) Medidas fiscales para contrarrestar la fuerte caída de la demanda privada 3) Respaldo de liquidez a los países de mercados emergentes para reducir los efectos adversos de las salidas de capital en gran escala provocadas por la crisis financiera” (Informe del Centro de Estudios de las Finanzas Públicas dependiente de la Cámara de Diputados, México 2009).

Es decir se recomienda la nacionalización de la deuda privada, el ajuste fiscal y la promoción del endeudamiento en economías emergentes.

De esta forma, tanto Estados Unidos como el Reino Unido, Francia y Alemania- de la UE- iniciaron y promovieron un proceso de endeudamiento interno del bloque regional, instando desde la Banca Central Europea a los gobiernos de países miembro a realizar “salvatajes” financieros a sus bancos, involucrados en la caída de las acciones de los entes crediticios estadounidenses de hipotecas de alto riesgo.

“Estas acciones constituyeron un verdadero keynesianismo al revés o, para decirlo en palabras más exactas, una socialización de las pérdidas. Ahora a los damnificados directos se sumaban, a través de las nacionalizaciones de bancos por los Estados, los contribuyentes estadounidenses y europeos, y las generaciones futuras al recurrirse también al endeudamiento” (Rapaport 2010: 425)

Este periodo de recesión aguda en las economías centrales (EE.UU.-UE) y sus múltiples manifestaciones -en términos de deflación, pérdida del consumo, baja de la productividad industrial, desempleo etc.- incidió críticamente en las economías de la región latinoamericana (Dídimo Castillo Fernández y Gandásegui, 2012) . Argentina y Brasil, este último en mayor medida, se vieron afectados en su índice de crecimiento industrial lo que provocó una desaceleración económica. Argentina en particular, se vio franquizada no sólo por los efectos mundiales de la crisis financiera sino además por una crisis política y económica impulsada desde sectores dominantes de su economía, predominantemente agro-exportadora. Estos se oponían al proteccionismo económico como una salida viable frente al crítico escenario internacional, lo cual precipitó como forma de protesta un *lockout* patronal, el más importante de los últimos años².

2. El paro agropecuario, *lockout* y bloqueo de rutas en Argentina de 2008 fue un extenso conflic-

Posterior a los años de las crisis, EEUU y la UE adoptan una clara y decisiva orientación financiera en lo económico: en el caso de la UE concretó ajustes en las economías dependientes (Grecia-España-Hungría, entre otras), y en el caso de EEUU, profundizó su alianza estratégica en términos de política internacional con Israel y Alemania. Asimismo, las potencias emergentes mundiales como China e India promovieron relaciones multipolares en el orden mundial, generando acuerdos de explotación de recursos energéticos en todo el continente Latinoamericano y de manera aleada de cooperación espacial, minera, comunicacional y financiera. De igual manera, Estados Unidos intervino y aún en la actualidad, mantiene ocupaciones militares en el medio oriente, debido a la política extractivista (de hidrocarburos) y al alto consumo de este recurso por parte de la potencia del norte.

2. Modelo financiero: lobby, presiones y economías emergentes

Las acciones hegemónicas de los países centrales se centran en un modelo financiero con el suficiente poder para presionar a las economías emergentes como Rusia, China e India en una prime-

to en el que cuatro organizaciones del sector empresario de la producción agro-ganadera en la Argentina (Sociedad Rural Argentina, Confederaciones Rurales Argentinas, CONINAGRO y Federación Agraria Argentina), tomaron medidas de acción directa contra la Resolución n° 125/2008 del Ministro de Economía Martín Lousteau, durante la presidencia de Cristina Fernández de Kirchner, que establecía un sistema móvil para las retenciones impositivas a la soja, el trigo y el maíz.

ra instancia. En una segunda, a las economías regionales emergentes de Sudamérica como lo son Argentina y Brasil, que de manera sostenida formularon en esta última década formas alternativas de desarrollo frente a las crisis económicas acaecidas al inicio de la misma.

Es relevante la importancia geo-política que ha adquirido la potencia China, no sólo por su superlativa producción industrial y de exportación con costos altamente competitivos, sino que además, desde hace unos años, viene adquiriendo bonos de la deuda norte-americana. Desde los medios masivos de comunicación norteamericanos (*The Guardian*, *Washington Times*, *Investopedia*, entre otros), han remarcado la peligrosidad de mantener este tipo de vínculos con China. Esto se debería por la supuesta corrida hiperinflacionaria que podría acaecerse en caso de que esta dejase de comprar bonos de la deuda externa norteamericana y consecuentemente se incentivara la revaluación del yuan respecto al dólar. Ambas potencias mantienen una relación de interdependencia. Por un lado, China obtiene superávits comerciales a causa de los grandes volúmenes de exportación que logra colocar en países centrales como EEUU-UE o bien países dependientes como Argentina y Brasil. Por otro lado, Estados Unidos, mantiene una relación de dependencia, en cuanto importa bienes chinos que reducen significativamente el costo de vida. A su vez, la toma de deuda por parte del Estado Asiático, inyecta liquidez a la reserva federal estadounidense y la compra de esta divisa (dólar) mantiene un tipo de cambio bajo en la relación yuan-dólar.

Debido a esta relación, mantenerse como potencia en el mundo y frente a la consolidación del yuan, ha implicado para Norteamérica, acrecentar las presio-

nes para que China revalúe su moneda. Como plantea Díaz Florido (2010), EEUU toma como pretexto la recesión y el elevado desempleo de modo de presionar a China para tal fin. Lo que interesa con la reevaluación, es contener la velocidad del crecimiento chino y tornar más dependiente la política monetaria oriental de la estadounidense y del dólar. Y convertir a China de esta manera en una economía más vulnerable al capital especulativo internacional, debilitando la posición del renminbi como moneda internacional, aspiración que China está impulsando con gran intensidad en los últimos años.

Aplicando un esquema teórico de análisis de centro-periferia (Telechea, Zeolla, 2016) en lo que respecta a la economía mundial, se podría establecer que Argentina desde el año 2001 hasta la actualidad, emergió como una economía fuertemente vinculada al modelo agro-exportador de oleaginosas *comoditties* de soja, ganado y trigo y a ramas productivas de industria de capital y liviana en menor medida. Dichas acciones se lograron llevar a cabo debido a una política de desendeudamiento externo, lo que habilitó cierta independencia en cuanto al rumbo económico que debía adoptar el país. Dicha estrategia se llevó adelante desde una acción unificada del bloque REGIONAL MERCOSUR, creándose en concomitancia con esto alternativas regionales para el posicionamiento de Latinoamérica en el mundo. Esto significó para otras economías periféricas un posible camino antagónico a las recetas planteadas por las economías centrales, como la estadounidense o bien de la de los países centro dentro de la UE. Este camino antagónico promovió la emergencia de alternativas políticas orientadas hacia mayores grados de justicia social y de reconocimiento de derechos en la región

Latinoamericana. Sin embargo, luego de la crisis de los años 2008 y 2009, no se logró articular un debilitamiento del modelo neoliberal, de forma definitiva. Por el contrario, en la coyuntura actual nos encontramos transitando las viejas recetas del Consenso De Washington.

Un primer acercamiento a este planteó nos ubica nuevamente en la crisis del 2008/2009, fecha en la cual se creó el organismo internacional denominado Grupo G-20³. Dentro de este grupo el principal requerimiento de los capitales transnacionales con base en New York era el salvataje de los bancos para evitar un debacle global y posible derrumbe financiero. Las reformas que intentaron implementar sobre los mecanismos de los mercados de capitales quedaron trunacas, prevaleciendo programas y acciones tendientes al rendimiento del capital transnacional mediante la especulación financiera (Saguier, 2011). Esta tensión se expresó en diversos puntos dicotómicos: economía productiva versus economía financiera, intervencionismo estatal versus intervencionismo transnacional, exigibilidad de derechos versus prestación de servicios, mundo unipolar versus mundo multipolar; los cuales intentaré analizar brevemente.

2.1 Economía productiva versus economía financiera

Desde la crisis de los años 70 y la concomitante pérdida de legitimidad mundial del modelo de bienestar se produjo un

3. La Unión Europea, Estados Unidos, Alemania, Canadá, Japón, Italia, Reino Unido, Francia, Rusia, Corea del Sur, Argentina, Australia, Brasil, China, India, Indonesia, México, Arabia Saudita, Turquía y Sudáfrica

deslindamiento de los países potencia de una serie de medidas que otrora fueran garantías de crecimiento sostenido y modernizador de las economías periféricas. Esto quedo expresado en el decálogo ya ampliamente conocido como el Consenso De Washington, el cual avala un modelo de desregulación económica y liberalización financiera permitiendo amplificar los efectos de la globalización (Borón, 2009). Es por esto que el mantenimiento del dólar como moneda de reserva, el endeudamiento externo de los países periféricos, la ampliación del modelo de consumidor monolítico centrado en productos y servicios producidos como dispositivos de poder de los países centrales (Jessop 1999), son claves a la hora de maximizar los beneficios propios de la especulación financiera.

2.2 Intervencionismo estatal versus intervencionismo transnacional

El Estado intervencionista fue duramente cuestionado con diversos argumentos, pero sobre todo se puso en tela de juicio el intervencionismo de los países de la periferia –con economías emergentes– que pudieron mantener su crecimiento, aún y a pesar de la crisis del 2008/2009. Los cuestionamientos al intervencionismo estatal en los países latinoamericanos se debió principalmente a, la observancia de los capitales transnacionales acerca de la depreciación de la “competitividad” debido a las políticas sociales y económicas de estos modelos societales, los cuales tendían a una mayor inclusión y justicia social. El mayor acceso a derechos sociales significaba, en este contexto, para el capital globalizado un menor rendi-

miento del capital con el concomitante déficit fiscal por cargas tributarias, lo que provocaba un exacerbado costo laboral a causa de los salarios apreciados. Por otro lado y con respecto a la industria liviana y pymes, las objeciones fueron dirigidas hacia la política crediticia que mediante subsidios y préstamos blandos desarrollaba una suerte de *dumping* contra el desarrollo “natural” de los mercados de capitales.

Para la dominación del capital sobre el trabajo, el intervencionismo de las transnacionales en las economías regionales emergentes tales como Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador y Venezuela, necesitaba (aun hoy) continuar con la profundización del modelo extractivista⁴ y financiero del mundo. Los modelos de Estado que apuntan a una mayor igualdad social y exigibilidad de derechos con medidas intervencionistas suelen colocar restricciones a dicho modelo. Por tanto, lo que se intenta instalar desde el capital concentrado, es una serie de instrumentos de anulación de la perspectiva de derechos ligada a la redistribución económica, apuntando a

4. “Se trata de un campo teórico interdisciplinario y en constante construcción aunque sus orígenes se remontan a varias décadas atrás. En sí, fue tomando cuerpo sobre todo en la década de 1980s cuando se comenzaba a gestar un encuentro mayor de aportes provenientes de distintas disciplinas en torno al estudio del conflicto por el acceso, despojo, uso y usufructo de los territorios y los recursos ahí contenidos (lo que incluye, por tanto, reconocer y verificar las contrafuerzas existentes y sus propuestas alternativas). Y aunque el proceso de despojo y usufructo privado de los recursos en efecto no es nuevo sino algo estructural del sistema actual de producción, resulta cada vez más claro que la creciente acumulación de capital demanda una explotación y transformación mayor del entorno natural y social con implicaciones socio-ambientalmente desiguales y sinérgicas” (Delgado Ramos, 2013).

una igualdad sólo en términos formales y a la desigualdad social como parte de un sistema que le da a cada quien lo que le “corresponde o merece”.

2.3 Exigibilidad de derechos versus prestación de servicios

La palabra totalitarismo aplica para estos modelos financieros mundiales, donde se produce y maximiza el rendimiento del capital mediante la univocidad y el monopolio de las reglas de los mercados vinculados a la especulación. El capitalismo financiero ha triunfado en la instauración de algunos conceptos como la igualdad jurídica frente a la igualdad social y la división del Estado y la Sociedad Civil. Esta última escisión conceptual opera de manera potente, ya que caracteriza a la sociedad civil como la virtuosa y eficiente esfera en donde opera el mundo privado desprovisto de intencionalidades de manipular políticamente o enajenar a sus iguales. Esta particular mirada sobre la constitución de la sociedad civil y la representación del Estado como una entidad que debe ser desregulada, le brinda al capitalismo financiero una amplia libertad de acción. Donde cualquier operación estatal que intente frenar “la libre acción” del mercado es tildada de abusiva, desleal, totalitaria y corrupta. Esto logra representar una virtual “neutralidad” de la sociedad civil (Portelli 1973), la cual contiene todas las operatorias de los mercados de capitales ocultando el carácter monopólico de los capitales transnacionales liderados por la potencia estadounidense.

Es por esto que si el Estado intenta intervenir en el acceso a derechos contratando servicios públicos, los capitales concentrados le atribuyen características

que le son propias a estos, como la de ser un monopolio que actúa de manera ineficiente. Los principales ejemplos de esto son: la educación y la salud, que siendo públicas y gratuitas representan un “competencia desleal” hacia prestadores de índole privado.

Un mundo multipolar abanica nuevas alternativas a sociedades sojuzgadas, desiguales y economías dependientes. Les permite aventurarse a nuevas articulaciones posibles, contra-hegemónicas a este modelo unipolar. Es por esto que sistemáticamente la potencia del mundo junto a sus aliados estratégicos (Francia, Reino Unido, Israel y Alemania) accionan sobre estas regiones/países para desbaratar oportunidades de emancipación, siendo esta la cuarta tensión mundo unipolar versus mundo multipolar.

2.4 Mundo unipolar versus mundo multipolar

El capitalismo financiero, en este esquema, opera en la realidad mediante elites de poder económico concentrado de los países periféricos y la acción de lobistas internacionales que se constituyen en grupos de presión. Las presiones se ejercen indistintamente sobre funcionarios del Estado, a empresas afincadas en estos países, al poder judicial, a la banca privada, a los medios masivos de comunicación y a cámaras de empresarios o terratenientes nacionales. Utilizan vías económicas, disciplinando con medidas de sabotaje a quienes desobedecen o bien financiando partidos neo-conservadores alineados con estos capitales extranjeros.

Actualmente y de forma creciente se han denominado estos modos de accionar como golpes blandos o intentos des-

tabilizadores para truncar la experiencia política-económica alternativa en la región sur de América *“El lobby es una de las herramientas de bancos y fondos financieros (buitres) para aplicar una constante presión política sobre gobiernos, defendiendo un sistema inestable y de concentración de ingresos, que los beneficia”* (Zaiat 2013: 1).

EEUU plantea un modelo de democracia trocando el concepto de ciudadano por consumidor, a partir de la creciente y prevaleciente política extractivista de los recursos naturales. De lo que se deduce que, si bien no ha abandonado el fortalecimiento de sus sectores productivos como parte de su modelo de desarrollo, ha logrado imponer el modelo financiero como el principal garante del rendimiento de su capital. Las presiones de los lobbies financieros y el apoyo explícito a proyectos neo-conservadores en la región sudamericana – como así también las guerras producidas en oriente medio- ponen de manifiesto la intencionalidad política de EEUU de mantener su poderío político, económico y cultural frente a la posibilidad de una articulación política alternativa o que subvierta el orden.

De hecho, que en América Latina se hayan logrado 12 años de gobiernos populares responde a una coyuntura específica producto de la crisis de los años 2008 y 2009- en la cual EEUU se concentró en recuperar el poderío en medio oriente y en la eurozona. Una vez logrado esto sus estrategias hegemónicas viraron nuevamente hacia América del Sud pretendiendo volver al esquema primigenio del primer capitalismo en donde nuestro continente se constituyó en “su patio trasero” y proveedor de recursos primarios y energéticos (oleaginosas, ganadería, trigo entre otros, y recursos vitales tales como el agua, el crudo).

En Argentina mediante los grupos de presión locales, de las elites de poder concentrado en la región y la influencia creciente y eficaz de los lobbies financieros se lograron instalar algunas ideas. La efectividad de las acciones sumado a la mediación de los medios masivos de comunicación, colocaron la idea que, el alto volumen de presupuesto estatal vinculado a áreas sociales como educación, salud, vivienda y niñez, etc. promueve un tipo de “gasto” innecesario y desalienta prácticas de “progreso”⁵ por parte de los agentes beneficiarios de estas políticas sociales. Por otro lado se re-instaló la idea de “presión tributaria” sobre el trabajo, que no es otra cosa que el impuesto a la ganancia la cual grava al sector que acumula mayores ingresos *per-capita* mensual en la pirámide ocupacional.

También se vinculó esta representación de “presión” con otros tipos de gravámenes en sectores de alta competitividad internacional con altos volúmenes de exportación, como las oleaginosas, trigo, minería entre otras. Esto instaló una sensación de asfixia en estos sectores, que presionaron para evitar las “distorciones” del intervencionismo estatal. Estos cuestionamientos no alcanzaron al impuesto al consumo denominado con las siglas I.V.A, el cual representa lo que en economía se denomina impuestos regresivos e incide mayormente en los sectores de menores ingresos. Tampoco se ponderaron los instrumentos fiscales y de control que estableció Argentina para mejorar la competitividad de la manufactura nacio-

5. Con prácticas de progreso hago referencia a la idea ya remitida en párrafos anteriores en donde la desigualdad social se la entiende como el camino necesario que recorren los individuos para alcanzar lo que con su legítimo esfuerzo han ganado.

nal y evitar situaciones de *dumping*⁶ internacional con potencias mundiales con menores costos de producción.

Concomitantemente con estos cuestionamientos mediáticos los sectores locales modularon prácticas extorsivas hacia el Estado Argentino Como lo fue la no exportación, el lockaout patronal, el proliferamiento de mercados “negros” de exportación donde evitan gravámenes fiscales entre otras cosas. Sumado a esto también se configuraron operaciones mediáticas en donde se buscaba desgastar la imagen del gobierno como corrupto, ineficiente y autoritario, por ejemplo gastos personales de la ex presidenta de la Argentina, la “causa Hotesur”, “la ruta del dinero K y Lázaro Baez”.

Argumentaré en este artículo, que esta nueva configuración política alternativa, asediada por la presión globalizada de los capitales concentrados, promovió un escenario geopolítico en donde las economías de la región mejoraron notoriamente. Esto fue así, porque aumentaron los grados de empleabilidad, acceso a la educación, salud, viviendas, obra pública, desendeudamiento, mejoramiento de la calidad de vida de la población vía el aumento del consumo y la productividad económica; disminución record de la desocupación, desarrollo industrial y agotamiento de la capacidad ociosa de los sectores de la industria liviana. También se implementaron créditos blandos para inversiones y desenvolvimiento de las industrias de capital, en suma un intervencionismo estatal con mayor cobertura de derechos sociales vía la expansión

6. El *dumping* o competencia desleal consiste en vender un producto a un precio inferior al coste incurrido para producirlo, con el objetivo de competir más eficazmente en el mercado.

económica productiva y la redistribución económica.

Sin embargo y a pesar del nuevo ciclo económico/político y social inaugurado en Argentina y en la región desde el año 2003 y a pesar del escenario internacional post-crisis 2008/2009, el neoliberalismo lejos de debilitarse promovió de forma latente a través del accionar sistemático de los lobbies, un modo de perpetuación de las bases de su reproducción que los nuevos gobiernos neo-desarrollistas no pudieron contrarrestar. Cabe recordar también que en toda Europa y luego de la crisis del 2009 se asistió a un proceso de neo-conservadurismo en dicha región.

3. Escenario 2016

El proyecto neo-conservador que lidera el ejecutivo nacional argentino actualmente, es un emergente del modelo neoliberal en el mundo y expresa el expansivo y sostenido poder que ejercen los capitales concentrados del mercado financiero sobre las economías de la región en los últimos 12 años.

La permanencia y acumulación del neoliberalismo no fue lineal ni progresiva, sino que la disputa atravesó distintos momentos de avances y retrocesos en su dinámica política. Ya en los años 90 una descripción cruda del banco interamericano relataba de forma contundente los índices del llamado “desarrollo” moderno:

“En nuestra América Latina no es posible continuar sosteniendo la situación social y económica que se soporta actualmente, que hasta el propio Banco Interamericano de Desarrollo se ha visto en la obligación de reconocer: El desempeño de América Latina durante los noventa no ha sido satisfactorio.

Aunque el crecimiento económico se ha recuperado, no ha regresado a los ritmos cercanos al 5% que eran comunes en la región en los sesenta y setenta y es muy inferior a las tasas sostenidas superiores al 7% que han sido típicas de los países del sudeste asiático. En 1996, 8 de cada cien latinoamericanos dispuestos a trabajar se encontraban sin empleo; a fines de los ochenta esa tasa estaba entre el 5 y 6%. América Latina es la región del mundo donde los ingresos se encuentran peor distribuidos, y esa situación no ha mejorado en los noventa. El número de pobres tampoco ha descendido del nivel sin precedentes cercano a los 150 millones de personas que alcanzó al comenzar la década actual” (Minsburg 1999, 5)

Quienes nos encontramos analizando la coyuntura actual, tenemos por motivación fundamental comprender cuáles fueron los mecanismos que operaron para dar como resultado la victoria del neoconservadurismo en la región. Ya sea por la vía electoral como el caso de Argentina o bien mediante “un golpe blando” en Brasil o con saqueos e intentos de desestabilización en Venezuela.

Algunas preguntas que podemos plantearnos en relación a este escenario son: ¿por qué el poder concentrado económico precisa cada vez más de la dependencia de las economías latinoamericanas? ¿Cómo puede enriquecerse el 1% por ciento más rico del mundo, que actualmente ya acumula el 80 % por ciento de la riqueza a nivel global? ¿Por qué el llamado desarrollo económico de los países centrales no tienen ningún interés en frenar la desregulación del Estado y sus gravísimas consecuencias sociales, la cuales ya hemos vivido en Argentina y la región la década pasada? Entre las consecuencias, sólo por mencionar algunas recordamos

la desnutrición infantil, el analfabetismo, las muertes prevenibles en todos los rangos etarios, desempleo, muertes por enfermedades curables, entre otras.

El mundo globalizado y los mercados de capitales concentrados nos condenan a un círculo social-económico que es familiar en Latinoamérica y el Caribe, sobre el rol del Estado y la “providencia” del mercado. La propuesta es: liberar al Estado con total desregulación de los flujos de capitales comerciales y financieros. Lo cuales, como he identificado anteriormente, operan desde la “neutra esfera de lo civil” movilizándolo, produciendo y reproduciendo el rendimiento del capital mediante mecanismos de control comerciales que sólo la potencia del norte y sus aliados controlan. El margen de maniobra del Estado sobre la cuestión social se centrará solo en las más agudas consecuencias del capitalismo financiero, focalizando las acciones en los sectores poblacionales con mayor grado de desprotección. Los programas y ayudas sociales focalizadas, viabilizadas por políticas sociales, serán financiados por éstos mismos capitales financieros, FMI y Banco Mundial. Lo cual acrecentará la deuda externa de las economías periféricas pagando intereses onerosos por el financiamiento recibido. Entrando de esta manera, nuevamente al ciclo de endeudamiento que nos llevó a la crisis de los años 2001 y 2002 en la región.

Hace 12 años atrás, frente a esta vieja receta neoliberal, el continente Latinoamericano despertó de su letargo político, cuestionando este modelo económico y social y a cada dogma neoliberal opuso una acción concreta para imaginar nuevos rumbos desde una lógica de redistribución económica y reconocimiento de derechos.

En Argentina, el año 2003, cuando Néstor Carlos Kirchner (1950-2010) asumió la presidencia de la Nación, se encontró ante una crisis radical en el país. Argentina registraba un índice alto en términos de desempleo, pérdida del poder adquisitivo a causa de devaluación, estancamiento de la industria y quiebra de muchas. Endeudamiento externo elevado con su concomitante déficit en la balanza de pagos, déficit de la balanza comercial, privatización de servicios públicos esenciales y arancelamiento de otros, pobreza e indigencia en ascenso, salud y educación en crisis aguda debido a la falta de presupuesto.

Sin embargo, luego de doce años de un gobierno con fuerte intervención en lo político, social y económico caracterizado como Neo-Desarrollista⁷, y con la llegada a término del mandato de Cristina Fernández de Kirchner, la gestión finaliza con: un índice de desempleo de un dígito (el más bajo en siglos), desendeudamiento externo, inflación sostenida pero

7. “El “nuevo desarrollismo” se plantea como una estrategia superadora de la ISI (industria por sustitución de importaciones), capaz de incorporar las enseñanzas de experiencias exitosas como la del Este asiático y recientes hallazgos de la literatura económica heterodoxa como la propuesta, antes reseñada, tendiente a la adopción de un régimen de tipo de cambio real “competitivo y estable”. En una muestra de esto último, no obstante su rechazo del proteccionismo tradicional, la propuesta neo-desarrollista reconoce la centralidad de la administración del tipo de cambio como instrumento capaz de estimular el crecimiento económico con desarrollo industrial. En consecuencia, uno de los objetivos centrales de una política neo – desarrollista es la conservación de un “tipo de cambio competitivo”, es decir, relativamente subvaluado. (Bresser Pereira 2009: 18-20). En este punto, se registra una notable correspondencia entre las políticas aplicadas en Argentina y la propuesta del ‘nuevo desarrollismo’ ”. (Grottola 2010, 9)

con acompañamiento del incremento salarial vía paritarias.

“Junto al crecimiento y al tipo de cambio alto, otro elemento considerado un pilar del modelo económico es el desendeudamiento externo. Efectivamente, hoy Argentina es el único país sudamericano que tiene un stock de deuda inferior al que tenía en 2003, casi un 30% más baja. Ecuador se mantuvo en valores semejantes, mientras que en cinco países se incrementó en al menos un 70%. De cualquier manera, dado el crecimiento económico –y en menor medida la suba del tipo de cambio–, en todos los países de Sudamérica el peso de la deuda externa en el PIB disminuyó significativamente: hoy se ubica, en general, en torno al 25%. Fuente Banco Mundial” (Bustos 2013, 2).

A su vez, los sindicatos se fortalecieron, se estatizaron servicios públicos esenciales (AYSA, YPF por ej) y se promovió la re-industrialización e inversión en obra pública, con un favorable superávit comercial que hasta el año 2011 tuvo gran rentabilidad a causa de los *comodditties*, manteniendo un ritmo de crecimiento constante y sostenido (Svampa 2006).

“En 10 años, entonces, el crecimiento anual promedio de Argentina fue del 7,2%, el doble del 3,6% de Brasil y alrededor de 50% por encima del de Colombia y Venezuela. Sin embargo, otros países, como China, se ubican a gran distancia, con un promedio anual del 10,5%. Fuente Banco Mundial ” (Bustos 2013, 1)

Por otro lado las medidas proteccionistas hacia la industria nacional, fortalecieron el empleo-con numerosos programas y subsidios a PYMES- aunque el trabajo no registrado continuó siendo tendencia a lo largo de los años.

“El desempleo, luego de la recuperación tras la profunda crisis de fin de la conver-

tilidad, sigue un patrón semejante al del resto de las economías sudamericanas: todas, salvo Colombia, dejaron atrás, desde 2006, las tasas de dos dígitos. En cuanto a la calidad del trabajo, el empleo no registrado bajó radicalmente entre 2003 y 2007, de casi el 50% al 40% del total de asalariados, y desde ahí más gradualmente hasta el 34,6% en 2012. A pesar de las mejoras, la magnitud del empleo en negro es habitualmente reconocida por el gobierno como elevada y problemática” (Bustos 2013, 2).

Acorde a los registros administrativos del Sistema Integrado Previsional Argentino (SIPA), surgidos de la declaración efectiva que realizan los empleadores sobre su planta de trabajadores (por esta declaración pagan, es decir, deben ingresar los montos de aportes personales y contribuciones patronales), arrojan una respuesta contundente: entre el piso de la crisis de 2002 y 2012 se crearon casi tres millones de puestos de trabajo privados registrados (Bustos 2013)

También es de vital relevancia la consolidación durante este periodo de políticas sociales universales vehiculizadas por la administración nacional de seguridad social de la Nación (ANSES) como lo fueron Asignación Universal por Hijo, PROGRESAR, PROCREAR y Jubilaciones para personas sin aportes de más de 65 años. Por otra parte, se promovió la re-estatización de los aportes jubilatorios y se re-activo el sistema de reparto simple (solidario). Se incrementó el PBI destinado para educación hasta llegar al 6 por ciento del mismo, creó programas educativos tal como Conectar Igualdad, Programa de Mejoras Institucionales y Capacitación en Servicio de Docentes. Se sancionó la Ley de medios y la ley de declaración de interés público de la fabricación, comercialización y distribución del papel de diario y reguló el

funcionamiento de Papel Prensa (Di Costa y Alonso 2011).

“La historia a la que hemos llegado aquí es una historia larga, empezó – como recién lo decía el video – con la Asignación Universal por Hijo, luego siguió con la Asignación Universal, que se extendió a las mujeres embarazadas, pero eso no fue arte de magia ni casualidad. Eso lo pudimos hacer porque contamos con los recursos a partir de los cuales se obtuvo por la estatización o la recuperación de la administración de los fondos de los trabajadores. Quiero aclarar algo: este nuevo proyecto de vida (Progresar) no lo financia la Anses, lo financia el Tesoro Nacional” (Discurso por lanzamiento del Programa Progresar del 22 de enero del 2014, a cargo de la ex-presidenta de la Nación Argentina, Dra Cristina Fernández de Kirchner).

Asimismo, se promulgó la anulación de las Leyes de Obediencia debida y punto final, con el concomitante inicio de juicios a represores vinculados con la última dictadura militar. Se sancionó la ley de matrimonio igualitario convirtiendo a Argentina en el primer país de América latina -y el décimo del mundo- en permitir el casamiento entre personas del mismo sexo y en 2012 y se promovió la Ley de Identidad de Género.

En las últimas elecciones presidenciales celebradas en Argentina se configuró un nuevo escenario de contienda electoral entre el Frente para la Victoria (partido representante del proyecto político kirchnerista), que llevaba como fórmula presidencial Scioli-Zannini y el partido de la derecha conservadora, PRO (Propuesta Republicana), que se presentaba con el binomio Macri-Michetti, en el marco de la alianza del Frente CAMBIEMOS (nucleaba a otros partidos como a la Coalición Cívica ARI, la Unión Cívica Radical, el Par-

tido FE de Gerónimo Venegas y el Partido Unión por la Libertad de Patricia Bullrich). Luego de una campaña vertiginosa y asediada por el discurso político de los medios masivos de comunicación alineados con el poder concentrado de los capitales, se logró instalar en la opinión pública, el discurso de la “inseguridad e inflación”, seguido a la idea de que un CAMBIO era inevitable en el desarrollo político histórico del país y que los doce años de kirchnerismo debían concluir.

El 25 de octubre del 2015 se realizaron las elecciones generales dando por resultado Daniel Scioli del Frente para la Victoria (37,08%) y Mauricio Macri del Frente Cambiemos (34,15%), porcentajes que llevaron al *balotage* ya que el sistema electoral aprobado explicita que para ser presidente, el candidato más votado debe obtener al menos el 45% de los votos, o más del 40% con una diferencia de diez puntos porcentuales con el segundo candidato más votado. Debido a esto el 22 de noviembre del 2015 se realiza el primer *balotage* “real” en Argentina dando por ganador de la contienda al Ing. Mauricio Macri⁸.

sindicatos, organizaciones políticas kirchnerista y de izquierdas, organizaciones gubernamentales, las cuales nos alertan de un crecimiento sostenido de la pobreza. Cabe destacar que desde septiembre del año 2015 la Encuesta Permanente de Hogares no registra datos por lo que las cifras de despedidos, el incremento de la pobreza o la alza del Índice del Precio al Consumo se encuentran disponibles solo desde ámbitos de la sociedad civil, propiamente dicho consultoras, ong's y fundaciones.

8. Por un escaso margen de votos, aproximadamente 600000 mil.

4. Algunos supuestos para explicar el cambio

Ante la contrastación irrefutable con la realidad y el cumplimiento de las “promesas” esbozadas en la supuesta “campaña del miedo” por parte del ejecutivo nacional, se presenta el siguiente interrogante: ¿por qué la fórmula del Frente para la Victoria representada por el binomio Scioli-Zanini perdió las pasadas elecciones, si estos expresaban la continuidad de un modelo neo-desarrollista que promovía ampliación de derechos y aseguraba una mayor re-distribución económica? ¿Cómo lograron instalar de forma unívoca la idea de CAMBIO, los medios masivos de comunicación, a pesar de las consecuencias sociales que dicho cambio acarrearía? Creo que el esbozo de posibles respuestas no se agotará en el presente artículo pero si aventuraré algunas reflexiones y pistas que permitan pensar la coyuntura actual desde un análisis crítico, esbozando algunos supuestos sobre las posibles causas del CAMBIO.

El historiador e investigador de la Universidad Nacional de la Plata, Martín Obregón (2015), hace al respecto un significativo aporte:

4.1 Integración a cambio de desmovilización

En esta hipótesis lo que plantea el autor de la misma, es que el Kirchnerismo a través de sus políticas sociales y programas, incorporó a una gran parte de militantes con experiencia en el campo popular a acciones del Estado. Esto produjo que las organizaciones políticas y sociales afines al gobierno se retiraran de los espacios

públicos, quedando sin participación activa dentro la agenda social local de cada provincia.

“En parte la concepción política del kirchnerismo nunca contempló apoyarse en la movilización popular, a la que tendió más bien a verticalizar o a suprimir. Un proceso de “politización” que prescinde del protagonismo popular no puede ser más que superficial y –más temprano que tarde– termina favoreciendo el avance de la derecha” (Obregon, 2015: 1).

Cabe destacar que este mandato por parte de los gobiernos kirchneristas tenía que ver con el slogan mismo de la plataforma de gobierno, “un país en serio, “un país normal”, esto representaba –aún hoy lo hace– exigencias por buena parte de la clase media y alta, que explicitan la demanda de un “*capitalismo en serio*”.

4.2 El peronismo como identidad política de las clases populares

En la actualidad las clases populares, ¿perciben al peronismo como una matriz vigente para analizar los procesos sociales que circundan su vida cotidiana? El kirchnerismo y el peronismo no son homólogos y este último hoy no es parte de la ideología de clase de una buena parte de los sectores trabajadores. Esto nos llevaría a suponer que dichos sectores hoy se encuentran desarticulados a partir de una configuración ecléctica de sus cosmovisiones de la política en general. Esto da lugar a la posibilidad de que un asalariado racionalice la política hoy, tal como si su lugar en la estructura social fuera el lugar de gerencia de una empresa. A este factor el autor lo identifica como algo de índole estructural.

“El kirchnerismo generó más entusiasmo entre sectores de la clase media universitaria y progresista que en los barrios pobres del conurbano. Ese fenómeno, sumamente curioso, tiene bastante que ver con el tipo de “politización” que se promovió desde arriba”. (Obregon 2015: 1).

4.3 Modelo extractivo exportador

El modelo extractivo exportador y su consecuente crítica indican (Teubal y Palmisano 2015) que el kirchnerismo y la base de sustentación de su re-activación económica continuaron siendo las exportaciones del sector agropecuario y minero, siendo estas las generadoras del aumento de renta *per-capita* en el país. Si bien mediante instrumentos de control y fiscalización pudieron redistribuir en otras áreas prioritarias sociales y subsidiar mediante créditos blandos la industria y PYMES relacionadas con la exportación sectorial no se trastocaron las bases de sustentación del modelo de consumo capitalista, aumentando la capacidad de consumir de sectores medios y altos. Esto promovió subjetividades consumistas donde cada uno es hacedor de su destino y en la curva del progreso cada quien obtiene lo que merece de acuerdo a su esfuerzo. Al respecto podemos citar a Jorge Alemán quien nos alerta de forma elocuente la implicancia del capitalismo en la subjetividad de los agentes sociales:

“De este modo, las epidemias de depresión, el consumo adictivo de fármacos, el hedonismo depresivo de los adolescentes, las patologías de responsabilidad desmedida, el sentimiento irremediable de “estar en falta” el “no dar la talla”, la asunción como “problema personal” de aquello que es un hecho estructural del sistema de domina-

ción, no son más que las señales de que el capitalismo contemporáneo nace tal como lo confirma la cultura norteamericana con la primacía del yo y los distintos relatos de autorrealización formulados para sostenerla”. (Alemán 2016, 1).

4.4 Los límites de la inclusión social del kirchnerismo

Éste cuarto factor tiene que ver con las políticas sociales neo-desarrollistas que durante 12 años redujeron significativamente los índices de indigencia. La transformación radical de los sectores más empobrecidos durante los '90 fue en parte exitosa generando estándares mínimos de acceso a derechos. Pero estas políticas sociales no modificaron otros índices que también representan la posibilidad de promover subjetividades emancipadoras. Con esto me refiero al sostenido avance del empleo informal dentro y fuera del Estado, a la precariedad de calidad de educativa en términos de trayectoria y movilidad social, una salud pública con mayores prestaciones pero no suficientes y escaso mejoramiento habitacional entre otras. Es por esto que Obregon (2015) sostiene que el voto a la derecha expresa, al menos en parte, demandas de las clases populares que no han sido satisfechas y esto se enunció en la abrumadora cantidad de votos que obtuvo la alianza Cambiemos en sectores poblaciones identificados como sectores populares.

4.5 Construcción política del Kirchnerismo

Este último factor, quizás el más incierto, en parte representa un debate dentro del espacio político kirchnerista, que expresa

las variadas contradicciones que existen dentro del movimiento. El protagonismo que adoptó el Partido Justicialista luego de la derrota electoral del 2009 puede haber sido un factor decisivo a la hora de representar el Proyecto Político de Neodesarrollista como parte de una vieja estructura. Sin embargo es sabido que en los lugares donde el Frente para la Victoria intentó desprenderse de la “antigua” estructura partidaria los resultados electorales no fueron positivos- tal fue el caso del escaso 2,3 que obtuvo el FPV en las elecciones municipales en Córdoba durante el 2015.

5. Comentarios finales

A estos cinco supuestos-esbozados en el apartado anterior, me gustaría abordarlos en los comentarios finales desde un análisis de las estructuras macro-globales que inciden eficazmente en la promulgación de un reordenamiento geo-político neoconservador en la región y promueve un marcado retroceso en términos de acceso a derechos y redistribución económica.

Intelectuales, economistas y analistas políticos nucleados en órganos de internacionales como CEPAL, *Tax Network Justice* y Red Latinoamericana sobre Deuda, Desarrollo y Derechos (LATINDADD) han aventurado algunas hipótesis fundamentadas en datos financieros sobre, cómo viene desarrollando el mercado de capitales su gran riqueza. Una primera línea de enriquecimiento- de los capitales trasnacionales- tiene que ver con la fuga impositiva (evasión fiscal) que se produce en la balanza comercial de los países. Lo que quiere decir que parte la concentración de la riqueza de estos capitales respon-

de a un uso sistemático de la corrupción impositiva “Según las estimaciones, los flujos ilícitos se acercaban a los 619.000 millones de dólares anuales. De ese monto, un 5% correspondía a corrupción, un 15% a criminalidad (narcotráfico, entre otros) y un 80% a abusos del régimen impositivo existente por parte de empresas multinacionales”. (*Red de Justicia Fiscal de América Latina y el Caribe 2015, 1*).

La primera falacia argumentativa que poseen los capitales concentrados al pretender la reducción del Estado a una expresión mínima es la corrupción. Durante el presente año se dieron dos hechos simultáneos en dos de los países de gran envergadura a nivel del MERCOSUR. La imputación de la ex mandataria Cristina Fernández de Kirchner y de la ex presidenta del Brasil Dilma Rouseff, destituida de su cargo por los representantes legislativos. Por una parte, en el caso de la Dra. Cristina Fernández de Kirchner se la pretendía imputar por el caso del dólar futuro:

“una operatoria legítima de política económica adoptada por el Banco Central para mantener bajo control el tipo de cambio, que el gobierno de Mauricio Macri devaluó a pocos días de suceder a CFK, con grandes ganancias para miembros de su familia y de su gabinete”(Verbitsky, 2016: 1).

Por otra parte, a Dilma se la acusa de corrupción en la administración pública, por algo similar a reasignar partidas presupuestarias en pos del funcionamiento del Estado:

“donde ni siquiera hay presunciones y denuncias. Hasta aquellos políticos opositores que votaron a favor del juicio político se abstuvieron de formularle cargos por cualquier desvío de fondos públicos en beneficio propio y sólo la acusaron por la reasignación de

partidas del presupuesto, algo que hicieron todos los gobernantes que la precedieron y que es práctica generalizada en el mundo, como flexibilidad imprescindible para el funcionamiento de administraciones complejas, en las que no es posible prever todas las variables en forma rígida". (Verbitsky, 2016: 1).

Ambas operatorias desestabilizadoras, fueron orquestadas por elites económicas locales vinculadas al poder judicial o legislativo, siendo acompañadas por un amplio espectro mediático que vincula estos hechos con la tesis de que el Estado Neo-Desarrollista latinoamericano es un modelo corrupto y autoritario. Es por esto que, el poder concentrado sostiene que la demagogia de estos líderes debe ser desbaratada/intervenida por la impoluta esfera de la sociedad civil, campo de operatoria por excelencia de los capitales concentrados que responden a los intereses de los países centrales y sus aliados. Esto podría ser homólogo a lo que otrora fueran las contradicciones de los estados de bienestar (Offe, 1988) en donde lo primero que se modifica son los marcos interpretativos de los agentes que se benefician con el modelo, abonando un mecanismo de desgaste continuo a los representantes de tales gobiernos.

Es decir que en este proceso que tiene como síntesis actual, el regreso del neoconservadurismo en la región es producto de la conjunción factores internos propios del modelo neo-desarrollista de los últimos doce años pero también consecuencia de una dialéctica global, que configura un escenario en donde Latinoamérica se encuentra en una posición de desventaja y dependencia frente al poder concentrado del capitalismo financiero. A pesar de las distintas crisis que permitieron el nuevo surgimiento de las economías pe-

riféricas, de forma emergente, no significó el desgaste del modelo neoliberal en la región sino por el contrario se logró un regreso y una profundización del mismo.

Bibliografía

Alemán, J. (2016) Capitalismo y subjetividad. *Diario Página 12. Edición Abril. Sección El País/ Opinión*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-297662-2016-04-23.html>.

Alonso G. V y Di Costa V. (2011) Cambios y continuidades en la política social Argentina, 2003-2010. *Ponencia presentada en Resistencia, Chaco, Argentina: VI Congreso Argentino de Administración Pública*. Disponible en: https://aaeap.org.ar/wpcontent/uploads/2013/6congr/ALONSO_DI_COSTA.pdf

Borón A. (1999) Pensamiento único y resignación política: los límites de una falsa coartada. En Borón A., Gambina J. C. y Minsburg N. (coord.) *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, (pp 138-156). Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100614040320/12boron.pdf>

Bustos J. M. (2013) PIB, deuda externa, empleo, pobreza, desigualdad ¿Qué dicen los números? *En dossier (sin coord.) Kirchnerismo: Balance de una Década. Rev. Le monde diplomatique. Vol n° 167*. Disponible en: <http://www.eldiplo.org/index.php/archivo/167-kirchnerismo-balance-de-una-decada/que-dicen-los-numeros/>

Cámara de Diputados/ Centro de Estudios de las Finanzas Públicas (2009). *Informe: La Crisis Financiera de los Estados Unidos y su impacto en México*. Disponible en: <http://www.cefp.gob.mx/intr/edocumentos/pdf/cefp/2009/cefp0012009.pdf>

- Ferrari M. (2016) Toda la ciencia contra el neoliberalismo. *Diario Página 12. Edición Febrero. Sección El País*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-292945-2016-02-21.html>
- Gentili P. (2016) Brasil: Estado de Excepción. En Gentili P. (editor) *Golpe en Brasil. Genealogía de una farsa*. Buenos Aires: CLACSO (pp 27-35). Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20160624045419/GolpeEnBrasil.pdf>.
- Grottola L. (2010) Neo – desarrollismo y rol del Estado (Argentina 2003 – 2010). *Ponencia presentada en Buenos Aires: V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP)*. Disponible en: <http://webiigg.sociales.uba.ar/sepure/Publicaciones/PONENCIA%20ALACIP%202010%20LG.pdf>
- Jessop B. (2009) *Crisis del Estado de Bienestar. Hacia una nueva Teoría del Estado y sus consecuencias sociales*. Colombia: Edit. Siglo del Hombre Editores.
- Molina Díaz, E. y Regalado Florido E. (2010). La revaluación del Yuan. *Revista IMXD Noticias*. Disponible en: http://www.politica-china.org/imxd/noticias/doc/1284286319Nueva_rev.pdf.
- Obregón M. (2015). El triunfo de Macri y los límites del kirchnerismo: cinco hipótesis para el debate. *Revista en Marcha. Edición Noviembre. Sección El País*. Disponible en: <http://www.marcha.org.ar/el-triunfo-de-macri-y-los-limites-del-kirchnerismo-cinco-hipotesis-para-el-debate/>
- Offe, C. (1988) *Contradicciones en el Estado de Bienestar*. México: Edit. Alianza.
- Portelli H. (1973) *Gramsci y el Bloque Histórico*. México: Edit. Siglo Veintiuno editores.
- Ramos G. C. (2013) Presentación de Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental. En Ramos G. C. (Coord.) *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental* Buenos Aires: CLACSO, (pp 9-38). Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20131218030905/EcologiaPolitica.pdf>
- Rapoport, M. (2010). *Las Políticas Económicas de la Argentina. Una Breve Historia*. Buenos Aires: Editorial Booket.
- Red de Justicia Fiscal de América Latina y el Caribe (sin autor). (2015). CEPAL destaca aportes de miembros RJF en proceso FFD. *Edición Mayo. Sitio web oficial*. Disponible en: <http://www.justiciafiscal.org/2015/05/cepal-destaca-aportes-de-miembros-rjf-en-proceso-ffd/>
- Saguier M. (2011) La gobernanza económica global en el G20: perspectivas para la agenda del trabajo. *Rev. Perfiles Latinoamericanos vol°19 n°38*. Disponible en: <http://perfilesa.flacso.edu.mx/index.php/perfilesa/article/view/130>
- Svampa M. (2006) Las fronteras del gobierno de Kirchner. *Rev. Crisis n° 0*. Disponible en: <http://www.maristellasvampa.net/archivos/period15.pdf>
- Telechea, J.M. y Zeolla, N. H. (2014) El pensamiento económico latinoamericano del desarrollo y la industrialización: estructuralistas y neoestructuralistas ¿giro o actualización? *Rev. La Revista del CCC, Vol n° 21*. Disponible en: http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/490/el_pensamiento_economico_latinoamericano_del_desarrollo_y_la_industrializacion_estructuralistas_y_neoestructuralistas_%BFgiro_o_actualizacion_.html
- Teubal M. y Palmisano T. (2015) ¿Hacia la reprimarización de la economía? *Rev. Realidad Económica n° 296*. Disponible en: <http://www.iade.org.ar/noticias/hacia-la-reprimarizacion-de-la-economia>.

Verbitsky, H. (2016) Usos de la corrupción. *Diario Página 12. Edición Mayo. Sección El País*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-299404-2016-05-15.html>.

Zaiat, A. (2013). Lobbies financieros. *Página 12. Edición Septiembre. Sección Economía*. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/economia/2-228037-2013-09-01.html>.

LA CONCEZIONE POSITIVISTA DELLE FONTI DEL DIRITTO E L'ANALISI CRITICA DELLE LACUNE DELL'ORDINAMENTO GIURIDICO SECONDO LUIGI LOMBARDI VALLAURI

LEGAL POSITIVISM AND GAPS IN THE LAW ACCORDING TO L. LOMBARDI VALLAURI'S CRITICAL ANALYSIS

Roberta Bendinelli

Universidad Libre de Bruselas
roberta.bendinelli1@gmail.com

Recibido: agosto de 2016
Aceptado: noviembre de 2016

Parole chiave: Positivismo giuridico, completezza dell'ordinamento, separazione dei poteri, parlamentarismo democratico, lacune dell'ordinamento.

Keywords: Legal positivism, Completeness of the legal system, Separation of powers, Parliament and Democracy, Gaps in the law.

Riassunto: Il positivismo giuridico è la teoria giuridica secondo cui può considerarsi come "diritto" nel senso proprio del termine soltanto il diritto positivo, ossia il diritto posto da coloro i quali sono investiti dell'autorità necessaria a produrre norme giuridicamente vincolanti. Il positivismo giuridico si caratterizza soprattutto per il principio della supremazia del diritto che emana dallo Stato e per un'attitudine neutrale, dal punto di vista etico, del giurista nei confronti del diritto. Dopo aver esaminato la connessione che esiste tra i principi fondamentali della teoria positivista da un lato e i concetti di separazione dei poteri e di parlamentarismo democratico dall'altro, l'articolo analizza alcuni passaggi tratti dal lavoro di critica delle lacune dell'ordinamento giuridico svolto dal filosofo italiano Luigi Lombardi Vallauri.

Abstract: According to legal positivism, law is synonymous with positive norms, that is, norms made by the legislator or considered as common law or case law. Formal criteria of law's origin, law enforcement and legal effectiveness are all sufficient for social norms to be considered as law. Legal positivism does not base law on divine commandments, reason or human rights and it does not imply an ethical justification for the content of the law. After analysing the connection between legal positivism and the spread of democratic parliaments as a consequence of the principle of separation of powers, the article focuses on some passages from the critical analysis of legal gaps realised by the Italian philosopher Luigi Lombardi Vallauri.

1. Introduzione

Il “dogma” della completezza della legge è proprio della concezione statualistica dell’ordinamento, secondo la quale è *diritto* ciò che corrisponde al comando emanato dall’autorità costituita, ossia dallo *Stato*.

In primo luogo occorre fare chiarezza riguardo ai tre concetti fondamentali appena menzionati: ordinamento, diritto, legge. Il diritto in senso oggettivo –da non confondersi con il diritto in senso soggettivo, il quale si sostanzia in un potere o signoria della volontà del singolo– è l’ordinamento giuridico. Con ordinamento giuridico s’intende un insieme o sistema di norme (di condotta e di struttura, generali e individuali) che, nel rispetto o per la realizzazione di alcuni fondamentali valori, organizza un corpo sociale¹. Tale definizione implica l’identità tra, da un lato, il concetto di diritto in senso oggettivo e, dall’altro lato, quello di ordinamento giuridico; resta da definire la posizione che rispetto ad essi occupa la *legge*. Ed è proprio su quest’aspetto che s’innesta il nucleo centrale della questione qui dibattuta: può la legge definirsi completa? Può, in altre parole, accettarsi la teoria legalista, per la quale non vi è diritto al di fuori della legge? Aderendo alle asserzioni legaliste vi sarebbe identità perfetta tra legge e diritto, dunque, in ultima analisi, tra legge ed ordinamento, posta l’identificazione del diritto in senso oggettivo con quest’ultimo. Ne consegue l’esclusione dell’esistenza di altre fonti del diritto diverse dalla legge statale, quali ad es. la consuetudine, le correnti normative consolidate dalle pronunce

1. Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2005, p. 120.

giurisprudenziali, la prassi amministrativa, l’*equità*. Alla luce di tali considerazioni, il motivo della riconduzione della tesi della completezza della legge alla concezione statualistica dell’ordinamento è evidente: eliminando ogni altra fonte del diritto diversa dalla legge statale, si riconosce allo Stato il potere esclusivo di organizzare il funzionamento della società civile.

2. Legalismo, principio di separazione dei poteri e parlamentarismo democratico

Le origini del pensiero legalista sono da individuarsi nel movimento intellettuale che ha condotto all’elaborazione del principio della *separazione dei poteri*: le funzioni fondamentali svolte dall’autorità statale, individuate nella funzione legislativa, nella funzione esecutiva ed in quella giudiziaria, devono essere affidate ad organismi tra loro diversi ed indipendenti. La ripartizione del potere sovrano in potere legislativo, esecutivo e giudiziario, teorizzata da John Locke (*Two Treatises on Government*, 1690) e mezzo secolo più tardi rielaborata con originalità sul continente da Montesquieu (*De l’Esprit des lois*, 1748), segna il superamento dell’assolutismo e sta alla base del costituzionalismo moderno. Con particolare riferimento a Montesquieu, egli reclama la scissione dell’autorità sovrana in tre nuclei distinti in base alla logica secondo cui è il potere a bloccare il potere stesso²: ciò che consente di limitare

2. Montesquieu, *De l’Esprit des lois*, 1748, XI. 4: «Pour qu’on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir» (in de Casabianca, D., Volpilhac – Auger, C., *De l’Esprit des lois – Anthologie*, Flammarion editions, Parigi, 2013).

il potere sovrano è un meccanismo di scomposizione dello stesso in più sfere separate, in modo che ciascuna di esse circoscriva l'estensione delle altre. Tali sfere non devono pertanto concentrarsi né nella stessa persona né nello stesso gruppo di individui, in quanto se il potere di fare le leggi, quello di eseguire le decisioni pubbliche e quello di giudicare i delitti o le controversie dei privati facessero capo allo stesso soggetto, o allo stesso insieme di soggetti, non vi sarebbe libertà³. Lo scopo ultimo è quello di proteggere i cittadini dagli arbitri perpetrati dagli organi del potere costituito.

De l'Esprit des lois riprende la classificazione aristotelica dei regimi politici, distinguendo tra il governo repubblicano, a sua volta distinto a seconda che il potere risieda nell'intero popolo (democrazia) o nella sola componente aristocratica, il governo monarchico e quello dispotico⁴. Nel contesto repubblicano il giudice vede il proprio ruolo relegato ad una condizione di passività, dovendo limitarsi ad un'applicazione meccanica ed impersonale della legge. Celebre l'espressione montesquiana che assegna al magistrato la mera funzione di *bocca della legge*, o *bouche de la loi*.

La dottrina della divisione dei poteri conduce al rischio di educare il giudice ad una sorta di automatismo nei confronti del diritto, posto che il compito

di riflettere criticamente sulla legge è di spettanza di chi elabora la legge stessa. Gli effetti sono paradossali: il positivismo legalista ha rappresentato (sebbene preterintenzionalmente) la base ideologica di riferimento della cieca obbedienza al diritto nazista da parte dei giuristi tedeschi, i quali consideravano la volontà della legge formalmente intesa come volontà da seguire in ogni caso.

La tripartizione del potere statale si combina con la nozione di parlamentarismo democratico. A proposito di quest'ultimo lo stesso Montesquieu, guardando al modello sperimentato oltre Manica, difende i pregi di un regime rappresentativo imperniato su una Camera bassa, eletta dal popolo, ed una Camera alta, di composizione elitaria, alle quali va attribuito in forma congiunta il potere di fare le leggi. In tale sistema di governo, delle tre funzioni in cui si articola l'autorità statale è quella legislativa ad assumere piena valenza democratica, venendo esercitata da un corpo di rappresentanti del popolo che trova espressione nell'istituzione parlamentare. Ne deriva il primato della funzione legislativa in quanto manifestazione della volontà generale.

Il formalismo giuridico riprende i concetti di divisione dei poteri e di parlamentarismo democratico e li svuota di significato. Secondo l'ottica legalistico-formale il diritto, da identificarsi con la legge dello Stato, non è valido in funzione del suo contenuto, bensì in funzione della sola circostanza di essere stato posto in conformità ad un metodo specifico⁵; tale metodo si oggettiva nell'*iter* parlamentare, il quale deve la propria forza legittimante al voto popolare. Applicando questo

3. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, XI. 6: «Tout serait perdu si le même homme ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs» (in de Casabianca, D., Volpillac – Auger, C., *De l'Esprit des lois – Anthologie*, Flammarion editions, Parigi, 2013).

4. Padoa Schioppa, A., *Storia del diritto in Europa, Dal medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 394.

5. Kelsen, H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1967.

criterio, anche delle leggi come quelle promulgate durante la Germania di Hitler risulterebbero valide se votate da rappresentanti dei cittadini regolarmente eletti.

3. Il postulato legalista nella legislazione contemporanea e la dimostrazione dell'incompletezza della legge secondo L. Lombardi Vallauri

Il postulato legalista di cui si è parlato all'inizio, secondo cui *la legge è tutto il diritto*, non è un concetto astratto e privo d'importanza in quanto è stato per alcuni aspetti assorbito dalla legislazione contemporanea.

L'art. 12 delle c.d. Preleggi al Codice Civile italiano stabilisce quanto segue:

«Nell'applicare la legge non si può ad essa attribuire altro senso che quello fatto palese dal significato proprio delle parole secondo la connessione di esse, e dalla intenzione del legislatore.

Se la controversia non può essere decisa con una precisa disposizione si ha riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe; se il caso rimane ancora dubbio, si decide secondo i principi generali dell'ordinamento giuridico dello Stato».

Il legislatore, nel richiamare i principi generali dell'ordinamento giuridico dello Stato, ha inteso escludere il ricorso al diritto naturale. I principi generali dell'ordinamento giuridico statale formano una sorta di norma generale a cui ricorrere per regolare tutti quei casi i quali non sono espressamente regolati da norme giuridiche precise e non possono nemmeno

risolversi per il tramite di disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe. Quanto alla loro individuazione, la dottrina prevalente ritiene che essi corrispondano a norme (positive) di tenore generale o di rango costituzionale.

Quanto alla possibilità del giudice di rifiutare di pronunciarsi, in tutte le codificazioni moderne egli ha l'obbligo di decidere in ogni caso. Si veda ad es. l'art. 4 del Titolo Preliminare al Codice Civile francese, relativo alla pubblicazione, agli effetti e all'applicazione delle leggi in generale: esso dispone il divieto del *non liquet*⁶, ossia della facoltà del giudice di non pronunciarsi in caso di dubbio. La norma in questione afferma che il giudice che rifiuti di giudicare sotto pretesto dell'oscurità della legge verrà ritenuto colpevole di denegata giustizia, divenendo passibile sul piano penale⁷.

È precisamente la combinazione di questo genere di obbligo con il postulato legalista per il quale *la legge è tutto il diritto* a fondare il concetto di completezza della legge statale, in quanto affermare che il giudice non possa mai astenersi dal giudicare un caso sottoposto alla sua cognizione equivale ad affermare che il diritto, e dunque la *legge*, fornisca sempre una risposta applicabile, dal momento che tra diritto e legge vi è identità⁸.

Nella critica della concezione legalista elaborata da Luigi Lombardi Vallauri assume importanza centrale il concetto

6. In diritto romano, *non liquet* era la formula impiegata dal giudice per affermare che la cosa "non era chiara".

7. Fauré G., Koubi G. (Sous la direction de), *Le titre préliminaire du code civil*, Economica, Parigi, 2003.

8. Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2005, p. 40.

di *lacuna del diritto*. Vallauri, per arrivare a smentire la tesi della completezza della legge, ipotizza in via provvisoria che tale completezza vi sia e che al giudice non servano altri strumenti al di fuori di una rigorosa logica applicata al testo legale. Ciò che in tal modo ottiene è la prova di come, al contrario, nella legge positiva esistano larghi spazi vuoti che l'interprete è chiamato a colmare con valutazioni autonome.

Le lacune sulle quali si concentra l'attività dimostrativa compiuta da Vallauri sono quelle *intrasistematiche*, che si constatano quando si voglia mantenere un punto di vista interno al sistema legale⁹. Le lacune *intrasistematiche* si dividono a loro volta in *statiche*, che la legge presenta sul piano astratto, e *dinamiche*, che la legge presenta nel momento della propria attuazione pratica.

4. Le lacune intrasistematiche statiche

Un esempio di lacune statiche è rappresentato da quelle disposizioni di tenore generale o formulate dal legislatore in modo vago. Si pensi al concetto transnazionale di *bona fides*, che è stato oggetto di studio e definizione tanto in diritto quanto in filosofia. Se un determinato atto giuridico viene compiuto in buona fede, significa che la parte che lo compie ignora di ledere l'altrui diritto. Il Codice Civile italiano, all'art. 1147, comma 1, fa espresso riferimento a tale aspetto, disponendo che «E' possessore

9. Da non confondere con quelle *extrasistematiche*, determinate dal fatto che il legislatore ha espressamente rinunciato a regolare una materia che a parere dell'interprete avrebbe dovuto essere regolata.

di buona fede chi possiede ignorando di ledere l'altrui diritto». La buona fede sarebbe dunque definibile come la convinzione di fare ciò che si è convinti debba essere fatto: in quanto convinzione, essa è fede, ed in quanto si rapporta a ciò che dovrebbe essere fatto, essa è buona. Colui che agisce in buona fede agirebbe pertanto con la convinzione di compiere il bene. Ma un simile concetto presenta un elevato grado d'indeterminatezza, prestando il fianco a mille dubbi circa l'individuazione, caso per caso, degli estremi concreti di tale comportamento. Quali sono, cioè, le condizioni che una data condotta umana deve soddisfare perché possa affermarsi la sussistenza in essa della buona fede? È illuminante il rilievo a questo proposito compiuto dal filosofo italiano Emanuele Severino. Rispetto all'affermazione che colui che agisce in buona fede agirebbe con la convinzione di compiere il bene, Severino nota come in realtà una tale persona non esista e non possa esistere, perché non esiste una forma di convinzione (ossia di fede) che riesca, in quanto tale, a liberarsi dal dubbio, in quanto è il dubbio stesso a fondare la fede¹⁰. Anche se l'agente ha effettivamente agito nella convinzione di non ledere l'altrui diritto, tale convinzione, in quanto soggettiva, non è mai assoluta. Di fronte all'alone d'incertezza che circonda il centro semantico dell'espressione "comportamento tenuto in buona fede", il giudice non può evitare di determinare volta per volta, *a sua discrezione*, se il soggetto agente ignorasse o meno l'illiceità della propria condotta.

10. Severino, E., *La buona fede, Sui fondamenti della morale*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano, 2008.

Oltre alla *bona fides*, i concetti giuridici dal contenuto incerto, che costringono il giudice ad una valutazione discrezionale dei fatti, sono numerosi: per es., il concetto di buon costume, di stato di necessità, di forza maggiore, colpa, diligenza del buon padre di famiglia.

Altri casi di lacunosità statica della legge sono rappresentati dal rinvio, implicito od esplicito, da parte del legislatore alla “dottrina e giurisdizione”, frequente quando l’organo legiferante non intenda risolvere normativamente controversie dottrinali di fondo, e dall’assunzione nel testo legale di “principi” o “massime”.

Vi sono poi delle lacune della legge che derivano dalla mancanza da parte del legislatore di aggiornate conoscenze tecnico-scientifiche, sociologiche e psicologiche circa i fatti in riferimento ai quali è chiamato ad intervenire.

Il perfetto legislatore, oltre a conoscere in modo impeccabile la totalità delle complesse dinamiche che regolano la società contemporanea, dovrebbe anche conoscere integralmente il *corpus legale preesistente*¹¹ perché non si creino *antinomie*, ossia episodi d’incompatibilità logica tra norme di legge. Può razionalmente pretendersi che il legislatore conosca ogni singola legge che forma parte del sistema legale all’interno del quale opera? Si tratta di un insieme spesso vastissimo, composto di migliaia di leggi, delle quali possono sfuggire parti importanti nell’urgenza di legiferare. Proprio per questo gli ordinamenti giuridici, tutti, contengono delle antinomie, che Vallauri equipara alle *lacune* in quanto quando la legge non fornisce un criterio preciso per risolverle, l’interprete manca di una norma univoca da applicare. In

genere i sistemi giuridici prevedono regole o principi che indicano un certo modo di risolvere le antinomie, cioè criteri per stabilire, tra due norme incompatibili, quale norma debba prevalere sull’altra (ad es. il criterio secondo cui la legge “superiore” prevale su quella “inferiore” o quello per cui la legge “speciale” prevale sulla legge “generale”). Un sistema giuridico potrebbe essere considerato come davvero coerente se contenesse regole che consentano di superare ogni possibile antinomia: in un sistema di questo tipo, la creazione di norme incompatibili da parte di organi competenti darebbe luogo ad antinomie soltanto apparenti, destinate a scomparire una volta utilizzate le regole preposte al loro superamento. Quanto più un ordinamento è complesso, caratterizzato da una pluralità di fonti e da una grande quantità di norme, tanto più è probabile che esso presenti contrasti tra norme e, al tempo stesso, che possieda principi per la loro soluzione; la prassi giudiziaria ha però dimostrato come tali principi non siano mai in grado di risolvere le antinomie in maniera *univoca*.

Oltre che nella sua conoscenza completa tanto dei complessi aspetti della fenomenologia sociale quanto del corpus giuridico preesistente, il legislatore è limitato anche nella capacità di formulare il proprio volere senza generare controversie interpretative. Tale limite discende dalle caratteristiche che sono proprie del linguaggio verbale: ciascuna lingua ha infatti un numero finito di fonemi, dove il fonema è un’unità linguistica che può produrre variazioni di significato se scambiata con un’altra unità; a partire da un numero finito di fonemi è possibile costruire un numero infinito di parole; la relazione tra ciascuna parola ed il proprio significato è *arbitraria*;

11. Cedam, Padova, 2005, p. 33.

in qualsiasi lingua è possibile produrre un numero infinito di frasi¹². In altri termini, nella comunicazione umana è presente un grado ineliminabile di ambiguità. Considerato il particolare contesto che presiede al nascere del dettato della legge, caratterizzato dal conflitto di intenzioni e di interessi ideologici, politici ed economici tra le varie forze politiche in parlamento, l'ambiguità del processo di scrittura delle leggi è aggravata dalla mancanza di una volontà politica unitaria.

5. Le lacune intrasistematiche dinamiche

Le *lacune dinamiche* si possono suddividere in due categorie: le *incognite dell'individuale* e le *incognite del divenire*.

Le prime riguardano il confronto delle previsioni legislative con i casi di specie. Partendo dal postulato che la legge sia completa, il caso concreto analizzato dovrebbe rientrare nella norma generale attraverso una particolare tecnica argomentativa nota come sillogismo:

- α) secondo la norma x, il locatore di un bene è colui il quale si obbliga a far utilizzare ad un altro soggetto una cosa per un determinato tempo;
- β) Tizio è un locatore, in quanto la sua condotta integra perfettamente gli estremi della condotta del locatore;
- γ) alla condotta di Tizio deve applicarsi la norma x.

Dalle proposizioni α) e β), assunte come premesse, si desume γ), la quale ne costituisce la conclusione. Vallauri si

12. Lotto L., Rumiati R., (A cura di), *Introduzione alla psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2007, Cap. 1.

riferisce a tale operazione deduttiva con l'espressione di *sillogismo giudiziario*¹³. Il problema che si pone nella vita reale è che i casi di specie rimessi all'apprezzamento del giudice da un lato sono prodotti dall'intreccio di più norme giuridiche, dall'altro implicano una serie di circostanze complesse di cui almeno una parte sfugge alla previsione normativa.

Questo fenomeno si verifica tanto nelle controversie riguardanti ipotesi normative tipizzate dal legislatore, quali ad es. l'omicidio colposo o la violenza sessuale (che non sono mai di facile soluzione per via della loro carica morale), quanto nei casi di fattispecie normative non chiaramente individuate. Si pensi alla figura della c.d. *risarcibilità del danno da nascita indesiderata*, che ricorre quando la gestante viene privata della possibilità d'interrompere la gravidanza per via dell'omessa diagnosi di malformazioni congenite del feto. In riferimento a questa fattispecie, le Sezioni Unite della Corte di Cassazione italiana hanno, con la sentenza n. 25767 del dicembre 2015, analizzato il caso di due genitori la cui bambina è nata affetta dalla sindrome di *Down*, i quali chiedevano al personale sanitario il risarcimento dei danni assumendo che la madre fosse stata avviata al parto senza esaminare le condizioni di salute del feto.

Nell'ordinamento italiano, come in molti ordinamenti stranieri, il legislatore non prevede una normativa *ad hoc* per il risarcimento del danno da nascita indesiderata, limitandosi a regolare l'istituto generale della responsabilità civile: a causa di questo vuoto legislativo restano insolute importanti questioni interpretative. In primo luogo quella della classificazione della responsabilità medica

13. Cedam, Padova, 2005, p. 36.

come responsabilità di tipo contrattuale o come responsabilità aquiliana. In secondo luogo, le questioni del riparto dell'onere probatorio e della legittimazione del figlio al risarcimento del danno per impossibilità ad un'esistenza sana e dignitosa.

Si tratta di problemi complessi, rispetto ai quali il ragionamento del sillogismo giudiziario sarebbe del tutto inefficace.

Con riferimento alle *incognite del divenire*, esse riguardano il rapporto della legge con l'evoluzione della realtà sociale, culturale, storica e scientifica. Si pensi al concetto di sciopero: mentre ora è considerato un diritto il cui esercizio è, ancorché nel rispetto di limiti determinati, legittimo, in principio era invece qualificato come lesione della proprietà privata ed inadempimento contrattuale. È inevitabile che nel corso del tempo si producano nuovi fatti e nuovi criteri, ma il legislatore non può occuparsi di tutti (solo in quest'ipotesi le lacune dinamiche non esisterebbero), perché i tempi tecnici di produzione di un testo di legge non sono tali che si possa realizzare una sorta di legislazione a getto continuo¹⁴.

6. Gli espedienti di auto integrazione delle lacune

Alla luce dell'insieme delle considerazioni fin'ora svolte, appare evidente che la legge sia lacunosa, sia se considerata quale testo astratto sia se considerata quale corpus di disposizioni da confrontare con la vita pratica. Tali lacune devono essere necessariamente colmate dal libero apprezzamento dell'interprete, il quale interviene a riempire i vuoti normativi

dell'ordinamento giuridico con proprie valutazioni, riflessioni, analisi.

Vallauri esamina, tra gli altri, l'espedito di auto integrazione delle lacune chiamato *référé législatif*, che prevede la possibilità che il giudice ricorra al legislatore qualora sia in dubbio, dunque qualora sia dinanzi ad una lacuna della legge. Questo tipo di disposizione si trova nella maggior parte delle codificazioni più antiche, fino ad arrivare a quelle illuministiche. Se il giudice può rivolgersi all'organo legiferante affinché questi intervenga a chiarire i punti oscuri di una data norma di legge, il legislatore diviene, oltre all'autorità che prevede e disciplina in via generale i casi umani, anche l'autorità che risolve il litigio singolo tra due cittadini. In altre parole il legislatore si trasformerebbe in giudice, il che costituirebbe un paradosso se si tiene conto che il *référé législatif* appartiene pienamente alla logica legalista e che il legalismo ha come base ideologica proprio la teoria della separazione dei poteri. Senza contare le disastrose implicazioni pratiche a cui quest'istituto potrebbe condurre (e ha effettivamente condotto nel passato): dinanzi alla mole di lavoro che quotidianamente intasa le corti giudiziarie, i giudici più timorati, o pigri, coglierebbero ogni occasione per proclamare la natura dubbia del caso sottoposto alla loro cognizione così da rimetterlo all'analisi del parlamento.

Nella sua dimostrazione Vallauri guarda con speciale interesse anche ad un'altra soluzione escogitata per colmare le lacune senza far intervenire una valutazione autonoma del giurista: la c.d. "negazione logica" delle lacune. Le lacune non possono esistere se non in apparenza, in quanto l'ordinamento contiene una *norma generale di chiusura* in cui è possibile

14. Cedam, Padova, 2005, p. 39.

sussumere tutti i casi non previsti da norme particolari. Una variante degna di nota di tale concezione è quella elaborata da Hans Kelsen.

Nella visione kelseniana del diritto, affinché una norma esista come norma è necessaria e sufficiente la sua conformità ad una norma di grado superiore che ne stabilisca almeno il modo della produzione; senza questa norma legittimante o convalidante, l'atto di posizione della norma sarebbe semplice fatto, incapace di produrre una proposizione dotata di esistenza normativa. È quindi necessario, per ogni norma, risalire ad una norma superiore, secondo una costruzione a gradi dell'ordinamento ch'egli chiama *Stufenbau*. Onde evitare un processo *in infinitum*, Kelsen ricorre all'artificio logico della c.d. "norma fondamentale" o *Grundnorm*. Quest'ultima è una norma non fondata su altra norma, quindi non valida essa stessa, eppure capace di conferire validità alla Costituzione e attraverso essa a tutte le norme dell'ordinamento. La *Grundnorm* non può consistere in una norma di tipo giusnaturalistico, essendo Kelsen un giuspositivista. Si veda la sua definizione di dottrina pura del diritto: *pura* poiché è una teoria del diritto positivo che cerca unicamente di rispondere alle domande "che cosa è" e "come è" il diritto, e non alle domande "come esso deve essere" o "come esso deve essere costituito"¹⁵. La norma fondamentale non può quindi essere concepita in termini di norma di comportamento, assumendo piuttosto un carattere puramente ipotetico; essa, a differenza di tutte le altre norme che compongono l'ordinamento, non è posta ma presupposta. La *Grundnorm* non

sarebbe altro che un presupposto della conoscenza giuridica, essendo priva di ogni elemento naturale.

La teoria di Kelsen può, alla luce di questi rilievi, riassumersi nei seguenti passaggi logici essenziali:

1. Una norma ha il suo fondamento di validità nella validità di un'altra norma.
2. La ricerca del fondamento di validità di una norma non può, però, proseguire all'infinito: ha termine in una norma ultima, suprema, presupposta come valida (norma fondamentale). Se ci sono norme valide, c'è una norma ultima, o prima, la cui validità è presupposta.
3. Tutte (e solo) le norme la cui validità può essere ricondotta ad un'unica emedesima norma fondamentale costituiscono un ordinamento (sistema) normativo (la norma fondamentale è il loro comune fondamento di validità).

In merito al problema specifico dell'integrazione delle lacune, Kelsen è tra i sostenitori della norma generale di chiusura come *norma generale di libertà*: tutto ciò che non è regolato dalla legge è permesso¹⁶. Le conseguenze pratiche sono paradossali: in assenza di una specifica norma di legge, il giudice dovrebbe sempre respingere la pretesa attorea, se si tratta di causa civile, o la tesi presentata dalla pubblica accusa, se si tratta di causa penale. Rispetto a tale concezione Vallauri riprende un'argomentazione già espressa da François Génys, autore di una critica della tesi della completezza dell'ordinamento giuridico e sostenitore del principio secondo cui le lacune presenti nella legge debbano colmarsi non

15. Kelsen, H., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino, 1967, p. 48

16. Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2005, p. 45.

solo per auto integrazione ma anche per etero integrazione¹⁷. Secondo Vallauri, la teoria in base alla quale tutto ciò che non è regolato dalla legge viene fatto oggetto di automatica sussunzione in una generale norma permissiva implica, se collocata nel quadro della completezza della legge, che l'assenza di una previsione normativa (lunghi dall'essere una lacuna, poiché la legge è completa ed in quanto tale priva di lacune) è da leggersi come l'espressione di una tacita volontà di prevedere quel certo comportamento come permesso, nel senso di tutelato contro chiunque altro voglia impedirlo. Ciò equivarrebbe a sostituire alla non-previsione da parte del legislatore una previsione di quella condotta come tutelata contro altrui comportamenti confliggenti, facendo compiere alla condotta stessa quello che Vallauri definisce un "salto deontico": il comportamento viene fatto passare dalla non qualificazione, che è mancanza di *status* deontico, a quel preciso *status* deontico che è il permesso. Gli effetti che ne deriverebbero renderebbero la tutela del giudice arbitraria ed incoerente. Inoltre la prassi giudiziaria ha smentito l'esistenza di questa norma generale esclusiva in quanto, di fronte ad un caso non regolato, i giuristi si sono sempre sforzati di regolarlo nel modo che gli sembrava di volta in volta più adeguato alle particolari circostanze di fatto.

Un altro importante espediente di auto integrazione delle lacune della legge è quello dell'*analogia*, definibile come l'estensione di principi che possono trarsi dalla legge a casi che si distinguono da quelli decisi dalla legge stessa in modo soltanto inessenziale (v. Windscheid). Un

17. Gény, F., *Science et Technique en droit privé positif*, 4 vol., Paris, Société du Recueil Sirey, 1914-1934.

esempio efficace riportato da Vallauri a tal proposito è quello di una norma relativa alla sala d'aspetto delle stazioni¹⁸, la quale afferma «vietato introdurre cani». Un uomo con un orso ammaestrato alla catena chiede di entrare nella sala; potrà farlo senza infrangere la norma? La risposta è negativa se si ritiene che il legislatore scrivendo "cani" abbia voluto riferirsi anche ad altri animali (se cioè si ritiene la differenza tra cani ed orsi inessenziale). Il ragionamento analogico prevede che si sostituisca il soggetto della proposizione normativa con un soggetto che abbia "estensione" maggiore: in questo caso al soggetto "cani" si sostituisce la categoria generale cui i cani appartengono, ossia quella di "animali". Il principio che così si desume dalla norma è «vietato introdurre animali», il quale si applica anche all'ipotesi dell'orso ammaestrato.

La difficoltà che s'incontra nell'uso dell'analogia è data dal fatto che stabilire se, per restare nell'esempio, le differenze tra cani ed orsi siano inessenziali è un passaggio arbitrario (si può solo *ritenere* che sia così). Ogni qualvolta è possibile ricorrere all'analogia è altrettanto legittimo, sul piano strettamente logico, utilizzare il c.d. argomento *a contrario*, che conduce al risultato opposto. L'argomento *a contrario* è una tecnica interpretativa la quale si fonda sull'assunto che il legislatore abbia detto esattamente ciò che intendeva dire, sicché ciò che non ha detto evidentemente non voleva dirlo, in quanto se avesse voluto dirlo l'avrebbe detto. Tornando ancora una volta al caso dei cani e degli orsi, in base a tale linea argomentativa se il legislatore avesse voluto vietare l'ingresso nella sala d'aspetto delle stazioni, oltre ai cani, anche agli orsi,

18. Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2005, p. 95

l'avrebbe specificato; se non l'ha fatto, è perché non ne aveva l'intenzione. Da questo punto di vista l'applicazione della tecnica analogica sarebbe contraria alla volontà del legislatore.

7. Conclusioni

Partendo dai rilievi fin qui svolti possono trarsi le seguenti conclusioni:

- I. La legge non è completa, presentando degli spazi vuoti o lacune.
- II. L'auto integrazione delle lacune non è ipotizzabile in quanto condurrebbe a conseguenze paradossali, sia se intesa nella forma di una norma generale che interviene a "chiudere" l'ordinamento giuridico, sia se intesa nella forma di operazioni puramente logiche, paragonabili alle trasformazioni della matematica, mediante cui trarre dalla legge nuovo diritto.
- III. Le lacune devono necessariamente venire colmate per mezzo del compimento di valutazioni autonome ad opera dell'interprete.

Vallauri spiega come il "valore", ossia il diritto "naturale", s'inserisca nel diritto positivo come necessario criterio d'integrazione. In tale quadro prende forma un altro concetto, quello di "politica" come attuazione di valori in un dato contesto storico: l'attività del giurista, scrive Vallauri, è sempre *politica del diritto*. Viene così smentito il postulato legalista più volte menzionato secondo il quale la legge è tutto il diritto, in quanto il diritto si compone anche di un corredo di valori fondamentali a cui sono ispirate le valutazioni del giudice.

Da ultimo può compiersi un'osservazione sul nesso tra il legalismo ed il

parlamentarismo democratico. Il primato del legislativo, sfociato in celebrazione della legge e del *codice*¹⁹, è anche conseguenza del passaggio storico che ha sancito l'imporsi dei parlamenti democratici. La volontà parlamentare espressa nella legge deve prevalere poiché sono i cittadini stessi ad eleggere il parlamento.

Questa giustificazione perde di vigore se si considera che in alcuni sistemi contemporanei caratterizzati dalla particolare numerosità delle leggi, come quello italiano, si assiste al c.d. fenomeno della *delegificazione*. Per delegificazione s'intende lo strumento di semplificazione normativa che determina (oltre ad un'alterazione degli equilibri costituzionali propri del sistema di separazione dei poteri) il trasferimento, in settori determinati normalmente rimessi alla legge, del potere normativo dall'assemblea parlamentare al governo²⁰.

Visto il largo uso che viene fatto di questo strumento, il numero di disposizioni emanate dal governo in qualità di surrogato del parlamento è destinato a crescere, con l'effetto di privare le norme positive della loro essenza democratica. Non è più il popolo a legiferare attraverso i rappresentanti parlamentari, bensì la cerchia dei titolari del potere esecutivo. La prassi della delegificazione nella società contemporanea smentisce così ulteriormente le tesi dei legalisti: di fronte ad un governo che si appropria delle funzioni naturalmente spettanti al parlamento, l'assunto secondo il quale

19. Padoa Schioppa, A., *Storia del diritto in Europa, Dal medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 456

20. Demuro, G., *Le delegificazioni: modelli e casi*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 24

la legge democratica è *buona* in quanto tale, poiché decisa da rappresentanti dei cittadini, non può più trovare accoglimento.

Bibliografia

Castiglione S., Introduzione alla filosofia del diritto, Laterza, Roma Bari, 2004.

de Casabianca D., Volpilhac – Auger C., *De l'Esprit des lois – Anthologie*, Flammarion editions, Parigi, 2013.

Demuro, G., *Le delegificazioni: modelli e casi*, Giappichelli, Torino, 1995.

Fassò G., Storia della filosofia del diritto. Ottocento e Novecento, vol. III, Laterza, Roma, 2006.

Fauré G., Koubi G. (Sous la direction de), *Le titre préliminaire du code civil*, Economica, Parigi, 2003.

Galgano, F., *Danno da procreazione e danno al feto, ovvero quando la montagna partorisce un topolino*, in *Contr. e imp.*, 2009.

Gény, F., *Science et Technique en droit privé positif*, 4 vol., Paris, Société du Recueil Sirey, 1914-1934.

Kelsen, H., Lineamenti di dottrina pura del diritto, Einaudi, Torino, 1967.

Lombardi Vallauri, L., *Corso di filosofia del diritto*, Cedam, Padova, 2005.

Lotto L., Rumiati R., (A cura di), *Introduzione alla psicologia della comunicazione*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748

Padoa Schioppa, A., *Storia del diritto in Europa, Dal medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Severino, E., *La buona fede, Sui fondamenti della morale*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, Milano, 2008.

ALBERTO LISTA Y EL ORIGEN DEL GOBIERNO REPRESENTATIVO

ALBERTO LISTA AND THE ORIGIN OF THE REPRESENTATIVE GOVERNMENT

Manuel Carbajosa Aguilera

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
manuelcarbajosa@hotmail.com

Recibido: octubre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Alberto Lista, gobierno representativo, civilización, liberalismo doctrinario.

Keywords: Alberto Lista, representative government, civilization, doctrinaire liberalism.

Resumen: A lo largo de sus artículos políticos publicados en *El Espectador sevillano* (1809-1810) y sobre todo en *El Censor* (1820-1822), Alberto Lista va a aportar su Teoría de la moderación política al acervo ideológico del primer liberalismo español. El presente artículo analiza una idea esencial sobre la que se asienta su liberalismo doctrinario: la concepción del gobierno representativo como fruto de la civilización y no de teorías abstractas.

Abstract: Along his political articles published in *El Espectador sevillano* (1809-1810) and especially in *El Censor* (1820-1822), Alberto Lista is going to contribute his Theory of the political moderation to the ideological tradition of the first Spanish liberalism. The present article analyzes an essential idea on which one agrees his doctrinaire liberalism: the conception of the representative government like consequence of the civilization and not of abstract theories.

1. Introducción

En la España del Trienio Liberal (1820-1823) un significativo grupo de antiguos afrancesados va a proponer la apertura de un nuevo espacio político a la derecha del liberalismo moderado de raíz gaditana, caracterizado por ofrecer una fórmula de equilibrio y colaboración entre el principio monárquico (representado por la Corona) y el principio representativo (encarnado en las Cortes), con el objetivo de alcanzar una situación viable de estabilidad política e institucional. Con este propósito, y ante las dificultades para poder participar activamente en la vida política, el grupo va a recurrir al uso de la prensa, sobresaliendo en este aspecto el semanario *El Censor*, al frente de cuya parte

política se encuentra la figura de Alberto Lista¹.

Junto con el precedente de *El Espectador sevillano* (1809-1810), Lista va a desarrollar una Teoría de la moderación política a través de sus escritos periodísticos en *El Censor* (1820-1822), exponiendo un conjunto de reflexiones teórico-constitucionales que constituyen las bases de nuestro liberalismo doctrinario².

Lista pretenderá hacer de la política una “*aritmética moral*”, convencido de que las pasiones en esta materia desembocan en dos irracionalismos inevitables, en los

1. Vid. ELORZA, Antonio: “La ideología moderada en el trienio liberal”, en *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 288, junio 1974, pp. 592 y ss. FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio: “La influencia de Francia en los orígenes del constitucionalismo español”, (19. Abril 2005) en *Forum historiae iuris*, (<http://www.forhistiur.de/es/2005-04-sarasola/?l=es>), § 64 y ss. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “*Liberales y Liberalismo en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política*”, en *Revista de Estudios Políticos*, n.º 134, Madrid, diciembre 2006, pp. 159 y ss. LÓPEZ TABAR, Juan: “Por una alternativa moderada. Los afrancesados ante la Constitución de 1812”, en *Cuadernos dieciochistas*, núm. 12, 2001, pp. 79-100. BUTRÓN PRIDA, Gonzalo: “Cádiz traicionada: El cuestionamiento de la Constitución de 1812 y la inspiración de una política de moderación en España (1814-1823)”, en BUTRÓN PRIDA, Gonzalo y RAMOS SANTANA, Alberto (eds.): *Cádiz, escuela política: Hombres e ideas más allá de 1814*, Madrid, Sílex, 2016, pp. 189-212.

2. Su prestigio de publicista teórico-constitucional será reconocido tanto por liberales (LE BRUN, Carlos: *Retratos políticos de la Revolución de España*, Filadelfia, 1826, p. 131), como por reaccionarios (*El Restaurador*, n.º 68, 13 de septiembre de 1823, p. 627). Para ampliar en este tema vid. CARBAJOSA AGUILERA, Manuel: *Alberto Lista y los orígenes del liberalismo doctrinario en España*, Tesis inédita, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2015, 2 vols.

dos abismos de la época: el despotismo o la anarquía, el Antiguo Régimen o la Revolución³. La finalidad esencial de sus reflexiones descansa en la idea de hacer de la filosofía política una “*cultura del entendimiento*”, expresión que Alberto Lista utiliza ya en la temprana fecha de noviembre de 1809, en Sevilla, cuando alboreaban los primeros signos de las dos Españas que van a marcar nuestra historia contemporánea:

“Las ciencias serán las bienhechoras de todas las naciones, y los pueblos más lejanos gozarán las luces de la filosofía política, que no es otra cosa sino la *cultura del entendimiento* aplicada a la felicidad de los hombres”⁴.

2. Los arraigos del pensamiento

El pensamiento político de Alberto Lista parte de la consideración de que el individuo nace en sociedad, no aisladamente. Por tanto, toda conceptualización sobre el individuo debe estar relacionada con factores sociales, lo que implica su necesaria vinculación con referentes reales y no abstractos. No existe el individuo como entidad abstracta, sino concreta;

3. Vid. LISTA, Alberto: “Constitution de la nation française, avec un essai de traité et un recueil de pièces corrélatives; par le comte Lanjuinais, pair de France, membre de l’Institut, etc. 1819”, *EL CENSOR*, t. I, n.º 2, 12 de agosto de 1820, p. 111. LISTA, Alberto: “De los odios nacionales y políticos”, *EL CENSOR*, t. XII, n.º 68, 17 de noviembre de 1821, p. 100. LISTA, Alberto: “Unión de Portugal y del Brasil”, *EL CENSOR*, t. XVI, n.º 93, 11 de mayo de 1822, p. 162.

4. LISTA, Alberto: “Continúa el discurso anterior [De la opinión pública]”, *EL ESPECTADOR SEVILLANO* (en adelante, *EES*), n.º 45, 15 de noviembre de 1809, p.179 (resaltado en el original).

y esa concreción se traduce en la sujeción de las categorías políticas a factores temporales y territoriales, es decir, contextuales, lo que implica que las reflexiones políticas, para ser viables, han de tener en cuenta a la historia y al territorio⁵. Consecuentemente, Lista entiende que el Código constitucional de cada nación es en realidad:

“[...] un compendio de su historia, de su religión, de sus preocupaciones, de sus afectos y de sus esperanzas. No hay legislador tan atrevido que se exponga a dar leyes opuestas al espíritu general de su nación y de su siglo”⁶.

Lista asume que para hacer compatible el orden y la libertad, la monarquía y el Parlamento, es necesario combinar la historia y el progreso, la tradición y las Luces, el espíritu de la nación y el espíritu del siglo⁷.

Considera que el liberalismo está ligado a la esencia de las sociedades europeas, que es fruto de toda su historia antigua y moderna, resultando a su juicio imposible exterminarlo o incluso volver a tiempos pasados puesto que “*el espíritu actual de los pueblos de Europa no puede retrogradar por ningún acontecimiento político*”⁸. Esto le lleva a afirmar que:

5. Vid. LISTA, Alberto: “Estado de las ideas constitucionales en Europa en febrero de 1821”, *EL CENSOR*, t. VI, nº. 32, 10 de marzo de 1821, pp. 93-94.

6. LISTA, Alberto: “De los estados generales comparados con las Cámaras representativas”, *EL CENSOR*, t. VIII, nº. 45, 9 de junio de 1821, p. 162.

7. Vid. LISTA, “Concluye el discurso sobre el espíritu público de las naciones”, *EES*, nº. 22, 23 de octubre de 1809, p. 86.

8. Vid. LISTA, Alberto: “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, t. VI, nº. 35, 31 de marzo de 1821, pp. 321-322.

“La libertad es el producto de la civilización; para volver a hacernos esclavos, es fuerza restituírnos a la barbarie”⁹.

Como consecuencia de esta primacía sociológica respecto del orden político, Lista señala que:

“Las naciones adelantan no por el sistema del gobierno, sino a pesar del sistema del gobierno”¹⁰.

Por tanto, y en la línea que va desde la *Ideología* a Guizot, la libertad goza de un carácter pre-normativo porque no es fruto de la abstracción teórica, sino de la realidad:

“Los sistemas de leyes no crean la libertad, no hacen más que reglar sus movimientos. La libertad existe ya cuando nacen las constituciones”¹¹.

De este modo, para toda aquella generación, la aventura del derecho natural universal y ahistórico, de las teorías políticas abstractas, ha desaparecido escarmantada por los delirios del Terror; quebrada la inocencia de las Luces –*el sueño de la razón produce monstruos*–, se refugia en la seguridad y el orden del derecho positivo, considerado como reflejo material de un derecho natural que, por la fuerza de las circunstancias, ha devenido nacional e histórico. Moría el siglo XVIII, nacía el siglo XIX.

9. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 330.

10. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 332.

11. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 334. Guizot planteaba la preexistencia de la ley suprema de la razón, la verdad y la justicia, vid. GUIZOT, François: *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, introducción de Ramón Punset y traducción de Marceliano Acevedo Fernández, Oviedo, KRK, 2009, pp. 818 y ss.

Para Lista, “los dos fundamentos esenciales de la sociedad [son] la libertad y el orden”¹². Ahora bien, como todo liberal doctrinario, admite el principio según el cual el orden es presupuesto de la libertad, de ahí su preferencia en reforzar al Ejecutivo en detrimento del Legislativo:

[...] en el sistema liberal la superioridad del gobierno es necesaria, aun para asegurar la libertad, porque no hay libertad sin orden”¹³.

La vida en sociedad requiere unas reglas de convivencia que la doten de un orden que garantice su instinto natural de conservación¹⁴. Lista entiende que ese orden tiene dos planos: el orden social o sociológico (donde residirían la moral, la religión, la historia o la economía) y el orden político (representado por la Constitución y las instituciones), considerando que el

12. LISTA, Alberto: “Causa de la reina de Inglaterra”, *EL CENSOR*, t. IV, n.º. 19, 9 de diciembre de 1820, p. 58.

13. LISTA, Alberto: “De los ministros en el régimen constitucional”, *EL CENSOR*, t. VI, n.º 34, 24 de marzo de 1821, p. 259. Como ha señalado Antonio Rivera García, para el pensamiento moderado “*el principio de orden público es jerárquicamente superior a las libertades individuales*”, RIVERA GARCÍA, Antonio: *Reacción y Revolución en la España liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 21.

14. La referencia a este instinto conservador de la sociedad es constante en Lista, vid. p. ej. “Del espíritu público de las naciones”, *EES*, n.º. 20, 21 de octubre de 1809, p. 78; “De la reforma de las costumbres”, *EES*, n.º. 23, 24 de octubre de 1809, pp. 89-90; “El Consejo de Estado en la Constitución de la Monarquía española”, *EL CENSOR*, t. I, n.º. 4, 26 de agosto de 1820, pp. 258-259, 270-271; “Revolución de Portugal”, *EL CENSOR*, t. II, n.º. 7, 16 de septiembre de 1820, p. 43; “Del equilibrio europeo”, *EL CENSOR*, t. VIII, n.º. 43, 26 de mayo de 1821, pp. 13-14; “De la legitimidad y de la soberanía”, *EL CENSOR*, t. XII, n.º. 70, 1 de diciembre de 1821, pp. 289-290.

orden político, para ser viable, debe ser reflejo del orden social¹⁵. Este enfoque sociológico de la política es una idea central dentro del pensamiento doctrinario. Así, por ejemplo, para Guizot:

“Sociedad y gobierno son dos hechos que se implican el uno al otro; no hay sociedad sin gobierno lo mismo que no hay gobierno sin sociedad. La idea de sociedad comporta necesariamente la idea de regla, de ley común, es decir, de gobierno”¹⁶.

Asistimos a la priorización de la idea de orden social, de la estabilidad institucional como presupuesto tanto para acometer reformas viables, como para consolidarlas. La necesidad de seguridad y orden como garantes de la libertad supone reforzar el papel del poder constituido frente al poder constituyente, de ahí la obsesión por construir instituciones que permitan aunar orden y libertad salvaguardando el blindaje del poder constituido. Lista habla de:

15. Vid. p. ej. su estudio sobre el espíritu público de las naciones (LISTA, Alberto: “Del espíritu público de las naciones”, *EES*, n.º. 20, 21 de octubre de 1809, pp. 77 y ss., hasta el n.º 22, 23 de octubre de 1809, pp. 85 y ss.), o el relativo a la reforma de las costumbres (LISTA, Alberto: “De la reforma de las costumbres”, *EES*, n.º. 23, 24 de octubre de 1809, pp. 89 y ss., hasta el n.º. 31, 1 de noviembre de 1809, pp. 121 y ss.).

16. GUIZOT, op. cit., p. 143. Según Aurelian Craiutu “*C’était une question particulièrement importante pour Guizot qui affirmait que les institutions politiques dépendaient dans une large mesure de l’ordre social particulier de chaque société, tel qu’illustré par ses moeurs, ses coutumes, ses traditions et ses relations de propriété*”, vid. CRAIUTU, Aurelian: *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, Paris, Plon, 2006, p. 137, (ed. original en inglés: *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2003).

“[...] crear instituciones conservadoras, que contengan a los depositarios de la autoridad en sus justos límites e impidan que el choque de las pasiones no comprometa la tranquilidad pública”¹⁷.

Ahondando en su anti-individualismo, tan característico del liberalismo doctrinario, afirma que:

“El bien debe esperarse de las instituciones, no de los individuos”¹⁸.

Comenzaba la época de la consolidación de la libertad. En esta tarea surgirán los grandes temas de la arquitectura constitucional que van a dominar el pensamiento político durante la primera mitad del siglo XIX.

Así, el orden político parte de la aceptación según la cual la legitimidad del poder se asienta en la distinción entre titularidad y ejercicio de la soberanía. Esto permite asumir la idea de que la soberanía, al pertenecer a la nación, es de titularidad única, pero de ejercicio compartido por unos pocos en equilibrio y sobrevigilancia mutua para evitar la tendencia natural al despotismo por parte de cualquier poder no sometido a límite. Como ya dejaron asentado los *Idéologues*, la titularidad del poder viene de abajo, pero la legitimidad del ejercicio del poder procede de arriba (Cabanis); lo que les lleva a considerar al gobierno representativo como “*la democracia de la razón ilustrada*”, entendiendo en consecuencia que si “*la democracia pura es el estado de la naturaleza bruta; la democracia representativa es el estado de la naturaleza perfeccionada*” (Destutt de

17. LISTA, Alberto: “De la armonía de los poderes constitucionales”, *EL CENSOR*, t. II, n.º 7, 16 de septiembre de 1820, p. 48.

18. LISTA, Alberto: “De la dictadura”, *EL CENSOR*, t. XI, núm. 62, 6 de octubre de 1821, p. 104.

Tracy)¹⁹. Esos pocos que ejercen la soberanía son los representantes de la nación, que a través de un sufragio limitado y del bicameralismo han reservado las instituciones representativas del país legal a una élite de propietarios²⁰.

Este gobierno representativo descansa además sobre una serie de claves fundamentales: la responsabilidad ministerial, el régimen de mayorías o la armonía de los poderes constitucionales²¹. Es el diseño de la *monarquía templada*, donde resalta el protagonismo creciente del Gobierno respecto de los demás poderes del Estado, en cuanto asegura la libertad “*porque no hay libertad sin orden*”²². Por esta razón Lista escribe:

“[...] el ministerio es el verdadero eje de la máquina constitucional y toda gravita sobre él”²³.

Fuera de esta arquitectura política institucional, pero directamente relacionadas con ella, se encuentran la libertad de imprenta, la publicidad de los actos públi-

19. CABANIS y DESTUTT DE TRACY: *Textos políticos de los Ideólogos*, edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía, trad. Luis Risco y Ramón Salas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, pp. 17-19, 27, 62, 75, 82-83. Tradición seguida por los doctrinarios, vid. p. ej. CRAIUTU, op. cit., pp. 85 y ss.

20. Vid. p. ej., CARBAJOSA AGUILERA, op. cit., t. II, pp. 307 y ss.

21. Vid. p. ej., CARBAJOSA AGUILERA, op. cit., t. II, pp. 345 y ss.

22. Vid. LISTA, “De los ministros en el régimen constitucional”, *EL CENSOR*, VI, 34, op. cit., p. 259. Expresión la de “*monarquía templada o limitada*” que utiliza p. ej., Destutt de Tracy, vid. CABANIS y DESTUTT DE TRACY, op. cit., pp. 88 y ss.

23. LISTA, “De los ministros en el régimen constitucional”, *EL CENSOR*, VI, 34, op. cit., p. 252.

cos y la opinión pública. Para Lista son los pilares fundamentales de fiscalización del orden político, hasta el punto de afirmar que el espíritu público reside en dos instituciones: la representación nacional y la libertad absoluta de la imprenta²⁴.

El análisis de estos temas constituye el núcleo del pensamiento político de Alberto Lista desde 1809 hasta 1822, de un Lista liberal sin ambages, cuyo pensamiento está acompasado con el desarrollo sociológico de su tiempo. Sin embargo, a partir de la década ominosa irá aferrándose a los postulados más conservadores de su ideario hasta quedar desbordado por las nuevas generaciones de los años treinta que, ante el cambio de coordenadas socio-políticas, reclamarán otro liberalismo posible.

3. Una fórmula política para la libertad ordenada: el gobierno representativo

Según Alberto Lista:

“[...] se llama representativo aquel gobierno en el cual cierto **número de ciudadanos escogidos** y libremente nombrados por la nación, intervienen directamente en la formación de las leyes, contienen a la potestad ejecutiva, ya esté en manos de uno solo, ya en las de muchos, dentro de los límites que la Constitución ha puesto a su autoridad, y cuidan de que la ley fundamental sea fielmente observada en todos sus artículos, y de que los derechos de los individuos y los fueros generales de la nación sean religiosamente respetados”²⁵.

24. Vid., p. ej., CARBAJOSA AGUILERA, op. cit., t. II, pp. 467 y ss.

25. LISTA, Alberto: “De las elecciones populares en los gobiernos representativos”, *EL CENSOR*,

Ya en 1809 exponía unos elementos característicos del gobierno representativo, afirmando que “*sin ellos no hay verdadera representación, no hay libertad*”:

I. Establézcanse por leyes claras y terminantes todas las formas bajo las cuales debe organizarse la representación nacional; y no se permita nada a la arbitrariedad del príncipe ni a la de la nación.

II. Jamás se divida la representación nacional en provincias, fáciles de ser tiranizadas sucesivamente.

III. En los estados generales de una nación no debe tener influencia ni el poder ejecutivo, ni ninguna otra persona o corporación, sino solamente la voluntad general de los ciudadanos”²⁶.

Considera en todo caso que la esencia del gobierno representativo se encuentra en la separación de poderes y en la representación²⁷. Dado que “*toda acumulación de los poderes es tiranía*”²⁸, su separación garantiza la fórmula anti-despótica de reconocimiento de una soberanía de titularidad única pero de ejercicio compartido, basado, además, en el equilibrio de poderes (que denomina “*la armonía de los poderes constitucionales*”²⁹) y en la sobrevigilancia mutua³⁰.

t. X, n.º. 57, 1 de septiembre de 1821, pp. 164-165.

26. LISTA, Alberto: “Continúa el discurso anterior. De la división de los poderes”, *EES*, n.º. 49, 19 de noviembre de 1809, p. 194.

27. LISTA, “El Consejo de Estado en la Constitución de la Monarquía española”, *EL CENSOR*, I, 4, op. cit., p. 260.

28. Ibid.

29. LISTA, “De la armonía de los poderes constitucionales”, *EL CENSOR*, II, 7, op. cit., p. 52.

30. LISTA, Alberto: “De la autoridad del pueblo en el sistema constitucional”, *EL CENSOR*, t. II, n.º. 10, 7 de octubre de 1820, p. 273. LISTA, Al-

Lista califica al Poder Legislativo como la “fuente en la actualidad de todos los poderes: porque está íntimamente enlazado con la mayor de todas las fuerzas, que es la opinión pública”³¹, permitiéndole afirmar ya en noviembre de 1809, que “la opinión pública es el órgano de las leyes y el freno de las autoridades”³²; por tanto la Asamblea legislativa representa a la opinión pública nacional. Como para Lista el ciudadano “participa en la legislación por medio de las elecciones y por la opinión pública”³³, señala que la falta de instrucción del pueblo en materia política se presenta como el gran obstáculo para acometer las reformas que están por hacer³⁴. Frente a la “voz popular”, caracterizada por ser fruto de la violencia, el terror, las facciones políticas y la ignorancia, la opinión pública:

“[...] se funda sobre el conocimiento íntimo de los ciudadanos, sobre el interés nacional, sobre las ideas de la sana política; se forma, es verdad, con lentitud, porque es preciso que precedan discusiones y aun errores antes que brille la verdad”³⁵.

berto: “Concluye el discurso sobre los gobiernos representativos”, *EES*, n.º 56, 26 de noviembre de 1809, p. 224.

31. LISTA, Alberto: “De las tribunas nacionales”, *EL CENSOR*, t. III, n.º 15, 11 de noviembre de 1820, p. 192.

32. LISTA, Alberto: “Concluye el discurso del número anterior [El poder arbitrario es funesto al mismo que lo ejerce]”, *EES*, n.º 36, 6 de noviembre de 1809, p. 141.

33. LISTA, “Del espíritu público de las naciones”, *EES*, 20, op. cit., p. 78.

34. Vid. LISTA, “Concluye el discurso sobre el espíritu público de las naciones”, *EES*, 22, op. cit., p. 85.

35. LISTA, Alberto: “De la opinión pública”, *EES*, n.º 38, 8 de noviembre de 1809, pp. 150-151.

Lista entiende que:

“Todos los males del género humano proceden en su raíz de la ignorancia y el error”³⁶.

Ahora bien, dado que la mayor parte de los ciudadanos están ocupados en sus obligaciones domésticas, y que es necesario “que las naciones se instruyan para que sus administradores puedan conducir las a la prosperidad”³⁷, corresponde la misión “de ilustrar a los hombres” a los “sabios”, que, entregados al estudio de las letras, “tienen el caudal necesario de ideas y conocen el método de exponerlas”, de tal modo que “deben ser el primer órgano de la opinión pública; esta es la primera y más sagrada de sus obligaciones: ellos ejercen la magistratura de la enseñanza”³⁸.

En este proceso de implantación del gobierno representativo participan dos tipos de agentes: los agentes morales de la Constitución (es decir, los sabios encargados de ilustrar en política a la población, de instruirlos) y los agentes legales de la Constitución (es decir, aquellos que participan directamente en las instituciones políticas de una sociedad):

“Desengañémonos: es imposible que los agentes legales de una Constitución basten solos a formar un pueblo y conducirlo a la

36. LISTA, “De la opinión pública”, *EES*, 38, op. cit., p. 150. En este mismo sentido Destutt de Tracy afirmaba que “las instituciones solas pueden mejorarse en proporción del aumento de luces en la masa del pueblo”, en CABANIS Y DESTUTT DE TRACY, op. cit., p. 134.

37. LISTA, Alberto: “Continúa el discurso sobre la opinión pública”, *EES*, n.º 40, 10 de noviembre de 1809, p. 157.

38. Vid. LISTA, Alberto: “Cómo se forma la opinión pública”, *EES*, n.º 39, 9 de noviembre de 1809, p. 155.

libertad y a la felicidad; es necesario contar con la influencia de los agentes *morales*, y entre estos, no hay alguno más acomodado a nuestra situación y al estado presente de las costumbres europeas que *la opinión pública*³⁹.

A esos sabios que, como primer órgano de la opinión pública, ejercen *“la magistratura de la enseñanza”*⁴⁰, Lista les hace una recomendación:

“Formemos la opinión pública por medio de escritos; pero que los sabios se abstengan de todo espíritu de partido. El candor y la imparcialidad de la razón deben dirigir las plumas patrióticas”⁴¹.

Derivada de la opinión pública, los dos principales mecanismos garantes del sistema constitucional son, a juicio de Lista, la libertad de imprenta y la publicidad de las sesiones legislativas⁴², lo que le permite afirmar que:

“En el sistema constitucional todos los negocios se ventilan *en el foro*, por decirlo así, y a la vista del pueblo y de la nación”⁴³.

La libertad connatural al gobierno representativo es producto de la civilización⁴⁴; pero no es aquella libertad desquiciada del jacobinismo –Lista habla de *“los deli-*

*rios de la libertad”*⁴⁵ –, sino que pretende ser una libertad reglada, juiciosa, moral e institucional sobre la que se construye el liberalismo doctrinario a uno y otro lado de los Pirineos⁴⁶, respecto de la cual Antonio Elorza señala cuatro niveles: la libertad moral, la libertad natural, la libertad civil y la libertad política. La gran diferencia entre las dos últimas modalidades es que la libertad civil consiste en ser regidos por la ley y no por el capricho de la voluntad de los agentes del poder; mientras que la libertad política supone concurrir directa o indirectamente en la formación de la ley⁴⁷.

Lista afirmará tajantemente:

“[...] la libertad es el imperio de la ley”⁴⁸.

4. El origen del gobierno representativo

Alberto Lista defiende un modelo político basado en el gobierno representativo como fórmula política de racionalización tanto del ejercicio de la libertad como del poder, modelo que describe eclécticamente como *“método de asegurar la libertad y templar el poder de los reyes”*⁴⁹, conformando lo que denomina la *“mo-*

39. LISTA, Alberto: “Continúa la cuestión IX”, *EES*, n.º. 113, 22 de enero de 1810, p. 447 (resaltado en el original).

40. LISTA, “Cómo se forma la opinión pública”, *EES*, 39, op. cit., p. 155.

41. LISTA, Alberto: “Continúa el discurso anterior”, *EES*, n.º. 43, 13 de noviembre de 1809, p. 170.

42. LISTA, “De las tribunas nacionales”, *EL CENSOR*, III, 15, op. cit., p. 183.

43. LISTA, “De la armonía de los poderes constitucionales”, *EL CENSOR*, II, 7, op. cit., p. 50 (resaltado en el original).

44. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 330.

45. LISTA, Alberto: “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, t. I, n.º. 1, 5 de agosto de 1820, p. 43.

46. Vid. GONZÁLEZ MANSO, Ana Isabel: “Los principios políticos de Alberto Lista: un análisis conceptual e histórico”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 152, Madrid, abril-junio 2011, pp. 143-181, en concreto, p. 168.

47. Vid. ELORZA, op. cit., pp. 606-607.

48. LISTA, “De la armonía de los poderes constitucionales”, *EL CENSOR*, II, 7, op. cit., p. 54.

49. LISTA, Alberto: “De los gobiernos representativos”, *EES*, n.º. 48, 18 de noviembre de 1809, p. 190.

narquía templada”, es decir, en palabras de Elorza, “*un régimen constitucional, liberal, asentado sobre el triángulo que componen el gobierno representativo, la opinión pública y los sabios*”, encargados de formar a la opinión pública para que acontezca la renovación política⁵⁰.

La convicción de que el gobierno representativo no es fruto de la abstracción, sino de los progresos de la civilización es defendida por Lista desde las páginas de *El Espectador sevillano* a partir del número 48, de 18 de noviembre de 1809, con el artículo titulado “De los gobiernos representativos”⁵¹. Comienza considerando que las formas de gobierno dependen del grado de civilización de las sociedades:

“Ha sido necesario el transcurso de los tiempos, el adelantamiento de la civilización y la propagación de las luces para llegar a formar un cuerpo completo de leyes capaz de proteger la libertad, de asegurar el orden y de elevar la nación a un alto grado de prosperidad y de gloria”⁵².

Para Lista, las primeras leyes de los hombres serían los “*hábitos nacionales*”, fruto de sus necesidades primitivas, sujetos a los diferentes medios de subsistir y a la diversidad geográfica —“*Los pueblos agricultores tienen diferentes leyes que los errantes, porque sus modos de subsistir no son unos mismos*”—, que se fueron convirtiendo en “*usos y costumbres generales*”⁵³.

50. Vid. ELORZA, op cit., pp. 587-588.

51. Lista aborda la cuestión de los gobiernos representativos a lo largo de los números 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55 y 56.

52. LISTA, “De los gobiernos representativos”, *EES*, 48, op. cit., p. 189.

53. LISTA, “De los gobiernos representativos”, *EES*, 48, op. cit., p. 189.

El origen de las representaciones está ligado, según Lista, a la existencia de las ciudades⁵⁴, engañándose quienes lo sitúan ya “*en los pueblos de la Germania*”, ya en las asambleas medievales, que, apunta, en ningún momento representaron a la nación, sino exclusivamente a sus privilegios⁵⁵.

Blanco White coincidirá en esta línea con Lista en contraposición con los postulados, por ejemplo, de Martínez Marina, que, con el propósito político de proporcionar legitimidad histórica a las Cortes de Cádiz, defendió la idea de unas Cortes medievales populares. En su *Dictamen sobre el modo de reunir las Cortes de España*, escrito en Sevilla el 7 de diciembre de 1809 y publicado en Londres en el número 2 de *El Español*, de 30 de mayo de 1810, Blanco se pregunta de qué sirve buscar leyes constitutivas en la oscuridad de los tiempos fruto del silencio de los historiadores y de la ignorancia general; qué respeto pueden ofrecerle los pueblos, si apenas son conocidas por los eruditos⁵⁶.

54. Vid. LISTA, “De los gobiernos representativos”, *EES*, 48, op. cit., p. 191.

55. Vid. LISTA, “De los gobiernos representativos”, *EES*, 48, op. cit., pp. 190-191. Vid. GONZÁLEZ MANSO, op. cit., p. 160, nota 78.

56. Vid. MORENO ALONSO, Manuel: *El nacimiento de una nación. Sevilla, 1808-1810. La capital de una nación en guerra*, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 298-300. BLANCO WHITE, José María: “Dictamen sobre el modo de reunir las Cortes de España”, *EL ESPAÑOL*, t. I, n.º. 2, 30 de mayo de 1810, pp. 83-98. El escrito fue fruto de la comisión de la Universidad de Sevilla organizada para responder a la cuestión planteada por la Junta Central relativa al modo de congregar las Cortes. Blanco formó parte de ella y redactó completamente sus resultados. Destaca la idea según la cual no les corresponde a los reyes la facultad de mudar las basas constitucionales del reino, sino a la nación representada en las Cortes, para lo cual abogó por el papel principal de la opinión nacio-

Guizot, por ejemplo, también criticará a Martínez Marina, respecto del cual escribe que:

[...] en su *Teoría de las Cortes* quiere encontrar a toda costa en los concilios de Toledo no sólo las cortes españolas de los siglos XIII y XIV, sino también todos los principios, todas las garantías de libertad, todo lo que constituye una asamblea nacional y un gobierno representativo. He demostrado la inverosimilitud moral y la irrealidad histórica de este hecho⁵⁷.

Hans Juretschke, tan crítico en general con el maestro sevillano⁵⁸, reconocerá sin embargo el contraste entre el constitucionalismo de matiz historicista de Martínez Marina, frente al más moderno de Alberto Lista⁵⁹.

Lista retomó su análisis sobre los orígenes del sistema representativo en *El Censor*⁶⁰.

nal. Por su parte, para un rápido acercamiento a los postulados de Martínez Marina vid. p. ej. RIVERA GARCÍA, op. cit., pp. 41 y ss.

57. GUIZOT, op. cit., p. 483.

58. Vid. JURETSCHKE, Hans: *Vida, Obra y Pensamiento de Alberto Lista*, Madrid, CSIC, 1951, passim.

59. Vid. JURETSCHKE, Hans: *Los afrancesados en la Guerra de la Independencia. Su génesis, desarrollo y consecuencias históricas*, Madrid, Rialp, 1962, p. 269. Como veremos en este artículo, Lista huye del mito historicista defendiendo la idea de la raíz socio-económica de la libertad. No obstante, y partiendo de la base de que el voto de los procuradores de las ciudades “era un privilegio y no un derecho común”, Lista reconoce que “si hacen fe los documentos [...] tendríamos la gloria de ser los inventores del régimen representativo”; vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 39, nota 1.

60. En concreto: “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, I, 1, op. cit., pp. 25-50; “De las antiguas repúblicas”, t. I, nº. 5, 2 de septiembre

Frente a Montesquieu, señala el papel secundario de los condicionantes climáticos en la organización política de las sociedades, defendiendo por el contrario el protagonismo de los condicionantes morales⁶¹.

Subraya la sencillez de las primeras organizaciones políticas, porque al ser inspiración de la naturaleza, la distribución del poder en los tres ramales monárquico, aristocrático y popular “no fue ni pudo ser en aquellas gentes sin cultura el resultado de teorías políticas”, sino una distribución característica de los primeros períodos de las sociedades en casi todos los pueblos⁶².

Lista cree que el primer modo de gobernarse debió ser democrático: “es decir, todos los padres de familia tuvieron igual parte en la formación de la ley”⁶³. Progresivamente, “la superioridad de talentos, de virtudes o de riquezas, y el respeto inspirado por la naturaleza a una larga edad, o a una numerosa descendencia, produjo cierta consideración hacia los que se distinguían por aquellos títulos entre sus conciudadanos”, dando origen a la aristocracia. A su vez, “el ciudadano que se distinguió entre los mejores obtuvo la confianza pública, fue de hecho ejecutor de las leyes, juez de la nación y comandante de las tropas. El uso, la costumbre o el consentimiento expreso de la comunidad erigió en ley política estas distinciones

de 1820, pp. 335-356; y “Origen del liberalismo europeo”, VI, 35, op. cit., pp. 321-341.

61. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 25 y ss.

62. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 26-28.

63. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 26.

derivadas de la naturaleza misma de las cosas”⁶⁴.

Lista señala cómo progresivamente toda la autoridad fue quedando en manos del Jefe del Estado y de la clase aristocrática⁶⁵, corrompiéndose “aquella primitiva y sencilla CONSTITUCIÓN, que tan ahincadamente reclaman en el día las luces del siglo, los intereses públicos y privados, la experiencia de los males pasados y el temor de los venideros”⁶⁶. Vigilado por la aristocracia, que procuraba invadir “la masa entera del poder”⁶⁷, a los monarcas no les quedó otro recurso para frenarla que atraerse a los pueblos contra el despotismo señorial, so pretexto de promesas de justicia y libertad⁶⁸. Para esta empresa el rey contaba con la gran ventaja de la ignorancia universal, aprovechando el capítulo de las cruzadas para concentrar el poder. Los nobles tuvieron que reclamar capitales para financiar la guerra, para lo cual fueron concediendo fueros y libertades a las poblaciones de su dominio en pago de las sumas adelantadas para la expedición. Estos pueblos se colocaron ansiosamente bajo la jurisdicción real, aumentando el poder de la Corona. Las

cruzadas posibilitaron además el contacto con Grecia y Asia, permitiendo la trasmisión cultural, proceso acelerado con el Renacimiento en Italia, la invención de la imprenta y el descubrimiento del nuevo mundo. En aquellos momentos “la anarquía feudal había ya fenecido”⁶⁹. Sin embargo, en contrapartida:

“Los reyes se valieron de los pueblos para abatir la tiranía de los grandes, mas no por eso restablecieron el verdadero gobierno nacional; es decir, aquel gobierno cuyo principio reconocido es que *todo poder dimana de la nación*, y que los magistrados no ejercen su autoridad sino en nombre y a favor de ella”⁷⁰.

El rey reservó a la aristocracia y al clero “riquezas, honores y la influencia moral necesaria para conservar al pueblo a una cierta distancia del trono”, ejerciendo a partir de entonces su poder con independencia respecto de la voluntad de la nación, quedando de este modo los derechos de los pueblos sometidos al despotismo del monarca⁷¹.

Para Lista, la concesión regia a los pueblos de una parte de la administración, aunque simbólica y de “mezquina influencia” en el gobierno (“la libre votación de subsidios y algunas humildes súplicas para la reforma de los abusos”⁷²), supone

64. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 26-27.

65. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 29.

66. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 27 (resaltado en el original).

67. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 29.

68. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 32-33.

69. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 34-35.

70. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 35 (resaltado en el original).

71. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 35-36.

72. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 37-40.

la base y el fundamento de lo que después se ha denominado “representación nacional”⁷³. La capacidad de acción del pueblo era por tanto muy reducida y no había rastro alguno de poder constituyente, que Lista define como “la facultad de hacer y presentar a la aceptación del pueblo las leyes organizadoras del Estado”⁷⁴. Lista opina, en consecuencia, que:

“[...] representar la voluntad general, comprometer la soberanía, que está toda en la formación de la ley, disputar constantemente la opinión pública en magistrados elegidos bajo formas determinadas, es una ficción política de invención moderna, debida más bien a la casualidad que a la filosofía”⁷⁵.

Alberto Lista recalca que las instituciones políticas deben arreglarse al estado de los pueblos⁷⁶. En la línea de Constant, Lista recomienda, primeramente, que una cosa es que admiremos a los antiguos y otra que aprobemos ciegamente todo cuanto hicieron; y segundo, que sus virtudes no fueron frutos de las instituciones políticas, sino “del principio de vida que, en medio de sus defectos, las animaba a todas ellas; es decir, de la libertad”, respecto de la cual escribe:

“[...] la libertad es la que engendra las virtudes públicas, la que fomenta los talentos, la que inspira el heroísmo, la que crea las artes y las ciencias, la que anima la industria y protege el comercio, la que vivifica las sociedades, y la única que puede ha-

cer a los míseros mortales, sabios, buenos y felices cuanto lo permite su débil y flaca naturaleza”⁷⁷.

Afirma que en los pueblos que no tienen una Constitución liberal puede haber virtudes domésticas y privadas, debidas sobre todo a la religión o al temperamento de los individuos más que a las instituciones políticas; pero no habrá virtudes cívicas, que únicamente podrán surgir de una libertad reglada:

“[...] cuando reconocemos a la libertad como autora de todos los bienes, hablamos de una juiciosa y bien arreglada libertad, cual deberá ser la de España, si se observa la Constitución; no de la licencia y desorden que a veces toman su nombre para deshonorarla”⁷⁸.

La experiencia de la Revolución francesa (“que será por muchos siglos el suceso más importante de la historia moderna”⁷⁹) produjo una Constitución que considera ejemplo de orden y libertad (la Constitución de 1791), pero degeneró al radicalizarse los principios (“todas las pasiones se exaltaron hasta el delirio”⁸⁰). La imposibilidad de estabilizar la situación llevó a los franceses a arrojarse “en los brazos del poder militar, que les acogió pérfidamente” porque, si bien “no quiso privarles de los nombres sagrados, por los cuales habían combatido tan constante y valerosamente”, todo lo prometido “les

73. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 37.

74. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 37.

75. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 38.

76. Vid. LISTA, “De las antiguas repúblicas”, *EL CENSOR*, I, 5, op. cit., p. 337.

77. LISTA, “De las antiguas repúblicas”, *EL CENSOR*, I, 5, op. cit., pp. 354-355. Vid. p. ej. en este mismo sentido LISTA, Alberto: “De la dictadura”, *EL CENSOR*, XI, 62, op. cit., pp. 81-104, passim.

78. LISTA, “De las antiguas repúblicas”, *EL CENSOR*, I, 5, op. cit., pp. 355-356.

79. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 42.

80. *Ibid.*

fue negado en el hecho”⁸¹. Después, “el furor de las conquistas que sucedió a los delirios de la libertad, cubrió de lágrimas y luto la más bella porción de Europa”⁸². A Lista no le convence, con la Restauración de los Borbones en Francia, la pretendida legitimidad histórica de la Carta de 1814 (“pobre de garantías y sospechosa por el preámbulo y la fecha”⁸³), denunciando su gobierno privilegiado, hacer derivar la libertad pública de la concesión regia, y su concepción de la legitimidad, que debiendo ser resuelta por la Carta y sólo por la Carta, la ha resuelto por otros principios ajenos a la aceptación y la voluntad del pueblo⁸⁴. A pesar de todo, uno de los efectos más perdurables de la Revolución francesa ha sido, a su juicio, esparcir la idea de libertad, fenómeno que cree irreversible en Europa porque “la opinión general de la parte culta de las naciones favorece este régimen”⁸⁵.

De este modo, y tras este recorrido histórico, Lista afirma que el gobierno representativo, gracias a los progresos de la civilización y de las Luces, ha hecho de la Cámara de representantes:

[...] la primera rueda de la máquina política, el órgano de la soberanía nacio-

nal y el árbitro de los destinos futuros del universo”⁸⁶.

Con vistas a la renovación política de Europa, recomienda actuar con espíritu de entendimiento y conciliación, asentado en “la buena fe en los depositarios del poder ejecutivo y conservador”⁸⁷. La difusión de los conocimientos políticos obligará a los agentes políticos a “ponerse al frente de la revolución, dirigirla pacíficamente evitando las convulsiones y sobre todo la sangre”⁸⁸. De lo contrario, cuando las reformas necesarias no se acometen, irrumpe el desorden público porque:

“Cuando a los pueblos no se les concede voluntariamente la justicia que piden, la arrancan por violencia”⁸⁹.

Para Lista, España ha sabido conservar “el germen de la libertad primitiva en la probidad y constancia que han caracterizado en todos [los] tiempos a sus habitantes”. Esa fortaleza de las virtudes privadas le ha posibilitado conocer la fuente de sus infortunios, cegándola para siempre, y elevar el nuevo edificio social “sobre las basas de la libertad y de la representación”⁹⁰. De este modo, un gobierno nacional presidido por la moderación y la constancia tiene seguro el triunfo, en opinión de Lista, que escribe:

“El poder legislativo ha sido devuelto a la representación; el poder conservador estriba en la sanción de las leyes, atribuida al

81. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 43.

82. *Ibid.*

83. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 43.

84. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 43-44.

85. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 44-45.

86. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 45-46.

87. Vid. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., pp. 46 y ss.

88. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 48.

89. *Ibid.*

90. *Ibid.*

monarca, en el voto consultivo del Consejo de Estado, elegido por el rey a propuesta de las Cortes entre los hombres más beneméritos de la nación, y principalmente en el carácter religioso y cuerdo de los ciudadanos españoles”⁹¹.

5. La raíz socio-económica de la libertad

En el artículo de *El Censor* titulado “Origen del liberalismo europeo”, Lista señala que el liberalismo está ligado a la esencia actual de las sociedades europeas porque es el resultado de su proceso histórico⁹². Consecuentemente, en su opinión resulta imposible exterminar el liberalismo porque es fruto de la civilización, del espíritu actual de los pueblos de Europa, espíritu que no puede retrogradar por ningún acontecimiento político⁹³.

Lista profundiza en la idea de la existencia de una correlación entre la situación socio-económica y la forma política. Así, afirma que “un pueblo meramente agricultor es forzosamente esclavo”⁹⁴; poniendo como ejemplo histórico a los griegos, que “no recobraron su libertad hasta que nacieron el comercio y la industria”⁹⁵.

La tesis de Lista parte de la consideración según la cual el excedente de producción

genera comercio y éste a su vez clase media:

“[...] donde se consume todo lo que se produce, no hay signos generales que sirvan para el cambio y que representen producción y trabajo; por esa razón el Estado tiene que contentarse con lo que los súbditos puedan dar, que son sus brazos y sus producciones. La fuerza física será entonces la primera cualidad del hombre. [...] Las costumbres serán duras y crueles, porque ni aun los reyes podrán gozar de los placeres de la sociedad, cuyos elementos no existen todavía”⁹⁶.

Por tanto, en las sociedades exclusivamente agrarias no hay clase media y en consecuencia:

“No será posible que existan más que dos clases de hombres: la que posee la tierra, protege a sus habitantes y manda la nación; y la que cultiva, sirve y obedece. No se puede concebir la existencia de una clase intermedia entre estas dos.

En semejante estado de sociedad no ocurrirá ninguna otra forma de gobierno que la monarquía absoluta”⁹⁷.

Como advierte el maestro sevillano, ese es el origen general de todas las monarquías de Europa y fórmula anhelada por la reacción⁹⁸.

Para Lista, desde el momento que aparece la industria y el comercio progresa la civilización:

“Cuando los hombres eran la única riqueza de la nación, ésta contribuía en hombres, es decir, en trabajo; pero como las cosas han adquirido ya un valor y se representa con el

91. LISTA, “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, I, 1, op. cit., p. 49.

92. Vid. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 321.

93. Vid. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., pp. 321-322.

94. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 323.

95. Ibid.

96. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., pp. 323-324.

97. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 325.

98. Vid. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., pp. 325-326.

dinero la fuerza que este valor añade a las que antes tenía el Estado, el Estado paga también en dinero las producciones que consume. En llegando a este grado de civilización, ya no es posible reconocer ni aun los lineamientos de la antigua sociedad”⁹⁹.

Siguiendo la línea del industrialismo, Lista repara en la importancia del paso de una sociedad agraria a una sociedad capitalista:

“Así como el sobrante del dinero dio origen al crédito público, el sobrante de las producciones da origen al comercio extranjero”¹⁰⁰.

En consecuencia:

“La sociedad yacía aletargada en el sistema de la agricultura exclusiva; apenas nacieron la industria y el comercio todo es vida, todo es movimiento, todo es fuerza. Las costumbres se suavizan por los placeres de la vida privada; los hábitos se mudan”¹⁰¹.

Elorza apunta que desde *El Censor* se asume las tesis de Say como vía de superación del mercantilismo económico en España, evidenciando la pretensión por parte de los redactores del semanario de utilizar la libertad económica para asentar en nuestro país un modo de vida burgués. En todo caso resulta evidente que para Lista el cambio económico genera nuevas clases sociales, de tal modo que las antiguas deben adaptarse a ese cambio económico so riesgo de perecer. El cambio político es, por tanto, una consecuencia irrenunciable del cambio social previo ocasionado por la producción industrial y el comercio. No obstante Elorza señala que Lista no asimila tanto el término “*industria*” a la revolución industrial, como

99. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 327 (resaltado en el original).

100. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 328.

101. *Ibid.*

a la producción de excedente¹⁰². En este mismo sentido, por ejemplo, Destutt de Tracy insistirá en la importante distinción entre clases industriosas y clases ociosas, en una defensa tajante del trabajo productivo y la propiedad privada, articulando un ataque al lujo de reminiscencia ilustrada¹⁰³.

Esto prueba, según Lista, que la libertad política no es fruto de la abstracción, sino de la realidad. De ahí que a los representantes de la reacción que se proclaman defensores a ultranza del trono, les exhorte:

“¿Querrían retrogradar? Consideren bien esto los enemigos de la libertad, y conocerán que los reyes serían los primeros que perderían si las naciones retrogradasen al despotismo antiguo. La libertad es el producto de la civilización; para volver a hacernos esclavos es fuerza restituírnos a la barbarie”¹⁰⁴.

El de “*civilización*” es un concepto clave en la época, presente en los Ideólogos, en Constant, en Guizot, etc., configurándose como la base del progreso y utilizándose como criterio racional frente al desenfreno tanto de extremistas como de retrógrados¹⁰⁵. Lista añade que los defensores de

102. Vid. ELORZA, op. cit., pp. 597-601, 618-619.

103. Vid. CABANIS y DESTUTT DE TRACY, op. cit., pp. 97 y ss. Para la aparición de las ventajas políticas derivadas de las virtudes burguesas de trabajo y ahorro en España vid. p. ej. SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco: *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-C.S.I.C., 2007, pp. 289 y ss.

104. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., pp. 329-330.

105. Vid. en este mismo sentido ELORZA, op. cit., pp. 594 y ss. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “La recepción en España de la *Histoire de*

la reacción, en el fondo, “*pertenecen al siglo en que viven*”, por lo que:

“Convengamos en que los que más alaban los tiempos antiguos no son los menos ardientes en gozar de los placeres modernos. Gócenlos, pues; pero sepan que la condición de gozarlos es la emancipación del pueblo, y que sin ese liberalismo que tanto aborrecen no existirían las delicias de que gozan, ni para ellos, ni para nadie. [...] Los placeres de la actual época son la propiedad del mundo civilizado”¹⁰⁶.

Lista resalta una idea esencial respecto del peligro traumático del vacío institucional:

“Mientras una nación no pierda su existencia política, sus fuerzas no hacen más que mudar de situación; mas no perecen nunca”¹⁰⁷.

Mudan las formas de gobierno, pero la sociedad no parece porque goza del instinto de la conservación:

“[...] lo que prueba que los progresos de la industria y de la sociabilidad no tanto se deben a los gobiernos, como al instinto im-

la civilisation de Guizot”, en AYMES, Jean-René y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds.), *La imagen de Francia en España (1808-1850)*, Bilbao, Universidad del País Vasco-París, Presses de la Sorbonne Nouvelle-París III, 1997, pp. 138 y ss.

106. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 331. Recordemos que esta es la tesis que hace años ya defendió Javier Herrero, para quien tan europea y coetáneas son las ideas de reformas, como de oposición a esas mismas reformas, de tal modo que los representantes de la reacción proceden en su totalidad de la literatura que ha surgido en Europa contra la Ilustración. HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo-EDICUSA, 1973, pp. 401-402. Vid. p. ej. las fuentes francesas de la reacción en SORIANO, Ramón: *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988.

107. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 331.

perioso de la sociedad que la impele a su conservación. El error de los escritores sistemáticos consiste en atribuir al genio del hombre que gobierna, los progresos debidos a la necesidad de hacerlos. Las naciones adelantan no por el sistema del gobierno, sino a pesar del sistema del gobierno”¹⁰⁸.

Por consiguiente, a medida en que las sociedades adelantan, requieren nuevas formas de gobierno adaptadas a su nueva situación, obligando al poder político a acometer un proceso de adaptación, y así:

“Como el poder es una condición necesaria de todo estado social, a proporción que la sociedad adelanta, adquiere nuevas fuerzas el gobierno”¹⁰⁹.

Consecuentemente, el origen de las formas políticas no se encuentra en la abstracción teórica, sino en la realidad sociológica:

“Toda nación es libre *de hecho* desde el momento en que es industrial, y por consiguiente capaz de llenar las condiciones de su libertad”¹¹⁰.

A partir de ese momento, el proceso es irreversible:

“[...] cuando una nación tiene las condiciones necesarias para ser libre, no puede negársele la libertad. Estas condiciones dependen de los progresos de la industria, del comercio y de las luces”¹¹¹.

La prosperidad socio-económica tiene consecuencias políticas porque permite demandar nuevos modos de gobernar re-

108. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 332.

109. *Ibid.*

110. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 333 (resaltado en el original).

111. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 334 (resaltado en el original).

clamados por un mayor número de ciudadanos con intereses comunes:

“A proporción que se multiplican las riquezas, se aumenta el número de los ciudadanos independientes, y por tanto se hacen más semejantes las clases de la sociedad porque participan de los mismos goces y placeres. La agricultura sola produjo la desigualdad política; la agricultura reunida a la industria y al comercio produce *la igualdad* que jamás se borró enteramente en los corazones humanos”¹¹².

Junto a la idea de la libertad, germina también la de la igualdad, interpretada más como desaparición de privilegios que como nivelación u homogeneización social:

“Dos son los medios de que se vale el instinto social para producir la igualdad: el abatimiento de unas clases y la elevación de otras”¹¹³.

Atento al protagonismo esencial de la clase media, Lista escribe que:

“Es verdad que la clase media se ha enriquecido, pero lo debe a su industria, a su trabajo, a su saber y no a las conquistas que el poder ha conseguido sobre las clases superiores”¹¹⁴.

Entiende que la aparición de la libertad y de la igualdad no se debe tanto al fenómeno revolucionario, ni a teorías abstractas, como al proceso evolutivo-progresivo de la sociedad civil:

“En vano, pues, atribuyen los fautores de la tiranía el liberalismo actual que va a ser dueño de Europa, ni a los escritos filosóficos, ni a la ambición demagógica, ni a la

112. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 336 (resaltado en el original).

113. Ibid.

114. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 338.

alucinación popular: *la libertad y la igualdad* son los productos necesarios de la industria y del comercio”¹¹⁵.

Es la fuerza de los hechos sociales, más allá de las reflexiones teóricas, la que legitima a su juicio la nueva ideología, el liberalismo, considerado:

“[...] como un hecho histórico [...], no como un derecho imprescriptible de los hombres”¹¹⁶.

Para Lista, la legitimidad del liberalismo es una consecuencia directa del progreso social y económico:

“[...] sea lo que fuere acerca de la legitimidad del liberalismo, es preciso admitirlo como una verdad de hecho, porque ya no tienen las naciones otra manera de existir que el sistema liberal, a no ser que se quieran proscribir los actuales elementos de la prosperidad pública, a saber, la industria y el comercio”¹¹⁷.

Esa fuerza social cuya prosperidad económica y social demanda el triunfo del liberalismo constituye una fuerza mayor que la de cualquier poder anterior sustentado sobre bases socio-económicas que han sido superadas:

“El liberalismo es una autoridad de hecho que se ha colocado por sí misma en el lugar que le pertenece; y no hay fuerza que baste a arrancarle de su trono. Las conspiraciones tienen fuerza contra el poder, no contra la sociedad”¹¹⁸.

115. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., pp. 339-340 (resaltado en el original).

116. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 340.

117. Ibid. (resaltado en el original).

118. LISTA, “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, VI, 35, op. cit., p. 341.

Por tanto, sobresale una idea de utilidad práctica:

“La libertad es invulnerable porque está defendida por los intereses, los hábitos y los placeres del cuerpo social, que no querrá sacrificarlos a los placeres, hábitos e intereses exclusivos de una clase”¹¹⁹.

Lista advertirá no obstante de los peligros que se le presenta al liberalismo ante la tentación del despotismo de la libertad:

“Sólo hay un peligro para el liberalismo, y es su degeneración. Mientras proteja las garantías y los intereses sociales, nada tiene que temer; mas si degenera en licencia, el instinto de la sociedad la obligará a arrojarle hacia la parte opuesta y a sacrificar algunos intereses para conservar la existencia. Esta es la terrible lección que nos ha dado la Revolución de Francia”¹²⁰.

En todo caso, fiel a su liberalismo anti-revolucionario, Alberto Lista insistirá a lo largo de sus escritos políticos en la idea según la cual el instinto de la sociedad es conservar su existencia, actuando como factor corrector de los excesos:

“[...] la sociedad tiene un instinto *conservador*, que la obliga a oponerse a todo movimiento convulsivo. Quiere las reformas, quiere las buenas instituciones, quiere ser gobernada por los únicos principios que puedan asegurarle la libertad y la gloria; pero nada de esto quiere lograrlo por la destrucción del orden público, que es para ella la primera de las necesidades”¹²¹.

Proclamando:

“La Europa moderna quiere las libertades civiles en toda su extensión: libertad

de pensamiento, libertad personal, libertad de industria y de bienes; porque estas libertades nos aseguran lo que más apreciamos, que son los goces domésticos; y no hay que adoptar otro lenguaje, porque no se creará, ni es útil alterar en esta parte las costumbres europeas, fundadas sobre los progresos de la industria, del comercio y de las ciencias. *Aumentar los placeres del hombre y disminuir sus penas* debe ser la divisa de todo buen gobierno.

[...] Para esto queremos *la libertad política*, aquella parte que sirva de garantía a los derechos individuales, y los cuales están bastante cubiertos con la división de los poderes, con la representación nacional y con la inamovilidad e independencia del poder judicial”¹²².

Bibliografía

BLANCO WHITE, José María: “Dictamen sobre el modo de reunir las Cortes de España”, *EL ESPAÑOL*, t. I, n.º. 2, 30 de mayo de 1810, pp. 83-98.

BUTRÓN PRIDA, Gonzalo: “Cádiz traicionada: El cuestionamiento de la Constitución de 1812 y la inspiración de una política de moderación en España (1814-1823)”, en BUTRÓN PRIDA, Gonzalo y RAMOS SANTANA, Alberto (eds.): *Cádiz, escuela política: Hombres e ideas más allá de 1814*, Madrid, Sílex, 2016, pp. 189-212.

CABANIS y DESTUTT DE TRACY: *Textos políticos de los Ideólogos*, edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía, trad. Luis Risco y Ramón Salas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

119. Ibid.

120. Ibid.

121. LISTA, “Del equilibrio europeo”, *EL CENSOR*, VIII, 43, op. cit., pp. 13-14 (resaltado en el original).

122. LISTA, “De la dictadura”, *EL CENSOR*, XI, 62, op. cit., pp. 100-101 (resaltado en el original).

CARBAJOSA AGUILERA, Manuel: *Alberto Lista y los orígenes del liberalismo doctrinario en España*, Tesis inédita, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2015, 2 vols.

CRAIUTU, Aurelian: *Le Centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration*, París, Plon, 2006 (ed. original: *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2003).

EL RESTAURADOR, nº. 68, 13 de septiembre de 1823, pp. 623-630.

ELORZA, Antonio: "La ideología moderada en el trienio liberal", en *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 288, junio 1974, pp. 584-650.

FERNÁNDEZ SARASOLA, Ignacio: "La influencia de Francia en los orígenes del constitucionalismo español", (19. Abril 2005) en *Forum historiae iuris*, (<http://www.forhisiur.de/es/2005-04-sarasola/?l=es>).

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: "La recepción en España de la *Histoire de la civilisation* de Guizot", en AYMES, Jean-René y FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds.), *La imagen de Francia en España (1808-1850)*, Bilbao, Universidad del País Vasco-París, Presses de la Sorbonne Nouvelle-París III, 1997, pp. 127-149.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: "*Liberales y Liberalismo* en España, 1810-1850. La forja de un concepto y la creación de una identidad política", en *Revista de Estudios Políticos*, nº. 134, Madrid, diciembre 2006, pp. 125-176.

GONZÁLEZ MANSO, Ana Isabel: "Los principios políticos de Alberto Lista: un análisis conceptual e histórico", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 152, Madrid, abril-junio 2011, pp. 143-181.

GUIZOT, François: *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*,

introducción de Ramón Punset y traducción de Marceliano Acevedo Fernández, Oviedo, KRK, 2009.

HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo-EDICUSA, 1973.

JURETSCHKE, Hans: *Los afrancesados en la Guerra de la Independencia. Su génesis, desarrollo y consecuencias históricas*, Madrid, Rialp, 1962.

JURETSCHKE, Hans: *Vida, Obra y Pensamiento de Alberto Lista*, Madrid, CSIC, 1951.

LE BRUN, Carlos: *Retratos políticos de la Revolución de España*, Filadelfia, 1826.

LISTA, Alberto:

1.- *EL ESPECTADOR SEVILLANO* (1809-1810), nº 1 (2-octubre-1809) al 119 (29-enero-1810), Sevilla, Hidalgo:

- "Del espíritu público de las naciones", *EES*, nº. 20, 21 de octubre de 1809, pp. 77-79.

- "Concluye el discurso sobre el espíritu público de las naciones", *EES*, nº. 22, 23 de octubre de 1809, pp. 85-87.

- "De la reforma de las costumbres", *EES*, nº. 23, 24 de octubre de 1809, pp. 89-91.

- "Concluye el discurso sobre la reforma de las costumbres", *EES*, nº. 31, 1 de noviembre de 1809, pp. 121-123.

- "Concluye el discurso del número anterior [El poder arbitrario es funesto al mismo que lo ejerce]", *EES*, nº. 36, 6 de noviembre de 1809, pp. 141-143.

- "De la opinión pública", *EES*, nº. 38, 8 de noviembre de 1809, pp. 149-151.

- "Cómo se forma la opinión pública", *EES*, nº. 39, 9 de noviembre de 1809, pp. 153-155.

- "Continúa el discurso sobre la opinión pública", *EES*, nº. 40, 10 de noviembre de 1809, pp. 157-160.

- “Continúa el discurso anterior”, *EES*, nº. 43, 13 de noviembre de 1809, pp. 169-172.
 - “Continúa el discurso anterior [De la opinión pública]”, *EES*, nº. 45, 15 de noviembre de 1809, pp. 177-179.
 - “De los gobiernos representativos”, *EES*, nº. 48, 18 de noviembre de 1809, pp. 189-192.
 - “Continúa el discurso anterior. De la división de los poderes”, *EES*, nº. 49, 19 de noviembre de 1809, pp. 193-195.
 - “Concluye el discurso sobre los gobiernos representativos”, *EES*, nº. 56, 26 de noviembre de 1809, pp. 221-224.
 - “Continúa la cuestión IX”, *EES*, nº. 113, 22 de enero de 1810, pp. 445-448.
- 2.- *EL CENSOR* (1820-1822), nº. 1 (5-agosto-1820) al 102 (13-julio-1822), Madrid, León Amarita:
- “Origen, progresos y estado actual del sistema representativo en las naciones europeas”, *EL CENSOR*, t. I, nº. 1, 5 de agosto de 1820, pp. 25-50.
 - “Constitution de la nation française, avec un essai de traité et un recueil de pièces correlatives; par le comte Lanjuinais, pair de France, membre de l’Institut, etc. 1819”, *EL CENSOR*, t. I, nº. 2, 12 de agosto de 1820, pp. 110-119.
 - “El Consejo de Estado en la Constitución de la Monarquía española”, *EL CENSOR*, t. I, nº. 4, 26 de agosto de 1820, pp. 258-283.
 - “De las antiguas repúblicas”, *EL CENSOR*, t. I, nº. 5, 2 de septiembre de 1820, pp. 335-356.
 - “Revolución de Portugal”, *EL CENSOR*, t. II, nº. 7, 16 de septiembre de 1820, pp. 34-45.
 - “De la armonía de los poderes constitucionales”, *EL CENSOR*, t. II, nº. 7, 16 de septiembre de 1820, pp. 46-61.
 - “De la autoridad del pueblo en el sistema constitucional”, *EL CENSOR*, t. II, nº. 10, 7 de octubre de 1820, pp. 257-279.
 - “De las tribunas nacionales”, *EL CENSOR*, t. III, nº. 15, 11 de noviembre de 1820, pp. 180-193.
 - “Causa de la reina de Inglaterra”, *EL CENSOR*, t. IV, nº. 19, 9 de diciembre de 1820, pp. 29-64.
 - “Estado de las ideas constitucionales en Europa en febrero de 1821”, *EL CENSOR*, t. VI, nº. 32, 10 de marzo de 1821, pp. 81-103.
 - “De los ministros en el régimen constitucional”, *EL CENSOR*, t. VI, nº. 34, 24 de marzo de 1821, pp. 241-266.
 - “Origen del liberalismo europeo”, *EL CENSOR*, t. VI, nº. 35, 31 de marzo de 1821, pp. 321-341.
 - “Del equilibrio europeo”, *EL CENSOR*, t. VIII, nº. 43, 26 de mayo de 1821, pp. 3-26.
 - “De los estados generales comparados con las Cámaras representativas”, *EL CENSOR*, t. VIII, nº. 45, 9 de junio de 1821, pp. 161-185.
 - “De las elecciones populares en los gobiernos representativos”, *EL CENSOR*, t. X, nº. 57, 1 de septiembre de 1821, pp. 161-185.
 - “De la dictadura”, *EL CENSOR*, t. XI, núm. 62, 6 de octubre de 1821, pp. 81-104.
 - “De los odios nacionales y políticos”, *EL CENSOR*, t. XII, nº. 68, 17 de noviembre de 1821, pp. 81-107.
 - “De la legitimidad y de la soberanía”, *EL CENSOR*, t. XII, nº. 70, 1 de diciembre de 1821, pp. 273-297.
 - “Unión de Portugal y del Brasil”, *EL CENSOR*, t. XVI, nº. 93, 11 de mayo de 1822, pp. 161-170.

LÓPEZ TABAR, Juan: "Por una alternativa moderada. Los afrancesados ante la Constitución de 1812", en *Cuadernos dieciochistas*, núm. 12, 2001, pp. 79-100.

MORENO ALONSO, Manuel: *El nacimiento de una nación. Sevilla, 1808-1810. La capital de una nación en guerra*, Madrid, Cátedra, 2010.

RIVERA GARCÍA, Antonio: *Reacción y Revolución en la España liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

SÁNCHEZ-BLANCO, Francisco: *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-C.S.I.C, 2007.

SORIANO, Ramón: *La Ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988.

A (R)EVOLUÇÃO (BIO)TECNOLÓGICA E A (NOVA) CONDIÇÃO DO SER GLOBAL: VIAS E REFLEXÕES

THE (BIO)TECHNOLOGICAL (R)EVOLUTION AND THE (NEW) GLOBAL BE CONDITION: WAYS AND THOUGHTS

Ricardo Alexandre Cardoso Rodrigues

Centro de Investigação, Desenvolvimento e Inovação da Academia Militar (CINAMIL)

Recibido: abril de 2016
Aceptado: agosto de 2016

Palavras-chave: Biotecnologia; Ética; Bioética; Biodireito.

Keywords: Bio-technologie; Ethic; Bio-ethic; Bio- law

Resumo: O presente estudo tem como objeto as potencialidades de impacto evidenciadas pela revolução biotecnologia, sua repercussão no indivíduo, na sociedade e no meio ambiente e consequentes desafios impostos à ética, à bioética e ao biodireito. A evolução tecnológica e científica vislumbrou um progresso acentuado com a introdução, desenvolvimento e aplicação, a todos os seres vivos, das ciências da manipulação. Aquela evolução positiva teve consequências práticas no exercício da medicina e no desenvolvimento da indústria agropecuária. Os avanços na área da biotecnologia levantam sérias questões no domínio da ética, da bioética e do biodireito que merecem ser verdadeiramente analisadas, refletidas e transversalmente discutidas. O debate plural a par de uma visão projetada –no tempo e no espaço– da dignidade da pessoa humana sobre as realidades emergentes permitir-nos-á garantir a tutela dos bens jurídicos fundamentais, real ou hipoteticamente expostos. Seguindo uma visão fenomenológica do direito partimos dos dados concretos suficientemente constatados para as projeções jurídicas que se pretendem como soluções válidas para as questões que emergem das problemáticas em discussão.

Abstract: The present study has as its object the potential impact evidenced by the biotechnology revolution, its repercussion on the individual, society and the environment, and consequent challenges imposed to ethics, bioethics and biolaw. Technological and scientific developments has seen marked progress with the introduction, development and implementation of manipulation sciences to all living beings. That positive development had practical consequences in the medicine practice and development of

agricultural production. Advances in biotechnology raise serious questions in ethics, bio-ethics and bio-law domains, that deserve to be analyzed, discussed and reflected transversally. The plural discussion along with one projected vision –in time and space– of the dignity of the human person over the emergent realities will allow us ensure the protection of fundamental legal goods, real or hypothetically exposed. Following a phenomenological view of law we started from the concrete data sufficiently evidenced for Legal projections that are intended to tackle successfully the issues arising from the problematic under discussion.

1. Introdução

A economia e o sistema financeiro ocuparam, desde sempre, um papel preponderante no desenvolvimento, positivo ou negativo, das estruturas sociais.

A par e em intensa articulação com a ciência e a tecnologia operam profundas mutações na vida das pessoas e no seu *habitat*, implementando, o mais das vezes, sem qualquer tipo de legitimidade, ideias, impondo sistemas, restringindo direitos e garantias naturais e historicamente conquistadas.

A revolução biotecnológica veio intensificar esse paradigma com as suas extraordinárias potencialidades de impacto.

2. Metodologia

Numa primeira fase procedemos ao levantamento e análise de documentos que

nos permitiram confirmar o *iter* evolutivo da ciência e da tecnologia ao longo dos tempos. A par dessa análise, o apuramento, por cruzamento, das consequências daquela evolução, preocupações, reais e potenciais, associadas e os correspondentes desfechos a curto, médio e longo prazos.

Numa segunda fase discorremos sobre as principais implicações no domínio da ética, bioética e biodireito, partindo, de seguida, para as construções jurídicas associadas.

Numa última fase projetamos, a par de uma solução prática inevitável, a fórmula jurídica inviolável que salvaguarda os bens jurídicos fundamentais do Homem *Solo*, do Homem Mundo e do Homem Cidadão.

3. Evidências

Constatamos nos últimos 100 – 200 anos um descomunal progresso científico e tecnológico –que em muito se deveu à criação das leis de Mendel [1865-1866]¹, à sua redescoberta anos mais tarde ^{2 3 4} e integração na teoria cromossómica ou do cromossomo/a (francês e inglês: *Chromosome*)^{5 6 7} de Thomas Hunt Morgan [1910 - 1915]^{8 9 10 11 12 13 14}– com a introdução, desenvolvimento e aplicação a todos os seres vivos (firme-se, humanos e não humanos) das ciências da manipulação.

Dado que dever-nos-ia alegrar e, simultaneamente, retrair e fazer refletir pelas potencialidades positivas, mas também, ilimitadas formas de lesão de direitos fundamentais¹⁵.

Aquela evolução positiva teve consequências práticas no exercício da medicina, como a produção e introdução de novos

fármacos e no desenvolvimento da indústria agropecuária.

A biotecnologia é, verdadeiramente, uma realidade do presente e do futuro:

Em termos científicos, reúne, em si, um conjunto de conhecimentos técnicos e métodos, práticos e científicos, através dos quais faz uso de sistemas biológicos, organismos vivos, parte deles, e análogos moleculares para –como parte integrante e ativa– a produção ou modificação de produtos, mas também em processos para um dado desiderato, assim como, para a criação de novos produtos e serviços a aplicar na dinâmica industrial, mas, também, para uso e fruição da comunidade em geral¹⁶.

Trata-se de uma área científica multidisciplinar que resulta da integração de diversas, outras, áreas do conhecimentos, nomeadamente, das ciências da vida e da engenharia, tendo, assim, em vista a criação de novos saberes e práticas.¹⁷

Abrange um conjunto enorme de realidades: a manipulação genética; a utilização de enzimas; a engenharia de proteínas; a tecnologia de cultura de tecidos; os biosensores (e nanomarcadores); a tecnologia de processos bioquímicos.¹⁸

Para compreender a importância prática e projeção / impacto da biotecnologia no mundo bastará atentar, nomeadamente, a ampla utilização, pelos cientistas da atualidade, de seres micro e macroscópicos, geneticamente modificados. Cujos resultados científicos, produtos biotecnológicos, são aplicados, in crescendo, no tratamento de numerosas doenças e, quando aplicados nas indústrias, nomeadamente, na agropecuária, amplamente distribuídos no mercado do consumo, seja direta ou indiretamente.

Paulatinamente, os produtos das investigações levadas a cabo no domínio das ciências da manipulação têm disseminado os seus efeitos pela população global e por todo o meio ambiente.

Até os dias de hoje temos conseguido controlar as alterações que induzimos no ecossistema provocadas pela constante reconfiguração ou reprogramação da criação original na natureza. Temos conseguido manter, dentro dos limites de domínio do conhecimento técnico e científico, a estabilidade da vida, a dinâmica regular do ecossistema.

No entanto, hoje experienciamos tempos, vidas e mundos a uma velocidade (pluridimensional) não antes vista, a realidade é palco de enormes avanços tecnológicos e científicos, nomeadamente, na área da biotecnologia médica.

Sérias questões no domínio da ética, da segurança e do direito se levantam. Urge, neste domínios, operar uma séria reflexão. Urge pensar, refletir, debater o eu, o hoje e o futuro como realidades fluídas. O que nós somos e o que seremos num futuro próximo depende de exclusivamente de nós.

4. Plano de discussão

Os avanços consideráveis da biotecnologia têm sido acompanhados e debatidos pluridisciplinarmente na comunidade científica.

Muitas questões de natureza ética, valorativa e jurídica têm sido levantadas no decurso dos tempos¹⁹:

Seja pelos riscos associados à constante de inovações tecnológicas e científicas a que temos assistido e a sua aplicação no

campo da medicina que por sua vez alteram o *modus operandi* da intervenção médica dos profissionais de saúde e reconfiguram a base da relação profissional de saúde – utente;

Seja pela desenfreada produção e introdução de novos fármacos no mercado, sem a necessária análise científica, reflexão e debate plurais (atento as implicações multidisciplinares), bem como, o fundamentalíssimo debate informativo e formativo alargado a toda a comunidade (fatores materiais de legitimação científica, social e política). Reflita-se, mormente, sobre as implicações –diretas e/ou indiretas– nefastas que a desinformação ou ausência informativa podem ter nas concretizações do direito à autodeterminação pessoal do indivíduo (materialização do valor dignidade da pessoa humana), nomeadamente, a afetação do princípio do consentimento informado que pressupõe um conhecimento informado, em contexto clínico; e no amplo mercado de consumo de bens e serviços, os efeitos diretos e indiretos da aquisição e utilização, respetivamente, pelo distribuidor e consumidor final;

Mas, também, pelas potencialidades nefastas que um dado conhecimento científico sobre a realidade pode ter quando mal aplicado ou mal gerido (ex.: uso de microrganismos [v.g. bactérias, vírus] ou toxinas [naturais ou modificadas] letais como armas de guerra [biológica e química]); bem como, pelos perigos e riscos, para a saúde e para o ambiente, associados às alterações –sejam elas conscientes, inconscientes, diretas ou indiretas– operadas pelo Homem no ecossistema (ex *maxime*: formas ou vias de manipulação científica da natureza); e finalmente, pelas consequências sociais e económicas associadas a uma dada evolução ou sentidos de evolução económica, financeira e

política, em conjugação com os avanços ou *progressos* da técnica, da ciência, da tecnologia e da inovação (veículos interconectados), entre outros aspetos que direta ou indiretamente são convocados e implicados.

De facto, os desenvolvimentos técnicos e científicos não podem decorrer foram de um certo e determinado enquadramento ético e jurídico, sob pena de se permitirem violações a bens jurídicos fundamentais (nomeadamente: atentados à vida, à integridade física e moral, à liberdade física e mental [*ex maxime* de autodeterminação], à confiança nos bens transacionáveis [*ex maxime* consumíveis], ao bem jurídico ambiente) sem quaisquer consequências para o infrator.

O desenvolvimento científico e tecnológico é uma consequência da modernidade e das novas sociedades hodiernas e não pode, nem deve ser parado, mas sim orientado ou reorientado.

Não podemos esquecer que os avanços técnicos deverão ter sempre como objetivo o progresso da humanidade. Quando se fala em temas como o do aumento da longevidade dos seres humanos e da sua qualidade de vida, no seu ciclo vital, bem como o preservar da biodiversidade, ou reduzir o impacto da poluição no meio ambiente, no fundo o que se pretende é garantir um melhor futuro ao Homem, garantir a existência da humanidade, nos séculos, dos séculos.

Decorre do exposto que deve-se procurar garantir uma evolução tecnológica e científica que seja humana, social, económica, financeira e culturalmente sustentável.

Fala-se, nestes domínios, de realidades como a ética^{20 21}, a bioética^{22 23 24} e o bio-direito^{25 26}.

A ética visa a reflexão sobre o agir, através do debate plural na comunidade. Abrange todo um conjunto de valores morais e princípios que norteiam, ou devem nortear, a conduta do Homem na sociedade, conducentes à realização do bem.

Enquanto ciência define a conduta moral do Homem, traduz uma forma particular de comportamento humano, que padroniza valores e meios práticos fitando garantir a integridade física, psíquica e espiritual das pessoas, tendo em vista a felicidade do Homem.

Deste modo, promove a previsibilidade do comportamento moral e proporciona a aquisição de saber, através do respetivo método científico.

A bioética revela-se entre o conjunto das reflexões éticas, isto porque compreende um vastíssimo leque de questões relacionadas com a manutenção e a qualidade de vida. Constitui, por efeito, um amplo espaço de debate, onde se entrecruzam saberes técnicos e científicos, tais como a medicina, a enfermagem, a biologia, a física, a química, a psicologia, a antropologia, a sociologia, o direito, a filosofia, a teologia etc.

A bioética enquanto ciência multidisciplinar que é promove o estudo sistemático e a análise dos aspetos relevantes, em concreto, as posições, as condutas, as decisões a acolher no mundo da ciência, da técnica, na e para a defesa da vida, tendo por base aspetos de natureza moral, articulando saberes no espaço da comunidade científica, fitando encontrar respostas suficientemente criativas e humanamente sustentáveis e responsáveis.

Sublinhe-se, a natureza não dogmática da bioética que permite, tão-só, a discussão –livre, aberta, plural e multidisciplinar (elementos estruturantes)– das

problemáticas e a pluralidade de soluções para cada caso ou situação concreta.²⁷ Factos que não reduzem a sua importância, antes enriquecem, engrandecem, em particular, pela consequente *horizontalização* das opiniões e perspetivas (dentro e fora da comunidade), por sua vez, potenciadora do envolvimento *unionista* das comunidades, promovendo-se, assim, o *comparatismo* doutrinário, técnico e científico tão fundamentais à edificação consciente de respostas eficientes.

A bioética –nas suas dimensões micro e macro– encontra-se edificada sobre 3 pilares (valores ou princípios) base ou estruturantes: *o princípio de beneficência, o princípio da autonomia ou autodeterminação e o princípio da justiça ou da equidade*^{28 29 30 31 32}.

Os três princípios reguladores foram enunciados no Relatório Belmont, no ano de 1978³³ [1974-1979]^{34 35 36}. Sublinhamos a importância de determinados marcos históricos –nomeadamente, a publicação de relevantíssimos documentos no domínio da experimentação científica em doentes: o Código de Nuremberga de 1947; a Declaração de Helsínquia de 1964; a Declaração de Tóquio de 1975; e a Declaração de Hawai de 1977– no assinalar do abandono duma pura preocupação material ou intenção utilitarista pelo bem estar geral do *indivíduo-cidadão*, entendido na intrínseca conexão com a comunidade, grupo de pertença, não obstante a sua autodeterminação, que deu lugar a uma visão realista -humanista global do *Ser Pessoa Humana*, sem menosprezar, na sua dignidade, o bem estar geral, relevando, na *pessoa* do doente, as suas vontades e necessidades, passando este a participante ativo e com poder decisório na sua gestão racional e emocional do vital (falamos, claro está, no contexto socio democrático).

Partimos, ora, à análise individual de cada princípio:

Princípio de beneficência (que inclui, por inerência, o princípio da não maleficência): princípio que é valor universal, aplicável à humanidade e às gerações futuras. Quando falamos em generosidade, caridade, filantropia e, mesmo, otimização da qualidade do saber fazer para o bem geral/ comum, estamos perante manifestações de beneficência. Podemos condensar este princípio num expressão: “Faz aos outros o que é bom para eles”³⁷. Desde Hipócrates este valor constitui o primeiro princípio ético das atuações dos profissionais de saúde. Este princípio ético básico constitui uma exigência ético-funcional ou operativa. Decorre dela um profundo comprometimento ou entrega, numa atitude e comportamento pró-ativos. Deste modo, os profissionais de saúde devem aplicar-se no acolhimento/ atendimento do utente de serviços de saúde e fazer, dentro do que considerem mais adequado – para os profissionais de saúde e sociedade, grupo de pertença -, tudo o que esteja ao alcance, visando a melhoria do seu estado de saúde. Este princípio tem como foco essencial o utente e todas as pessoas que poderão vir a beneficiar de um novo avanço médico. O sentido etimológico de beneficência deverá ser nestes domínios adaptado para que não seja exigido o inexigível, no respetivo contexto clínico, nem implicar uma atuação inócua.

Princípio da autonomia ou autodeterminação: tem como fundamento a convicção de que todo o ser humano deve ser aceite e respeitado nas suas decisões / opções básicas vitais, isto sem, qualquer controlo externo. Isso significa olhar o ser humano (seja ou não utente dos serviços de saúde) como um sujeito na sua liber-

dade decisória, e não como um mero objeto. Numa frase: “[n]ão faças a outrem aquilo que ele não teria feito a si mesmo e faz-lhe o que te comprometeste a fazer-lhe” tendo, sempre, em linha de conta o acordado.³⁸ Podemos constatar a necessária destrinça entre as convicções do *Eu* que analisa e executa e o *Eu* do qual promana a vontade. Daí ser insuficiente ou não bastante o empenhamento em não fazer ao outro o que não desejaria que fosse feito a mim. Neste sentido, quando um doente qualifica certo tratamento (e os seus efeitos) –que aos olhos do profissional de saúde, de acordo com as *leges artis*, considera necessário e favorável– como indigno e violador da sua autodeterminação, razão pela qual o recusa, deve o médico respeitar a sua decisão; do mesmo modo um médico não poderá ser obrigado a realizar atos médicos quando violam valores ou princípios do círculo do seu *Eu* pessoal e/ou profissional (que incluem convicções éticas e/ou religiosas) que o impele a lançar mão do instituto da objeção de consciência, ainda que contra a vontade livre, esclarecida e ponderada do doente (ex. interrupção voluntária da gravidez; eutanásia³⁹; execução das Diretivas Antecipadas de Vontade). O reconhecimento deste princípio, não significa, no entanto, permitir-se uma decisão desconsiderando os seus efeitos, reais ou potenciais. O mesmo é dizer que o princípio não permeabiliza qualquer conduta moral. Em contexto clínico, o princípio tem o seguinte significado: o utente deverá ser corretamente informado do seu diagnóstico, estado de saúde e das alternativas de tratamento aplicáveis (natureza, meios e objetivos do tratamento, riscos e benefícios, avaliação económica, etc.); por outro lado, significa, que devem ser respeitadas as decisões dos doentes –considerados capazes– se e quando adequadamente

instruídas com as informações essenciais. Finalmente, como pilar estrutural da relação entre o utente e os profissionais de saúde, umas das mais preciosas manifestações do princípio, o denominado conhecimento informado (para um consentimento informado). Nestes domínios urge lembrar os dois elementos que estão na base da solidez decisória do utente, *a razão e a liberdade*: a primeira envolve, necessariamente, a competência / legitimidade (ativa e passiva), comunicação / transmissão eloquente e compreensão / assimilação do conteúdo transmitido; já, a segunda, voluntariedade/ livre arbítrio e consentimento material / expressão da vontade.

Conflitos entre o princípio da beneficência e da autodeterminação (em contexto clínico):

Pode acontecer o profissional de saúde, em concreto, o médico titular pensar que a decisão do utente (capaz) não é a que melhor satisfaz ou suprirá o seu estado clínico. Por um lado temos a decisão autodeterminada de um utente que, em princípio, deverá –de acordo com as suas convicções pessoais, morais, religiosas (...)- querer o que melhor é para si (em todas as dimensões do *Eu*), por outro, o profissional, com conhecimentos técnicos, que coloca em causa a idoneidade do seu utente, já que este deseja algo que não corresponde aos efeitos da sua opção. Se absolutizarmos o princípio da autodeterminação respeitamos, de facto, as opções do utente que poderão ser contrárias às normas que disciplinam a prática profissional, e, mesmo, à ética profissional médica, e poderemos, também, chegar a admitir a exigência de recursos inadmissíveis. Se absolutizarmos o princípio da beneficência podemos assegurar, dentro dos padrões relativos de sucesso

clínico, o bom estado de saúde e mesmo a longevidade do utente, sacrificando, todavia, a vontade real ou hipotética do sujeito (capaz), restringindo, no plano da sua autoprojeção pessoal na vida e no mundo, a sua dignidade enquanto Ser pessoa humana. Decorre do exposto que a solução é articular ou conjugar, sem suprimir ou absolutizar princípios, já que a sua característica elasticidade permite, o mais das vezes, uma solução ético-jurídica suficientemente congruente e satisfatória.

Princípio da justiça ou da equidade ^{40 41}: Em termos nocionais o princípio da justiça não tem acolhimento universal, o que se percebe pela amplitude de conteúdo que a expressão justiça encerra. A justiça tem sido identificada, diversas vezes, com a equidade no seu respetivo critério genérico de dar a cada um aquilo que, em concreto, lhe deve ser atribuído ou lhe corresponde (justiça comutativa). Todavia, justiça pode ser, também, perspectivada segundo o prisma decorrente da seguinte fórmula: tratar igual aquilo que é igual e diferente aquilo que é diferente na medida da diferença (justiça geométrica ou distributiva). Não querendo firmar um conteúdo nocional preciso sobre o princípio de justiça a aplicar nestes domínios, mas transpondo o substrato essencial da sua substancia, temos a dizer que se impõe a garantia pelas estruturas sociais das diversas comunidades dum acesso generalizado de toda a população aos serviços de saúde adequados, dignos e básicos. Não se exige um serviço completo e de alta qualidade, mas, pelo menos um serviço que seja essencial e razoavelmente apropriado à situação e ao sujeito (pessoa humana). Procura-se assegurar a tutela da vida, da integridade física dos seres humanos indiscriminadamente. Recon-

hecer o princípio de justiça é reforçar as qualidades intrínsecas do ser humano enquanto sujeito com dignidade, o que implica garantir a igualdade de tratamento e oportunidades, a equidade na (re)distribuição dos bens, dos serviços e dos riscos sociais, envolve a liberdade de opinião, o respeito pela diferença do outro e uma resposta adequada à diferença apresentada (justiça distributiva em articulação com a justiça social), exige uma visão pluridisciplinar e multidimensional dos problemas, soluções pactuadas, soluções pró-ativas. O princípio da justiça, na verdade, opera como critério de gestão ótima (gerador de eficiência) da coisa pública na relação com os direitos, interesses e necessidades individuais e coletivos, encontrando o equilíbrio, muitas vezes difícil, entre a (re)distribuição equitativa dos bens de saúde (em geral, nomeadamente: os recursos técnicos, os recursos humanos, o financiamento) e o valor absoluto o Ser Pessoa Humana, em contexto, o doente, na sua dignidade. Dialoga, deste modo, numa lógica de equidade (sentido amplo) funcional geral-concreta. Pretendendo, assim, imprimir qualidade às decisões, que se pretendem as mais adequadas às especificidades de cada situação ou caso concretos.

Como ficou claro recorrendo aos três princípios supra mencionados não será possível obter respostas éticas concretas iguais para todos os problemas, visto ser, muitas vezes, difícil identificar qual o princípio que merece supremacia sobre os restantes. Não obstante fica pelo menos a sensação de alguma comunhão de consensos numa dada terminologia, pontos de referência e discrepâncias.

Como princípio consolidador da estrutura dos princípios, princípio integrador de consensos e densificador –numa linha

ética da responsabilidade– das crescentes necessidades de prevenção e antecipação do dano, sobretudo, no âmbito do atual modelo de sociedade –*global de risco*– caracterizado pelos notáveis avanços tecnológicos e científicos com as correspondentes repercussões universais, muitas vezes, flagrantemente indefiníveis (qualitativa e quantitativamente). Em concreto, a tecnologia aplicada às ciências da vida, tendo em linha de conta todos os efeitos, reais e potenciais, diretos e indiretos, sobre o Homem e o meio. Em contexto clínico, as necessárias mudanças de paradigma relacional e assistencial decorrentes da dependência técnica e pessoal da tecnologia, mormente, os dispositivos tecnológicos e os veículos de informação e comunicação.

Falamos, pois, do princípio da precaução⁴², instrumento de avaliação ética e de gestão de riscos da sociedade, na sua atual e futura configurações. Trata-se, pois, dum princípio/ critério que trabalha sobre a incerteza antecipando-se a ela, conservando, assim, a integridade dos bens jurídicos expostos ao dano. Não significa, com isto, que nutramos a ideia de que a tecnociência seja mais negativa que positiva, já que revela pontos extremamente vantajosos ao *Ser*. Mas que convida e envolve, nas suas projeções e aspirações, múltiplos perigos e, em muitos casos, sérios riscos, com consequências difíceis de circunscrever, no tempo e no foco, e de superar, na vida ou vidas que, direta ou indiretamente, os medeiam⁴³.

A presente estrutura *princípioalista*, não pode, nem deve ser entendida por forma absoluta, nem, tão pouco, isolada dos respetivos contextos, mas permeável a formas materiais de superação do formal, no fundo, aberta a outros modos e padrões éticos e estéticos de compreen-

são da realidade, com o desiderato fundamental de garantir respostas adequadas (eficientes) aos factos, situações e necessidades emergentes do Homem, da vida e do mundo, ora, mundializados e globalizados. Deste modo urge a adoção dum *princípio* semiaberto, cuja estrutura (de partida) deverá ser equacionada dentro de modelos ou padrões éticos –articulação funcional entre uma ética de intenções morais concretas, ética de responsabilidade e ética das consequências– e estéticos –ex.: eficiência económica, financeira, técnica, científica e profissional dum certa e determinada atividade ou função–, não totalitários dirigidos a um aprimoramento da moral geral, do cuidado (geral⁴⁴ e assistencial) em especial, com valências de *concretude*. Assim sendo, a ética moral (das virtudes ou qualidades do *Ser*); a ética do cuidado exímio e solícito (edificada segundo premissas morais específicas, por sua vez, erigidas e modeladas a partir dum base *fundamentante* de valor, da qual destacamos o princípio da vulnerabilidade⁴⁵ ⁴⁶⁾⁴⁷ ⁴⁸; o profissionalismo⁴⁹ decorrente de compromisso assumido para com a sociedade, os doentes / utentes/ clientes e a comunidade académica/ científica e profissional. Por sua vez convoca temas e questões de natureza educativa, técnica, científica e profissional-laboral. De salientar a importância da formação –que deverá ser contínua– do atual e futuro profissional, a qualidade da formação e dos seus docentes, o estímulo ao desenvolvimento de relevantes atributos cognitivos e humanísticos⁵⁰; e a ética casuista crítica, construída a partir de casos análogos⁵¹.

De facto, assuntos como a natureza e fins da medicina, a missão dos profissionais de saúde e a função social da medicina são temas do passado, mas, seguramen-

te, do presente e, cada vez mais, do futuro. São temas a refletir, a repensar, quanto mais, quando realidades como a medicina preditiva⁵², a medicina regenerativa, com as altas potencialidades eugénicas, a *telessaúde* (seja na vertente académica e profissional, de diagnóstico e assistencial⁵³) com a introdução das novas tecnologias da comunicação e informação –e, em especial, a consequente reconfiguração do método relacional– assistencial dos profissionais de saúde –entre outros, são tão reais– e em exponencial crescimento entre nós.

À bioética deverá ser reconhecido o papel preponderante na reflexão e discussão de todas aquelas temáticas no sentido de, aproveitando os aspetos positivos, esbater os efeitos nefastos e operar mudanças conducentes à alteração positiva do paradigma geral.

Entendemos que as grandes opções e decisões no domínio da bioética baseadas numa estrutura *princípio* universal de cariz semiaberto superam, pelas importantes qualidades autopoieticas, o ceticismo e o pseudo-ceticismo de alguns –na garantia da sua subsistência, consubstanciada, em parte, na habilitação para gerar soluções adequadas e eficientes– agudizado pelos efeitos aglutinadores e facilitadores da mundialização e da globalização.

Na verdade falamos, hoje, dum Homem novo, inserido numa sociedade dinâmica com estilos de vida extremamente complexos e diversificados.

Experimentamos, em contexto, o reflexo social e cultural do fascínio exacerbado pela tecnologia, baseado num cientismo cego, muitas vezes, doentio que, sem *freio*, pode conduzir ao progresso do retrocesso pela exposição do *Ser Pessoa Humana*, na sua dignidade, ao perigo e ao risco de lesão.

Os novos avanços e progressos advenientes da atual sociedade –em rede (fortemente conectada)– plural e multidimensional (sociedade moderna), frutos da mundialização e da globalização, exigem, assim, pelas potencialidades de lesão de bens jurídicos, uma tutela cada vez mais abstrata, uma tutela mais ampla, mais abrangente, sempre *in progress*.

Aliás, já, no ano de 1970, Van Rensselaer Potter, oncologista americano, a quem é atribuída a paternidade da expressão “Bioética”^{54 55 56}, dando conta, por um lado, do galopante progresso científico, em especial, no domínio da biologia, e o exponencial aumento populacional e, por outro lado, a ausência de reflexão crítica sobre a utilização do conhecimento científico e a destruição dos espaços vitais globais, adverte para a necessidade de articulação lógica e funcional do saber biológico com os valores e princípios (morais) humanos, com o simples desiderato de criar uma ciência que desenvolveria uma sistema geral de prioridades médicas e ambientais para uma sobrevivência verdadeiramente aceitável. Nasce, assim, a bioética, uma ciência de sobrevivência e sustentabilidade, que, segundo o autor, deverá abranger domínios com implicação direta e indireta na sobrevivência do Homem e sustentabilidade do meio –numa perspectiva de responsabilização solidária pelo futuro– como sejam: a paz, a pobreza, o controle populacional, a ecologia, a vida animal, o bem estar humano e animal.

Segundo Guy Durand ⁵⁷, a doutrina maioritária acabaria por limitar a expressão bioética, tão-só, às problemáticas das ciências biológicas, em particular, as correspondentes aplicações no medicinal.

A bioética deverá, deste modo, ser entendida sob uma perspectiva global ou

universal –abarcando domínios, como, a deontologia médica, a ética médica, a ética ambiental, numa estreita articulação funcional– focando, sempre, como objeto, o Homem, enquanto Ser Pessoa e o Homem enquanto Ser Mundo ou Meio, numa comunhão de sentido e reciprocidade de ação⁵⁸.

Nesta linha de entendimento, o objeto de estudo da bioética compreende, de facto, uma multiplicidade de temas tão abrangentes, quão relevantes. Expomos alguns exemplos chave: *a relação entre profissional-paciente; a saúde pública; as questões sociopolíticas em bioética; o campo da saúde; a fertilidade e reprodução humana; a pesquisa biomédica e comportamental; a saúde mental e questões comportamentais; a sexualidade e género; a morte e morrer; a genética; a ética da população; a doação e transplante de órgãos; o bem-estar e tratamento de animais; o meio ambiente; os códigos, juramento e outras diretrizes*.

A bioética do presente e do futuro procurará, assim, “encontrar o justo equilíbrio entre a ciência que cresce” –garantindo a sustentabilidade desse processo– “e o Homem que a entende, usufruindo cientificamente o lado humano que o progresso trazer.” No fundo procurará, sempre, garantir o aperfeiçoamento bioético (possível) da ciência e das suas aplicações concretas⁵⁹.

A nova bioética global ou universal, na verdade, revela-se como expressão do humanismo do novo mundo procurando a otimização da gestão do ser *Pessoa Humana* –em todas as suas dimensões e perspectivas–, da sua dignidade, nos seus corolários fundamentais, antes, durante e após a vida.

Dentro e através do seu próprio sistema moral evidenciamos, a título essencialíssi-

mo, o papel propulsor dum novo racionalismo humanista, tendencialmente substituído pelos denominados equipamentos *inteligentes* (com as mais profundas ressalvas à infelicidade da expressão); duma formação de especialistas na assistência de pessoas (no seu sentido global: com as suas virtudes e limitações) com patologias humanas, ao invés de técnicos no tratamento de patologias humanas, com a consequente alteração do paradigma relacional entre o profissional de saúde, a equipa e o doente / utente / cliente; de relações profissionais de proximidade, através das quais se estabeleçam importantes laços de confiança (procurando “na relação clínica uma explicação definidora da vida e também a maneira mais certa para essa vida decorrer, assim projetando o Homem relativamente à Humanidade. O médico intervém [...] para procurar e encontrar a saúde perdida, mas também para entender e para contribuir [...] para o melhor entendimento do conjunto humano.”⁶⁰), ao invés de relações de tipo estritamente técnico (formal, distante), desenvolvidas em ambiente hostil ao estabelecimento de laços (numa frígida configuração de unidade fabril); do uso generalizado das potencialidades oferecidas pelas variáveis biográficas, fitando a melhor verdade, de acordo com o profissionalismo do segredo médico⁶¹.

Os avanços e progressos tecnológicos e científicos redimensionam o debate centralizando-o no Homem (nas mais diversas projeções), quando este se torna objeto de estudo, de manipulação e de exposição.

Esgotados os limites científicos dos anteriores saberes cabe-nos, porque imperioso, focar o *modus operandi* e respetivas implicações ético-jurídicas, das relações existentes entre três realidades distintas: a ciência, o Estado e a comunidade.

O biodireito –a expressão foi utilizada como título de revista científica norte-americana desde 1986 (*biolaw*); em particular na Europa destacamos a primeira obra sobre a temática, com a data de 1994 ⁶²– resulta da necessidade da comunidade enquanto sociedade politicamente organizada de criar mecanismos legais, limites a práticas, condutas, violadoras de bens jurídicos fundamentais.

Enquanto ciência jurídica analisa, estuda e cria (direta e indiretamente) todo um conjunto de critérios, regras e princípios jurídicos sobre temas relevantes da Bioética (que abrangem as dimensões do Homem enquanto ser pessoa e do Homem enquanto ser do Mundo ou Meio).

Constitui o instrumento de regulação das consequências sociais dos avanços e progressos tecnológicos e científicos.⁶³ Transporta para a lei as preocupações éticas trabalhadas pela doutrina, pela jurisprudência, pelas vozes do mundo⁶⁴.

Particularizando para as questões que dizem, flagrante e diretamente, respeito ao Homem enquanto ser pessoa (temas mais gritantes): *a natureza jurídica do embrião, o aborto, o testamento vital, a eutanásia, a clonagem humana, a doação de órgãos, o transplante de órgãos e tecidos entre seres vivos e não vivos, a eugenia, o genoma humano, a manipulação e o controlo genético, o consentimento informado; o segredo profissional e os níveis de confidencialidade dos dados etc.* Sem descurar outras questões, concernentes ao Homem, enquanto Ser do Mundo ou do Meio, com repercussões, diretas ou indiretas, no corpo, psique e percurso vital, tais como: *a saúde pública; o bem-estar e tratamento de animais; o meio ambiente, etc.*

A construção dogmática dos comandos jurídicos direta ou indiretamente aplicáveis

ou com meras implicações sobre o conteúdo de todas as questões mencionadas (abarcando, necessariamente, aqueles normativos que autorizam a investigação, desenvolvimento, conceção e introdução de certo fármaco, de certa terapia ou intervenção) dependem, sob pena de um total desfasamento entre a realidade e a abstração, não apenas de uma sólida legitimação parlamentar (formal), mas de um profundo esclarecimento alargado, digase, difusão de conteúdos, o mais ampla possível (a toda a população), com carácter informativo, mas, também, formativo, antecedida de uma séria e profunda análise, reflexão e um intenso debate extensível a toda a comunidade científica (entenda-se numa perspectiva multidisciplinar). Da cooperação entre todos os saberes resultará, certamente, uma solução técnica e cientificamente ajustada (direta, objetiva e eficiente) às necessidades de tutela dos bem jurídicos a salvaguardar, isto sem os subverter através de uma proteção excessivamente ampla ou indireta.

O biodireito pauta-se por valores e princípios base, transversais a todo os ramos do direito. A dignidade da pessoa humana é um deles: constitui um valor base ou de referência (mas também princípio) de matriz constitucional⁶⁵ (entre nós, o art. 1.º e a al. a) do n.º 1 do art 13.º, ambos da Constituição da República Portuguesa (mais adiante CRP), respetivamente: “Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária”; e “[t]odos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei”. Na ordem jurídica espanhola, o art. 10.º/1 da Constituição Espanhola, “A dignidade da pessoa, os direitos invioláveis que lhe são inerentes, o livre

desenvolvimento da personalidade, o respeito à lei e aos direitos dos demais são fundamentos da ordem política e da paz social.” Na ordem Jurídica brasileira, o art. 1.º, III da Constituição democrática de 1988, “[a] República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos”: III- “a dignidade da pessoa humana”. Na ordem jurídica francesa a dignidade da pessoa humana –“contra toda a forma de escravidão e degradação”– foi elevada à qualidade de princípio constitucional pela jurisprudência do Conselho Constitucional número 94-343/344 DC de 27 julho de 1994. Tendo-se baseado no conteúdo da alínea a) do preâmbulo da Constituição de 1946 segundo o qual: “[...] em consequência da vitória alcançada pelos povos livres sobre os regimes que tentaram escravizar e degradar a pessoa humana, o povo francês proclama novamente que todo ser humano, sem distinção de raça, religião, crença, conta com direitos inalienáveis e sagrados. Ele reafirma solenemente os direitos e liberdades do homem e do cidadão consagrados pela Declaração de Direitos de 1789 e os princípios fundamentais reconhecidos pelas leis da República.”. Na ordem jurídica italiana, a 1.ª parte do artigo 3.º da Constituição da República italiana (47) “Todos os cidadãos têm a mesma social e são iguais perante a lei sem distinção de sexo, raça, língua, religião, opinião política e condições pessoais e sociais”. Finalmente, na ordem jurídica alemã, no artigo 1.1, da Lei Fundamental da Bonn (49) “A dignidade do homem é intangível. Respeitá-la e protege-la é obrigação de todo o poder público.”) e supra constitucional (a título de exemplo: o 2.º paragrafo do preâmbulo da Carta das Nações Uni-

das de 1945, “[In]ós, os povos das Nações Unidas, decididos”: “a reafirmar a nossa fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações, grandes e pequenas”; o art. 1.º da Declaração Universal dos Direitos do Homem: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade;” mas também: parágrafos 1.º e 2.º do preâmbulo e o art. 10 do Pacto das Nações Unidas relativo aos Direitos Civis e Políticos; parágrafos 1.º e 6 do preâmbulo e os arts. 1.º, 2.º, 3.º, 6.º, 10.º, 11.º, 12.º, 15.º, 21.º, 24.º da Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos [apelidado de património da humanidade]; parágrafos 3.º, 7.º e 12.º do preâmbulo e as alíneas. c) e d) do art.2.º, o n.º 1 do art. 3.º, os arts. 10.º, 11.º, 12.º, 28.º, da Declaração Universal sobre a Bioética e os Direitos dos Homens; parágrafos 10.º, 11.º e 18.º do preâmbulo e art. 1.º da Convenção de Oviedo (“Convenção para a [Proteção] dos Direitos do Homem e da Dignidade do Ser Humano face às Aplicações da Biologia e da Medicina: Convenção sobre os Direitos do Homem e a Biomedicina”); 2.º paragrafo do preâmbulo e o art. 1.º, ambos da Carta dos Direitos Fundamentais da União europeia (OO), respetivamente, “Consciente do seu património espiritual e moral, a União baseia-se nos valores indivisíveis e universais da dignidade do ser humano, da liberdade, da igualdade e da solidariedade; assenta nos princípios da democracia e do Estado de Direito. Ao instituir a cidadania da União e ao criar um espaço de liberdade, de segurança e de justiça, coloca o ser humano no cerne da sua acção (...). A dignidade do ser

humano é inviolável. Deve ser respeitada e protegida.”) de natureza ampla que legitima e, simultaneamente, limita a intervenção do direito, que permite, e simultaneamente, proíbe certas e determinadas condutas dos seres sociais.

A pessoa humana e a sua dignidade constituem o vetor fundamental da estrutura basilar da comunidade. São fundamento e fim último da sociedade e do Estado, correspondendo, de facto, a valores que predominam e predominarão sobre qualquer tipo de avanço científico e / ou tecnológico (art.º 6.º. A Declaração sobre a Utilização do Progresso Científico e Tecnológico Interesse da Paz e em Benefício da Humanidade, feita pela ONU em 10 de novembro de 1975).

A dignidade da pessoa humana constitui um valor/ princípio máximo, supremo, que se materializa moral, ética e espiritualmente, revelando-se, em termos relacionais, no sentimento de solidariedade interindividual.^{66 67 68 69}

Deste modo, a bioética e o biodireito, enquanto densificações daquele valor, não podem admitir quaisquer condutas tendentes a reduzir a pessoa humana à condição de coisa –a pessoa humana é considerada sujeito e não objeto, e deve ser um fim e não um mero meio de relações jurídico sociais⁷⁰– retirando-lhe a sua dignidade e o direito a uma vida condigna.

A dignidade da pessoa humana não é, claramente, um valor/ princípio fácil de definir pelo seu carácter pluridimensional e ambíguo, sendo porque revela uma natureza temporal e espacialmente variável (não obstante a existência de uma conceção ou aspetos nocionais objetivamente transversais).

Entendemos, de entre as diversas perspetivas existentes, que deverá ser sempre

perspetivada / analisada segundo dois pontos de vista distintos⁷¹, mas complementares: a dignidade enquanto proteção/tutela da posição jurídica do indivíduo; e a dignidade como autonomia do indivíduo (autodeterminação).

Sendo o primeiro característico da cultura jurídica norte-americana e o segundo o que se mantém na Europa continental.^{72 73}

A dignidade da pessoa humana corresponde a uma ideia/valor força –que deverá ser respeitada (o) e protegida (o) de todos os ataques / perigos– acolhida(o) na atual civilização ocidental^{74 75}, surgindo, por efeito, e como vimos, explícita e implicitamente em diversos textos fundamentais sobre Direitos Humanos.

Partamos do conteúdo geral do preâmbulo da Carta das Nações Unidas de 1945, bem como, do preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem (de 1948), em conjugação com o artigo 1.º do mesmo diploma. Uma análise integrada dos preceitos permite-nos, por forma lapidar, concluir que^{76 77 78}:

“Os direitos humanos são a expressão direta da dignidade da pessoa humana. A obrigação dos Estados de assegurarem o respeito decorre do próprio reconhecimento dessa mesma dignidade”.

A dignidade da pessoa humana, nas suas dimensões e projeções ético-jurídicas, enquanto matriz estatutária fundamental/*fundamentante* e reduto intangível tem as suas implicações não apenas ao nível dos direitos civis e políticos (direitos primários)⁷⁹.

Entre nós e a título exemplificativo⁸⁰:

Direitos Civis: o direito à informação (art. 20.º, n.º 2 da CRP) o direito à vida (art. 24.º da CRP); o direito à propriedade (art. 62.º da CRP); o direito à liberdade

e à segurança (art. 27.º da CRP); direito à integridade física e psíquica (art. 25.º da CRP); o direito ao desenvolvimento da personalidade, o direito à identidade pessoal, o direito à identidade genética, à reserva da intimidade da vida privada e familiar (art. 26.º da CRP);

Direitos políticos: a liberdade de associação (art. 51.º da CRP); o direito de petição e direito de ação popular (art. 52.º da CRP);

Mas, também, ao nível dos direitos económicos, sociais, culturais (outros níveis –dinâmicos– de cristalização), corolários dessa mesma dignidade,

Direitos económicos: o direito ao trabalho (art. 58.º da CRP) (2.ª geração); os direitos dos consumidores (no art. 60.º da CRP) (3.ª geração);

Direitos sociais: o direito à saúde (art. 63.º da CRP) (2.ª geração); o direito ao ambiente e qualidade de vida (no art. 66.º da CRP) (3.ª geração);

Direitos culturais: o direito à educação, cultura e ciência (art. 73.º da CRP) (2.ª e 3.ª gerações).

Finalmente, entre outros aspetos, ela, também, dá dimensão ao conteúdo do princípio da igualdade e da não discriminação (art. 13.º da CRP) e o princípio da confiança, corolário do princípio do Estado de direito democrático (art. 2.º da CRP).

A dignidade da pessoa humana justifica, assim, a imposição de deveres públicos e comunitários de defesa contra todos os ataques que possam ferir/ agredir– nos diversos planos/ sentidos da constelação ético-jurídica – os bens jurídicos fundamentais ou coloca-los em risco ou perigo. Com especial enfoque, os respetivos núcleo essenciais.

No fundo, proteger a dignidade da pessoa humana é garantir a vida e a sua condignidade, é garantir o direito, sendo nesse limbo que se entrecruzam-se os saberes. Quando falamos em dignidade humana reclamamos justiça para a humanidade.

Com o reconhecimento da importância atribuída à dignidade da pessoa humana, à ética, à bioética e ao biodireito, em todas as suas dimensões, a evolução científica e tecnológica ganha um novo sentido, verdadeiramente humanista⁸¹.

5. Conclusões

Não há dúvida que a introdução de certos e determinados avanços tecnológicos e científicos na medicina e nas indústrias envolve perigos e, muitas vezes, riscos reais para a saúde e para o meio ambiente. Exigindo-se uma profunda avaliação tão criteriosa quanto possível.

É fundamental o debate informativo e formativo alargado. Não apenas circunscrito à micro comunidade, mas aberto a todo o globo, tendo em linha de conta os efeitos, tendencialmente, mundiais de certos avanços (decorrentes da sua difusão e aplicação), principalmente, no domínio da biotecnologia, e a imprevisibilidade dos fluxos migratórios no decurso do devir social.

Uma análise científica profunda, uma intensa reflexão, um debate plural, e uma ampla difusão informativa e formativa são fundamentais à consciencialização alargada dos efeitos positivos e negativos (qualidade e níveis) que dado avanço no domínio da biotecnologia implica, nomeadamente, os perigos e riscos biológicos e sociais, sejam eles reais ou potenciais.

O debate plural alargado e conseqüente massificação do conhecimento nestes

domínio assegura a prevenção do tecido social, seja no domínio da vida prática ou da vida cívica / política. Permitindo, em primeiro lugar, que os agentes sociais (direta ou indiretamente implicados ou afetados) façam boas escolhas. Uma decisão sana, equilibrada, objetiva, concisa, carece, sempre, de um sustentáculo prévio, o conhecimento ou o saber. Uma boa decisão não pode ser baseada somente em impulsos, movidos por emoções perfeitamente condicionáveis. Uma decisão racional e conscienciosa necessita, a par de um conhecimento esclarecido da realidade, uma sólida base de sustentação, o chamado conhecimento técnico informativo (ou conhecimento técnico massificado). Não obstante, a necessária informação assistencial em contexto. Todavia, também esta carece de informação e formação técnicas prévias. Finalmente permite àqueles agentes acionar, com a antecedência necessária, os meios legítimos à garantia concreta e abstrata dos direitos e interesses real ou potencialmente expostos. O conhecimento esclarecido e informado sobre a realidade permite antever as potencialidades de certa medida, método ou aplicação. Este juízo crítico de prognose articulado com a participação cívica intensificará o controlo sobre as ações concretas, bem como, o controlo sobre o controlo institucional concreto e abstrato – o grande dilema das comunidades.

Certamente que o nível educacional e instrutivo (e a transversal visão errática do que deve ser o ensino, a instrução e a educação), a tendencial estrutura comercial ou mercantil (auto e hétero condicionada) dos média e todo um quadro de limitações burocráticas (veículos dramáticos do controlo da informação) poderão constituir um obstáculo de difícil supe-

ração. Todavia, o agudizar da autonomia do sentido crítico constituirá o primeiro pilar da transmutação do atual paradigma informativo e formativo da população. O despertar do veículo de emancipação do Homem, pelo Homem.

Decorre do exposto a inevitabilidade prática –com conteúdo preventivo, conservatório ou antecipatório– do debate plural alargado como garantia da boa gestão pessoal do indivíduo e correspondente percurso vital (autodeterminação), bem como, do exercício efetivo dos direitos e liberdades políticos e de cidadania.

A dignidade da pessoa humana constitui um valor/ princípio –prévio à comunidade e ao Estado– enformador das várias dimensões da vida social, com imensas projeções dogmáticas, conforme já tivemos oportunidade de delinear, e revela, o mais das vezes, por si, densidade suficiente para se auto projetar na realidade ontológica e operar os seus efeitos jurídicos.

Uma visão auto e hétero projetada (no tempo e no espaço) deste poderoso fundamento/ limite, acolhida e trabalhada pela comunidade científica e pelos centros legítimos e paralelos de poder (grupos), garantirá a sustentabilidade –humana, social, política, económica, financeira e cultural– do progresso da civilização em todos os domínios e alcances. Permitirá reclamar e impor um verdadeiro sentido humanista num globo –coabitado por Homens e outros seres vivos– inserido numa galáxia (via láctea) de um universo em muito intangível e incognoscível. Permitirá, no fundo, institucionalizar este valor supremo em todas as dimensões da vida humana e social, designadamente: existência humana até à barreira da experiência social, familiar e assistencial, académica / científica e profissional, eco-

nómica e financeira, política / administrativa / executiva, legislativa e judiciária. Garantindo, assim, a devolução do atual paradigma, consequentemente, a reposição da pirâmide de valores que, meia volta, sofre uma inversão potenciada, o mais das vezes, por impulsos económicos e financeiros dos mercados, que se movem por cotizações e flutuações, atentos, no fundo, bens tangíveis e não valores estruturantes e nuclearmente constantes.

A dignidade da pessoa humana concebida e aplicada segundo estes moldes assegurará, no hoje e no amanhã, quando confrontada com as realidades emergentes da evolução dos tempos, a tutela dos bens jurídicos fundamentais, real ou potencialmente, expostos.

Protegendo-se, deste modo, a esfera inviolável ou intangível, porque estritamente fundamental, do Homem *Solo*, do Homem Mundo e do Homem Cidadão.

Referencias

1. Gregor Mendel [1822-1884] foi o pai instituidor das bases científicas da Genética, tendo designado “os elementos celulares responsáveis pela transmissão da informação entre as gerações como “factores” e definiu a natureza dominante e recessiva dos caracteres. Pelas suas descrições, é possível verificar como estabeleceu que os alelos de cada par se separam um do outro durante a meiose, recebendo cada gâmeta apenas um dos alelos (1ª lei de Mendel, “law of segregation”). Para as suas experiências, Mendel escolheu fenótipos determinados por um único gene (donde a designação de hereditariedade mendeliana como sinónimo de hereditariedade monogénica). Por sua vez, os genes encontrava-se em cromossomas diferentes ou tão distantes que não estavam em ligação génica. Pôde assim verificar a segregação independente e deduzir que a transmissão de um gene não influencia a probabilidade de transmissão de outro gene (2º lei de Mendel,

“law of independent assortment”). Cf. Regateiro, Fernando J., *Manual de Genética Médica*, Coimbra, 2013, p. 2.

2. Prostradas no vácuo, desconhecidas, de todo, na sua importância, regressam a público, através de Bateson, no ano de 1901, data que marca o início da Genética Médica. A propósito, “Darwin, um contemporâneo de Mendel, descreveu em 1859, a sua teoria da evolução. Também contemporâneo de Mendel e primo de Darwin, Francis Galton estudou a influência da hereditariedade na determinação de traços humanos, recorrendo sobretudo aos gémeos. Já no princípio do século XX, em 1902, Garrod percebeu que a alcaptonúria é uma condição hereditária devida a alterações num único gene, de natureza autossómica recessiva. Também a Garrod se deve a designação de “erros inatos do metabolismo” para caracterizar esta e outras situações monogénicas.” *In ibidem*.

3. Cf. *ENCYCLOPEDIA INTERNACIONAL, Grolier Incorporated. Stratford Press, Vol.11, 1970, p. 520.*

4. Em 1903, de forma independente, Sutton e Boveri, terem estabelecido “que os “factores” de Mendel envolvidos na transmissão das características hereditárias se localizam nos cromossomas, assentando as bases que explicam as leis de Mendel no comportamento dos cromossomas durante a meiose. Já anteriormente, em 1868, Haeckel identificara o núcleo como a sede dos factores hereditários. Em 1909, Johannsen utiliza o termo “gene” para referir a unidade básica da hereditariedade. Em 1914, Theodor Boveri enuncia a teoria cromossómica do cancro (...).” Regateiro, Fernando J., *Manual de Genética Médica*, Coimbra, 2013, p. 3-4.

5. Cf. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e da Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I A-F. Verbo. 2001. p. 1031. Na língua espanhola cromossoma. Cf. Dicionário de Portugues e Espanhol, Porto Editora, 2000, p. 338.*

6. “A designação “cromossomas” foi escolhida por Waldeyer, em 1888. A proposta de localização de elementos responsáveis pela hereditariedade nos cromossomas, foi prevista por Roux, de Vries e Weissmann, também nesta década de 80.” Fernando J. Regateiro. *Manual de Genética Médica*. Coimbra; 2013. p. 3.

7. É uma “[e]strutura celular muito corável por corantes básicos, que é suporte de informação genética, sendo constituída por nucleofilamentos condensados, que se tornam visíveis durante a mitose e a meiose.” Cf. *Dicionário da Língua Portuguesa: Novo. Porto Editora, 2010, p. 446.* Os cromossomas são, deste modo, “portadores dos factores determinantes dos caracteres da hereditariedade.” Cf. *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e da Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I A-F. Verbo, 2001. p. 1031.* Na sua estrutura encontram-se “os cerca de dois metros de DNA de um genoma diplóide humano. Além do DNA, são constituídos por múltiplas proteínas histónicas e não histónicas. Regateiro, Fernando J., *Manual de Genética Médica*, Coimbra, 2013, p. 461. “Em qualquer espécie, o número de cromossomas é constante. Par de cromossomas” Cf. *Dicionário da Língua Portuguesa, Novo. Porto Editora, 2010. p. 446.* “A espécie humana tem um número diploide de cromossomas constituído por 46 cromossomas agrupados em 23 pares. Os cromossomas dividem-se em autossomas (22 pares de cromossomas homólogos numerados de 1 a 22 por ordem decrescente de comprimento, embora o 22 seja maior do que o 21) e heterocromossomas ou cromossomas sexuais (cromossomas X e Y).” Fernando J. Regateiro. *Manual de Genética Médica*. Coimbra; 2013. p. 244. “A descrição do número de 46 cromossomas, como complemento normal na espécie humana, data de 1956, em artigo da revista *Heredita* por Tijo e Levan, o mesmo tendo feito Ford e Hamerton na revista *Nature*, no mesmo ano.” Regateiro, Fernando J., *Manual de Genética Médica*, Coimbra, 2013, p. 4.

8. Thomas Hunt Morgan [1866-1945], pai da genética experimental moderna, foi o cristalizador dos edifícios teóricos desenvolvidos até então, por Darwin e Mendel e Boveri e Sutton, não obstante o seu patente ceticismo. Partindo do material de estudo consegue, contra as suas convicções, provar, de um modo geral, a base cromossómica da hereditariedade. Morgan foi, de facto, “o primeiro observador de um *crossing over* genético na mosca das frutas.” Nussbaum, Robert I., McInnes, Roderick R., Willard, Huntington F., *Thompson & Thompson Genética Médica*, Elsevier, 2008, p 221. Morgan, acabaria assim, por permitir a conciliação sau-

- dável entre as teses de Darwin e Mendel. Por ordem cronológica deixamos os contributos mais relevantes: *The Development of the Frog's Egg* (1897); *Regeneration*(1901); *Evolution and adaptation* (1903); *Experimental Zoology* (1907); *Heredity and Sex* (1913); *The Mechanism of Mendelian Heredity* (1915); *A Critique of the Theory of Evolution* (1916); *The Physical basis of Heredity* (1919); *Evolution and Genetics* (1925); *The Theory of the Gene* (1926); *Experimental Embriology* (1927); *The Scientific Bases of Evolution* (1932); e *Embriology and Genetics* (1933-1934). Em 1933 Morgan recebe prémio nobel da genética “pelas suas descobertas relativas ao papel desempenhado pelos cromossomas na hereditariedade”. Regateiro, Fernando J., *Manual de Genética Médica*, Coimbra, 2013, p. 8.
9. *Vide* Cf. Morgan, T. H., Sturtevant, A. H., Muller, H. J., Bridges, C. B. *The Mechanism of Mendelian Heredity*, Henry Holt and Company; 1915.
10. *Vide*, também, estudo anterior. Cf. Morgan, T. H., *Heredity and Sex*, Columbia University Press, 1913.
11. *Vide*. Cf. Morgan, T. H., *A Critique of the Theory of Evolution*, Louis Clark Vanuxem Foundation, Princeton, Princeton University Press, 1916.
12. *Vide* Cf. Morgan, T. H., *The Physical basis of Heredity*, Philadelphia and London, J. B. Lippincott Company, 1919.
13. *Vide* Cf. Morgan, T. H., *Evolution and Genetics*, Princeton, NJ. Princeton University Press, 1925.
14. *Vide* Cf. Morgan, T. H., *The Theory of the Gene*, New Haven, Yale University Press, 1926.
15. Sobre a ineficácia da técnica – dependente dos usos e costumes – nas sociedades tradicionais em contraposição com a operacionalidade atual. Cf. Silva, Maria L. P., “Autonomia da pessoa e determinismo genético”, in Rui Nunes, Helena Melo, Cristina Nunes. *Genoma e dignidade humana*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2002, p. 11.
16. Cf. Lima, N., Mota, M., *Biotecnologia: fundamentos e aplicações*, Lidel Ed, Técnicas, 2003.
17. *In idem*, *in ibidem*.
18. Cf. Venâncio, Armando, Macedo, Ângela C., Malcata, Francisco, “Biotecnologia dos Alimentos”, in: *Biotecnologia: Fundamentos e Aplicações*. Lidel. Cap. XX; 2003. Na nossa opinião, conteúdo *in progress*.
19. Cf. Vieira, T. R.. *Bioética e Direito*, Jurídica Brasileira Ed., 1999, p. 15 e ss.
20. Cf. Machado, J. P., *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto, Porto Editora, 1998, p. 7.
21. Cf. Nunes, R., Serrão, D., *Ética em Cuidados de Saúde*, Porto, Porto Editora, 1998, p. 9.
22. Cf. Engelhardt, Jr HT., *Fundamentos Da Bioética*. Loyola; 1998. p. 52-56.
23. Cf. Hottois, G., Parizeau, MH., *Dicionário Da Bioética*, Coleção Atlas e Dicionários, Instituto Piaget; 1993, p. 58-64.
24. Cf. Pessini, L., Barchifontaine, C. de Paul, “Problemas atuais de Bioética”, Centro Universitário S. Camilo, Edições Loyola, 2002, p. 32-33.
25. Cf. Leite, Maria Celeste Cordeiro, “Biodireito: ciência da vida, os novos desafios”, S. Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 2001, pp. 283-305.
26. Cf. Silva, Reinaldo Pereira, *Introdução ao Biodireito: investigações político-jurídicas sobre o estatuto da concepção humana*, S. Paulo, LTr, 2002, p.12.
27. Cf. Beckert, C., “O Conceito Bioético de Pessoa: Entre o Indivíduo Biológico e o Sujeito Ético-jurídico”. 15-32, in J. Ribeiro da Silva, A. Barbosa, F. Martins Vale. *Centro de Bioética*. Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa. Contributos para a Bioética em Portugal, Lisboa, Edições Cosmos, 2002, p. 28-31.
28. Cf. Gafo, J., *Fundamentación de la Bioética y Manipulación Genética*, Universidad Pontificia Comillas, 1988.
29. Cf. Gracia, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, 1989.
30. Cf. Gracia, D., *Procedimientos de decisión en Ética clínica*, Eudema, 1991.
31. Cf. Kieffer, G. H., *Bioética*, Alhambra, Universidad, 1983.
32. Cf. Entralgo, P. Laín, *El médico y el enfermo*,. Guadarrama, 1969.
33. NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, “The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research”, Washington DC, DHEW Publication OS 78-0012, DC 1978.

34. Para mais desenvolvimentos sobre os trabalhos. Cf. Meana, P. Requena, “El Principialismo y la Casuística como Modelos de Bioética Clínica Presentación y Valoración Crítica”, Tese de Doutoramento, Pontificia Universidad de la Santa Cruz - Facultad de Teología, 2005, p. 39-43.
35. No ano de 1979 surge a primeira edição [de 7] do livro –Principles of Biomedical Ethics– dos autores Beauchamp e Childress, que decidem dar continuidade ao importante trabalho desenvolvido. Importante de referir será o uso da expressão “biomedical ethics” no intuito de ampliar o objeto de estudo do relatório Belmont a todos os temas e questões éticas no âmbito biomédico. Neste sentido. Cf. Meana, P. Requena, “El principialismo y la casuística como modelos de bioética clínica Presentación y valoración crítica”, Tese de Doutoramento, Pontificia Universidad de la Santa Cruz Facultad de Teología, 2005. Sublinhamos, todavia, o carácter mais abrangente da expressão “bio”.
36. Beauchamp e Childress acrescentam um quarto princípio – o da não maleficência. Não obstante, Beauchamp, em estudos posteriores, fazer menção, tão só, aos três enunciados no relatório Belmont. Cf. Beauchamp, T. L., “Principi della bioetica: autonomia, beneficencialità, giustizia”, in Ed. G. Russo, Bioetica fondamentale e generale, Torino, SEI, 1995, pp. 83-91
37. Cf. Engellhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Nova Iorque – Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 87.
38. Cf. Engellhardt, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Nova Iorque – Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 72.
39. Na Ordem Jurídica Portuguesa a eutanásia é uma prática proibida. Está, no entanto, a ser discutida a sua admissibilidade.
40. Sobre o princípio em geral. Cf. Ascensão, Oliveira, *O Direito. Introdução e Teoria Geral*, Coimbra, Almedina, 2005, p. 159-216.
41. Ver também sobre o princípio em geral. Cf. Santos Justo, António dos, *Introdução ao Estudo do Direito*, Coimbra, Coimbra Editora, 2012, p. 94-135.
42. Neste sentido. Cf. ASSEMBLEIA PARLAMENTAR DO CONSELHO DA EUROPA, Recomendação n.º 1468, 2000.
43. Para mais desenvolvimentos. Cf. Bonamigo, E. Luiz, “El Principio de Precaución: Un Nuevo Principio Bioético y Biojurídico”, Tese de Doutoramento. Departamento de Ciências da Educação, Linguagem, Cultura e Arte – Faculdade de Ciências do Turismo, Universidade Rei Juan Carlos, 2010.
44. Cf. COMISSÃO NACIONAL JUSTIÇA E PAZ, “Da Globalização da Indiferença a uma Ética do Cuidado”, Reflexão da CNJP para a Quaresma de 2015, CNJP, 2015.
45. Uma perpectiva interpessoal. Cf. Zoboli, E. “Ética do cuidado: uma reflexão sobre o cuidado da pessoa idosa na perspectiva do encontro interpessoal”, *Saúde Coletiva*, 2007, p. 158-162.
46. Silva E. Batoca, Silva, Daniel, “Reflexão Ética Sobre Cuidados Paliativos em Neonatologia a Partir do Livro um Filho para a Eternidade”, *Millenium*, 47, Junho/ dezembro, 2014, p. 61-68.
47. Para mais desenvolvimentos. Cf. Reich, W. T., “History of the Notion of Care”, In: REICH, Warren T. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. New York: Simon & Schuster Macmillan; 1995. p. 349-361.
48. Cf. Zoboli, E., “A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações”, *Rev Esc Enferm. S. Paulo, USP*, 2004, p. 21-27
49. Cf. Martins e Silva, J., “Educação Médica e Profissionalismo”, Lisboa, Acta Médica Portuguesa, 2013.
50. Cf. Flexner, A., “Medical education in the United States and Canada: a report to the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching”, New York, Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1910.
51. Cf. Meana, P. Requena, “El principialismo y la casuística como modelos de bioética clínica Presentación y valoración crítica”, Tese de Doutoramento. Pontificia Universidad de la Santa Cruz Facultad de Teología, 2005, p. 207-332.
52. Para mais desenvolvimentos. Loureiro, J. C. Simões Gonçalves, “Adeus a Delfos? Saber, não saber e medicina preditiva”, in *Lex Medicinæ*, Revista Portuguesa de Direito da Saúde, Coimbra, Coimbra Editora, Grupo Wolters Kluwer, Coimbra, A. 8, n.º 15, 2011.
53. Em particular sobre a telemedicina e farmácia online. Pereira, Alexandre Libório Dias, “Telemedicina e farmácia online: aspetos jurídicos da *ehealth*”, *Revista da Ordem dos Advogados*, Ano 75, Vol. I/ II. Jan/jun., 2015.

54. Cf. Potter, V. Rensselaer, *Bioethics, the science of survival*, 1970.
55. Cf. Potter, V. Rensselaer, *Bioethics: bridge to the future*, Englewoods Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1971.
56. Cf. Potter, V. Rensselaer, *Global Bioethics, Building on the Leopold Legacy*, Michigan, Michigan State University Press, 1988.
57. Durand, G., *Introduction générale à la bioéthique*, FIDES/Cerf, 1999.
58. Neste sentido. Cf. Beckert, C., “O Conceito Bioético de Pessoa: Entre o Indivíduo Biológico e o Sujeito Ético-jurídico”, 15-32, in J. Ribeiro da Silva, A. Barbosa, F. Martins Vale, Centro de Bioética, Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa, Contributos para a Bioética em Portugal, Lisboa, Edições Cosmos, 2002, p. 28-31.
59. Cf. Silva, J. Ribeiro da, *Perspectivas da Bioética. Bioética Contemporânea III*, Lisboa, Edições Cosmos e João Ribeiro da Silva, 2003, p. 105.
60. Cf. Silva, J. Ribeiro da, *Perspectivas da Bioética. Bioética Contemporânea III*, Lisboa, Edições Cosmos e João Ribeiro da Silva, 2003, p. 10.
61. Cf. Silva, J. Ribeiro da, *Perspectivas da Bioética. Bioética Contemporânea III*, Lisboa, Edições Cosmos e João Ribeiro da Silva, 2003, p. 10.
62. Cf. Lavalie, Ch., *De la Bioéthique au Bio-droit*, Paris, Ed. Droit et Société, 1994.
63. Cf. Lavalie, Ch., *De la Bioéthique au Bio-droit*, Paris, Ed. Droit et Société, 1994.
64. Neste sentido. Cf. Miller J., “Is legislation in Bioethics desirable? An Exploration of aspects of the intersection of Bioethics and Biolaw” in, *Bioethics and Biolaw*, Vol.I, Judgement of life, Ed. Peter Kemp, Jacob Rendtorff, and Niels Mattsson Johanssen, 2000.
65. Neste sentido. Cf. Cunha, Paulo Ferreira da, *O ponto de Arquimedes*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 212.
66. Sobre a dignidade da pessoa humana. Cf. Canotilho, J.J. G., *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Almedina, 2003, pp. 225-226 e *in passim*.
67. Ver também sobre a dignidade da pessoa humana. Cf. Canotilho, J.J. G., Moreira, V., *Constituição da República Portuguesa Anotada: Volume I - Artigos 1º a 107º*, Coimbra, Coimbra Editora, 2007, pp. 198-200 e *in passim*.
68. Ver também sobre a dignidade da pessoa humana. Sobre a mesma temática. Cf. DINIZ, Maria Helena, “O Respeito À Dignidade Humana Como Paradigma da Bioética e do Biodireito”, 967-971, in: Jorge Miranda, Marco António Marques da Silva, Tratado Luso-Brasileiro da Dignidade Humana, S. Paulo, Quartier Latin do Brasil, 2008.
69. A dignidade da pessoa humana e as raízes fundamentantes do direito. Cf. Santos Justo, A., *Nótulas do Pensamento Jurídico: História do Direito*, 2005, p. 81-82.
70. Neste sentido. Barbara Freitag. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, Revista de Sociologia da Iniversidade de S. Paulo. Tempo Social. Vol. 1. N.º 2; 1989. p. 10.
71. Cf. Sarlet, I., “As Dimensões da Dignidade da Pessoa Humana: Uma Compreensão Jurídico-Constitucional Aberta e Compatível com os Desafios da Biologia”, In: Direitos Fundamentais e Biotecnologia, S. Paulo, Ed. Método, 2008, p. 30 ss.
72. Cf. Dreifuss-netter, Frédérique, “La Protection Pénale de l’Être Humain avant la Naissance” In : La Personne Juridique dans la Philosophie du Droit Pénal, Panthéon Assas, 2001, p. 95.
73. Cf. Melkevik, Bjarne, “Les Concepts de Personne et de Dignité: La Question de Droit”, In : La Personne Juridique dans la Philosophie du Droit Pénal, Paris, Editions Panthéon Assas, 2001, p. 85-87.
74. Uma voz discordante. Cf. Raposo, Vera Lúcia, “O Direito à Vida na Jurisprudência de Strasburgo. Jurisprudência Constitucional”, n.º 14 Abril-Junho, 2007, p. 85-87.
75. Outra voz discordante. Cf. Gomes, C. A., “Risque Sanitaire et Protection de l’Individu Contre Soi-Même : Quelques Topiques pour un Débat”, Rev. do M. P., n.º 116, 2008, p. 133 ss.
76. O artigo 1.º: “Les droits de l’homme sont l’expression directe de la dignité de la personne humaine. L’obligation pour les Etats d’en assurer le respect découle de la reconnaissance même de cette dignité que proclament déjà la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle

des droits de l'homme. Cette obligation internationale est, selon une formule utilisée par la Cour internationale de Justice, une obligation erga omnes; elle incombe à tout Etat vis-à-vis de la communauté internationale dans son ensemble, et tout Etat a un intérêt juridique à la protection des droits de l'homme. Cette obligation implique au surplus un devoir de solidarité entre tous les Etats en vue d'assurer le plus rapidement possible une protection universelle et efficace des droits de l'homme". "Human rights are a direct expression of the dignity of the human person. The obligation of States to ensure their observance derives from the recognition of this dignity as proclaimed in the Charter of the United Nations and in the Universal Declaration of Human Rights. This international obligation, as expressed by the International Court of Justice, is erga omnes ; it is incumbent upon every State in relation to the international community as a whole, and every State has a legal interest in the protection of human rights. The obligation further implies a duty of solidarity among all States to ensure as rapidly as possible the effective protection of human rights throughout the world".

INSTITUTO DE DIREITO INTERNACIONAL, "La protection des droits de l'homme et le principe de non-intervention dans les affaires intérieures de l'Etat", 1.^a resolução adoptada a 13 setembro de 1989 – Em Santiago de Compostela (Giuseppe Sperduti (Relator)), Anuário, v. 63-II, 1990, p.338. INSTITUTO DE DIREITO INTERNACIONAL, "La compétence universelle civile en matière de réparation pour crimes internationaux/ Universal civil jurisdiction with regard to reparation for international crimes", (Andreas Bucher (relator)). Relatório final, 2015, p. 6.

77. Cf. Crouzatier, Jean Marie, "Droit International de la Santé", Paris, Éditions des archives contemporaines, 2009, p. 97.

78. Cf. N., Lenoir, B., Mathieu, *Les normes internationales de la bioéthique*, Paris, PUF, 1998, p. 100.

79. Em sentido próximo. Azevedo, António Junqueira de, "Caracterização jurídica da dignidade da pessoa humana", Revista trimestral de direito civil, Ano 2, Vol. 9, Jan./Mar., 2002. *Vide* também. Oliveira, Nuno Manuel Pinto, "Dignidade da pessoa humana e a regulação jurídica da bioética", *Lex Medicinæ – Revista Portuguesa de Direito da Saúde*, Ano 8, N.º 15, 2011.

80. Atente-se a conceção de Ser e da sua dignidade enquanto fluxo contínuo integrado na realidade universal.

81. Muito oportunas são as reflexões de Sloterdijk no livro *Regras para o parque humano*, com as correspondentes projeções ético-jurídicas. Cf. Sloterdijk, Peter, *Regras para o parque humano*, Angelus Novus, Tradução de Manuel Resende, 2008.

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA Y LA IRRUPCIÓN DE NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES RELIGIOSOS

RELIGIOUS FREEDOM IN SPAIN AND THE EMERGENCE OF NEW RELIGIOUS SOCIAL MOVEMENTS

Rocío de Diego Cordero

PDI de la Universidad de Sevilla
rdediego2@us.es

Recibido: enero de 2016
Aceptado: octubre de 2016

Palabras clave: libertad religiosa, nuevos movimientos sociales, religión, sociedad.

Keywords: religious freedom, new social movements, religion, society.

Resumen: En este trabajo realizamos una breve exposición de las cuestiones históricas, políticas y legales que han influido en el desenvolvimiento de nuevos movimientos sociales religiosos en nuestro país. Se presentan datos correspondientes a España de la segunda mitad del pasado siglo en cuanto a la situación histórica marcada por la dictadura franquista y la posterior llegada de la democracia, y repasamos los cambios en el marco legal, desde la promulgación del *Fuero de los españoles* y el Concilio Vaticano II hasta la Ley Orgánica 7/1980 de 5 de Julio de Libertad Religiosa.

Abstract: In this paper we provide a brief summary of the historical, political and legal issues that have influenced the development of new religious social movements in our country. We present data from Spain in the second part of step century as to the historical situation marked by the Franco dictatorship and the subsequent arrival of democracy; we review the changes in the legal framework, since the enactment of the *Fuero de los Españoles* and the Second Vatican Council to the Organic Law 7/1980 of 5 July on Religious Freedom.

1. La situación histórica española de mediados del pasado siglo

Con la firma en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1946 de la resolución 39 (I) se inicia el aislamiento de España. La Resolución decía así:

La Asamblea General,

Convencida de que el Gobierno fascista de Franco en España, impuesto al pueblo español por la fuerza con la ayuda de las potencias del Eje y a las cuales dio ayuda material durante

la guerra, no representa al pueblo español, y que por su continuo dominio de España está haciendo imposible la participación en asuntos internacionales del pueblo español con los pueblos de las Naciones Unidas,

Recomienda que se excluya al Gobierno español de Franco como miembro de los organismos internacionales establecidos por las Naciones Unidas o que tengan nexos con ellas, y de la participación en conferencias u otras actividades que puedan ser emprendidas por las Naciones Unidas o por estos organismos, hasta que se instaure en España un gobierno nuevo y aceptable. (GA Res. 39(I), *Resoluciones aprobadas por la Asamblea General durante la primera parte de su primer período de sesiones*, Quincuagésima nona reunión plenaria, 12 de diciembre de 1946, pp. 57-58).

Esta situación durará cuatro años, hasta la retirada en 1950 de la resolución. En 1951, el presidente estadounidense Truman propicia un acercamiento entre EE.UU. y el gobierno español por el que, entre otros acuerdos, se llevaría a cabo la instalación de bases aéreas y navales norteamericanas en nuestro país.

En 1953 comienza una nueva etapa del franquismo, la fase dorada del mismo. A partir de aquí el régimen logra romper el aislamiento internacional. Dos factores fueron decisivos en esos momentos: la firma del Concordato con la Santa Sede y los mencionados acuerdos con Estados Unidos. El Concordato consolidaba la legitimidad religiosa del régimen y convertía a España en el “bastión moral” de Europa. El interés del régimen de Franco en este asunto arrastraba desde el fin de la Guerra Civil española. El papado, que notaba el peso de sus anteriores concordatos con Mussolini en los Pactos de Letrán y con Hitler en el Concordato imperial, se mostró reticente. Tuvieron que pasar

dos años desde que Franco emitiera su escrito al Vaticano solicitándolo. Por fin, en 1953, se firmó el Concordato. Éste confirmó la confesionalidad del Estado y el más completo reconocimiento de la Iglesia Católica en España. Se completó la restauración de los privilegios del clero, que habían sido eliminados en una parte en políticas liberales. La Iglesia estaba exenta de toda censura en su literatura, y sus grupos de Acción Católica podrían ejercer en el territorio español libremente. Asimismo aseguraba la independencia de la Iglesia y garantizaba el aspecto jurídico de la misma. También se confirió el derecho de presentar los obispos por parte del Jefe del Estado y la validez del matrimonio canónico. Logró lo que deseaba Franco: el reconocimiento internacional de su régimen. El beneficio para España era sobre todo de tipo simbólico. Cambiaba la imagen internacional de España y convertía al franquismo en “centinela” de la moral en Occidente. El régimen obtuvo permiso para introducir el elemento religioso en todas las manifestaciones políticas, y Franco recibió el privilegio de entrar bajo palio en los templos. La selección de los obispos mediante una terna a presentar al Vaticano permitió al régimen el control de la jerarquía católica española (Aróstegui et al., en Martínez, 2003, y Tusell, 1990, 2005 y 2007).

Como se ha mencionado, las relaciones diplomáticas entre España y EE.UU. habían permanecido oficialmente interrumpidas a raíz de la resolución aprobada por la Asamblea de la ONU (1946) que recomendaba, entre otras medidas, que España no formara parte de los organismos internacionales, así como la retirada de embajadores, que fue seguida en un primer momento de forma mayoritaria. El motivo fundamental de dicha resolución

era la propia naturaleza del régimen dictatorial del general Franco y su apoyo a las potencias nazi-fascistas derrotadas en la II Guerra Mundial. Progresivamente, y ya en pleno periodo de la denominada Guerra Fría, esta situación se iría suavizando para el régimen franquista, a la vez que el contexto mundial haría del territorio español una zona de alto valor estratégico para la política exterior de EE.UU. de cara a su confrontación con la Unión Soviética. Finalmente, el aislamiento internacional se rompe cuando la Asamblea General de la ONU decide en 1950 la retirada de la resolución de 1946. Es así como, tras unos primeros contactos de carácter tanto diplomático como militar entre finales de 1950 y marzo de 1951, se normalizan las relaciones diplomáticas entre España y EE.UU. y se inician conversaciones para la firma de determinados acuerdos.

Durante este proceso accede a la Presidencia estadounidense Dwight Eisenhower (republicano) en sustitución de Harry Truman (demócrata), lo que facilitará el avance en las negociaciones. Y por parte del régimen franquista se impulsa una campaña de agitación nacionalista en torno a Gibraltar, y de exaltación nacional-católica por la firma del Concordato con el Vaticano. Los acuerdos establecidos en 1953 contemplaban tres aspectos: ayuda económica, ayuda para la mutua defensa y un convenio defensivo. El elemento clave de estos acuerdos será el relacionado con los aspectos militares y de seguridad, dejando el resto de los compromisos, de tipo económico, en un segundo plano. Cuando en realidad una ayuda económica efectiva hubiera sido fundamental para una mayor liberalización de la economía nacional, limitada aún por el modelo intervencionista de la autarquía que tenía consecuencias tales como la extracción de

beneficios de las rentas de los trabajadores y la corrupción instalada en las esferas del poder. El convenio defensivo fue presentado a la opinión pública española de forma oficial como un modelo equilibrado y de ayuda mutua, pero las cláusulas secretas reservaban a los Estados Unidos la iniciativa absoluta en la puesta en alerta y uso de las bases e instalaciones militares que se construyeran en España (Marín et al, 2001).

El convenio defensivo, de diez años de duración, comportaba la construcción de las bases militares de Torrejón de Ardoz, Zaragoza, Morón de la Frontera y la base aeronaval de Rota. EE.UU. se comprometía a suministrar en los cuatro primeros años 465 millones de dólares en ayuda militar, técnica y económica; esta última para proyectos de infraestructuras con finalidad militar y para la construcción de las bases. En definitiva, la sumisión más absoluta y una nula ayuda económica al desarrollo era el precio que el régimen franquista debía pagar por el apoyo internacional de los Estados Unidos, a lo cual se puede añadir el hecho de que este apoyo no comportaba la democratización del país, y que los acuerdos, al no requerir la ratificación del legislativo estadounidense, no fueran un verdadero tratado ni un acuerdo de seguridad mutua real. España fue poco a poco ingresando en los distintos organismos internacionales. En 1955 lo hizo en la Organización de las Naciones Unidas. Pero en realidad el aislamiento se había ido reduciendo tras el inicio de la Guerra Fría. Después de esto, tres factores fundamentales explican los años dorados de la dictadura franquista: la llegada de inversión extranjera, el turismo y la emigración. Todos ellos permitieron la legitimación económica de la dictadura, los mismos que a la larga provocarían su

crisis por su absoluta dependencia del exterior. A partir de 1973, con la crisis del petróleo, demostrarían ser unos factores muy débiles estructuralmente (Aróstegui et al., en Martínez, 2003, y Tusell, 1990, 2005 y 2007).

Los grandes errores de la política económica desarrollista fueron una excesiva terciarización, la creciente concentración industrial en determinados núcleos y la escasa fortaleza del propio sistema económico. El 49,7% de la producción industrial se concentraba en tres núcleos: Cataluña, País Vasco y Madrid. Con todo, crecieron aunque no lo deseable las exportaciones y el comercio exterior, y España pudo solicitar su ingreso en la Comunidad Económica Europea. El éxito económico de esta década tuvo unas consecuencias sociales que el régimen no había previsto. Fue gestándose una importante revolución social con un significativo cambio de mentalidades. En los años cincuenta, España era socialmente muy parecida a los países de América Latina; en los sesenta se parece ya a Europa. Esto supone una contradicción entre una sociedad que se ha modernizado y un régimen que se resiste a cambiar. La española es además una sociedad que ha crecido demográficamente; en diez años ha pasado de 30 a 34 millones de habitantes. Como en casi toda Europa, han decrecido las tasas de mortalidad y natalidad, comenzando un paulatino envejecimiento de la población. Se ha producido un relevante éxodo rural a través de una migración interna que ha afectado a cuatro millones de personas, dando así lugar a un fuerte proceso de urbanización. La mayor concentración humana se registra en las regiones costeras. Cambia por ello el peso de las distintas actividades. En 1960, la población rural abarcaba el 40% del total; en 1970, ese

porcentaje descendía al 25%. Aumenta progresivamente la incorporación de la mujer al trabajo y crece asimismo el pluriempleo. También aumenta la renta per cápita. La antigua pobreza endémica de los primeros años de la dictadura ha desaparecido, si bien hay una nueva concentrada en los suburbios de las grandes urbes. Crece el número de estudiantes universitarios. Sin embargo, a finales de los setenta encontraremos unas tasas de población pre-escolar más bajas con respecto al conjunto de Europa.

En medio de todo esto, la situación política se enrarece cada vez más. Franco era ya un hombre muy débil físicamente, enfermo e incapaz de mantener el arbitraje sobre las grandes familias del régimen, las cuales van desdibujándose. El desarrollo económico ha provocado una transformación social y la democratización de la sociedad. Las costumbres mostradas por los turistas son adoptadas por los jóvenes españoles, que impulsan una democratización de las costumbres y las ideas de la sociedad. En los sesenta se aprueba la Ley de Prensa, que señala una cierta liberalización. Hay una tímida apertura del régimen. La alta burguesía está viendo que los intereses de España pasan por ingresar en Europa, y para ello son necesarios determinados cambios políticos. Será esta alta burguesía la que comience a actuar para la realización de un cambio gradual hacia una cierta democratización, siempre teniendo en cuenta en primer lugar sus propios intereses económicos (Fusi y Palafox, 2003).

Desde 1957, con el cambio de gobierno que afectó socialmente en muchos aspectos, el peso del falangismo fue decreciendo. Frente a la hegemonía falangista anterior se posicionan ahora otras corrientes con una orientación ideológica distinta. A

partir de 1959, los tecnócratas del Opus Dei se harán cargo de la dirección económica del Estado. La relación entre éste y la Iglesia experimentó igualmente ciertas modificaciones. El Plan de Estabilización de 1959 y los sucesivos Planes de Desarrollo supusieron un cambio fundamental en la historia del franquismo. Desde 1953 se perciben síntomas de apertura, pero es a partir de 1959 cuando España comienza a abrirse al mundo. A pesar de ello, queda constancia de las reticencias del régimen a dicha apertura.

El Concilio Vaticano II supuso la ruptura formal entre una parte de la Iglesia Católica y el régimen de Franco. Las organizaciones cristianas tuvieron amplia participación tanto en los movimientos obreros como en otros ámbitos enfrentados al régimen (movimientos ciudadanos, nacionalismos periféricos, universidad) (Aróstegui et al., en Martínez, 2003, y Tusell, 1990, 2005 y 2007).

2. El marco legal español como sociedad receptora

Al igual que ocurre con la situación histórica, la llegada y posterior desarrollo de nuevos movimientos sociales en España están influidas por el marco legal en el que deben insertarse.

Franco gana la guerra civil y en 1939 es abolida la Constitución de 1931, y en materia religiosa se produce una gran laguna legal. En 1945 se promulga el Fuero de los Españoles. Recordemos su artículo 6: *“nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica”*. La dictadura franquista,

por tanto, supuso un retorno a la idea de confesionalidad católica del Estado (como antítesis al carácter republicano antirreligioso). Con esta idea llega la firma del Concordato de 1953 entre la Santa Sede y el Estado Español, que implicaba una mutua concesión de privilegios entre ambos. Como este precepto de la Ley establecía que la doctrina de la Iglesia Católica inspiraría en España su legislación, cuando el Concilio Vaticano II aprobó el 7 de diciembre de 1965 su Declaración sobre la libertad religiosa, diciendo que *“el derecho a la libertad religiosa... ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil”*, la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967, inspirada por esta declaración, modificó la disposición adicional primera del artículo 6 del Fuero de los Españoles, que quedó redactado de la siguiente manera: *“La profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que a la vez salvaguarde la moral y el orden público”*.

Así, el 9 de marzo de 1967 se remite a la Presidencia de las Cortes Españolas el proyecto de ley (el llamado *proyecto Castiella*), por acuerdo del Consejo de Ministros, que regula el *derecho civil a la libertad en materia religiosa*, que, una vez aprobado, será la Ley 44/1967 de 28 de junio. No obstante, dos fueron los principios inspiradores de esta ley: el mantenimiento del principio tradicional de confesionalidad del Estado, por un lado, y el desarrollo del nuevo principio de libertad religiosa, por otro, teniendo como modelo el italiano. Desarrollar éste era, pues, el fin y el contenido de la Ley, que se concebía

amplio, distribuido en 6 capítulos, con 41 artículos (más dos disposiciones finales y una transitoria).

Con esta ley se garantizaba: (cap. I), *el “derecho civil a la libertad religiosa, que implica la inmunidad de toda coacción en el ejercicio legítimo, así como la profesión y práctica privada y pública de cualquier religión* (art.1, nn.1y 2). Sus límites no eran otros que la moral, la paz y la convivencia pública, y los legítimos derechos ajenos, como exigencias del orden público. Como límite destacaba la *confesionalidad del Estado* en cuanto que con ella tendría que hacerse compatible (art.1, n.3). Éste era un derecho que se garantizaba no sólo en el plano individual (cap. II), sino también y sobre todo en el plano social (cap. I), e implicaba el reconocimiento de la personalidad de las confesiones religiosas bajo la veste jurídica de asociaciones confesionales ante el derecho estatal, significando vivir en la legalidad, gozar de la propia autonomía y poseer un patrimonio del que subsistir y sufragar los gastos del culto. Según el capítulo III “Derechos comunitarios”, la inscripción en el Registro de Asociaciones Confesionales es el instrumento que permite la adquisición de la personalidad jurídica. Requisito previo es que se acrediten a) la confesión religiosa a la que se adscriben; b) su denominación; c) domicilio social; d) personas residentes en España que las representen; e) estatuto; f) patrimonio inicial (arts.17 y 18). Además se garantizaba el culto público y privado en los templos y lugares debidamente autorizados asegurándose su inviolabilidad. Los ministros tenían su propio estatuto en la Ley, debiendo haber hecho previamente su inscripción como tales para poder ejercer sus funciones. Se reconocía el derecho a abrir centros docentes para

formar a sus ministros. Con todo, de la pertenencia a una determinada confesión (cap. IV) se hacía depender el goce de los derechos reconocidos a la libertad religiosa. La resolución de conflictos se atribuía por la Ley al Ministerio de Justicia (cap. V). Y como complemento se disponía su protección jurídica en vía judicial ante los Tribunales de Justicia y en vía administrativa ante el Ministerio de Justicia (cap. VI). Con ser completa, la Ley que pretendía introducir el derecho de libertad religiosa tal y como pedía el Concilio tuvo que hacer frente a una serie de objeciones que, por razón de algunos de sus preceptos, fueron presentadas y acogidas en reuniones conjuntas celebradas en el Ministerio de Justicia los días 27 y 28 de noviembre de 1967 por la Comisión de Defensa evangélica y los Letrados Mayores miembros de la Comisión de Libertad religiosa. Las objeciones se fijaron en dos puntos centrales: los derechos individuales (cap.II) y los derechos comunitarios (cap.III).

Con relación a la personalidad jurídica ante el derecho estatal cuatro eran las objeciones:

1. El Estado no debe constreñir a las iglesias obligándolas a constituirse en asociaciones ni a inscribirse bajo un régimen jurídico que las desnaturalice (se alegaban los arts. 13, 14 y 15).
2. No corresponde al poder civil apreciar cuándo existe la necesidad de reconocer una congregación local (con relación al art.19).
3. Un requisito de forma no puede atentar contra un principio de libertad religiosa (con relación al art.15, n.4 cf también el art.18 nn.2 y 3).
4. El reconocimiento de todo ministro deber ser potestativo de su propia comu-

nidad y no del poder civil (la referencia comprendía toda la sección tercera de la ley).

Con relación a la actividad de las Iglesias no católicas:

1. La fiscalización de la vida interna de las Iglesias violenta la naturaleza de las mismas.
2. El culto público, mientras no se mixtifique con otra actividad, no debe supeditarse a la autorización gubernativa (con relación al art.21 nn. 1,2 y 3).

Respecto al derecho de reunión (art.1), sería necesario mantener en vigor el derecho de reunión pacífica conocido por la Ley de 15 de junio de 1889. Esto se consiguió resolver, entre otras disposiciones, mediante la interpretación normativa operada por la amplia y detallada Orden del Ministerio de Justicia de 5 abril de 1968, conteniendo normas complementarias para la ejecución de la Ley 44/1867, de 28 de junio, que regulaban el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa. Una orden ministerial que, sin ser una reglamentación completa, venía a desarrollar los derechos comunitarios de las asociaciones confesionales, regulando en especial el reconocimiento legal y el registro de las asociaciones confesionales junto con el estatuto de los ministros de los cultos no católicos. Pese a todo, la aportación esencial fue la mera existencia de la ley por constituir un avance legislativo y una aportación positiva para el ordenamiento. Baste considerar la precedente situación jurídica de los cultos no oficiales. No existía una legislación complementaria que especificara y desarrollara el derecho reconocido, quedando la normatividad y garantía del culto no católico al criterio de unas circulares del Ministerio de Gobernación y por la jurisprudencia del Tribunal

Supremo. Pero la gran aportación específica lo constituyó el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades religiosas como tales y el ejercicio público del culto (Corsino y Rodríguez (coord.) 2006).

Sin embargo, los protestantes, unidos en la Comisión de Defensa Evangélica Española, estaban insatisfechos con la ley y no estaban dispuestos en un principio a inscribirse en el Registro de Asociaciones Confesionales no Católicas que abrió el Ministerio de Justicia. Pero la Comisión acabaría por romperse, y los diferentes grupos protestantes irían solicitando la inscripción por separado.

Desde el punto de vista jurídico, las otras aportaciones verdaderamente importantes fueron (supuesta la interpretación operada por la mencionada orden ministerial): el perfeccionamiento de la legalidad existente en relevantes puntos del aspecto institucional del derecho de libertad en materia religiosa, la acentuación del sometimiento de la actuación competente de la autoridad administrativa al régimen jurídico de la administración del Estado, la facilitación de la adquisición de la personalidad jurídica con la garantía de la pervivencia de la misma en su actividad religiosa y afín, la relevancia del carácter reservado de los registros y la más amplia tutela del derecho de reunión. Y así, el 5 de julio de 1970 estaban inscritas 132 asociaciones confesionales; entre 1970 y 1974, otras 99; entre 1975 y 1979, 45 más; con lo que a la entrada en vigor de la Ley Orgánica de 1980 ascendían a un total de 268; y ya para el año de la celebración de los Acuerdos (1980-1992), con un incremento de 290 más, habían llegado a un total de 558. Con ser decisiva la Ley de 1967 resultaba inadecuada ya ante el ordenamiento configurado por

la Constitución de 1978, e incluso insuficiente ante la misma concepción del Vaticano II en que decía inspirarse. Así, el 6 de diciembre de 1978 el pueblo español aprueba en referéndum la nueva Constitución. En su artículo 16 se especificaba que *“los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones”* (Corral, 2007).

Tres objetivos fueron los que principalmente se perseguían con la Constitución de 1978 en materia de libertades religiosas: un alto grado de libertad, un elevado consenso de la población española y de las fuerzas políticas que la representaban y una previsión de estabilidad. Todo ello basado en cuatro principios fundamentales encabezados por el más importante de todos: el *principio de libertad religiosa*. Seguido éste del principio de igualdad según el cual todos los ciudadanos son iguales ante la ley independientemente de su adscripción religiosa. Sigue a éste el principio de neutralidad del Estado según el cual el Estado actuará en el tema de las religiones ateniéndose a los efectos sociales de las mismas; finaliza con el principio de cooperación del Estado, que obliga al Estado a cooperar con las religiones, pero sin olvidar los principios de igualdad y neutralidad. Este principio trajo consigo la consideración de la religión como un fenómeno social y su aceptación como “normal” en la vida pública. De modo que la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 crea el Registro de Entidades Religiosas, y otros instrumentos como la Comisión Asesora de Libertad Religiosa y los convenios o acuerdos de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas. Para la firma de estos convenios surge el

elemento del “notorio arraigo”, a fin de determinar qué confesiones religiosas por su implantación social pueden establecer estos acuerdos de cooperación. Sólo tres acuerdos se firmaron hasta el año 2003. Esta distinción supone desde el punto de vista legal:

- a) Reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso.
- b) La enseñanza confesional de la religión en los colegios públicos.
- c) La asistencia religiosa en centros públicos.
- d) a asistencia religiosa en centros públicos de internamiento, tales como establecimientos militares, hospitales, asilos o penitenciarías.
- e) Cooperación económica del Estado con las confesiones religiosas, sobre todo a través de exenciones tributarias, incentivos fiscales y ayuda económica directa.

No obstante, no sólo son beneficios puramente legales lo que se obtiene de dicha distinción, sino *“el reconocimiento estatal de un grupo como confesión religiosa les otorga en “aura de respetabilidad” que los distingue socialmente de las simples asociaciones”* (Martínez-Torrón, 2001).

Esta Ley Orgánica 7/1980, de 5 de Julio, de Libertad Religiosa, en su artículo 7 dice: *El Estado, teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes en la sociedad española, establecerá, en su caso, acuerdos o convenios de cooperación con las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas en el Registro que por su ámbito y número de creyentes hayan alcanzado notorio arraigo en España. En todo caso, estos acuerdos se aprobarán por Ley de las Cortes Generales.* Desde su promulgación en 1980, y hasta 2003,

como se ha mencionado, sólo se habían firmado tres acuerdos con comunidades religiosas: evangélica, israelita e islámica. En el artículo 5º de la LOLR, leemos: *La inscripción se practicará en virtud de solemnidad, acompañada de documento fehaciente en el que consten su fundación o establecimiento en España, expresión de sus fines religiosos, denominación y demás datos de identificación, régimen de funcionamiento y órganos representativos, con expresión de sus facultades y de los requisitos para su válida designación.* Con lo que además de los beneficios fiscales y económicos establecidos, contar con la calificación de notorio arraigo dota al movimiento religioso de un peso como entidad religiosa, y por ello de “prestigio social”, separado de aquellas que, no habiendo conseguido tal distinción, han de inscribirse como una organización sin ánimo de lucro.

Eduardo de Zulueta y Dato, como Director General de Asuntos Religiosos desde 1977, quiso desde el principio que esta segunda Ley de libertad religiosa fuera elaborada por las minorías religiosas, a diferencia de la Ley de 1967, impuesta desde las alturas gubernamentales. El 16 de diciembre de 1977 Zulueta se entrevistó con quince dirigentes evangélicos representados en la Comisión de Defensa. El 13 de enero de 1978 convocó en el Ministerio de Justicia a otros 31 líderes religiosos incluyendo a judíos, musulmanes, mormones, testigos de Jehová, budistas, ortodoxos, anglicanos, baharíes, adventistas y católicos. Su intención era que todos aportaran ideas al proyecto de ley que estaba elaborando. Y de este modo se llegó a la Ley de Libertad Religiosa, que obtuvo el examen aprobatorio del Senado y del Congreso, y que desde el 24 de junio de 1980 está en vigor.

3. La situación política y su relación con los nuevos movimientos sociales religiosos

3.1 Marco sociopolítico

Rozenberg pone sobre la mesa conceptos que merece la pena señalar en relación a la influencia que el marco sociopolítico ejercer sobre los movimientos sociales, principalmente los religiosos. Movidos por la idea aperturista y globalizadora de la modernización, la Constitución de 1869 reconoce la libertad de culto para de esta manera abrir las fronteras comerciales a otros países, de modo que en la década de los años treinta el protestantismo español gozaba de una libertad reconocida. Estalla la Guerra Civil y tras ella llega la represión; la llegada del nacional-catolicismo arrasa sobre los avances conseguidos en materia de libertad religiosa, relegando a las minorías al ostracismo y la clandestinidad. Esta situación perdurará hasta prácticamente los años sesenta, en los que el desarrollo económico obliga a replantear la posición con respecto a la religión, y por ello suavizar la política en materia religiosa. Esto supone el caldo de cultivo para la llegada de la Ley de Libertad Religiosa de 28 de Junio de 1967, en cuyo artículo primero señala: *“el ejercicio del derecho de la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus leyes fundamentales”*

Esto supone que, aunque se sigue reconociendo al catolicismo como la religión estatal, se permiten otras formas de ex-

presión religiosa. Y esto afecta al ámbito de lo político, de lo social, educacional, etc. Tres años después de la muerte de Franco se proclama la Constitución de 1978 y llega lo realmente entendido como libertad religiosa, expresamente recogida en su artículo 16:

- “1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y demás confesiones”.

A la entrada en vigor de la Constitución seguirán años de gobierno socialista, donde la religión comienza a tener ese carácter posmodernista que la relega al ámbito personal y privado, y a partir de aquí, como ha sido expuesto, la firma de una sucesión de pactos y acuerdos que dejan cada vez más clara la confesionalidad del Estado y reconocen cada vez a las opciones religiosas que conviven en el mapa español. Es una lucha continua por la laicización del estado y el reconocimiento del pluralismo religioso, algo que las minorías religiosas ponen a veces en tela de juicio, basadas en la conservación de privilegios por parte de la Iglesia católica; la Dra. Rozenberg habla de la “catolización” del espacio, tiempo e imaginario colectivo común, observable en aspectos como la organización temporal de las fiestas relacionadas con el calendario litúrgi-

co, los nombres de las calles, las fiestas populares, etc., que continúan relegando a las otras opciones a un papel secundario. (Rozenberg, 1996).

3.2 Política y Religión institucionalizada

Se plantean ahora interesantes cuestiones en torno a la relación religión-política que justifican ser traídas a nuestro discurso, con el punto de vista del profesor Díaz-Salazar. No obstante, hay que apuntar que nos referiremos ahora a la relación entre la política y la religión institucionalizada (católica), pero su análisis trae a debate interesantes cuestiones. Para ello se divide el análisis en tres momentos históricos: década de los treinta, época franquista y llegada de la democracia.

En el primer momento, la ideología republicana considera como contrarios los valores religiosos a lo defendido por la República; y esto es mutuo, porque la religión institucionalizada se siente atacada por la mentalidad republicana; esto lleva al desbancamiento de la centralidad de la religión, pero también a la sacralización de otros aspectos de la vida social; se habla de un “*imaginario revolucionario de masas religiolizado*”. No obstante, destaca el carácter violento del intento de eliminación mutua por la condición de mutuamente excluyentes que subyace en el pensamiento en estos años treinta (Díaz Salazar, 1990).

En el franquismo se puede hablar de una unión simbiótica entre la política y la cultura religiosa; no obstante, en este período dio lugar también a un tipo de religiosidad de corte revolucionario de la mano de muchos republicanos conversos; estos movimientos enseñaban otra manera de

catolicismo y en ellos se observaban rasgos cristianos en organizaciones políticas de izquierdas. El final del franquismo en los setenta trae la deslegitimación religiosa de las instituciones políticas franquistas y con ella un cambio en las percepciones de una y de otra, que hasta ahora era entender a la religión como mantenedora del orden y por tanto sirviendo como instrumento de dominación política; y entendiendo a la política como estructura sobre la que se sustenta la religión, siéndole útil a esta para llevar a cabo un proceso continuo de socialización religiosa (Díaz Salazar, 1990).

Ya en la fase democrática se persigue establecer una nueva forma de relación que no suponga ni la confrontación de los años treinta ni la unión del franquismo; y para ello Díaz-Salazar habla de cuatro áreas dentro de esta época; la que alude al socialismo, enemigo confeso de la religión que entiende a ésta como una cuestión individual relegándola al ámbito de lo privado; la comunista, que quedó expuesta en la conjugación de esta opción política con la religión, pues muchos de los conceptos que la conformaban eran religiosos; el de la derecha y centro, donde la religión gozaba de un papel central; y la del área de la izquierda alternativa, que planteaba un tipo de cristianismo que convive y del cual se extraen conceptos para la configuración de una nueva cultura política (Díaz Salazar, 1990).

A este respecto se recuerda el ya antiguo debate de las dos *Españas* pero que desde determinados sectores de la Iglesia católica se sigue manteniendo cuando se acusa al PSOE como baluarte de la secularización de España, una afirmación que a poco que uno indague a este respecto en el mapa religioso español cae estrepitosamente. No obstante, lo primordial

en la sociedad actual es evitar conflictos, crear un clima de convivencia pacífica aunque esto no sea tarea fácil; por una parte, por la existencia de mecanismos secularizadores que operan, y por otra por la influencia que aún sigue ejerciendo la Iglesia católica, que continúa defendiendo su papel en el escenario social. No siempre, y así puede observarse en otras políticas de países europeos, la influencia de la religión es algo perjudicial para la sociedad, pero quizá el pasado de nuestro país tenga que ver en esta concepción.

Por otra parte, caer en la idea de relegar lo religioso al ámbito privado lleva a un análisis erróneo de la realidad; como ya se ha tratado, la religión ha formado y forma parte de la estructura social trayendo aquí su papel cohesionador, su función de argamasa social y su presencia en múltiples aspectos de la vida social. por lo que la consideración de la misma (representada en todos y cada uno de los nuevos movimientos religiosos que conviven en nuestra sociedad actual) debe ser tenida en cuenta y sopesada de cara a establecer futuras relaciones político-religiosas. Ciertamente es que la política ha pasado por un proceso secularizador explicado por la no presencia religiosa en el Parlamento y porque no tiene representación en un partido; tampoco se requiere su legitimación en la política y es verdad que la tolerancia conseguida es mayor si volvemos la vista atrás. Pero aún la religión sigue siendo influyente, y es conocida la influencia de la religión en el voto político y en los movimientos religiosos. Por otra parte, las instituciones religiosas conforman buena parte de la sociedad civil y por ello cuentan con influencia en el ámbito político. Además, siguiendo la idea durkheimiana de los *"equivalentes laicos de religión"*, se observa cómo van desapareciendo o, me-

lor, transformándose las ideas religiosas, desacralizándose unas y sacralizándose otras, siempre buscando ese papel cohesionador que permite la unión y el orden social, antes atribuido a la religión, ahora a los nuevos sacros: Estado, Monarquía, etc. (Díaz-Salazar, 1990).

4. Conclusiones

España en la década de los años sesenta y setenta se encuentra en una situación política de cambios y de acercamiento a los Estados Unidos, con los que se están firmando acuerdos de ayuda y cooperación. Estos acuerdos dieron lugar a la apertura de fronteras y a la llegada de inmigrantes y turistas. Y con todo ello llega un cambio en la mentalidad española, un aumento de la población y la ruptura de la Iglesia con el régimen franquista coincidiendo con el Concilio Vaticano II.

En cuanto a la situación legal, España recibe la herencia de la confesionalidad católica del Estado determinada en el Concordato con la Santa Sede en 1953, pero el Concilio Vaticano II supone una ruptura debido a su *Declaración sobre la Libertad Religiosa* en 1965. Así se modifica el Fuero de los Españoles y con la llamada "Ley Castiella" se regula el derecho civil a la libertad en materia religiosa. Fue el primer paso, seguido de diversas legislativas que fueron sucediéndose. Después llegaría la Constitución de 1978 y con ella la Ley de Libertad Religiosa de 1980, que dota a los grupos sociales religiosos minoritarios de pleno reconocimiento legal.

En lo referido a la situación política nos unimos a las conclusiones planteadas por Díaz-Salazar, planteando cuatro escenarios posibles para la convivencia política-religión: el llamado neoconservador, que

luchará por la unión de ambas; el socialista, que sigue evitando la confrontación relegando a la religión al ámbito privado; el posmoderno, donde conviven movimientos religiosos no institucionalizados con la propia despolitización de la religión; y el escenario de propuestas alternativas y radicales que tienen como base conceptos religiosos y que dibujan el cuarto escenario posible de este futuro un tanto incierto y cambiante que se vislumbra a este respecto (Díaz-Salazar, 1990). Esto lleva a planteamientos como los del profesor Jiménez Redondo cuando, al referirse al proceso de secularización española, dice que "se incardina a un proceso estructural de cambio material y de valores que continúa abierto y en progreso" (Jiménez, 2012: 54). Y cuyo resultado es la actual situación de heterogeneidad en cuanto a creencias y prácticas religiosas en un país cuyo pasado confesional católico ya es sólo eso, pasado.

Agradecimientos

Gracias a D. Jesús A. González de la Osa por su colaboración en la revisión del manuscrito.

Bibliografía citada

- Aróstegui, J et al., en Martínez, J. (coord.). (2003) *Historia de España. Siglo XX: 1939-1996*, Madrid, Cátedra.
- Corral, C. (2007) *Confesiones religiosas y Estado español*, Madrid, BAC.
- Corsino, A. (2006) "La protección jurisdiccional de la libertad religiosa" en vol. col. A. Corsino Álvarez Cortina, M. Rodríguez Blanco (coord.) , *La libertad religiosa en España : XXV años de vigencia de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio (comentarios a su articulado)* pp. 125-144.

- Díaz-Salazar, R. (1990): "Transición política, factor religioso y lucha por la hegemonía" en *AA.VV para comprender la transición española*, Estella, Verbo Divino, pp. 13-73.
- Díaz-Salazar, R. (1990): "Política y religión en la España Contemporánea". Ponencia Congreso Mundial de Sociología. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 52, pp. 65-85.
- Fusi, J. (1999) *Un siglo de España. La cultura*, Madrid, Marcial Pons.
- Fusi, J. y Palafox, J. (2003) *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa- Calpe.
- Jiménez, J. (2012) "Valores religiosos y democracia: España, 1975, 2010". *Aportes: Revista de historia contemporánea*, Año nº 27, Nº 80 (ejemplar dedicado a: La Iglesia en los procesos de cambio político), pp. 5-54.
- Marín, J. et al. (2001) *Historia política de España, 1939-2000*, Madrid, Istmo.
- Martinez-Torrón, J. (2001) *Estado y Religión .Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Fernando de los Ríos*. (coord. Celador, O.), Madrid, Universidad Carlos III.
- Rozenberg, D. (1996). "Minorías religiosas y construcción democrática en España (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)." *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Nº 74, pp. 245-265.
- Tusell, J.(1990) *Manual de Historia de España. Siglo XX*, Madrid, Historia 16.
- Tusell, J. (2005) *Dictadura franquista y democracia, 1939-2004*, Barcelona, Crítica.
- Tusell, J. (2007) *Historia de España en el siglo XX*, Vol. II, III y IV, Madrid, Taurus.

TRANSCULTURAL IMPLICATIONS FOR RE-CONSIDERING MULTICULTURALISM DISCOURSE. A REFERENCE TO GERMAN-TURKISH DIASPORIC FILM *ALMANYA - WELCOME TO GERMANY*¹

IMPLICACIONES TRANSCULTURALES PARA EL REPLANTEAMIENTO DEL DISCURSO SOBRE EL MULTICULTURALISMO. UNA REFERENCIA A LA PELÍCULA DE LA DIÁSPORA TURCO-ALEMANA *ALMANYA-WELCOME TO GERMANY*²

Olesya Dronyak

Universidad de Deusto (Bilbao)
olesya.dronyak@deusto.es

Recibido: febrero de 2016
Aceptado: marzo de 2016

Palabras clave: transculturalidad, cine de inmigrantes (diasporic cinema), autorrepresentación (self-representation), discurso acerca del multiculturalismo.

Keywords: transculturality, diasporic cinema, self-representation, multiculturalism discourse.

Resumen: El concepto de transculturalidad ha marcado su presencia en las últimas películas turco-alemanas en las que se crea un nuevo sentido de pertenencia de la diáspora turca en Alemania haciendo hincapié en las identidades híbridas turco-alemanas. Se sugiere el análisis discursivo del estudio de caso seleccionado - una película titulada *Almanya - Welcome to Germany* (2011) - como un ejemplo de alejamiento de las nociones divisorias de la homogeneidad cultural con el fin de analizar y propiciar la investigación transcultural, sus implicaciones culturales y políticas en el contexto de la creciente diversidad cultural en Europa. De este modo, el artículo contribuye a la discusión sobre la necesidad de cambio del paradigma cultural que es esencial para influenciar los discursos sobre la inmigración y el multiculturalismo hoy en día en los ámbitos político y público en las sociedades culturalmente dinámicas de Europa.

1. This is the revised and complemented version of the paper read at CINE CRI'15: On Cinema and Identity Conference, 10th to 11th June 2015 in Istanbul, Turkey.

2. Este artículo es una versión revisada y complementada de la comunicación presentada en el congreso internacional CINE CRI'15: On Cinema and Identity Conference, que tuvo lugar los días 10 y 11 de junio de 2015, en Estambul, Turquía.

Abstract: The concept of transculturality has marked its presence in the latest German-Turkish films as they construct a new sense of belonging of the Turkish diaspora in Germany, putting a great emphasis on the hyphenated hybrid German-Turkish identities. The discursive analysis of the selected case study – a film *Almanya - Welcome to Germany* (2011), is suggested as an example of departing from the divisive notions of cultural homogeneity with the aim of exploring and elaborating transcultural research, its cultural and political implications in the context of increasing cultural diversity in Europe. In this way, the paper contributes to the discussion on the necessity of cultural paradigm shift that is essential for influencing the discourses on immigration and multiculturalism in political and public domains of contemporary culturally dynamic European societies.

To speak of a given film as art, however, it's not to deny its status as a historical document, a more or less accurate mirror or apt commentary on the society and culture in which it is made and seen.

Daniel Yacavone (2015:xv).

(T)he subjects of the local, of the margin, can only come into representation by, as it were, recovering their own hidden histories. They have to try to retell the story from the bottom up, instead of from the top down.

Stuart Hall (1997b:183-184).

1. Introduction

This paper explores new approaches in interpreting and understanding the hybrid cultural identities and lifestyles of immigrants and their descendants through how they are negotiated in contemporary German-Turkish cinema. The findings of the cinematic analysis testify to the complexity and dynamics of transcultural connections identified as such in self-representations of German-Turkish directors. These findings exemplify new implications in approaching cultural diversity and thus participate in the discourse on the need of the cultural paradigm shift. The latter envisages a move from viewing multicultural societies as spherical or, if to use Guido Rings terminology, «monocultural» (2016), - a narrative in which «cultural differences are portrayed as inferior» (2016:1) and integration is usually equated to assimilation, to drawing upon and exploring more the inter-influentiality and transformative potential of different, or discursively constructed as opposing, cultural elements.

The incorporation of transcultural research within the discourses on multiculturalism and multiculturalism policies is topical for a contemporary culturally heterogeneous Europe; as Steven Vertovec denominated it, a continent of «super-diversity» (2007). The latter has been a result of increasing international migrations in the aftermath of the Second World War and onwards, characterised particularly by movements of Eastern and Southern populations to the West. On the one hand, this prevailing pattern of mobility from a non-geographical Europe has been gradually interfering in political efforts to construct a common European

identity based on the «family of nations», to use Anne McClintock's definition (1995:357), where «nations» are uniform entities formed as such historically. On the other hand, the immigrants coming from the South and the East could be incorporated in the «nation», that is to say, be transferred from the «others» to the «us» category, by becoming a «well-integrated» migrant, namely the one who «assimilated functionally into ways of speaking, thinking, and behaving in the host society» (Hamberger 2009:4). Yet, it is highly problematic to define the 'well-integrated' migrant in practical terms, since the complications arise in connection to the degrees of integration, the factors that contribute to this process, and the policies that are involved.

Each European country has had a different immigration history and different immigration and integration policies to accommodate this diversity which shaped (and continue to do so) the practical reality for migrant/diasporic subjects.

2. Multiculturalism Policies' Background in Europe

Although specific to each country, the approaches towards multiculturalism policies (initially aimed to address “the cultural clashes”), the policies of integration and inclusion, the presence/absence of anti-discriminatory policies, media and public discourses on immigration and immigrants, as well as cultural and national specificity of each country have all contributed to how migrant/of migrant descent subjects are perceived within a wider public of the majority population. Multiculturalism policies and the degree of their implementation, in particular,

have had a significant influence on the positioning of the diasporic subjects in the society of reference and their cultural and socio-economic location within it. These policies, that can be generally characterised by the recognition of the cultural diversity within the nation-state and by the elaboration of the strategies towards dealing with and accommodating this diversity; or as Dewing and Leman put it, directed at “management of diversity through formal initiatives in the federal provincial and municipal domains” (2006:1), have undergone different scenarios and trajectories in different immigrant host societies.

Frequently complex and controversial, multiculturalism policies in European countries have included the strategies that depended on the socio-political environment of the specific nation state, yet frequently derived from the patronizing position of the ethnic majority or directed at the maintenance/construction of the essentialist narrative of a culturally homogenous society. They have also been attached to the parallel search for historical grounds and justifications of “Europeanness” and of a common European identity, a narrative in which the non-European migrant minorities were not incorporated.

In spite of the official rhetoric on the “failure of multiculturalism” since Merkel's speech in 2010 and blaming this “failure” on the “reluctance” of immigrant descent communities to “integrate” (Weaver 2010), many recent studies on multiculturalism suggest that multiculturalism policies, as seen in their extended understanding, have been weak and insufficient in most European countries (Banting et al 2006). As a consequence, the “failure of multiculturalism” can be blamed on

its poor implications and its overall “half-hearted” nature, to use Rattansi’s words (2011) rather than on the new minorities’ reluctance to integrate.

Drawing upon the scheme of eight principles and the degrees of multiculturalism that include applying multiculturalism policies on constitutional, educational, and public media levels³, Banting, Johnson, Kymlicka and Soroka’s empirical research concludes that most of the European immigration countries have been ‘weak’ adopters of multiculturalism (e.g. France, Germany, Norway, Spain – scoring less than three principles) or ‘modest’ (the Netherlands, Sweden, UK – scoring between three and 5.5 principles). To compare, Australia and Canada have been characterised as ‘strong’ adopters of multiculturalism policies – scoring more than six principles (2006). Although such a measurement could appear to be quite generalised and highly institutional, it does provide us with an approach to evaluate the contested multiculturalism policies in Europe due to their youth and inexperienced character. Indeed, in many European states, including Germany, the multicultural strategies meant to address and regulate relations between the majority and the new minorities have been in delay for decades, which has resulted in policy makers’ encountering more challenges while new immigration movements have been observed. Most of the contemporary multiculturalism policies have thus been a response to the policy vacuum or ad hoc initiatives towards immigrants-natives co-existence in a moment when the increasing diversity, now so obvious

3. For a more elaborated discussion of Kymlicka’s theory of multiculturalism principles and 8 most common forms of multiculturalism policies, see Banting and Kymlicka (2006: 56-57).

in Western European nation states, has become impossible to ignore.

3. Theoretical Opportunities of Transculturality for Multicultural Societies

It is important to discuss what transculturality can propose for the reshaping of the multiculturalism discourse and what implications it can have for multiculturalism policies. I will explain my motivation of referring to films to illustrate both the potential of transcultural research and the value of diasporic self-representations which embark on negotiating transcultural identities and testify to the need of incorporating transcultural discourse in that on multiculturalism.

Transculturality as a concept for (re-)considering cultural engagements and cultural identities has only recently become a trend in academic research. The conceptual framework of the concept is not new and many of its important elements such as cultural hybridity, Bhabha’s “Third Space” (1994) and Pratt’s “contact zones” (1992) have been in the process of theorizing throughout the second half of the 20th century. The notion of *transculturation* was coined by Cuban anthropologist Fernando Ortiz in 1947, later extended by Mary Louise Pratt (1992), and elaborated by Wolfgang Welsch into its current understanding as transculturality (1999). Although it is still in its early stages of theoretical framing and empirical testing to be conducted within multiple socio-cultural frameworks, this scientific category offers interesting solutions with regard to cultural connections and to culture as a whole.

The understanding of transculturality that will be used in this paper is as it is defined by Welsch, namely as a blend of cultures that “emerge from each other” (1999:203), while I also add that transculturality is both a process and a result. As a process it combines a transcultural encounter, which consists of an encounter between individuals with different cultural backgrounds and which constitutes a chance for transcultural connection, exchange and the subsequent formation of transcultural practices. Such practices combine different (or considered as such) cultural lifestyles, meanings and references - a result that can be characterised by different cultural configurations and dynamics.

As Welsch asserts, transcultural formations that come about within this process of interweaving result from “transcultural networks, which have some things in common while differing in others, showing overlaps and distinctions” (1999:203). In this way, the concept denies invariability and promotes dynamic cultural identities that are pushed forward by transcultural permeations. I will operate with Bhabha’s notions of hybridity and “Third Space” (1994) as important transcultural components. Developed within the post-colonial studies, hybridity constitutes a process which creates a new product of cultural identity that goes beyond the original culture and a “received” tradition (1994:2). The “Third Space” is a transcultural abstract territory or a virtual cultural field where the process of hybridization “enables new cultural positions to emerge” (Rutherford 1990:211). A more recent research on transculturality by Flüchter and Schöttli (2014) addresses the dynamics of transculturality with the objective to

expand Welsch’s conceptual scheme. The authors consider transculturality as present “in all human societies, practices, and institutions”, but whose dynamics vary according to its historical and contextual specificity (2014:2-4), an idea that highlights the need for cultural diversity-inclusive-environment for the development of transcultural connections and the exploration of transculturality potential.

Due to the recency of the notion of transculturality but also because of its extendable nature, the process of exploring its broader meaning provides a platform for discussion and thus better understanding of transculturality’s contemporary implications in increasingly dynamic multicultural societies.

Films, and especially diasporic cinematic representations, are interesting and important testing platforms in this regard since they function as points where reality is mediated through art and is thus negotiated within art. While being attached to the socio-political, cultural and historical contexts, in which they are created, these representations also dispose of a powerful crossing-the-borders potential. They create the cultural meanings that can be recognised and related to beyond one politically and/or culturally demarcated environment. As types of representation film discourses do not only communicate the ideas of the directors, but by reaching the audiences they can also construct new meanings, re-construct their contexts and influence the process of people’s self-identification.

This paper accentuates filmic self-representations of German Turks rather than their representations by others, suggesting that the former have a unique

potential to complicate the perception of immigration and identity by illustrating complex social and cultural worlds in which immigrants and their descendants find themselves and by representing human experiences, frequently personal experiences, and of dealing with these complexities. The discursive analysis of the selected case study applies the transculturality theoretical model and is in alignment with a comparative reference to cultural constructs in earlier and contemporary German-Turkish films, Fatih Akin's films in particular. This present analysis will illustrate differences in representation and between the complexities in negotiating transculturality by different directors and examine the value of the case study for exploring new transcultural complications.

4. German-Turks and Their Cinematic Representations

For the majority of Turks who came to Germany in the 1960s as guest workers, their temporary work quickly developed into family reunifications and a permanent stay. Within the new waves of immigration, by 2012 about 3 million people of Turkish origin lived in Germany, making up the largest migrant background community in the country (Federal Office for Migration and Refugees, 2014). The factor that greatly contributed to the discursive estrangement of German-Turks was that up until the late 1990s, Turkish immigration had not been considered as a wave of permanent settlers, nor had its social aspects and outcomes been taken into account. In the 1980s-1990s, immigration policies in Germany as well as in many other Western European

countries, while generally perceiving the immigrants as temporary residents or self-isolated communities of strangers, were directed at favouring the preservation of the emerging diasporic communities' homeland identities without their integration into the host societies. Guest workers were expected to leave eventually and the need for multiculturalism policies was not considered. At the same time, policy initiatives based on the perception of the "temporality" of the guest workers residency have contributed to the separation of the 'newcomers' communities from the 'natives', by encouraging such separation in physical terms and on a discursive level.

One of the examples of such policies in relation to the artistic sector was the destination of public funds. When in the 1970s-1980s Turkish migrants started to communicate their presence by means of cultural manifestations, literature and films in particular, these artistic representations were limited to specific themes. The subsidies from federal or regional funding authorities were allocated to sponsor those works of German Turks that dealt with the topics of displacement, nostalgia for home and cultural differences. Rob Burns argues that migrant literature of the 1980s succeeds in depicting the cultural resistance of Turkish migrant workers by accentuating "the growing sense of [their] cultural dislocation", by showing the crisis of identity or the alleged incompatibility between German and Turkish cultural traditions (2007:359-360). Accordingly, earlier German-Turkish cinematic representations of the 1980s –coined the "films of victimization" (Burns 2007:358)– echoed the rhetoric of the "us" vs. "other" prevalent in media and political discourses on immigrants in Europe.

They have further contributed to the construction of the allegedly irreconcilable dichotomy between “native German culture” and “visiting Turkish culture”, a conventional scheme that would persist in later discourses and would influence later German-Turkish cinematic representations. A characteristic feature of “films of victimization” was the portrayal of German-Turkish women as protagonists, illustrated as subordinated and oppressed by their Turkish traditions, and who could have been rescued only by “free and liberated” German culture. The preservation of the protagonists’ Turkishness serves as an obstacle in the way of their integration within German society. Tevfik Baser’s *40 Square Meters of Germany* (1986) and *Farewell to False Paradise* (1989) are the best known examples.

Referring to immigrants’ identities, Patricia Ehrkamp suggests “to think beyond dichotomies”, and to “recognise immigrants as agents who are able to forge their belonging and multiple attachments” (2005:347). As a response to the depiction of the German culture vs. Turkish culture dichotomy, in which the latter is explicitly marginalised, new generations of German-Turkish directors have intended to refute this division by dealing with cultural hybridity in their films. The most prominent film director who has responded to this dichotomy countering the representation of Turkish immigrants as cultural outsiders has been Fatih Akin, a German-born director of Turkish origin. *Kebab Connection* (2005) and *Head-On* (2004), in particular, are considered expressions of transcultural practice that challenges the stereotypical meanings of German-Turkish cultural identities. As Petra Fachinger writes, “[Akin] playfully

undermines persisting stereotypes of Turks (...) by reversing character roles” and “undercutting audience expectations and genre conventions” (2007:243). Akin’s *The Edge of Heaven* (2007) and *Soul Kitchen* (2009) provide interesting insights into the life of the German-Turkish community too. While addressing the issues of lost home nostalgia and crisis of identity, they also project the atmosphere of the celebrations vs. uncertainties of multicultural societies and position the protagonists at the centre of the quest for their place in these societies. Rich in cinematography and in their diverse narratives, Akin’s films can be regarded as important points of departure in cinematic research on the contemporary German-Turkish diaspora in its transformative cultural and social context. Yet, newer generations of German-Turkish directors deserve specific attention, especially because they intend to discover new implications of transculturality in their cinematic self-representations. *Almanya - Welcome to Germany* (2011) is one of the most prominent among such examples.

5. A Confident Walk Into a “Third Space” as Represented in *Almanya - Welcome to Germany*

Almanya - Welcome to Germany (hereinafter *Almanya*) is a warm-hearted comedy that tells the story of a Turkish guest worker Hüseyin Yılmaz and the lives of his extended family in Germany. The film follows the experiences of the three generations of German-Turks and, although remaining a fiction, is based on the history of Turkish immigration to Germany in the 1960’s and on the life story

of two sisters, film director and screenwriter Yasemin and Nesrin Şamdereli. *Almanya* premiered at Berlinale 2011, some half a year after the heated debate in Germany on immigration and the speech of German Chancellor Angela Merkel on the failure of multiculturalism where she urged for the necessity of the better integration of newcomers. By defying the political declarations on the reluctant integration of Turkish immigrants in Germany, the film screens the great efforts made by German-Turks to integrate, while at the same time retaining their original culture(s).

Similar to Akın's films, *Almanya* illustrates the challenges that immigrants and their descendants face while living between two cultures. However, the difficulties that the protagonists encounter are there to confidently shape their hybrid multiple cultural attachments rather than to be the obstacles preventing their choices in favour of one culture or another, as can be especially observed in the main characters of *Head-On* and occasionally in *Kebab Connection*. Unlike *Head-On*, where the main protagonists drift between two cultures in search of a comfortable place where they could combine their identities, the cultural identities of *Almanya's* protagonists accommodate the transcultural abstract location - Bhabha's "Third Space" - in which such combination is possible. Where the articulation of the protagonists' identities generates new forms of cultural meanings by intermingling their Turkish and German selves, this practice can be referred to as a phenomenon of "Third Space".

The film narrative is structured into two interwoven time frames, two separate actions taking place in Turkey and Germany. The visual moving between both strands that proceed till the end of the film

implies the interconnection between the past and the present, making the present incomprehensible and incomplete without its past. The action set in the present introduces Hüseyin Yilmaz, already the grandfather, who gathers his big family at his home in Germany, where he has been living for 45 years, to announce a surprise. Hüseyin is happy to tell that he has bought a house in Turkey and insists that his wife, their children Veli, Muhamed, Leyla and Ali and grandchildren, 22-year-old Canan and 6-year-old Cenk, accompany him for a holiday, as he says, to their *Heimat*. At the same time, German-born Cenk, the son of Ali and German native Gabi, finds himself in the crisis of identity, straddled between his Turkish background and his life in Germany. Cenk comes to terms with this uncertainty during his school time when he is asked to choose the football team he wants to play for, Turkey or Germany. During the dinner at his grandfather's place, Cenk finds himself in a confused state with the discussions at the table about where the family belongs, and at that very moment he poses a question which is the nucleus of the whole film, "So, what are we now, Turkish or German?" His cousin Canan takes the initiative to recount the story of their grandparents' life in Turkey and their immigration to Germany. Listening to Canan's story, Cenk embarks on an imaginary journey throughout the past of his family in search for his roots and the answer to his question.

The action set in the past illustrates young Hüseyin in the remote Southeastern Anatolia, his falling in love and subsequent marriage with Fatma and her giving birth to three children. The scene goes on as Canan continues to explain the financial hardships that Hüseyin had to face

in Turkey which eventually led him to immigrate to Germany in 1964 as a guest worker; and later brings Fatma and their children to live with him in Germany. The protagonists' lifestyles are based on a combination of what they have been practicing in Germany with the experiences that they brought with themselves from Turkey or what they learned from their parents and grandparents.

Grandfather Hüseyin is shown as the most conservative character having successfully reproduced a part of Turkish culture in his German home by promoting collectivist traditions, hierarchy, and the maintenance of strong bonds between the family members across several generations. An illustration of this is the episode of the clan gathering for dinner at Hüseyin's house. The family members are struck with the news that Hüseyin has bought a house in Turkey and with his insistence that they all accompany him to see it. As the patriarch, Hüseyin anticipates unquestioned loyalty and refers to his word as the word of law. He becomes irritated when his family reacts reluctantly to the idea of going to Turkey and as they start a discussion in protest. Hüseyin seems to be torn between his children's better association with the German way of life and his longing for Turkish *Heimat*.

The second and third generation of Hüseyin's family are shown more as German individualists for whom the interest of the group are of less priority. Ali, Hüseyin's fourth child born in Germany, is the one who complains the most about the necessity to go to Turkey alluding to other plans that he had made with his wife. Ali is an interesting example of a cultural hybrid. His German mentality and German behaviour intersects with the affiliation to

his Turkish heritage. Ali tends to behave in a characteristic German manner being straightforward and strongly independent, but when his son Cenk asks whether they are German or Turkish, Ali says they are Turkish.

The characters of Hüseyin's three children who were born in Turkey and moved to Germany at a very young age also offer an interesting quest. The interwoven strands of past and present trace the change within the self-perception of these protagonists across the time. Veli, Muhamed and Leyla, day by day embrace the German way of life but continue to remain strongly connected to their Turkish roots. As adults they are confident about their Germany identity, but at the same time they are proud to have a Turkish background. The Christmas episode illustrates how, although being Muslim, they want to associate themselves with the German/Western European tradition of Christmas celebrations. They teach their mother the "rules" to be followed, namely decorating the Christmas tree, wrapping the presents, serving special food. Throughout time their new cultural experience occupies an important place in their mentalities. The things and behaviours that seemed so strange and inappropriate earlier now become so normal, habitual, and even desirable. The metaphoric illustration of their acclimatization within the German society is found in the episodes about the moustache. On their arrival in Germany they laugh at German men not wearing a moustache while all men in Turkey do. Within a short span of time, Leyla asks her father to shave his moustache off because, in her opinion, Hüseyin's image does not correspond to where he lives. On a visit to Turkey the feeling of alienation and unfamiliarity overwhelm them. Yet, they

continue to adhere to certain traditions learned from their parents. When Leyla finds out about the pregnancy of her daughter Canan, she feels ashamed and an angry outburst follows wherein she refers to the fact that Canan should have married first.

The third generation of Hüseyin's grandchildren Canan and Cenk accommodate the space of uncertainty and confusion about identity and sense of belonging confronting questions about who they are, where they belong and what is proper or improper for them to do. When Canan finds out that she became pregnant from her English boyfriend, she hesitates whether she should tell her family. She fears a very negative reaction because, as she later communicates to her grandfather, her prospective future now contradicts Turkish tradition according to which a Turkish woman should marry a Turkish man and to the Islamic tradition of "saving face" or "family honour", that is, in particular, not to get pregnant before marriage. Being exposed to living in-between German and Turkish traditional cultural worlds, Canan realises that she does not know what is right and what is wrong under such critical circumstances.

Different factors contribute to the construction of the cultural identity of *Almanya's* protagonists. The influence of immigration, cultural shock and acclimatization within the German society, multi-layered and complex cultural practices, crisis of identity and subsequent feeling of belonging to German and Turkish culture and at the same time not belonging to any of these cultures are among the important factors. Operating with symbolic meanings of shifting perceptions prepares the grounds for going beyond the margins of uniformity.

Negotiation of protagonists' identities, especially those of the third generation Canan and Cenk, goes through their constant positioning between two cultures and the resultant confusion that derives from this positioning. *Almanya* makes this confusion, the crisis of identity, to be understood as a positive process through which it is possible to eventually realize who you are and where you belong to. As Ayhan Kaya writes about the reality of displacement and the condition of uprootedness "Turkish migrants and their descendants experience a permanent tension between homelessness and home in a way that leads to the construction of more complex and multiple identities" (2007:490), and this is exactly what *Almanya* discloses. In other words, the crisis of identity which is invoked by living in-between serves as a way, a bridge to enter a "Third Space", where the hybrid cultural positions are negotiated and renegotiated. For Canan the tension and confusion leads to the realization of her hyphenated identity and the advantages that she can extract from this identification. After grappling for a while with contradictory emotions about her unexpected pregnancy, Canan is relieved by her grandfather's positive reaction to this news. This is the point when Canan realizes the hybridity of her family and herself, in particular through the fact that the family accepts the marriage to a non-Turkish, non-Muslim man. Such cultural disposition or re-position which accommodates the space neither of "pure Turkish culture" nor "pure German culture" emerges as the resistance to the cultural purity and to the cultural exclusion that follows from this purity. Cenk finally receives an answer to his question. In the pre-final episode each member of Cenk's family is visualized in Cenk's

imagination as standing by his/her self of 30-40 years ago. This scene renders the message of a complex coexistence of their Turkish beginnings with their German experiences. The summary voiced at the end of this scene validates this message:

A wise man answered the question ‘what are we?’ We are the sum of everything that has happened before us, everything that is happening right before our eyes or seems fitting for us. We are the people or the things which affect our existence and in return are affected by our existence. We are everything that came after us and everything that could not exist without us (Şamdereli 2011:94:48-95:19).

The visual technique of interwoven time frames has communicated the integrity of the past and present. The experiences that followed the displacement and the reproduction of the Turkish cultural world in Germany made the identities viewed in terms of continuous modification. The Turkish culture no longer exists in the protagonists’ identities, at least in its original nature. It is present in particular practices of their everyday life. Their Turkish selves are modified and re-discovered in a new light, sutured with the attachment of Germanness and the re-attachment of Turkishness. The German-Turkish cultural synthesis reigns first and foremost in a hybrid language that is used for communication and in their hybrid lifestyles and mentalities. This synthesis persists as they surpass the restrictions of cultural uniformity by compounding their old and new experiences embracing the heritage, the tradition and the modernity in a new scope.

6. Conclusive Points: Transcultural Implications of Cinematic Analysis for Multiculturalism Discourse

Drawing on the cultural findings within the analysed example of contemporary German-Turkish cinema, I will conclude with a discussion of the elaborated transcultural meanings and inter-dependencies as implications to re-consider the multiculturalism discourse.

Almanya generates transcultural meanings by depicting different ways of behaviour and different self-perceptions of the representatives of Turkish community in Germany. In contrast to the protagonists of the “films of victimization”, usually female characters, who are confined to closed spaces of their Turkish culture which are recreated as autonomous locus in German society with little or no contact with the outside world, in *Almanya*, as well as in Akın’s films the protagonists of Turkish descent actively interact with native Germans and people of other ethnicities. German Turks do not live in a parallel society anymore and interaction enables them to carve out new spaces, open to cultural melding and boundary-crossing lifestyles.

The notion of culture as a particular set of norms and behaviour becomes questionable when the combination of “proper” and “improper” is celebrated. *Almanya*’s protagonists do not set limits to their lifestyles by adhering to particular cultural practices pre-constructed as intrinsic to one culture or another. They make the combination possible which frequently looks natural and unconditioned. As Welsch contends,

“in meeting with other lifeforms there are always not only divergences but opportunities to link up, and these can be developed and extended so that the common lifeform is fashioned which includes even reserves which hadn't earlier seem capable of being linked in” (1999:202).

Almanya employs irony and humour to make fun of cultural misunderstandings and to undermine the static and restrictive politics of identity through depicting the shifting perceptions of the protagonists and the natural transformations of their cultural selves within time. The metaphorical visual elements such as interweaving time frames are employed to indicate the transcultural potential of the protagonists and the importance of the experience of cultural encounters in the formation of one's cultural identity.

Multiple cultural attachments facilitate the process of integration. The second and even to larger extent the third generations tend to communicate with each other more in German than in Turkish and actively embrace German mainstream lifestyles. At the same time, they also identify themselves with their Turkish heritage and preserve certain Turkish cultural traditions passed on them from their ancestors. The multiple cultural attachments of the protagonists thus challenge the idea promoted by German-Turkish films of the 1980s that the preservation of the protagonists' Turkishness serves as an obstacle on the way to their integration within German society. In *Almanya* this preservation by no means impedes their integration, but rather makes the process of adaptation less tensed because the protagonists are able to complement the elements of two cultures with one another without the

necessity to make a choice in favour of a particular set of cultural values.

Transcending the discursively constructed borderline becomes a natural way to build and enter a “Third Space”, where transcultural identities can flourish. *Almanya* and the films of Fatih Akin as contemporary German-Turkish films forge the meanings that cannot be restricted to single cultural environment, the meanings that transcend the imaginary constructed borderline between discursively separated Germans and German Turks. The cultural identity of the filmic German-Turkish heroes and heroines is negotiated and questioned when they go beyond their conventional cultural habitats, namely when they start to practice or associate themselves with particular lifestyles, norms or traditions that are unusual for the cultural environment in which they are discursively positioned. The imaginary borderlines that separate one habitat from another thus acquire new role and now perform a double function. They do not separate and exclude, but now they function as crossings and thus unite and include the inhabitants from different cultural locations that are constructed as such within the discursive practice. Thus, the discursively constructed borders also perform as the points of cultural encounters, the places where the alien becomes familiar, the improper becomes proper, and the coexistence of heterogeneous cultural environments becomes possible. Crossing the border stands not only as an act of “violation”, namely the transgression of the norms and customs set as intrinsic to the particular culture, but is also an act of creation of new practices, fusion of cultural traditions, habits, lifestyles.

Şamdereli's protagonists seem to confidently enter and accommodate the «Third Space», a space located on the constructed borderline, not through rebellion as is the case of protagonists of some of Akın's films, but via peaceful renegotiation of their cultural selves. Canan and Cenk confidently live on the border inhabiting the space where the German and Turkish habitats are merged. Here, the possibility to be German and Turkish at the same time becomes feasible. Whatever way the protagonists go through to enter this space, once the border is crossed their identities appear to be in the constant process of negotiation and renegotiation and thus cannot be essentialist. The produced meanings are transcultural in Welschian perspective and the transculturality's implications in the discussed case study speak for themselves.

What remains to question is how *Almanya* re-considers the role of the context in transcultural dynamics - an important element in the extended understanding of Welschian transculturality. By challenging the political discourse on the multiculturalism failure in Germany, in particular, the film challenges the contextual construct with which this political discourse operates. In artistic discourse, namely in immigrant/diasporic cinematic self-representations, the socio-cultural context of the contemporary immigrant society appears as a transculturally-favorable environment. Here, transcultural identities frequently come into being naturally and the quest for cultural attachments results worthwhile. Yet, the way it works may differ in different diasporic self-representations. In *Almanya*, the socio-cultural contextual framework for transculturality proves

viable when functioning complexly within the reflection that moves both ways – from the “original” culture to the “host” culture, and back, and while such reflection back and forth is facilitated, or at least not impeded.

All these transcultural implications – the importance of cultural interaction for the development of transcultural identities, the necessity of preserving and developing multiple attachments in the process of adaptation in new homelands, and the significance of accommodating a “Third Space” by transcending and thus challenging the discursively constructed borderlines–, are important exemplifications of transculturality hinting at the necessity of the concept's incorporation within the discourses on multiculturalism as well as its further exploration for multiculturalism and integration policies in Europe.

Filmography

Akın, F. 2004. *Head-on/Gegen die Wand*. Germany: Arte and Bavaria Film International.

Akın, F. 2005. *Kebab Connection*, 2005. Germany: WDR, Wüste Filmproduktion, Arte and Creado Film.

Akın, F. 2007. *The Edge of Heaven/Auf der anderen Seite*. Germany/Turkey: Anka Film.

Akın, F. 2009. *Soul Kitchen*. Germany: Corazon International.

Baser, T. 1986. *40 Square Meters of Germany/40 qm Deutschland*. Germany: Studio Hamburg.

Baser, T. 1989. *Farewell to False Paradise/Abschied vom falschen Paradies*. Germany: Ottokar Runze Filmproduktion and Zweites Deutsches Fernsehen (ZDF).

Şamdereli, Y. 2011. *Almanya - Welcome to Germany/Almanya – Willkommen in Deutschland*. Germany: Roxy Film, Infa Film.

Bibliography

Banting, K., Johnson R., Kymlicka, W., Soroka, S. 2006. "Do multiculturalism policies erode the welfare state? An empirical analysis." Pp. 49-91. In *Multiculturalism and the welfare state: Recognition and redistribution in contemporary democracies*, edited by Banting K., Kymlicka W. Oxford, New York: Oxford University Press.

Banting, K., Kymlicka, W. 2006. *Multiculturalism and the welfare state: Recognition and redistribution in contemporary democracies*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Burns, R. 2007. "The Politics of Cultural Representation: Turkish-German Encounters." *German Politics*, 16(3): 358-378.

Dewing, M., Leman, M. 2006. *Canadian multiculturalism*. Library of Parliament, Parliamentary Research Branch, Canada. In <http://www2.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/936-e.htm> Retrieved August 27, 2015.

Ehrkamp, P. 2005. "Placing identities. Transnational practices and local attachments of Turkish immigrants in Germany." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(2):345-364.

Fachinger, P. 2007. "A New Kind of Creative Energy: Yadé Kara's Selam Berlin and Fatih Akin's Kurz und Schmerzlos and Gegen die Wand." *German Life and Letters*, 60(2): 243-260.

Federal Office for Migration and Refugees. 2014. *Migrationsberichte/Migration report 2012*.

In <http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Migrationsberichte/migrationsbericht-2012.pdf> Retrieved February 25, 2016.

Flüchter, A., Schöttli J. 2014. "Introduction." Pp. 1-26. In *The Dynamics of Transculturality: Concepts and Institutions in Motion*. edited by Flüchter, A., Schöttli J. Cham: Springer International Publishing.

Hall, S. 1997. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity." Pp. 173-188. In: *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, edited by McClintock A., Mufti A., Shohat E. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hamberger, A. 2009. "Immigrant integration: Acculturation and social integration." *Journal of Identity and Migration Studies*, 3(2):2-21.

Kaya, A. 2007. "German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of their Own." *German Studies Review*, 30(3):483-502.

McClintock, A. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York and London: Routledge.

Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.

Ortiz, F. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press, Trans. Harriet de Onís.

Rattansi, A. 2011. *Multiculturalism: A very short introduction*. Vol. 283. Oxford: Oxford University Press.

Rings, G. 2016. *The Other in Contemporary Migrant Cinema*. New York: Routledge.

Rutherford, J. 1990. "The Third Space. Interview with Homi Bhabha." Pp. 207-221. In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Rutherford J. London: Lawrence and Wishart.

Vertovec, S. 2007. "Super-diversity and its implications." *Ethnic and racial studies*, 30.6: 1024-1054.

Weaver, M. 2010. "Angela Merkel: German multiculturalism has 'utterly failed'." *The Guardian*. In <http://www.theguardian.com/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>. Retrieved August 14, 2015.

Welsch, W. 1999. "Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today." Pp. 194-213. In *Spaces of Culture: City, Nation, World*, edited by Featherstone M., Lash S. London: Sage, In: http://www2.uni-jena.de/welsch/papers/W_Welsch_Transculturality.html Retrieved April 24, 2015.

Yacavone, D. 2015. *Film Words: A Philosophical Aesthetics of Cinema*. New York: Columbia University Press.

PROTESTANTISMO Y PENSAMIENTO POLÍTICO. UNA REVISIÓN HISTÓRICA

PROTESTANTISM AND POLITICAL THINKING. A HISTORICAL REVIEW

Ignacio Carlos Maestro Cano

Universidad de Valencia
igmaeca@gmail.com

Recibido: junio de 2016
Aceptado: noviembre de 2016

Palabras clave: Estado, democracia, religión, Lutero, secularización.

Keywords: state, democracy, religion, Luther, secularization.

Resumen. En la actualidad suele aceptarse cierta influencia de la Reforma protestante en la configuración del poder secular, consecuencia de los rasgos culturales derivados de su teología. Para unos, su énfasis en el individuo habría estimulado un compromiso que de lo espiritual se habría transferido a lo político, impulsando al liberalismo y la democracia. Otros, han conectado su pesimismo antropológico con una reforma política “desde arriba” favorecedora de cierta “devoción por el Estado”. Sea como fuere, el protestantismo ha mostrado una singular capacidad para gestionar las tensiones entre interés colectivo e individual; entre Estado y fe. Este trabajo pretende revisar las más importantes hipótesis formuladas en torno al vínculo entre protestantismo y pensamiento político.

Abstract. It is accepted today some influence of the Reformation in the shaping of secular power as a consequence of the cultural features derived from its theology. According to one view, its emphasis on individual would have stimulated a commitment transferred from the spiritual toward the political sphere, encouraging liberalism and democracy. Others have connected Lutheran anthropological pessimism with a political reform “from above” favoring a sort of “devotion toward the state”. Anyhow, Protestantism has shown a singular ability to manage the tensions between collective and individual interests; between state and faith. This work presents a review of the main hypotheses concerning the link between Protestantism and political thinking.

I. Antecedentes. La compleja relación Iglesia-Estado

La cuestión del lugar que ocupe la religión en una cultura suele mostrarse controvertida. Con mayor motivo resulta problemático el vínculo entre religión y política. No obstante, ha de reconocerse que la instauración de cualquier sistema político –más aún su funcionamiento– supone la adopción de un sistema de valores específico y, en este sentido, la religión constituye uno de los fundamentos tradicionales de un sistema de valores. A este respecto se ha dicho que “religión y política son, junto con la estética, los dos grandes abarcadores de la existencia humana. Sus objetos respectivos son las dos formas fundamentales de vida: la vida eterna, que constituye el objetivo de la religión y la vida temporal, en el espacio, que es el de la política” (Negro, 2000: 330). Han pasado ya cinco siglos (los cuales, se celebrarán en 2017 bajo el lema “En el principio era el Verbo”) desde que la Reforma echara a andar y ha sido mucho lo escrito sobre sus implicaciones sociopolíticas. Es habitual el reconocimiento de que la nueva visión del individuo que supuso el protestantismo vino a trascender la mera vivencia religiosa, conformando así cierta cosmovisión, un específico “estar en el mundo”. En este fenómeno ha desempeñado un importante papel ese rasgo del protestantismo que se ha denominado “ascetismo secular” o “intramundano” (*innerweltliche*). Se ha visto en esta nueva comprensión del ser humano cierto rasgo humanista, a pesar de que Lutero no fuera en absoluto un hombre moderno: “su actitud es más bien arcaizante, reaccionaria” (Villey, 1975: 305).

No obstante, entendiendo el término humanismo desde una perspectiva amplia,

como la lucha “ética” del hombre contra la degeneración del hombre –contra su deshumanización–, se comprende esta visión del protestantismo como una forma *renovada* de humanismo, como humanismo reformado. De acuerdo con esto, resultan significativas las palabras de Steck: “Modernidad, liberalidad e individualidad marcan tales directrices de la praxis vital protestante. (...) El protestantismo se concibe desde un principio y se concibe hasta hoy no como una filosofía edificante, sino como una fuerza crítica reformadora de la civilización [*Kultur*] y la sociedad” (Steck, 1991: 111).

Por otro lado, desde la perspectiva de los críticos más feroces de Lutero, se han apreciado otras intenciones en la Reforma más allá del ámbito religioso:

“El hecho grande de aquella época [el inicio de la modernidad] es la rebelión de Lutero, ó, como suele decirse, LA EMANCIPACIÓN DE LA RAZÓN (...) aquel terrible suceso cambió el espíritu de toda la sociedad europea (...) No hay nadie que crea ya que el luteranismo se funda en negar las indulgencias y la Misa privada: todo el que discurre sensatamente acerca de la reforma, sabe muy bien que aquel grande hecho tiene su germen en la independencia de una razón que protesta: protesta contra la Iglesia en religión, contra la antigüedad en filosofía, contra la autoridad en el Estado, contra las tradiciones en la familia, contra todo vínculo social en la humanidad” (Taparelli, 1866: 9-11)¹.

Si suele afirmarse que Maquiavelo y los humanistas buscaron emancipar a la política de la teología, se ha afirmado que Lutero y los primeros reformadores protestantes quisieron emancipar a la teología de la política, despolitizando la religión

1. Las mayúsculas y cursivas son del original.

(Wolin 2004: 128). Pero lo cierto es que aunque fuera así, por el simple hecho de proponerse un objetivo como este, Lutero queda convertido forzosa y paradójicamente en un pensador político. Surge así la influencia de la Reforma en el ámbito sociopolítico, la cual aportará una serie de importantes ideas con relación a la autoridad, la obediencia y el orden (o Estado y Derecho, si se prefiere).

Desde los primeros acontecimientos que vincularon a la Iglesia con el poder secular, la conexión desarrollada entre religión y política ha sido realmente compleja y rica en matices. Para empezar, se trata de la relación entre dos entidades que ya no son las de entonces. Tanto la autoridad religiosa como la secular han quedado completamente transformadas. No obstante, y pese a las dificultades que entraña, el estudio del vínculo entre las creencias religiosas de una comunidad y el modelo político que ésta adopte no es en absoluto novedoso. Si ya Platón (1999: 338) señaló que “las constituciones de los Estados proceden (...) del carácter de los miembros que los componen” (“no crearás (...) que procedan de la encinas o de las piedras”, añadía con marcada ironía), se debe a Hegel la construcción de toda una teoría en torno a la relación entre la forma del Estado y lo que él llamó el “espíritu del pueblo” (*Volkgeist*), dentro del cual la religión ocupa un lugar central (Hegel, 1997a: 65). Así, para Hegel “el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión (...) Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución” (Hegel, 1997a: 113). Es en este sentido en el que, si bien no cabe confundir mundo occidental con cristianismo, sí es posible hablar de que Occidente vive hoy un momento que, de algún modo, podría decirse postcristiano; “la moderni-

dad es postcristiana, en el sentido de que es una secularización del cristianismo” (Mate, 2009: XXXVIII). La influencia del cristianismo en Occidente es tal que no cabe ignorarla ni negarla. Sin embargo, tampoco puede ignorarse que hoy Occidente ya no es más cristiano que laico. Es lo que mucho antes expresara Wendland al afirmar que “la Iglesia ya no es el medio integrador de esta sociedad” (1970: 47).

Es a partir de esta significativa presencia histórica de lo religioso en la vida cultural y política que este trabajo revisará la relación que en la bibliografía se ha querido establecer entre el protestantismo y los dos regímenes cartesianos que bien polarizan o sirven de marco de referencia para la caracterización de multitud de regímenes políticos, a saber, totalitarismo² y democracia. No obstante, resulta interesante señalar, a modo de observación previa, que no pocos autores han advertido de los riesgos de ese tipo de estudios que pretenden encontrar un vínculo directo entre religión y régimen político y cuyas conclusiones son a menudo cuestionables. En este sentido, un ejemplo sería Kraynak (2001), quien plantea que no tiene sentido pretender reconocer cierta afinidad natural entre cristianismo y democracia liberal. Para él se trata más bien de una cuestión de adaptación a las circunstancias históricas, las cuales dependen de otros factores, no sólo del religioso. Resulta por ello muy oportuno recordar aquí las palabras de Eliot al respecto:

2. Este trabajo se centra exclusivamente en los fundamentos ideológicos que el protestantismo haya podido transferir al régimen político, no siendo de excesiva importancia distinguir entre absolutismo, autoritarismo y totalitarismo. Dependiendo del autor, se optará aquí por uno u otro término según el contexto histórico: monarquía absoluta, nacionalsocialismo, etc. Así, la esencia de la idea a transmitir no cambia en exceso.

“Identificar alguna forma de gobierno determinada con el cristianismo constituye un peligroso error: dado que confunde lo permanente con lo transitorio, lo absoluto con lo contingente. Las formas de gobierno y de organización social están en constante proceso de cambio y su funcionamiento puede ser muy distinto de la teoría que se supone que ejemplifica (...) Aquellos que consideran que un debate acerca de la naturaleza de una sociedad cristiana debiera concluir con el apoyo a una forma de organización política concreta, debieran preguntarse a sí mismos si no creerán realmente que nuestra forma de gobierno es más importante que nuestro cristianismo” (Eliot, 1940: 57-58).

2. El caso protestante como contexto de la relación Iglesia-Estado

Afirmaba Rousseau que “el cristianismo es una religión totalmente espiritual, preocupada únicamente por las cosas del cielo; la patria del cristiano no está en este mundo” (2004: 216). Lo cierto es que, si bien la substancia de la religión, también de la cristiana, es cierta “transcendencia” –aún en la forma de paradoja o asombro, como la entendiera Kierkegaard (2009: 88-89, 102-104, 122)–, tampoco debe olvidarse que de toda religión deriva una cierta ética que se asienta firme e indefectiblemente sobre “este mundo”. Por ello, si ya en el caso del catolicismo resulta cuestionable semejante afirmación, cuando se piensa en el cristianismo reformado no puede sino concluirse que el entusiasmo le jugó aquí una mala pasada al ginebrino. Y es que en el protestantismo esto difícilmente pueda entenderse así; se percibe más bien que, tal y como ha dicho Wolin (2004), “el vocabulario empleado [por la Reforma] estaba fuertemente salpicado

de frases e imágenes ricas en connotaciones políticas” (130), de modo que los enunciados iniciales de Lutero que “proporcionaron un poderoso estímulo a las corrientes que culminaron en el congregacionalismo (...) poseían implicaciones de amplio alcance para el pensamiento político” (139). Así, en la actualidad suele aceptarse que la singularidad protestante no concierne exclusivamente a la teología (y en especial a la eclesiología) sino que se manifiesta también en el ámbito de lo político. En este sentido, resulta muy significativo que el primer escrito de Lutero (1986a) estuviera dirigido a las autoridades seculares, dejando entrever ya una de las características que posteriormente se le atribuirán al protestantismo: su peculiar interés por la vida política, así como la singular relación entre Iglesia protestante y Estado.

Un problema fundamental en el análisis del vínculo que pueda existir entre una determinada religión y un determinado sistema político es que resulta difícil, sino imposible, aislar la religión del resto de factores intervinientes. No obstante, parece razonable admitir que la implantación de cualquier sistema político concreto requiere la existencia de una serie de condiciones sociales concretas, algo así como un substrato antropológico o social, de modo que un cambio en dichas condiciones, como el causado por la Reforma, debiera implicar un cambio en las características del modelo político adoptado. De este modo, tal y como afirma Ginzo, “la fuerza de la religión es tan grande que no puede quedarse replegada a sí misma sino que ha de influir en todos los aspectos de la vida humana, de modo que, reformada la religión, han de reformarse también las leyes y costumbres de la Ciudad” (2000: 163). Tanto es así que

esta diferencia en las características de fondo de un sistema político es algo que se ha querido percibir incluso al analizar los modelos derivados de las distintas corrientes del protestantismo, llevando a Weber a proponer, por ejemplo, que “las diferencias más importantes entre el luteranismo y calvinismo están causadas sobre todo políticamente” (2009: 225).

Si resulta difícil caracterizar la relación que pueda existir entre la esfera religiosa y la secular, una serie de cuestiones complican todavía más su análisis en el caso del protestantismo. Para empezar, a lo largo de su historia, han sido distintas las formas en que el protestantismo ha abordado su propia doctrina. Pese a ello, parece claro que desde el surgimiento y posterior evolución del protestantismo liberal, tal y como ha señalado Steck, para el protestante “el mundo no puede ser indiferente para la religión, sino que el mundo ha de quedar atravesado por la idea religiosa. Al signo del protestantismo moderno y liberal pertenece esta comprensión de que la actitud frente a la fe del protestantismo no debe ponerse en práctica sólo en el ámbito de la vida privada sino que debe ponerse en práctica precisamente en la vida pública” (Steck, 1991: 118). Quizás suceda como argumentaba Troeltsch, que se trate de conceptos tan íntimamente entrelazados que no tenga sentido buscar pautas de conexión entre ellos: “Él [el protestantismo] no ve en ellos [Iglesia y Estado] (...) dos organizaciones diferenciadas, sólo ve en ellos dos funciones distintas dentro de un mismo e inseparable cuerpo social, el *Corpus Christianum*” (Troeltsch, 2001: 236). El auténtico cristiano vive su cristianismo en cada uno de sus actos, pues su religión –como cualquier otra religión– lo permea todo. En la Ciudad es tan cristiano como ciu-

dadano en el Templo. La fuerza de la religión es “transpolítica” (Wendland, 1970: 77), de modo que “lo moral, lo social, lo económico, lo religioso no funcionan de manera aislada” (Crouzet, 2000: 191). Es por ello que no extraña que no hayan faltado teólogos protestantes que han querido relativizar las palabras de Lutero en lo relativo a la separación de Iglesia y Estado alegando que dichas palabras tenían un sentido más kerigmático³ que dogmático o doctrinal (Diem, 1938).

No obstante, en general se acepta que el protestantismo supuso una reformulación de la autoridad secular en la que la clave podría residir en que ésta no se inmiscuya en los dominios del alma –“al alma no debe ni puede mandarla nadie” (Luther, 1986b: 45)–, del mismo modo en que la autoridad religiosa no debe inmiscuirse en las leyes civiles –las del “cuerpo y los bienes” (47)–. De lo contrario, “todo estará patas arriba (...) de modo que los príncipes seculares gobiernen espiritualmente y los príncipes eclesiásticos gobiernen secularmente” (53). Esta fue de hecho una cuestión central en la crítica de Lutero al papa y los obispos y que se sitúa en el origen de la Reforma. En cualquier caso, y distinguiendo al Estado de la política, Lutero es claro al afirmar que “un predicador no debe inmiscuirse en los asuntos del Estado. Cristo era el único señor y dijo a Pilato: Tú eres mi señor” (Luther y Aland, 1959: 183). En definitiva, el protestantismo viene a sancionar aquella concepción cristiana basada en el conocido pasaje de Mateo de separación de lo temporal y lo espiritual: “dad, pues, a César lo que es de César, y a

3. Kerigmático según el sentido específicamente dado por Bultmann de “una proclama dirigida no a la razón teórica, sino al oyente como persona o individuo [*as a self*]” (Bultmann, 1958: 36).

Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 21). De hecho, es a partir de este planteamiento que suele aceptarse que los juristas protestantes vinieron a desarrollar su propia doctrina del Derecho. Una doctrina que, partiendo de Oldendorp y Melanchthon, desembocaría en la visión de Grocio de un Derecho como “el dictado de la recta razón” (1625: 150) y que abriría la puerta al laicismo y el *iuspositivismo*. Un laicismo que llegaría al punto de que pensadores protestantes como el mismo Kant plantearan, ya en el siglo XVIII, que deberían ser los propios fieles los que corrieran con los gastos de mantenimiento de la Iglesia: “los costes de mantenimiento de la iglesia, no pueden correr a cargo del Estado (...) sino que ha de encargarse de ellos la parte del pueblo que se declara partidaria de una u otra fe, es decir, únicamente la comunidad” (Kant, 1993: 161-162).

Entrando ya en la cuestión del vínculo entre la reforma protestante y el inicio de la modernidad, resulta significativo lo defendido por Hegel (1997b: 661): “Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre”. Una actitud de la cual surgiría “la plena conciencia del Estado moderno” (Ginzo, 1996: 145). Este carácter “moderno” de la Reforma es el que se manifestaría en una comprensión específica de la individualidad y su relación con la autoridad secular y en la cual un papel central lo desempeña el ya mencionado ascetismo secular. En este sentido, Bauer llegaría a afirmar que:

“en el protestantismo la ilusión es total y omnipotente porque se adueña del ser humano completo y lo domina no desde fuera, mediante el poder sacerdotal, jerárquico o eclesiástico, sino desde su propio interior (...) El protestantismo (...) se ha disuelto [aufgelöst] a sí mismo, y al mismo tiempo a

la religión, se ha sacrificado por la libertad de la humanidad (...) Cuando el protestantismo (y en él el cristianismo) se disuelve, su lugar lo ocupa el ser humano pleno y libre, la humanidad creativa y ya no obstaculizada para sus creaciones supremas” (2009: 118).

De acuerdo con este planteamiento, se ha propuesto que existiría una especialmente acentuada transversalidad del hecho religioso en el protestantismo mientras el catolicismo, con una excesiva centralidad de los ritos y lo “exterior” –tan alejada del ascetismo secular y la austeridad protestantes– habría establecido una artificiosa separación entre lo que podría llamarse tiempo profano y tiempo sagrado. En definitiva, se comprende que muy diversos autores hayan reflexionado en torno a las posibles consecuencias que ciertos rasgos del protestantismo puedan tener sobre el tipo de modelo político adoptado.

3. Protestantismo y autoridad. ¿Un Estado absoluto protestante?

La transformación que introdujo la Reforma en lo relativo a la responsabilidad del individuo y que se ha enunciado en el anterior apartado, ha sido interpretada por algunos autores como la concesión de un poder especialmente sólido al Estado. Una concesión tras la cual se han apreciado intereses ocultos o espurios, en el sentido de entender que el protestantismo vino a liberar la conciencia de los hombres de la tutela de la Iglesia “sólo para entregarlos al Estado” (Rocker, 1937: 105). Un poder derivado, según algunos, de la exigencia a los ciudadanos de un excepcional (y muy luterano) énfasis por el cumplimiento del deber, algo que Marx expresaría diciendo:

“Lutero ha vencido la servidumbre de la devoción, porque ha puesto en su lugar la servidumbre por convicción. Ha quebrantado la fe en la autoridad, porque ha restaurado la autoridad de la fe. Ha transformado a los párrocos en laicos, porque ha transformado a los laicos en párrocos. Ha liberado a los hombres de la religiosidad exterior, porque ha llevado la religiosidad a su interior. Ha emancipado el cuerpo de las cadenas, porque ha encadenado el corazón” (Marx, 1976: 386).

Surge así un lugar común en torno a una supuesta querencia dentro del protestantismo por la configuración de una autoridad particularmente fuerte. No obstante, la cuestión de la relación que deba existir entre la religión y el Estado es anterior a la Reforma (téngase por caso el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua), si bien sucede que Lutero le vino a dedicar gran atención en su escrito *Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia*. En este escrito, Lutero comienza citando a Pablo para proponer que “no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste” (Rm 13, 1-2). A continuación plantea un interesante dilema y es que, “aunque todos hayan sido bautizados y se digan cristianos”, el mundo jamás será cristiano (exclusivamente, se entiende) pues, de hecho, “hay muchos más malos que buenos” (Luther, 1986b: 31). Por ello, para Lutero toda autoridad secular viene a ser “un gran beneficio imprescindible [*nodlicher Nutz*] para todo el mundo, que mantiene la paz” (Luther, 1900: 253)⁴. En cierto modo, da la impresión de que Lutero ve

en la ley el ambiente propicio para que, como un efecto secundario más, pueda triunfar el mensaje del cristianismo. No obstante, Lutero deja clara la imposibilidad de un gobierno que se diga cristiano, esto es, concebido para servir *entre* creyentes. Aquí Lutero casi parece compartir aquella frase de Marx según la cual “el Estado cristiano es la negación cristiana del Estado”, del mismo modo en que –añadía– “de ningún modo” un Estado cristiano podía ser “la realización estatal del cristianismo” (Marx, 2009: 140).

En consecuencia, Lutero subraya la importancia –la utilidad– de la autoridad civil y, en concreto, de una autoridad civil severa: “Nadie piense que el mundo puede ser gobernado sin sangre; la espada del gobernante debiera estar roja y ensangrentada, pues el mundo será y debe ser perverso; por eso la espada es la vara y la venganza de Dios sobre él” (Luther y Bredow, 1905: 165). Una comprensión severa de la justicia que se aprecia en su llamamiento a los príncipes alemanes para aplastar las revueltas de campesinos de 1525 (Luther, 1986c: 95-101). Es ésta una concepción de la autoridad que prelude la que más tarde defendería Kant al afirmar que “contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legisladora posibilita un estado jurídico” (Kant 1993: 151). Una actitud que vendría a destacar Troeltsch cuando afirmó que, incluso admitiendo que el luteranismo pudiera resultar “políticamente favorable al absolutismo (...) por lo demás, es conservador y políticamente neutral [*apathisch*]; destruye los derechos estamentales hacia arriba pero los conserva hacia abajo” (Troeltsch, 2001: 260). Una interpretación que Bloch ma-

4. Se ha optado aquí por acudir al texto original con la intención, con esta traducción, de reflejar de modo más fiel el sentido del texto original.

tizaría alegando que “el aplastamiento [Ekrasierung] de la Iglesia por Lutero no es ninguna revolución desde abajo, sino un golpe de Estado desde arriba, un estallido de despotismo divino que acaba con cualquier participación, cualquier sinergia de la humanidad en las tareas de gobierno”. En su opinión, “Lutero se hizo antipapista por razones de lo menos evangélicas que pensarse pueda” al percibir que la Iglesia corría el peligro de convertirse en una “mera cooperativa parlamentario-religiosa”; un “parlamentarismo en contra de Dios” puesto que “no es el yo sino Dios el que no necesita clérigos” (Bloch, 1921: 202-204). En resumen, “cualquiera podía eliminar a un rebelde; a un tirano, nadie” (Wolin, 2004: 145), algo que evoca a aquello que dijera Rousseau acerca de que “todo poder emana de Dios, debo reconocerlo; pero toda enfermedad proviene de Dios también. ¿Estará por ello prohibido recurrir al médico?” (Rousseau, 2004: 51).

Por otro lado, otro rasgo político de la Reforma es el hecho de que, tal y como plantea Tanner, “la Reforma condujo a una pérdida de poder del Imperio y a una enorme revalorización de la trascendencia política de los príncipes territoriales y de los centros de poder regionales, como son las ciudades imperiales libres” (1991: 89). Cada competencia que perdiera el papado recaería de forma natural sobre el correspondiente gobernante secular; una idea que el propio Lutero transmitiría de manera inequívoca al príncipe elector Juan de Sajonia en toda su correspondencia, especialmente a lo largo del año 1529 (Luther, 1934). Así, desde el momento en que se instituye o, mejor dicho, se *restituye* (Mt 22, 21) la separación entre los poderes secular y eclesial, toda injerencia del poder papal sobre el poder temporal

constituye una usurpación. Es en este sentido en el que algunos autores perciben la reforma luterana como una primera reforma política “desde arriba”, tan acorde para algunos con la idiosincrasia germana y debatida, por ejemplo, a través de la denominada teoría del *Sonderweg*. Algunos autores, de hecho, han criticado directamente a Lutero por promover la causa del absolutismo político. Así, Shanahan sostuvo que “el protestantismo (...) tuvo los especiales atributos necesarios para la coexistencia con un Estado omnipotente” (1954: 20), mientras que Bigler ha afirmado:

“El papel histórico de la Iglesia protestante en los siglos XIX y XX demostró la vitalidad de la tradición autoritaria dentro del protestantismo alemán. En las crisis políticas de 1819, 1848, 1862, 1871, 1881 y 1918, la Iglesia protestante estatal de Prusia se identificó a sí misma con la defensa del sistema de gobierno autoritario basado en privilegios heredados” (1972: ix-x).

Tales planteamientos no son el resultado de una tendencia más o menos reciente, como demuestra el hecho de que, casi un siglo antes, pudiera leerse que “es en los países que han adoptado la Reforma donde la evolución política es la menos avanzada” (Pariset, 1897: 836)⁵. Más tarde, Kuehnelt-Leddihn (1952) llegaría a alegar que “la paternidad *teológica* católica de la democracia es de un carácter mucho más directo [que la protestante]” (184); “El hecho [es] que las naciones católicas pueden, en un sentido social, ser más «democráticas», más *demofilas* que los países protestantes” (204).

Se aprecia que son enunciados cuya intención es la de transmitir una idea simi-

5. La palabra “avanzada” tiene aquí un claro sentido como sinónimo de “democrática”.

lar a la sintetizada más recientemente por Küng: “No: la Reforma luterana no preparó el terreno (...) a la modernidad, a la libertad de religión y a la Revolución francesa (...) sino, por lo pronto, al absolutismo y despotismo de los príncipes” (Küng, 1994: 182). Lo cierto es que semejante tesis se revela demasiado simplista si se tiene en cuenta a ése hombre francamente popular que se aprecia en los escritos de Lutero. Pese a las feroces críticas de Müntzer a este respecto, no puede afirmarse que Lutero fuera uno de esos jefes eclesiásticos dispuestos a adular al poder (*adulator Principum*⁶). Para Lutero se trata de que, igual que abundan los malos súbditos, “un príncipe sensato es un pájaro raro”, por lo que su consigna es la de no resistir al mal pero, cuando se le pida a un súbdito ir en contra de sus creencias o renegar de ellas, “no hay que aprobarlo ni servirlo, no secundarlo ni dar un paso o mover un dedo para obedecerlo” (Luther, 1986b: 50) ya que “es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29).

Sea como fuere, se ha querido ver en el protestantismo una cierta “devoción por el Estado” (*Staatsfrömmigkeit*) que no han faltado autores que han entendido como característica en Alemania. Así, Grunberger afirmaría que “las actitudes alemanas hacia el gobierno casi podrían ser descritas mediante términos provenientes de la teología. Uno de tales términos es «*Staatsfrömmigkeit*» (una reve-

6. El calificativo *adulator principum* o *Fürstenschmeichler* es atribuido con frecuencia a Müntzer, si bien fue el propio Lutero el que lo empleó para resumir los ataques recibidos por parte aquél (“Dr. Mendaz [*Lügner*]”, “nuevo Papa”, “pícaro adulator de Wittenberg”, etc.), fundamentalmente en su *Carta a los príncipes de Sajonia sobre el espíritu levantisco*, de julio 1524 (Luther, 1899: 205).

rencia quasi-religiosa hacia el Estado)” (Grunberger, 1971: 169). Es también el caso de Adam quien, citando las palabras de Clemente María Hofbauer acerca de los orígenes de la Reforma, ya había defendido que “la rebelión contra la Iglesia comenzó porque el pueblo alemán no podía ni puede ser sino devoto” (Adam, 1928: 174). Con relación a esta cuestión, se ha destacado el papel del ascetismo secular en la promoción, en el plano individual, de una profunda trabazón entre lo religioso y lo secular, algo que sin embargo no tendría por qué entrañar ningún conflicto con la definición de una marcada separación entre ambas esferas, en el plano “institucional”. Al fin y al cabo, son las actitudes cotidianas del individuo las que han de encuadrar el tipo de régimen político que la comunidad, compuesta a la postre por individuos, defina para sí. De este modo, esta mayor implicación que, no sólo en el plano religioso sino también en el político, el protestantismo le exige al individuo, sería la que explicaría cierta centralidad de la idea de comunidad que en unas ocasiones se ha percibido como una tendencia totalitaria y, en otras, como un talante democrático. En resumen, en todo caso podría decirse que se trata de una devoción por la comunidad antes que de una devoción por el Estado. Así se ha expresado de algún modo Tanner al referirse a las nuevas obligaciones que hubo de asumir el poder secular tras la Reforma (creación de universidades y reformas sociales en general), al afirmar que:

“En cierto modo, el Estado mismo adoptó más bien las tendencias [Züge] de la Iglesia (...) El enorme éxito de esta «política social» de la autoridad explica en parte la alta disposición en el protestantismo, que amplió a rango religioso la autoridad de los grandes príncipes. Sin embargo esta mentalidad

queda poco definida si se la entiende como devoción por el Estado” (Tanner, 1991: 90).

Por otro lado, resulta importante señalar que la mayoría de teorías en torno a una hipotética conexión del protestantismo con el autoritarismo tienen su origen en el periodo de la Restauración, lo que habría supuesto que la búsqueda de una participación en los problemas reales del mundo por parte de la Iglesia protestante la hubiera vinculado con posturas, en aquél momento, conservadoras. Así, en su análisis de la Restauración, Droz propone la siguiente explicación:

“A los beneficiarios de la Restauración les parece necesario que el catolicismo despliegue sobre la vida de los pueblos, como sobre la de los individuos, su inmensa red de relaciones y obligaciones, sin la cual la autoridad no podría revestirse de ese carácter absoluto, sacerdotal, que le garantiza la obediencia y el amor de los súbditos. El protestantismo, minado por el espíritu del libre examen y contra el cual se han encarnizado los teócratas, no proporciona evidentemente las mismas garantías que el catolicismo romano. *Pero* el movimiento del «despertar» lo orienta, no obstante, hacia formas de pensamiento ortodoxas (...) que se adecuan a las exigencias de un pensamiento conservador” (1967: 7-8)⁷.

En definitiva, Droz reconoce ciertamente un carácter crítico o liberal como propio del protestantismo, aunque argumenta su giro acomodaticio con el hecho de que “el pensamiento conservador protestante, debido a sus orígenes ideológicos y sociales, era excesivamente respetuoso con la autoridad estatal y con las jerarquías establecidas, como para influir notablemente sobre la opinión; a este respecto mostraba un gran retraso en relación con

los católicos” (1967: 234). Una interpretación para la cual ya Goyau había sugerido una alternativa, a saber, la de que “el Estado, en la historia de la Reforma, ha jugado un perpetuo papel de unificador. Cuando las divergencias llevaban a cuestionar los propios dogmas (...) la mediación conciliadora del Estado substituyó al buen entendimiento en los coloquios [*entente des colloques*]” (Goyau, 1898: xiv)⁸. Una comprensión que posiblemente se viera reforzada por la situación de la Iglesia católica durante el proceso de unificación alemana, cuando llegó a ser vista como injerente y hostil a dicho proceso (*Reichfeindlich*), dando lugar a la llamada *Kulturkampf* de Bismarck. Se consideró entonces que la infalibilidad pontificia, definida como dogma en 1870 por el Concilio Vaticano I, excedía claramente el ámbito religioso al posibilitar el choque con cuestiones reguladas por los Estados. En idéntica confrontación se situaba el *Syllabus Errorum* de 1864 al acrecentar la fricción entre fe y razón y condenar diversos conceptos modernos como el racionalismo y la libertad de pensamiento (error 22). Por otro lado, al establecer la necesidad de que la religión católica fuera la “única religión del Estado” (error 77), el *Syllabus* censuraba la libertad de culto (error 78), imposibilitando *de facto* la separación entre Iglesia y Estado al subrayar la libertad de la Iglesia y la subordinación del Estado a la moral católica⁹.

8. Goyau se refería aquí a la unificación de las Iglesias luteranas en Prusia por parte del rey Federico Guillermo III.

9. Se considera como error número 20 el que “la potestad eclesiástica no debe ejercer su autoridad sin la venia y consentimiento del gobierno civil” y como error 42 el que “en caso de conflicto entre las leyes de ambos poderes [político y eclesiástico], prevalece el derecho del poder político”.

7. La cursiva ha sido añadida.

En el extremo de estos planteamientos que vienen a establecer un vínculo significativo, casi de complicidad, entre el protestantismo y la autoridad secular se encuentran una serie de autores para quienes el protestantismo ha constituido, de hecho, el substrato ideal del totalitarismo. Así, sucedería que “el Estado ha sido siempre el «aliado natural» del protestantismo debido a sus históricas dependencias desde la Reforma y debido a que el protestantismo careció del centro de autoridad que representa el papado” (Burleigh, 2005: 218), existiendo una mayor predisposición en los cristianos protestantes, en razón de la propia naturaleza de su teología, a alinearse con el nazismo—aquél “momento alemán de la Iglesia” del que habló Althaus (1934). Según Burleigh, “muchas de las Iglesias protestantes se acomodaron lánguidamente [*feebly*] a las últimas ideologías seculares tales como el nacionalismo y el cientifismo” (Burleigh, 2006: vii), de modo que, con la llegada de la República de Weimar, “observaron con inquietud el ascenso del católico Partido de Centro” (34), algo que llevaría a que, más tarde, “los nazis hicieron por los protestantes lo que el democrático Partido de Centro había hecho por los católicos romanos” (109). Se aprecia, pues, una determinación por encontrar en Lutero el origen *protestante* del nacionalsocialismo, lo que recuerda al “árbol genealógico del nacionalsocialismo” que propusiera el ya mencionado Kuehnelt-Leddihn (1952: 210) y en el cual Lutero desempeñaba un papel central. No obstante, sobre esta cuestión en concreto, otros autores se posicionan en el extremo opuesto, destacando el hecho de que la Iglesia protestante resistiera como una fortaleza inexpugnable la conocida política nacionalsocialista de “coordinación” (*Gleichschaltung*), algo que “produjo (...) una especie de espacio

libre, un lugar en el que se podían decir las cosas que no se podían pronunciar en ninguna otra parte del Tercer Reich” (Scholder 1977: 566).

Se aprecia en definitiva cómo se trata de una controversia que goza de tanta presencia en la literatura como nebulosidad. Una nebulosidad que se manifiesta en las conclusiones del propio Kuehnelt-Leddihn al presentar los primeros mapas a partir de los cuales resultaba posible “demostrar a primera vista que existe la más obvia conexión entre” voto al partido nazi y mayoría protestante (1952: 217). Más recientemente, y en un intento de abordar el problema de manera más objetiva, diversos estudios han propuesto el tratamiento estadístico de toda clase de datos con el objeto de llegar a conclusiones significativas e irrefutables. En este sentido, O’Loughlin ha aplicado una amplia batería de herramientas geoestadísticas (por regiones) para la prospección de una hipotética correlación entre los datos de población protestante y de apoyo al partido nazi. Así, frente a las afirmaciones tan tajantes como aventuradas de Burleigh, al estilo de “los protestantes votaron a los nazis en mayor número que los católicos” (2006: 171), O’Loughlin propone una prudente aproximación en la que lo único que se puede concluir es que, a pesar de que “un predictor clave del voto al NSDAP en la Alemania de Weimar es la proporción de población protestante” (2002: 223), la distribución del apoyo al partido nazi es “de gran complejidad” (217) debido a que “un complejo mosaico histórico-cultural subyace al mapa electoral” (240), de modo que “no hay una explicación sencilla [como por ejemplo, la filiación religiosa] del voto” (218). Lo cierto es que, tal y como han señalado diversos autores, si hubiese existido una conexión tan mar-

cada entre el protestantismo y el ascenso al poder de los nazis, la llamada lucha entre Iglesias (*Kirchenkampf*) que enfrentó al movimiento de los Cristianos Alemanes (*Deutsche Christen*) con la Iglesia Confesante (*Bekennende Kirche*) no habría alcanzado tal notoriedad. Tampoco hay que olvidar que varias iglesias regionales (*Landeskirche*) se mantuvieron al margen de la oficial, convocando el Sínodo de Barmen, que daría lugar a la citada Iglesia Confesante y cuya declaración (redactada en gran medida por el destacado teólogo Karl Barth) rechazó de manera específica la subordinación de la Iglesia al Estado. En resumen, a este respecto pudiera decirse que, tal y como afirmara Arendt, “el nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no lo sea, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana (...) En términos ideológicos, el nazismo empieza sin ninguna base en la tradición en absoluto” (Arendt, 2005: 137); “El nazismo es en realidad el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas” (139).

4. Protestantismo, liberalismo y democracia

Se ha abordado ya la cuestión de cómo determinados rasgos de la doctrina protestante han podido condicionar la comprensión y forma de actuar del protestante en el ámbito civil y más concretamente cómo, para algunos autores, tales rasgos podrían haber actuado como estímulo para el surgimiento de determinados regímenes totalitarios. En este apartado se revisará cómo, según otros autores, sucede más bien lo contrario, que el protestantismo resultó crucial en el establecimiento

de las modernas democracias occidentales.

Para comprender este vínculo, es preciso señalar que uno de los rasgos esenciales del protestantismo es su capacidad de, llegado el caso, poner en suspenso prácticamente cualquier doctrina. Esta sería la esencia del protestantismo, pues con este talante se inició. Un rasgo de crítica que Tillich llamaría el “principio protestante” y que, en su opinión, pertenece a la propia estructura de la fe. De este modo, “las afirmaciones del credo de interés último [*ultimate concern*] para la comunidad deben incluir su propia crítica (...) ambos [duda y fe] deben ser siempre posibles dentro del círculo de fe (...) éste es el carácter de la fe dinámica y la consecuencia del principio protestante” (Tillich, 1957: 29)¹⁰. Se trata con ello de evitar esa idea de “infalibilidad” (sea de un concilio, obispo o escrito) que “excluye la duda como un elemento de la fe” (1957: 29), con el objeto de apartarse de cualquier forma de absolutismo arrogante. Este principio que, pese a su nombre, Tillich no pretendió algo exclusivo del protestantismo, es el que a través de la protesta y la crítica se habría convertido en un principio rector del protestantismo en la historia y, por tanto, también en la política. Ello explicaría cómo “en Alemania, debido al carácter religioso de la nación, la emancipación de la religión habría precedido a la de la filosofía” (Ginzo, 2000: 210).

Se comprende así que diversos autores hayan propuesto que, dado que para el mejor funcionamiento de una democracia

10. Se mantiene esta traducción, “interés último”, por ser la más habitual en la bibliografía pese a que Tillich parece pensar más en una “preocupación última”, confiriéndole un sentido más existencial, en línea con el *Sorge* de Heidegger o el *Angfægtelse* de Kierkegaard.

resulta imprescindible garantizar el derecho a discrepar y la libertad de expresión, resultaría admisible afirmar que el protestantismo supuso un paso, y no pequeño, en la instauración de las democracias occidentales. Se han apreciado en definitiva distintos aspectos de la doctrina protestante que marcarían un acercamiento hacia una determinada forma de entender la política, hacia cuestiones relacionadas con cómo haya de ser la participación del individuo en la toma de decisiones. Por poner un ejemplo en este sentido, el protestantismo se ha inclinado desde sus orígenes por que fueran las propias comunidades locales las que escogieran a sus ministros (“ya que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, nadie debe darse importancia y atreverse a desempeñar ese cargo sin nuestro consentimiento y nuestra elección” (Luther, 1986a: 10). Parece innegable el alcance de este tipo de planteamientos a la hora de analizar la relación entre protestantismo y régimen político. En esta línea, Bruce sostiene que “las naciones protestantes estaban por lo general en la vanguardia del ascenso de la democracia parlamentaria. Y hay mucho en la historia del siglo XX en Europa que sugiere algún vínculo no fortuito entre religión y democracia” (Bruce, 2004: 5)¹¹. No ha de olvidarse que “la Reforma surge de la crítica de las instituciones” (Tanner, 1991:87), apreciándose “las consecuencias políticas de la Reforma como vasto movimiento de rebelión dirigido contra un orden establecido; una rebelión cuyo éxito dependía de radicalizar a las masas que estaban descontentas con las autoridades e instituciones vigentes” (Wolin, 2004: 173). En definitiva, quizás resulte exce-

11. Ha de hacerse notar que aunque Bruce hable de “religión”, lo hace en el contexto específico del protestantismo.

sivo alegar que el protestantismo lleve en su seno la semilla de una revolución, pero no lo es tanto afirmar que lo que sí lleva es la semilla del cambio (también político) y, con ello, de la modernidad como categoría política tradicionalmente vinculada con la democracia: “el filósofo y el sabio moderno es inevitablemente un protestante” (Fichte, 1971: 609). La reforma de Lutero se basó, tal y como Hegel sintetizó, precisamente en el hecho –extrarreligioso– de la libertad (libre examen, sacerdocio universal, etc.), así como, tampoco se olvide, el de la responsabilidad y el compromiso que ésta implica.

De hecho, este carácter “dialéctico” protestante ha sido criticado (y por tanto reconocido) por algunos autores, como Droz, quien hace responsable del peligro percibido por Comte en los ideales revolucionarios de los siglos XVIII y XIX “en primer lugar al protestantismo” (Droz, 1967: 59); “una sobreexcitación continua del orgullo y de la vanidad (...) una tendencia eminentemente contagiosa hacia la infalibilidad personal” (Comte, 1886: 56) que desencadenaría “la insurrección mental del individuo contra la especie” como “enfermedad occidental (...) consistente en no reconocer más autoridad espiritual que la razón individual” (Comte, 1854: 368). Una relación entre actitud religiosa y política que quedaría explicada por “el persistente intento [protestante] de simplificar las ideas religiosas hasta sus elementos básicos; el énfasis en la fe o la creencia, más que en el conocimiento racional; la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas, todo esto tiene las características de haber sido ideado para la acción de masas” (Wolin, 2004: 173).

Tampoco debiera subestimarse la relativa naturalidad con la que se pasó de las exigencias reformistas dirigidas contra

la Iglesia de Roma a las aspiraciones de carácter revolucionario dirigidas contra la desigualdad social y los privilegios de los nobles y que dieron origen a la Guerra de los Campesinos. Es en este contexto en el que no sorprende que haya llegado a hablarse de una Reforma “de izquierdas” y una “de derechas” (Küng, 2002: 83). Así, casi podría hablarse de una izquierda y una derecha “luterana” al estilo de aquella izquierda y derecha hegeliana. Si a la primera quedarían adscritos los seguidores de Thomas Müntzer, anabaptistas y otros “exaltados” (*Schwärmer*), en la segunda quedarían comprendidas todas aquellas tendencias en armonía con la autoridad secular y que predominaron hasta el final de la Primera Guerra Mundial, momento en el que, tras el paréntesis que supuso el llamado protestantismo cultural (*Kulturprotestantismus*) y la teología liberal protestante, terminó por prevalecer la teología dialéctica de Barth. Como ejemplo de una tendencia conservadora o “de derechas”, podría citarse la figura de Reinhold Seeberg, a quien Brakelmann (1974) calificaría como “teólogo del imperialismo alemán” en contraposición al Müntzer de Bloch (1921), “teólogo de la revolución”.

En este contexto, recientemente se ha hablado en Francia de un supuesto “giro a la derecha” por parte del colectivo protestante, lo que representaría “una ruptura en su sensibilidad política” dado que, históricamente (“tal y como fue el caso en los siglos XIX y XX”, se dice), éste se ha caracterizado por “una simpatía preferente hacia la izquierda” (Willaime, 2012). Sin embargo, lo cierto es que el protestantismo constituye una cosmovisión extraordinariamente rica en matices y con origen en una personalidad verdaderamente contradictoria como es la de Lute-

ro, lo que ha dado lugar a interpretaciones extrarreligiosas de su teología de lo más variopinto (y que, de hecho, se refleja en la gran cantidad de confesiones a que ha dado lugar). Al margen de datos estadísticos que a menudo resultan difíciles de interpretar sin sesgo, no sorprende que haya autores que entiendan que históricamente el protestantismo “ha sido vinculado con la generación de una cultura política que promueve el individualismo, la tolerancia, el pluralismo de ideas y el asociacionismo cívico y, por tanto, resulta más probable que los países protestantes sean democráticos en comparación con estados mayoritariamente islámicos o católicos” (Tusalem, 2009: 883). Este empleo, en ocasiones poco escrupuloso, de terminología estadística con la que dar respaldo científico, mediante alguna circunstancia indiciaria empírica (datos de la Encuesta Mundial de Valores o el Estudio Europeo de Valores, por ejemplo), a hipótesis que la terminología de Popper denominaría “audaces”, es un fenómeno que se ha apreciado todavía con más detalle en el caso del vínculo del protestantismo con el régimen nazi, pero que también se manifiesta a la hora de evaluar una hipótesis “predisposición” del protestantismo hacia la democracia. Se pretende correlacionar protestantismo con democracia o autoritarismo olvidando que la determinación fiable de dicha correlación pasa por la medición fiable de las variables intervinientes, existiendo problemas evidentes a la hora de “medir” protestantismo, de una parte, y democracia o autoritarismo, de otra. Así pues, antes de aceptar o rechazar tales teorías, sería interesante considerar una cierta variante “débil”, como que no sea la democracia en sí, sino su funcionamiento o vertebración (la calidad de la vida democrática) lo que pueda quedar condicionado de algún modo por la

existencia de una tradición protestante. Algo que podría ser consecuencia de esa interpretación de Wendland según la cual:

“La democracia es la forma de Estado más peligrosa y difícil que existe. Pues hace objeto a los ciudadanos particulares y a los grupos sociales, que forman parte de la unidad política del Estado, de las más altas exigencias éticas (...) [La democracia] no puede consistir en una simple constitución política, establecida en una ley fundamental, ni en una metodología política para formar gobiernos (...) La democracia está más bien vinculada a presupuestos ético-sociales y a convenciones sociales que tienen validez y aplicación en todas partes, incluso en la esfera «privada»” (1970: 65).

De este modo, existiría una conexión entre tales presupuestos de la vida democrática y la actitud vivencial promovida por el protestantismo –el ya citado ascetismo secular–; un compromiso espiritual que se traduce inevitablemente en un compromiso de carácter político. Por ello, Wendland consideró indudable que “el puritanismo, el metodismo, y otras formas semejantes de la cristiandad protestante han ejercido un influjo muy fuerte en el nacimiento de la democracia” (1970: 74). Sin embargo, esta no deja de ser una hipótesis que goza de tanto predicamento como de dificultad de ser demostrada. Entre los múltiples estudios llevados a cabo en este sentido, pueden citarse los de Vlas y Gherghina (2012), Woodberry (2012) y Woodberry y Shah (2004), quienes citan específicamente una supuesta “reducción de la corrupción” como uno de los “mecanismos” que intervienen en la “asociación causal entre protestantismo y democracia” (Shah, 2004: 48). De hecho, no han sido pocos los autores que han llamado la atención sobre el especial desarrollo del nepotismo en los países católicos, mien-

tras –y siempre según esta hipótesis– los países de tradición protestante habrían dado muestras de una clara preferencia por la *meritocracia*. Esto es algo que se ha querido apreciar incluso en la mera confrontación de los mapas de corrupción con los de religión predominante¹². Una explicación para este hipotético fenómeno podría venir de aquella artificiosa separación entre tiempo profano y tiempo sagrado que se ha atribuido al catolicismo, la cual habría derivado en una predisposición del catolicismo hacia el cinismo y, en consecuencia, hacia la corrupción.

Junto con el ascetismo secular, otro rasgo que se ha entendido como auspiciador del talante democrático es un sacerdocio universal fuertemente enfatizado, frente a la doctrina católica de “el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico (...) diferentes esencialmente y no sólo en grado” (Concilio Vaticano II, 1968: 56-57). Lo cierto es que este sacerdocio universal protestante, pleno y efectivo, supone un cambio de mentalidad de tal magnitud que no sorprende que tradicionalmente se haya entendido que sus consecuencias rebasan el ámbito de lo religioso. Para empezar, introdujo unas mayores cuotas de responsabilidad a ser asumidas por parte del individuo en el ámbito religioso, algo que pudo traducirse en un mayor compromiso también en lo secular. Así, con un sacerdocio universal estimulado, quedaría reforzada la importancia del individuo frente al poder (religioso y secular). Los derechos que

12. Es el caso de los datos recopilados por la organización Transparencia Internacional y a partir de los cuales se calcula el llamado índice de percepción de corrupción (mapa disponible en línea en: <https://www.transparency.org/cpi2014/results>). Véase a este respecto: Marián (2014) y West (2012).

el pueblo reclamó primero en el ámbito religioso, serían exigidos dos siglos más tarde en el ámbito político. Quizás sea por ello que diversos autores han destacado el vínculo entre espíritu liberal y reforma protestante, citando por ejemplo Droz (1967: 224) el hecho de que el primer festival de Wartburg, convocado por las fraternidades estudiantiles alemanas, se celebrara en 1817, “con un espíritu religioso y romántico, patriota y liberal al mismo tiempo, el aniversario de las tesis de Lutero y de la batalla de Leipzig” (156). Un maridaje que, en España, Unamuno pondría en boca de uno de sus personajes de *Paz en la guerra*, quien –indignado– exclamaba: “Los liberales (...) se devoran..., son como los protestantes, el libre examen pulveriza; la discusión divide y la fe une (...) el liberalismo es revolucionario y extranjero, la libertad católica y española” (Unamuno, 1976: 54).

5. Síntesis conclusiva

Se ha visto cómo la influencia de la doctrina protestante sobre los planteamientos políticos ha sido interpretada según criterios tan variados como para llegar a vincular al protestantismo tanto con la implantación de regímenes democráticos como totalitarios o absolutistas. Una primera circunstancia a tener presente a este respecto es el hecho de que el protestantismo supuso una reformulación de las relaciones entre Iglesia y Estado, cuyas consecuencias se admite que no han podido quedar restringidas exclusivamente al ámbito religioso, sino que supusieron un cambio radical en lo relativo al alcance de la propia autoridad terrenal. Donde surgen discrepancias es al precisar la forma en que tal cambio se produjo y en si ello autoriza a hablar de una determinada ten-

dencia más o menos definida en términos de regímenes políticos. A este respecto se han revisado aquí algunos aspectos propios del protestantismo que, dependiendo de las circunstancias históricas, han dado lugar a una lectura en clave de apoyo a la democracia o al autoritarismo. No obstante, se ha querido resaltar también la influencia de tales circunstancias que a menudo ha sido ignorada o subestimada. Así, por ejemplo, el peso de los sucesos acontecidos en Alemania, como cuna y escuela de la Reforma, ha marcado la configuración del protestantismo y, sobre todo, la percepción que de él se tiene.

De entre los rasgos del protestantismo con una posible transferencia al contexto político –la mayoría de ellos con un origen común en cierta actitud crítica–, se han destacado el libre examen, el sacerdocio universal y el ascetismo secular, así como un marcado pesimismo antropológico, del que derivaría una comprensión particularmente severa de la justicia. Alguno de estos rasgos ha sido a su vez germen de una cierta tendencia secularizadora, decisiva en el paso hacia la modernidad y los cambios en el pensamiento político asociados a ella –en especial en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado–. Por otro lado, y junto a los rasgos ya enumerados, con frecuencia entendidos como un enaltecimiento del individuo, se ha destacado el papel desarrollado por la centralidad de la idea de comunidad, algo que permitiría sugerir que lo que tradicionalmente se ha entendido como una “devoción por el Estado” se trataría, en todo caso, de una devoción por la comunidad.

En cualquier caso, por lo general no se ha intentado vincular determinadas formas de pensamiento político con el protestantismo en sí, sino, todo lo más, con ciertos rasgos asociados a éste. Por ejemplo,

más que la religión del protestante, sería su *religiosidad* la que habría mostrado una singular capacidad para gestionar las inevitables tensiones entre el interés colectivo (esto es, estatal) y el individual (el de la fe). Esta distensión o “engrasado” de la máquina social sería la que habría redundado en esas naciones protestantes “aventajadas” de las que tanto y de tan variadas maneras se habla. Esta podría ser la –quizás única y seguro indemostrable– idea o tesis que se esconda tras la compleja relación entre protestantismo y régimen sociopolítico.

En resumen, con relación a la Reforma existe desde su mismo origen una dinámica que, pese a los esfuerzos de carácter ecuménico, todavía permite una lectura en clave de Reforma *versus* Contrarreforma o como un debate en torno a cuál sea el “verdadero” cristianismo, lo que se ha traducido en un sesgo en la interpretación de sus consecuencias políticas. En la actualidad, no parece oportuno hablar de religiones asociadas a modelos políticos pero quizás si lo sea el diálogo en torno a ciertos rasgos o dinámicas culturales –en este caso, protestantes– que han podido favorecer la configuración de determinados modelos políticos. En todo caso, se tratará de un debate estéril mientras no se abandone el marco ideológico propio (algo que no implica en absoluto el abandono las propias creencias) y se admita, recordando a Lutero, que el mundo “es y permanecerá no cristiano” (Luther, 1986b: 31).

Bibliografía

Adam, Karl (1928). *The Spirit of Catholicism*. New York: Macmillan.

Althaus, Paul (1934). *Die deutsche Stunde der Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Arendt, Hannah (2005). “Aproximaciones al «problema alemán»”. En: *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós editores.

Bauer, Bruno (2009). “La capacidad de ser libre de los judíos y los cristianos de hoy”. En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.

Bigler, Robert M. (1972). *The Politics of German Protestantism: The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Bloch, Ernst (1921). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. München: Kurt Wolff.

Brakelmann, Günther (1974). *Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*. Bielefeld: Luther-Verlag.

Bruce, Steve (2004). “Did Protestantism Create Democracy?”. *Democratization*, 11 (4): 3-20.

Bultmann, Rudolf (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.

Burleigh, Michael (2005). *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe, from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Perennial.

Burleigh, Michael (2006). *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*. New York: Harper Perennial.

Comte, Auguste (1854). *Système de Politique Positive, ou traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité, vol. 4*. París: Librairie des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines.

Comte, Auguste (1886). “Sexta circular del 15 de enero de 1855” en *Circulaires annuelles d'Auguste Comte*. Rio de Janeiro: Eglises brésilienne et chilienne.

Concilio Vaticano II (1968): “Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Igle-

- sia". En: *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Crouzet, Denis (2000). *Calvino*. Barcelona: Ariel.
- Diem, Harald (1938). *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinen Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem "Gesetz und Evangelium"*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Droz, Jacques (1967). *Europa: Restauración y revolución. 1815-1848*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Eliot, Thomas Stearns (1940). *The Idea of a Christian Society*. Rahway: Quinn & Boden.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971). "Politische Fragmente aus den Jahren 1807 und 1813. Alte und neue Welt". En: *Fichtes Werke, Bd. 7: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte* (ed.) Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Ginzo Fernández, Arsenio (1996). "Política, religión y filosofía en G.W.F. Hegel". *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, 94: 111-145.
- Ginzo Fernández, Arsenio (2000). *Protestantismo y Filosofía*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Goyau, Georges (1898). *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*. Paris: Perrin et Cie.
- Grocio, Hugo (1625). *De iure Belli ac Pacis, Libro I*. Indianápolis: Liberty Fund.
- Grunberger, Richard (1971). *A Social History of the Third Reich*. Harmondsworth: Penguin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Altaya.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997b). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (II)*. Barcelona: Altaya.
- Kant, Immanuel (1993). *La metafísica de las costumbres*. Barcelona: Altaya.
- Kierkegaard, Søren (2009). *Temor y Temblor*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kraynak, Robert P. (2001). *Christian Faith and Modern Democracy. God and Politics in the Fallen World*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik M. R. von (1952). *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*. Caldwell: The Caxton Printers.
- Küng, Hans (1994). *Große christliche Denker*. München: Piper.
- Küng, Hans (2002). *La iglesia católica*. Barcelona: Mondadori.
- Luther, Martin [1520] (1986a). "A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin [1523] (1986b). "Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin [1525] (1986c). "Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos". En: *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.
- Luther, Martin (1899). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 1: Schriften, Bd. 15: Predigten und Schriften 1524)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin (1900). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 1: Schriften, Bd. 11: Predigten und Schriften 1523)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Luther, Martin (1934). *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe. Abteilung 4: Briefwechsel, Bd. 5: Briefe 1529-1530)*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.

- Luther, Martin y Fritz Bredow (1905). *Martin Luther. Denn der Herr ist dein Trotz. Auszüge aus seinen werken*. Dusseldorf/Leipzig: Karl Robert Langewiesche.
- Luther, Martin y Kurt Aland (ed.). (1959). *Luther Deutsch: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Bd. 9: Tischreden. Der Christ in der Welt*. Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag.
- Marián, Luis (2014). "¿Por qué los países protestantes son menos corruptos?". *Protestante Digital*, 28 de octubre de 2014 (en línea). http://protestantedigital.com/blogs/34306/Por_que_los_paises_protestantes_son_menos_corruptos, último acceso 1 de junio de 2016.
- Marx, Karl (1976). "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie". En: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Karl Marx/Friedrich Engels Werke. Bd. 1*. Berlín/DDR: Dietz Verlag.
- Marx, Karl (2009). "Sobre la cuestión judía". En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes (2009). "Estudio introductorio a *La cuestión judía* de Bruno Bauer y Karl Marx". En: Bauer, Bruno y Karl Marx, *La cuestión judía*. Barcelona: Anthropos.
- Negro Pavón, Dalmacio (2000). "En torno a la teología política". *Colección*, Año VI, nº 10: 319-360.
- O'Loughlin, John (2002). "The Electoral Geography of Weimar Germany: Exploratory Spatial Data Analyses (ESDA) of Protestant Support for the Nazi Party". *Political Analysis*, 10 (3): 217-243.
- Pariset, Georges Auguste (1897). *L'Etat et les Eglises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier. (1713-1740)*. Paris: Armand Colin et Cie.
- Platón 1999. *La república o el estado*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rocker, Rudolf (1937). *Nationalism and Culture*. Los Angeles: Rocker Publications Committee.
- Rousseau, Jean Jacques (2004). *El contrato social*. Madrid: EDAF.
- Scholder, Klaus (1977). *The Churches and the Third Reich. Volume One: Preliminary History and the Time of Illusions 1918-1934*. London: SCM Press.
- Shanahan, William Oswald (1954). *German Protestants Face the Social Question, vol. I: The Conservative Phase, 1815-1871*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Steck, Wolfgang (1991). "Protestantische Attribute: Individualität - Modernität - Liberalität. Eine Meditation". En: Ziegert, Richard *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG.
- Tanner, Klaus (1991). "Protestantische Religiosität zwischen Subjektivismus und Staatsfrömmigkeit". En: Ziegert, Richard *Protestantismus als Kultur*. Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag KG.
- Taparelli D'Azeglio, Luigi (1866). *Examen crítico del gobierno representativo en la sociedad moderna. Tomo I*. Madrid: El Pensamiento Español.
- Tillich, Paul (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper.
- Troeltsch, Ernst (2001). "Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt". En: Troeltsch Ernst y Trutz Rendtorff (ed.) *Ernst Troeltsch Kritische gesamttausgabe 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Tusalem, Rollin F. (2009). "The role of Protestantism in democratic consolidation among transitional states". *Comparative Political Studies* 42 (7): 882-915.
- Unamuno y Jugo, Miguel de (1976). *Paz en la guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Villey, Michel (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Les Édition Montchretien.

- Vlas, Natalia y Sergiu Gherghina (2012). "Where does religion meet democracy? A comparative analysis of attitudes in Europe". *International Political Science Review*, 33 (3): 336-351.
- Weber, Max (2009). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wendland, Heinz Dietrich (1970). *Introducción a la ética social*. Barcelona: Labor.
- West, Ed (2012). "Is Europe's fault line religious or linguistic?". *The Telegraph*, 20 de julio de 2012 (en línea) <http://blogs.telegraph.co.uk/news/edwest/100171786/is-europes-fault-line-religious-or-linguistic/>, último acceso 15 de marzo de 2016.
- Willaime, Jean Paul (2012). "Les protestants sont-ils de droite?". *Réforme*, 28 de marzo de 2012 (en línea) <http://www.reforme.net/une/societe/protestants-sont-droite>, último acceso 1 de junio de 2016.
- Wolin, Sheldon S. [1960] (2004). *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Expanded Edition). Princeton: Princeton University Press.
- Woodberry, Robert D. (2012). "The Missionary Roots of Liberal Democracy". *American Political Science Review*, 106 (2): 244-274.
- Woodberry, Robert D. y Timothy S. Shah (2004). "Christianity and democracy: The pioneering Protestants". *Journal of Democracy*, 15 (2): 47-61.

LA INTERCULTURALIDAD A TRAVÉS DE LOS CINES DE ÁFRICA: TEXTOS, PRETEXTOS Y CONTEXTOS PARA UNA CIUDADANÍA GLOBAL

INTERCULTURALITY IN THE CINEMAS OF AFRICA: TEXTS, PRETEXTS AND CONTEXTS FOR A GLOBAL CITIZENSHIP

Federico Olivieri

Universidad Pablo de Olavide
federico.oli@gmail.com

Recibido: noviembre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras claves: Cine, África, interculturalidad, ciudadanía, etnocentrismo.
Keywords: Film, Africa, interculturality, citizenship, ethnocentrism.

Resumen: Reflexionar sobre las imágenes que los medios de comunicación y el cine occidental nos suelen transmitir acerca de África nos permite observar el desequilibrio que existe entre la realidad del continente y sus representaciones mediáticas. Estos desfases no sólo distorsionan nuestras percepciones sobre nuestros vecinos, sino que entorpecen el encuentro igualitario y la valoración de la diversidad cultural, tan necesarios para la construcción de una ciudadanía global. Desde nuestra posición europea y occidental, se reflexiona aquí sobre la importancia de fomentar el conocimiento de los cines de África, ya que incluyen *textos*, *pretextos* y *contextos* muy valiosos para tender “puentes” hacia una nueva ética de la convivencia: la interculturalidad.

Abstract: Reflecting on the images that the media and the Western cinema often convey about Africa allows us to observe the great imbalance that exists between the reality of the continent and its media representations. These mismatches not only distort our perceptions of our neighbors, but also hamper the egalitarian encounter and the appreciation of cultural diversity, so necessary for the construction of a global citizenship. From our European and Western standpoint, in this paper we reflect on the importance of promoting the knowledge about African cinemas, as they represent valuable texts, pretexts and contexts for the construction of bridges for a new coexistence ethics, that of interculturality.

“Usemos los medios para alcanzar una cultura de paz y una nueva ciudadanía global”.

Federico Mayor Zaragoza

I. Introducción

En nuestras sociedades occidentales se habla con frecuencia de promover la interculturalidad a fin de fomentar el entendimiento mutuo, el enriquecimiento desde la diversidad y la convivencia pacífica. Promover la interculturalidad, no obstante, no significa simplemente facilitar el encuentro entre agentes de culturas distintas, sino que implica profundizar también, desde la educación crítica, en los factores que determinan nuestra mirada sobre lo distinto. En este sentido, la interculturalidad no significa sólo encontrarnos con el *otro*, sino que implica explorar todos aquellos elementos y caminos que pueden representar un puente de unión entre personas y colectivos de culturas distintas. Para saber cómo construir ese puente de forma sólida y duradera, no obstante, resulta esencial explorar con atención ambos lados de la falla o zona de separación.

Desde nuestra posición española y europea, África representa, sin dudas, uno de los territorios más cercanos pero, a la vez, uno de los lugares también más desconocidos e ignorados. Esta desatención se traduce, a menudo, en graves desequilibrios que no sólo distorsionan nuestra forma de comprender el mundo, sino que dificultan nuestra capacidad de gestionar y valorar la diversidad que lo conforma. En otras palabras, desconocer el continente vecino conlleva limitaciones y barreras para la construcción de ese puente

que puede encaminarnos hacia una verdadera ciudadanía global basada en una ética de la interculturalidad y en la cultura de paz. En un mundo altamente interconectado como el actual, donde gran parte de nuestros conocimientos sobre lo que no podemos conocer de primera mano nos llega a partir de lo que se emite en los medios de comunicación, resulta importante distinguir qué imágenes solemos recibir acerca de esas *otras* sociedades y culturas que se definen en los márgenes de los discursos hegemónicos y que se sitúan extramuros del mundo occidental. En este sentido, analizar lo que transmiten los medios de comunicación significa indagar en esas posibles zonas de separación o contacto, para así aprender a tender nuevos puentes de contacto de forma efectiva.

Siguiendo en la línea de esta metáfora inicial, en este artículo se pretende explorar, a través de las representaciones de África en la producción cinematográfica, cuál es el significado de la interculturalidad y cómo puede asimilarse mediante la atención crítica hacia los cines del continente vecino. De esta forma, tras un breve repaso teórico del concepto de la interculturalidad, iniciaremos por explorar las imágenes que los medios occidentales dominantes promueven sobre el continente, para compararlas a continuación con las del propio cine africano y analizar así cómo los contenidos de estas producciones africanas pueden ayudarnos a reflexionar sobre los aspectos que conforman la interculturalidad. Al mismo tiempo, repasaremos brevemente la evolución del único evento español con el que se divulgan anualmente los más importantes filmes africanos, a fin de ofrecer un caso de estudio práctico en el que los cines africanos conforman discursos para

fomentar la interculturalidad en nuestro país. En otras palabras, este artículo buscará hacer del cine (africano) no sólo el texto de estudio, sino también el pretexto y el contexto para una mejor comprensión de nuestra posición ante África y de esa nueva propuesta de convivencia sostenible que reconocemos en la interculturalidad.

En cuanto a la metodología empleada en este estudio, además del repaso de la literatura especializada (vinculada con los estudios de los medios de comunicación, africanos, culturales y políticos, entre otros), este trabajo se basa en las observaciones y experiencias que su autor ha recopilado a lo largo de trece años de trabajo práctico y académico en áreas de los cines de África. Desde su participación anual en la organización del Festival de Cine Africano-FCAT¹, hasta la reflexión sobre numerosas iniciativas culturales que ha conocido en sus años de trabajo e investigación en Kenia, Sudáfrica y Senegal, este artículo presenta, de forma directa o indirecta, algunos de los datos y conclusiones a los que el autor ha podido llegar en todos estos años de formación y observación participante.

Por último, antes de entrar en los contenidos de este trabajo, resulta esencial detallar que el término “cine africano” se empleará aquí de forma integradora. A diferencia de lo que defiende el reconocido historiador y crítico francés Olivier Barlet, quien explica que sólo puede hablarse de “cines africanos” en plural dada la heterogeneidad del continente (Barlet, 1996), en este trabajo emplearemos el término ‘cine africano’ de forma inclusiva, reconociendo por un lado que en su singularidad se encierra la diversidad de todo

lo africano y, por otro, que en el término “cine” comprenderá incluso las formas más recientes de creación y producción digital que, más allá de las pantallas tradicionales de las salas cinematográficas, se crean, difunden y consumen hoy en día en los llamados nuevos medios de comunicación (desde los más tradicionales televisores hasta los teléfonos inteligentes conectados a Internet).

2. La interculturalidad: breve aclaración teórica

Según el Diccionario de Relaciones Interculturales, la “interculturalidad” hace referencia a “los encuentros que se producen entre sujetos de distintas culturas” (Barañano, 2007: 205). En nuestros tiempos de globalización y movimientos migratorios crecientes, la interculturalidad no sólo representa una realidad cotidiana, observable en multitud de prácticas sociales y culturales, sino que ha pasado a determinar el “conjunto de objetivos y valores que deberían guiar esos encuentros. Se trata no sólo de aceptar y respetar las diferencias, sino también de valorarlas, y educar a los ciudadanos en los principios-guía de la convivencia entre sujetos culturalmente diferentes” (Barañano, 2007: 205). En este sentido, desde nuestras sociedades pluriculturales en Occidente, la interculturalidad se convierte en un planteamiento hoy quizás más necesario que nunca. La interculturalidad se conforma así en una “ética de la convivencia” basada en el cuestionamiento del etnocentrismo y de las fronteras identitarias, y en la que se busca valorar la diversidad a la vez que el fomento de la horizontalidad en los espacios de contacto e intercambio entre “nosotros” y “ellos”, o lo que suele

1. Web oficial de este festival: www.fcat.es

observarse como “nuestra cultura” frente a la del *otro*.

La interculturalidad es, sin embargo, un concepto amplio, a veces ambiguo, que toma diferentes matices según el campo de acción en el que se debate o aplica. Desde el diálogo entre dos personas que provienen de países geográficamente opuestos, hasta la puesta en marcha de programas que puedan facilitar la comunicación y la comprensión entre colectivos religiosos distintos, siempre se apela la interculturalidad como aspecto emergente y esencial de estas situaciones. Como bien detalla Yudhishthira Raj Isar, “lo intercultural se ha convertido en algo casi tan polisémico como el propio concepto de ‘cultura’” (2006: 13). Entre otras esferas, el autor distingue la práctica hermenéutica de interpretar y traducir la interculturalidad, es decir, “de analizar y contextualizar diferentes trayectorias de pensamiento, imaginación, representación y acción. [Se trata de explorar] el hacer y deshacer de significados culturales; de evidenciar los caminos que limitan y empoderen a los movimientos a través de fronteras y entre las culturas [...]” (Isar, 2006: 21)².

En este sentido, resulta importante observar que la interculturalidad no hace referencia a un estado ni una condición, no es una realidad estática, permanente en el espacio y en el tiempo. La interculturalidad representa un proceso, una acción en movimiento, caracterizada por el encuentro, el diálogo y la ruptura de fronteras entre culturas diferentes desde la igualdad. La interculturalidad comprende todas las prácticas a través de las que se promue-

ven la comunicación y la interacción entre culturas, en cuyo proceso no se considera a ninguna de las partes por encima o por debajo de la otra. La interculturalidad es pues un proceso que favorece la relación horizontal entre culturas, buscando el enriquecimiento mutuo y las sinergias.

Con estas premisas observamos fácilmente que los medios de comunicación en general, y el cine en particular, representan instrumentos y contenidos simbólicos con los que el proceso intercultural se visibiliza y toma forma en una multitud de espacios (y formatos) en nuestras sociedades contemporáneas. En este sentido, podemos valorar que los medios, como sus “mediaciones” (usando aquí el concepto de Martín Barbero, 2010), se convierten en elementos esenciales para estudiar, valorar e incluso promover este proceso tan urgente que es la interculturalidad. De esta forma veremos a continuación cómo el cine africano en particular, con sus *textos* y *pre-textos*, puede valorarse como un objeto de estudio esencial tanto para reconocer las dinámicas que constituyen el saber intercultural, como para asimilar los nuevos posicionamientos con los que podemos promover la *interculturalidad* en nuestras sociedades interconectadas de hoy. Al mismo tiempo, valorando el único espacio anual en el que se dan a conocer estas cinematografías en nuestro país y en nuestro idioma (el Festival de Cine Africano FCAT), incluiremos reflexiones complementarias sobre cómo los cines africanos pueden consolidar también *contextos* específicos en los que la interculturalidad puede distinguirse en un espacio y en un tiempo determinados (acotando así su componente procesual en un elemento definido y analizable). Iniciemos así nuestro estudio aquí de nuestro “puente de la interculturalidad”.

2. Como en muchas otras citas que seguirán a esta nota, el contenido referenciado ha sido traducido al español por el autor a partir del texto original.

3. Desde nuestro lado del “puente”: África en los medios de comunicación occidentales y españoles

Cuando preguntamos a un ciudadano español o europeo cualquiera sobre las primeras imágenes que se le vienen a la cabeza al pensar en la idea de África, la respuesta habitual suele incluir, con frecuencia, alguno de estos conceptos: pobreza, guerras, enfermedades, gente negra, violencia, hambrunas, sabanas, animales salvajes, tribus y ritos ancestrales. En este sentido, resulta fácil afirmar que gran parte de estas imágenes mentales sobre África son producto de las representaciones que los medios de comunicación suelen transmitirnos a diario. De hecho, al analizar a fondo el tipo de noticias sobre el continente que suelen divulgarse, Antoni Castel afirma en su trabajo *Malas noticias de África* que “al consumidor del producto informativo le llega casi siempre un África catastrófica y violenta. Y en los pocos casos en que se presentan sus aspectos positivos, como las iniciativas para resolver conflictos o para mejorar una situación determinada, aparece la mano de Occidente” (Castel, 2007: 47).

En este sentido, podemos afirmar que el entero continente, en toda su diversidad, suele asociarse a una serie limitada de preconceptos que, cuando no resultan positivos por su exotismo (tales como los animales salvajes o los paisajes lejanos) o admirables por la intervención occidental, nos parecen principalmente negativos, preocupantes y misteriosos. Esto es algo que, de una forma original y creativa, el reconocido escritor keniano Binyavanga Wainaina condensó en su galardonado ensayo satírico “¿Cómo escribir sobre África?”:

En tu texto, trata a África como si fuera un solo país. Hace calor y es polvoriento, lleno de praderas onduladas y enormes manadas de animales junto a gentes altas, delgadas y famélicas.

También puede ser caluroso y húmedo, con gente muy pequeña que come primates. No te enredes con detalles y descripciones precisas. África es grande: 54 países y 900 millones de personas que están demasiado ocupadas pasando hambre, muriendo, gurreando y emigrando para leer tu libro. El continente está lleno de desiertos, junglas, montañas, sabanas y muchas otras cosas, pero a tus lectores no les interesa eso, así que mantén las descripciones románticas, evocadoras y no particulares. (Wainaina, 2009: 19)

Siguiendo este guiño literario y ante la pregunta de cómo nuestros medios de comunicación suelen representar África y a los africanos, podemos resumir que la realidad de un continente tan grande y variado como es África nos viene construida por los medios occidentales bajo una óptica reduccionista y simplificadora que, a base de repeticiones constantes, ha generado la prevalencia de unos pocos estereotipos negativos, tanto sobre el continente como sobre el “contenido”: las sociedades africanas y sus culturas. Si nos centramos en analizar las representaciones de África que dominan en los medios españoles, además de esta situación de información predominantemente negativa y reduccionista, se añade el factor de la poca presencia de esta región en la agenda informativa de nuestro país. Si bien el continente africano se encuentra a tan sólo 14km de las costas españolas en su separación geográfica por el Estrecho de Gibraltar, los principales medios de España no suelen dedicar espacio a las noticias e historias que provienen de estas tierras vecinas. Tal y como explica Guiller-

mo Altares, ex-responsable del área de información internacional del diario El País, “los medios de comunicación españoles apenas se ocupan de África, salvo cuando Mandela está a punto de morir o, como en el caso de Malí, se produce una invasión francesa porque está a punto de convertirse en territorio Al Qaeda todo el país. De vez en cuando publicamos cosas, generalmente ligadas a tragedias, pero creo que las cosas que de verdad ocurren en el continente, desde la invasión económica china hasta el despegue económico, pasando por las guerras de Sudán o Somalia, apenas pasan por nuestro radar” (Sahagún, 2013).

Con el auge de internet y la producción digital puede afirmarse que esta tendencia está cambiando levemente ya que existen cada vez más espacios de información alternativos, tales como blogs y portales africanos, en los que las noticias de actualidad son más variadas y realistas (Sahagún, 2013). No obstante, estas informaciones siguen quedando relegadas a espacios minoritarios y de menor alcance. Al no ocupar las primeras páginas de los periódicos o los titulares de los informativos televisivos, la imagen de África que persiste en la opinión pública española sigue siendo la de un continente remoto y negativo. Quizás debido también a un pasado colonial español de menor penetración en comparación a otros países europeos, África constituye lo que Sendín Gutiérrez define como “el continente extraño, desconocido, no integrado en el mapa mental de la mayoría de los españoles que ven la televisión, leen la prensa o escuchan la radio” (2006: 37).

La imagen de África, en el caso español, adquiere además otra dimensión cuando se vincula, con mucha frecuencia, con los acontecimientos relativos a la inmigración

en las fronteras meridionales del país. Como sigue sucediendo con las noticias vinculadas con los denominados “asaltos a las vallas de Melilla” o con las embarcaciones de migrantes indocumentados que intentan alcanzar costas españolas, las descripciones de estos sucesos trágicos nos recuerdan el origen subsahariano de los migrantes, favoreciendo que nuestra percepción de las sociedades africanas se resume, nuevamente, en esas historias minoritarias de algunos africanos que buscan emigrar, a la fuerza, hacia tierras europeas. Una vez más, si bien estos hechos son tan impactantes como reales, resulta importante observar que la imagen de los subsaharianos en España suele asociarse con este tipo de aspectos negativos, con los que una parte pasa a etiquetar a la totalidad de la población africana (Vázquez Aguado, 1999). En otras palabras, las distorsiones sobre África y sus culturas no sólo afectan a las representaciones mediáticas y a nuestro imaginario sobre la vida en el continente, sino que influyen también nuestra forma de percibir al africano, predeterminando nuestra manera de imaginarnos su vida y, por ende, nuestra posición ante el *otro*.

3.1 África en el cine occidental

Si los medios de información generalista constituyen las principales ventanas con las que creemos obtener información objetiva sobre el mundo, el cine representa un medio de comunicación esencial para entender también cómo definimos nuestro entorno y cómo construimos, entre otras cosas, nuestro imaginario acerca de las sociedades y culturas situadas extramuros de Occidente. Cuando solemos preguntar a un ciudadano cualquiera si conoce algún filme sobre África, estas

suelen ser las respuestas más frecuentes: *Memorias de África* (de Sydney Pollack, 1985), *El rey león* (largometraje de animación realizado por los estudios Disney en 1994), *Hotel Rwanda* (de Terry George, 2004), *Diamantes de Sangre* (de Edward Zwick, 2006) o, siguiendo referencias clásicas, *Tarzán de los monos* (con sus múltiples versiones desde la primera cinta muda de Scott Sidney, 1918) o *La reina de África* (de John Huston, 1951).

Podemos observar fácilmente que en el cine dominante, esencialmente proveniente de la industria norteamericana de Hollywood, no sólo existen pocos títulos que nos hablen de África, sino que los más conocidos parecen reforzar las ideas de un continente en el que existen sólo violencia y desgracias, además de exotismo y entornos salvajes o peligrosos. Salvo en casos contados, el África que descubrimos a partir de estas películas es resultado de una narración occidental, a veces aún anclada en la literatura colonial, donde los personajes europeos o norteamericanos son los protagonistas heroicos de las historias (casi siempre aventuras peligrosas). Basta con analizar las historias que nos ofrecen dichos títulos para ver que los africanos siempre asumen un rol accesorio para la consecución de los fines occidentales (encarnados en los personajes blancos), si no aparecen simplemente relegados a un segundo plano “decorativo”, desprovistos de toda voz y presencia en la historia. En este sentido, al igual que con los medios de información generalista, podemos observar que en el cine hegemónico de producción occidental África sigue siendo *re-presentada* como un todo homogéneo, reducido a una serie de estereotipos negativos y generalizaciones simplistas, en la que el protagonismo blanco/occidental sigue dominando la

narración y los africanos permanecen relegados a roles secundarios o accesorios, casi siempre desprovistos de “voz y voto” sobre sus propias realidades.

4. Mirando hacia el otro lado del “puente”: repaso a la historia del cine africano

4.1 Antecedentes del cine africano: pasado colonial

Antes de poder narrar la evolución de lo que conocemos hoy como “cine africano”, resulta necesario retroceder levemente a los inicios de la historia del medio cinematográfico en el continente para observar cómo el cine se introdujo en África a la par que los intereses occidentales buscaban dominar el continente entero. Casi en paralelo al inicio del colonialismo europeo en el continente (que se define con la Conferencia de Berlín de 1884 y el llamado “reparto de África”), el cinematógrafo emergía de las últimas invenciones de los Hermanos Lumière en 1895. Aunque no resulta claro cuándo llegó por primera vez el medio cinematográfico a África con exactitud, en los trabajos del reconocido etnógrafo francés Jean Rouch se detalla que ya en 1896 se registran las primeras proyecciones en diferentes ciudades de Sudáfrica, aparentemente fruto de un “teatrografo” que un artista callejero robó del teatro Alhambra Palace de Londres (Rouch, 1962: 10). Los europeos no sólo comenzaron a proyectar cine en África en cuanto se inventó y se comercializó su uso, sino que iniciaron también a mostrarse interesados en filmar películas en África tan pronto como fue posible. Con el fin de obtener imágenes exóticas para

el disfrute de los cada vez más numerosos espectadores europeos y norteamericanos, las industrias cinematográficas occidentales empezaron pronto a rodar filmes en latitudes africanas, muchos de los cuales representaban producciones de ficción en línea con la literatura de los exploradores coloniales de aquellos años (Ukadike, 1994: 32). De entre los primeros argelinos que trabajaron en cine, por ejemplo, se encuentra el nombre de Felix Mesguich que, desde Argel, ya en 1905 grababa cintas cinematográficas para su venta a los Hermanos Lumière (Ukadike, 1994: 31).

Según las exploraciones de Frank Ukadike (1994: 30), los primeros “espectáculos cinematográficos” para públicos locales que se registraron en el África occidental fueron organizados en Sierra Leona, a mediados de los años 1920, por misioneros cristianos que emplearon este medio visual para mostrar imágenes del nacimiento y de la muerte de Cristo. De esta forma, puede deducirse que, desde sus inicios, las técnicas cinematográficas fueron introducidas en África, bajo el control europeo y colonial, con dos objetivos sobre las poblaciones locales: por una parte, atraer la atención y convertir a grupos numerosos de gente principalmente analfabeta; y por otra conseguir penetrar en sus culturas tradicionales con nuevo patrones culturales y discursos “civilizatorios”. Así es como puede decirse que el medio cinematográfico llegó a África como un instrumento para reeducar y subyugar al continente, despojando de dignidad a sus sociedades y culturas tradicionales.

El cine llegó a África como un órgano potente del colonialismo. Ya que el filme es un medio visual potente, con una habilidad extraordinaria para influenciar en el pensamiento y en el comportamiento de sus

audiencias (como demostraron los misioneros), las películas demostraron ser una herramienta poderosa para el adoctrinamiento de los africanos en las culturas externas, incluyendo sus ideales y valores estéticos. (Ukadike, 1994: 31)

Podemos resumir aquí que el cine en África se remonta a los mismos orígenes de esta actividad. No obstante, el dominio europeo hizo que el cine respondiera a unos claros intereses de control y dominación, no sólo desde una óptica política y económica, sino desde una vertiente discursiva e ideológica. Antes de la aparición de un verdadero corpus cinematográfico africano postcolonial (lo que definiremos más adelante como “cine africano”), el cine en África conformó una herramienta de opresión cultural a dos niveles. Por un lado, en lo que se refiere a las películas *sobre* África y *sobre* los africanos, las historias de ficción y la predominante búsqueda del exotismo y de la aventura salvaje en tierras africanas por parte de protagonistas occidentales situaban a lo africano en un plano de inferioridad y de aniquilación cultural, donde lo local carecía de dignidad y se resumía en unos pocos estereotipos simplistas. Se trata de un cine que, desde la perspectiva occidental hegemónica, convertía al africano en el *otro*, simétricamente opuesto al mundo occidental ideológicamente avanzado, superior, blanco y civilizado³. Por otra parte, la opresión cultural de las primeras décadas

3. Son numerosos los trabajos que, desde este punto de vista, pueden facilitar la comprensión de la construcción de la otredad mediante las prácticas culturales occidentales hegemónicas. Para la profundización en este argumento, los postulados poscoloniales de Edward Said en *Orientalismo* (1990) resultan esenciales, al igual que el trabajo del filósofo congoleño Y. V. Mudimbe, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge* (1988).

del cine colonial se reflejaba también en las producciones realizadas para públicos africanos, es decir, en aquellas películas realizadas específicamente para ser proyectadas a los colonizados, con el fin de adoctrinarles, “civilizarles”, aniquilar sus hábitos y costumbres tradicionales, y subyugarles frente a modelos culturales europeos. Estos dos tipos de mecanismos de opresión cultural pueden observarse, entre un sinnúmero de ejemplos, en películas como *Congorilla* (1932, Martin Johnson), *La reina de África* (1951, John Huston) o en los filmes instructivos del *Colonial Cinema* británico como “*African Peasant Farms – The Kingolwira Experiment*” de 1936 (BFI, 2010).

Como vemos, repasar los inicios del cine en África conlleva hablar obligatoriamente de relaciones culturales jerarquizadas por el colonialismo, el dominio europeo y el etnocentrismo occidental. No obstante, si el cine colonial silenció e invisibilizó a África en la historia del cine, con la llegada de las independencias nació un cine propiamente africano que buscaba acabar con estos desequilibrios y reapropiarse de las imágenes de todo un continente. Nuestro “puente para la interculturalidad” comenzaba así a construirse.

4.2 Independencias y nacimiento del cine africano

Como cita Guadalupe Arensburg, en 1960 el reconocido historiador y crítico cinematográfico francés Georges Sadoul escribía en el diario *Le Monde*:

Sesenta y cinco años después del invento del cine, todavía no se ha producido ni un solo largometraje realmente africano, es decir, interpretado, rodado, escrito, ideado, montado por africanos y, naturalmente, ha-

blado en una lengua africana. Es decir, que 200 millones de personas quedan excluidas de la forma más avanzada del arte más moderno. Estoy convencido de que antes de finales de los años sesenta este escándalo será sólo un mal recuerdo de los tiempos pasados. (en Arensburg, 2010: 23)

En 1960, de hecho, fueron diecisiete los estados africanos que consiguieron su independencia de las metrópolis europeas y muchos otros le siguieron en los años posteriores. Así, con la llegada de las independencias africanas, realizadores y otros artistas de diferentes esferas de la cultura, comenzaron a reapropiarse del cine, además de otras formas artísticas, que había quedado en manos del control colonial europeo. Algunos de estos primeros documentales o películas nacieron, de hecho, de los mismos movimientos independentistas, como forma de difundir los nuevos ideales y las luchas para la autodeterminación de los pueblos, con los que se buscaba además promover la unidad e identidad nacionales, así como los nuevos proyectos gubernamentales. Este es el caso de países como Argelia y Mozambique, por citar aquí un par de ejemplos, en los que el cine sirvió, como arma para fomentar el cambio, para reescribir la historia de los procesos de liberación (como fueron las películas de Lakhdar-Hamina en la Argelia de los años sesenta) o para difundir los nuevos valores y modelos educativos nacionales (como es el caso, a partir de mediados de los años setenta del Instituto Nacional de Cine y las unidades móviles de proyecciones semanales del noticiero nacional Kuxa Kanema en Mozambique).

Por estos motivos, como bien explica Mbye Cham, “el cine africano es sin duda ‘hijo de la independencia política’” (en Dovey, 2009: 29), o como detalla la

investigadora sudafricana Lindiwe Dovey, “su origen hace pues del cine africano un arte muy politizado en sus inicios, en parte, una reacción al cine colonial y etnográfico que se hacía en el continente” (Dovey, 2009: 30). Si bien las fechas y el camino hasta la independencia varían según los países y regiones del continente, es a partir de este proceso histórico de descolonización de los pueblos africanos cuando emergen los nombres de los primeros cineastas de la historia del cine de África. Entre otros, resulta necesario destacar figuras como Paulin Soumarou Vieyra y el llamado ‘Grupo africano del cine’ (quienes realizaron en París *Afrique sur Seine* en 1955, la primera película africana rodada por africanos), el nigerino Moustapha Alassane (precursor del cine de animación subsahariano, quien desde los años sesenta empleó esta técnica para trasladar leyendas y tradiciones africanas en denuncias políticas) o el senegalés Ousmane Sembène (quien realizó en 1963 *Borom Sarret*, la primera película enteramente rodada en el África occidental francófona por un autor africano). Este último, reconocido como el “padre del cine subsahariano” (Arensburg, 2010: 43), no sólo destacó por su activismo político y social, sino que es recordado como el fundador de un cine comprometido con su sociedad, de tendencia didáctica y orientado hacia la demostración de contradicciones políticas, sociales, culturales e identitarias. Sembène desarrolló así un cine en la línea del realismo crítico que marcó enseguida un estilo que influenció los círculos de cineastas africanos de los años venideros (Thackway, 2003: 9).

Sería imposible resumir aquí los nombres y la obra de los principales cineastas que marcaron los inicios de la filmo-

grafía africana, pero sí resulta esencial observar que, en una década definida por las independencias y los movimientos panafricanistas, los fundadores del cine africano emergían no sólo como artistas, sino como los *griots* contemporáneos de las nuevas sociedades africanas, encargados de preservar “el patrimonio africano de cuentos, mitos, leyendas y tradiciones”, además de la memoria histórica de los pueblos (Arensburg, 2010: 23). Tal y como afirmó el propio Ousmane Sembène:

El realizador africano de películas es como el griot, similar al bardo en la Europa medieval, un hombre con cultura y sentido común que es el historiador, el contador, la memoria viviente y la conciencia de su pueblo. ¿Por qué el realizador debe desempeñar semejante papel? Porque, como muchos artistas, es quizá más sensible que otras personas. Los artistas conocen la magia de las palabras, de los sonidos y de los colores, y utilizan estos elementos para ilustrar lo que los demás piensan y sienten. El realizador no debe vivir recluido en su torre de marfil; tiene una función social concreta que desempeñar (en Arensburg, 2010: 24)

Si bien hubo diferencias importantes en la aparición y evolución de los cines de las regiones francófona, lusófona, arábica y anglófona de África, sí puede decirse que en los años sesenta y setenta el cine africano se distinguió, salvo contadas excepciones, por generar una cinematografía que pudiese dar respuesta a cuestiones africanas pendientes, tales como la representación, la identidad y la liberación del orden colonial. En este sentido, ya en sus primeras década el cine africano empezó a cimentar las bases del “puente” intercultural que buscamos divisar aquí.

4.3 Crecimiento y madurez de un cine poscolonial

Si en los años sesenta y setenta se definen los inicios de un cine africano socio-políticamente comprometido y crítico, a partir de los años ochenta, especialmente para lo que se refiere a la producción subsahariana (con excepción de Sudáfrica y de las antiguas colonias portuguesas que alcanzaron su independencia en esta década), los filmes africanos comienzan a diversificarse y se producen cambios en la estética y en los planteamientos productivo-económicos de esta industria. De este modo, además de pronunciarse la especificidad cultural africana en películas que se inspiran en la tradición oral, los mitos y los valores del África rural (tales como *Wend Kuuni* del burkinés Gastón Kaboré [1982], *Sarraouina* del mauritano Med Hondo [1986] o *Yaaba* de Idrissa Ouédraogo [Burkina Faso, 1989]), el cine africano de los años ochenta empezará a recibir ciertos reconocimientos internacionales que le permitirán iniciar su propio posicionamiento en el mundo (*Yeelen* del maliense Souleymane Cissé fue el primer largometraje africano galardonado en el Festival de Cannes en 1987).

Después de esta década, no obstante, en los años noventa el cine africano se enfrenta a su primera gran crisis, debida principalmente a las dificultades de financiación y a las imposiciones que el Banco Mundial creó a los países africanos para que liberalizasen sus economías una vez caído el Telón de Acero (Arensburg, 2010: 31). En este contexto de limitaciones y cambios estructurales, la aparición del video, sin embargo, estimuló la producción audiovisual hasta niveles sin precedentes. La creación digital no sólo abarató los costes y favoreció el crecimiento relativo del

sector audiovisual (dando origen al caso excepcional de la industria de Nollywood, que hoy aún hace de Nigeria el país subsahariano más prolífico del continente), sino que promovió cambios en lo formal y en lo narrativo. Autores como el senegalés Djibril Diop Mambéty realizan en 1992 su segundo largometraje, *Hyènes*, sobre el poder del dinero en África, mientras que el etíope Heile Gerima completa *Sankofa* en 1993, un filme que reescribe la historia sobre el comercio transatlántico de los esclavos desde la mirada de una turista afroamericana en Senegal. Al mismo tiempo, en esta década emergen nuevos realizadores que, en su variedad de orígenes y planteamientos artísticos, hacen del cine africano una producción tan diversa como la de otras regiones del mundo. Así, autores como el chadiano Mahamat Saleh Haroun, el mauritano-maliense Abderrahmane Sissako, el nigeriano Newton Aduaka o el camerunés Jean Marie Teno destacan en el plano internacional con propuestas diferentes y personales que empiezan a reivindicar la posición de África y de los africanos en un mundo global.

Tras sus primeras cuatro décadas de crecimiento y diversificación, el cine africano entra así en el siglo XXI con apuestas nuevas que, en su pluralidad de voces, ponen el acento en la singularidad de los personajes con historias que trasgreden, traspasan fronteras y ya no pueden etiquetarse bajo ninguna categoría única (Arensburg, 2010: 35). *Kermen Geï* (2001), adaptación senegalesa de la ópera Carmen de la mano de Joseph Gaï Ramaka; *Les Saignantes* (2005), thriller futurista del camerunés Jean Pierre Bekolo; *Africa Paradis* (2006), drama crítico del beninés Sylvestre Amoussou sobre un mundo al revés en el que los europeos buscan emigrar hacia los Estados Uni-

dos de África; o *Nairobi Half Life* (2012), drama criminal de bandas urbana del keniano David 'Tosh' Gitonga; son sólo algunas de la muchas películas contemporáneas *made in Africa* que demuestran la heterogeneidad y actualidad de una cinematografía que, a pesar de seguir siendo desconocida para el gran público, es reflejo de la riqueza creativa de todo un continente. En este sentido, son numerosos los realizadores africanos que hoy en día, especialmente gracias a la ruptura de fronteras identitarias y productivas que han favorecido las nuevas tecnologías de la comunicación e información, buscan reivindicar una imagen de un África contemporánea e interconectada con el mundo global. Así, tal y como concluye Arensburg, “la generación postcolonial de directores renuncia durante el comienzo del siglo XXI a realizar cine africano para producir, simplemente, cine” (2010: 38). En otras palabras, el cine africano se consolida en las últimas décadas para ser portador de un sinfín de historias y miradas sobre África, con las que ofrecer un “puente” prolífico al mundo para la interculturalidad.

5. El Festival de Cine Africano FCAT como “puente cultural” entre España y África

Tras haber repasado las diferencias que existen en las representaciones mediáticas y cinematográficas sobre y de África, vamos a describir brevemente el único evento anual que, desde hace más de trece años, promueve el conocimiento y difusión del cine africano en España. Con este pequeño repaso buscamos ofrecer aquí algo más de información para que podamos entender cómo ha sido posible

desarrollar la promoción de estas cinematografías en nuestro país.

Lo que hoy se define a sí mismo como Festival de Cine Africano FCAT (o simplemente FCAT, por las iniciales de su primera versión como Festival de Cine Africano de Tarifa) nace de una muestra cinematográfica en Tarifa (Cádiz) que, sin un plan de acción definido y detallado, se fue convirtiendo en pocos años en el único y más importante referente anual para las cinematografías africanas en España y en el mundo hispanohablante. Como afirmó el cineasta guineano Mama Keita durante su segunda visita al festival tarifeño, “el FCAT es como un espejo que mira hacia África” (Keita, 2009). De forma similar, el reconocido realizado maliense-mauritano Abderrahmane Sissako insistió en la importancia de un festival como el FCAT recordando que representa, de hecho, “un puente que los políticos nunca construyen” (Sissako, 2009).

El FCAT nació siendo el proyecto principal de Al-Tarab, una organización tarifeña sin ánimo de lucro que su presidenta y fundadora, además de directora del festival, María Elena Cisneros Manrique, creó junto a un pequeño número de colaboradores en 2004. El FCAT fue inicialmente llamado *Muestra de Cine Africano de Tarifa* (MCAT), ya que en sus primeras tres ediciones su objetivo era el de exhibir y presentar, bajo bloques temáticos, una programación de películas africanas sin contar con categorías específicas a concurso, jurados o premios competitivos para los mejores títulos. En su primera edición, por ejemplo, la MCAT programó 52 producciones audiovisuales en cinco secciones temáticas, con las que se pretendía tratar temas diferentes e importantes para el debate público. Hoy el FCAT se ha convertido en un certamen

cinematográfico anual, especializado y profesionalizado, con más de 70 títulos programados de media y, al menos, tres categorías a concurso en cada una de sus ediciones. En el panorama general de los eventos cinematográficos españoles, en aquellos primeros años del FCAT sólo existía en Cataluña una actividad parecida y que representó un primer evento periódico especializado en este cine en nuestro país. Se trataba de la *Mostra de Cinema Africà de Barcelona*, un evento organizado por la asociación cultural L'Ull Anònim, que inició en 1996 y en 2011 celebró su decimosexta y última edición debido a los problemas de financiación que trajo la crisis económica (Guinguinbali, 2011).

Si entre el 2004 y el 2006 el evento tarifeño celebró sus primeras tres ediciones bajo el nombre de Muestra de Cine Africano de Tarifa (MCAT), en su cuarta edición (celebrada entre el 27 de abril y 6 de mayo de 2007) el evento pasó a denominarse Festival de Cine Africano de Tarifa, título con el que se definieron sus siglas actuales y pasó a ser reconocido internacionalmente como "FCAT". Al igual que para la *Mostra* catalana, la etapa tarifeña del FCAT se vio truncada en 2011 a causa de los fuertes recortes presupuestarios y la falta de suficientes apoyos locales, pero fue en estos primeros años de vida del festival cuando el evento cobró importancia, reconocimiento y repercusión en el panorama cultural español e internacional. Analizado en términos numéricos, entre el 2007 y el 2010 el FCAT creció con fuerza y profesionalismo. Con una programación cinematográfica que fue creciendo hasta alcanzar en 2009 poco más de 120 películas, junto con varias secciones a concurso y unos 50.000 Euros en premios (una de las mayores cantidades en la historia del festival, repartidos en

nueve galardones diferentes), el FCAT fue convirtiéndose rápidamente en un sólido referente para la exhibición y el reconocimiento de los cines africanos en el mundo (especialmente hispanohablante, al ser de los pocos eventos que invierte en subtítular películas que probablemente, de otra forma, no conocerían jamás una versión en español). Tal y como publicaba la investigadora sudafricana Lindiwe Dovey, "en el 2006-07 el Festival de Cine Africano de Tarifa se convirtió en un festival competitivo y en uno de los mayores y más importantes festivales de cine africano de Europa" (Dovey, 2010: 55).

Este rápido crecimiento del FCAT fue principalmente posible gracias a los varios apoyos económicos que las diferentes administraciones gubernamentales, tanto estatales, como autonómicas y municipales, facilitaron para la celebración y desarrollo de gran parte de las propuestas del festival. Junto a un buen número de pequeñas colaboraciones privadas, los subvenciones concedidas a Al-Tarab para la celebración del FCAT (y de sus otras actividades culturales) por parte de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y de Casa África representaron las fuentes económicas principales que permitieron al evento tarifeño contar con crecientes recursos económicos para hacer del pueblo de Tarifa la sede de un festival internacional, y para promover iniciativas inéditas en España para la cooperación internacional al desarrollo a través del apoyo a los cines del continente vecino. El crecimiento del FCAT en esos años se explica también con la predisposición que las políticas culturales y diplomáticas del gobierno socialista español del momento fomentaban para con la mejora de las relaciones de España con el continente africano. De

hecho, un elemento importante que ayuda a demostrar y contextualizar mejor esta relación de beneficio mutuo entre el FCAT y las agencias estatales fue la mención del evento tarifeño tanto en el *Plan África 2006-2008* como en el *Plan África 2009-2012* del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España (MAEC, 2006; 2009: 86). La mención del FCAT en estos planes gubernamentales no sólo significó el apoyo institucional hacia el evento, sino que conllevó también el reconocimiento de Al-Tarab y de sus propuestas como mecanismos útiles en línea con los objetivos de la diplomacia cultural y de la cooperación española para el fomento de la imagen de España y sus relaciones con el continente vecino. Al mismo tiempo, resulta interesante observar también que, en línea con la visión y filosofía propia del FCAT, estos apoyos de las administraciones españolas complementaban incluso los ideales más amplios defendidos por España con la creación de la Alianza de Civilizaciones. Concebida por el entonces Gobierno de José Luís Rodríguez Zapatero, junto con Turquía en la 59ª Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en 2005, esta nueva agencia de la ONU afirmaba crearse con el objetivo de “mejorar el entendimiento y las relaciones cooperativas entre las naciones y los pueblos de todas las culturas y religiones” (Alliance of Civilizations, 2009). Si bien el FCAT nunca ha tenido un vínculo directo y oficial con las acciones de esta Alianza, esta misión promovida por el gobierno español corroboraba los valores gubernamentales para la promoción del diálogo internacional, intercultural e interreligioso a través del “apoyo a una serie de proyectos e iniciativas destinadas a la construcción de puentes entre la diversidad de culturas y comunidades” (Alliance of Civilization, 2009). Es así cómo podemos

observar que el FCAT se vio potenciado, sobre todo entre el 2005 y el 2010, no sólo por la existencia de suficientes fondos públicos para el fomento de nuevas iniciativas culturales, educativas y para la cooperación internacional al desarrollo, sino también por un marco de nuevos discursos políticos internacionales que se definían comprometidos con la mejora de las relaciones interculturales. En otras palabras, durante los años de la última bonanza económica en España paralela a los ideales defendidos por el Gobierno socialista español, el FCAT se benefició de la inclinación de las instituciones españolas hacia la promoción de la interculturalidad (tanto en lo nacional, como en lo internacional), permitiendo que Al-Tarab pudiese crecer como asociación independiente para la promoción, a través de los cines de África, de lo que el primer *Plan África* defendía: “intercambios culturales bilaterales” entre los países africanos y España, además del fomento de “una imagen contemporánea y plural de la diversidad que caracteriza a las sociedades africanas” (MAEC, 2006: 97).

5.1 De Tarifa a la ciudad de las tres culturas: Córdoba

Si en líneas generales entre los años 2004 y 2011 el evento tarifeño consiguió crecer significativamente (pasando de muestra a festival competitivo con reconocimiento y peso institucional e internacional), en el 2011, con el cambio de gobierno⁴ y la

4. Con motivo de la crisis económica global y la presión por realizar reformas, el Gobierno de José Luís Rodríguez Zapatero convocó elecciones anticipadas a finales del verano de 2011. Es así cómo, unos meses antes de terminar su segunda legislatura, el 20 de noviembre de 2011 el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) perdió

aplicación de los recortes presupuestarios ante la grave crisis económica que afrontaba el país, Al-Tarab vio cómo los grandes apoyos ideológicos y económicos que garantizaron su actividad cultural y educativa hasta esa fecha fueron retirándose drásticamente. Si bien los recortes parecían necesarios para equilibrar el gasto público de España, tan pronto como cambió el gobierno español (pasando del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) al gobierno del Partido Popular (PP) de Mariano Rajoy), todas las prioridades culturales, diplomáticas e internacionales de España cambiaron también de rumbo. Si con el gobierno del PSOE España defendía proyectos e iniciativas en línea con los objetivos para la promoción del *Plan África*, del Plan Estratégico Cultura y Desarrollo de la AECID (publicado en 2007) y los ideales que impulsaron la creación de la ya citada Alianza de Civilizaciones, con el nuevo gobierno del PP y los fuertes recortes al gasto público, la acción cultural española pasó a concentrarse principalmente en el fomento del denominado proyecto de diplomacia cultural de la “*Marca España*” (Badillo, 2014: 21-24). Así puede decirse que, de una visión de España como promotora de puentes y relaciones de cooperación internacional, el nuevo gobierno decidió dar prioridad a la producción nacional para su “exportación” o venta en el mundo.

Ante este panorama de restricciones económicas y de claros cambios políticos e ideológicos, la organización del FCAT decidió buscar alternativas para no ver el evento morir. Fue así cómo, conscientes del interés que el consistorio municipal de la ciudad de Córdoba había mostrado las elecciones y el Partido Popular (PP) empezó a gobernar en mayoría.

ante la idea de celebrar un festival de cine internacional en la agenda cultural de la ciudad, la organización del FCAT inició las conversaciones necesarias para poder mudar la celebración del festival de Tarifa a Córdoba. El 19 de diciembre de 2011, en rueda de prensa en el Ayuntamiento de Córdoba, se anunciaba así la nueva sede del FCAT.

El festival de cine africano, que en sus ocho ediciones celebradas hasta la fecha ha tenido lugar los meses previos al verano en la ciudad gaditana de Tarifa, se traslada de escenario y sufrirá importantes novedades a partir de 2012. Córdoba ha sido la ciudad elegida después de que el evento haya crecido de forma considerable en los últimos años.

La asociación Al-Tarab, que difunde la cultura del continente africano y que organiza el festival, ha adoptado esta decisión por razones operativas, pero también por la necesidad de buscar nuevas vías de financiación que permitan desarrollar un evento que en la última edición contó con un presupuesto cercano a los 500.000 euros (Caravaca, 2011).

En este sentido, puede decirse que, ante el panorama crítico por el que pasaba España, el FCAT supo seguir el dicho popular de “renovarse o morir”, consiguiendo adelantarse a la tormenta para no naufragar en el intento. No obstante, el FCAT nunca supo cuantificar realmente el cambio económico que representarían los nuevos tiempos de austeridad, perdiendo el apoyo de forma casi radical de los financiadores tradicionales del certamen. Así, entre los años 2012 y 2015, las nuevas ediciones del FCAT en Córdoba conllevaron un retroceso cuantitativo en la forma y en los contenidos del evento. No sólo el número de películas programadas fue reduciéndose en estas ediciones,

sino que el número de premios y su dotación económica fue disminuyendo. El número de espectadores en sala, eso sí, aumentó relativamente en comparación a las pequeñas audiencias de la localidad tarifeña, pero al mismo tiempo, otras acciones paralelas al festival, como fueron los encuentros para la industria cinematográfica (lo que se conocería en el FCAT como el Foro de co-producción “África Produce”), los conciertos de músicos africanos, los concursos fotográficos, las exposiciones de artes visuales o los seminarios de profundización académica conocidos como el “Aula de Cine Africano”, se vieron truncados por la falta de recursos y apoyos económicos. En el 2014, por ejemplo, año quizás de los más difíciles para la organización, no sólo la programación de las películas se vio reducida a unos 38 títulos, sino que no hubo concurso ni secciones competitivas, haciendo que el FCAT regresara temporalmente a su formato de muestra cinematográfica sin palmarés, jurados, invitados ni ceremonia de entrega de premios.

El patrocinio del Ayuntamiento de Córdoba fue esencial para mantener el evento cinematográfico a flote, al igual que otros apoyos económicos provenientes de instituciones como la Cooperación Española (AECID, principalmente a través de su Programa ACERCA para la Capacitación del sector cultural), Casa Árabe, Casa África, la Junta de Andalucía o el Instituto Francés. No obstante, una vez concluida su duodécima edición entre el 21 y el 28 de marzo de 2015, el FCAT se vio nuevamente afectado por los cambios políticos que se dieron en la administración local tras las elecciones municipales de mayo de ese mismo año. Con el cambio del equipo de gobierno municipal, previamente liderado por el Partido Popular, el Ayuntamiento de Córdoba ha pasado hoy

a estar co-gobernado por representantes del tripartito del PSOE, Ganemos e Izquierda Unida (IU) que, a pesar de representar ideologías afines al evento, nunca manifestaron interés alguno en mantener esta cita cinematográfica en la agenda cultural de la ciudad. De esta manera, después de unos primeros meses de conversaciones vacías, la dirección del FCAT descubrió que el certamen cinematográfico no contaría ya con el apoyo municipal al no encontrarse su nombre en ninguna partida presupuestaria. Ante estas nuevas dificultades económicas, la dirección del FCAT decidió volver a hacer las maletas para emigrar hacia tierras que pudieran ofrecer un entorno apropiado para seguir consolidando este “puente intercultural de cine” que representa el festival.

5.2 Regreso al Estrecho de Gibraltar: un festival en los dos continentes

En los últimos meses entre finales del 2015 y el primer semestre del 2016, tras considerar incluso la opción de organizar un festival descentralizado en diferentes ciudades españolas (desde Oviedo hasta Las Palmas de Gran Canaria), la organización del FCAT optó por regresar al Estrecho de Gibraltar para devolver el festival a su lugar de origen y a sus fechas originales. Esta nueva etapa del festival, que vuelve ahora a celebrarse entre los meses de mayo y junio, regresa al Campo de Gibraltar para materializar incluso el sueño inicial de convertirse en un “puente de diálogo” entre los dos continentes. Con doble sede en Tarifa y en Tánger (Marruecos), el FCAT ha pasado a celebrar este año su décimo tercera edición denominándose directamente “Festival

de Cine Africano FCAT” (con ese acrónimo final, FCAT, que incluye una “T” que identifica tanto al nombre de su sede original, Tarifa, como al de su nueva sede al otro lado del estrecho: Tánger). Tal y como explicó la directora del FCAT en la rueda de prensa celebrada en Tarifa el 1 de febrero de 2016 para anunciar este regreso del festival a su ciudad natal: “[esto supone] cumplir un viejo sueño: unir a través de la cultura estas dos ciudades que son, respectivamente, la puerta Norte y Sur de África hacia Europa” (Dipucadiz.es, 2016). Si bien es demasiado temprano para poder sacar conclusiones sobre la viabilidad y estabilidad de este nuevo formato “intercontinental” del FCAT, este nuevo cambio de sede y el dinamismo constante de este festival nos recuerdan la relevancia que tiene la cultura para la cooperación internacional y para hacer de ésta un elemento para el cambio y el diálogo mutuo. A pesar de ser un evento cinematográfico de reducido alcance y escaso presupuesto, la historia y evolución del FCAT nos demuestran que, en línea con el espíritu de “nomadismo” descrito por Deleuze y Guattari (Deleuze, 2004), el FCAT representa un espacio de “art-ivismo” (activismo a través del arte cinematográfico y la cultura) para el fomento de determinados cambios en nuestra sociedad, pero sobre todo, en nuestra mentes.

6. Trazando puentes: los cines de África como herramientas para fortalecer la interculturalidad, *articulando textos, pretextos y contextos*

Como nos recuerda Córdoba Pérez (2009), el cine nos induce a cambiar, a luchar, a defender, a desear, a creer, a compren-

der; en otras palabras, el cine nos induce a crecer y a ser. Este es el poder teórico y práctico que encierra el cine y, en nuestro caso, toma incluso mayor relevancia cuando nos concentramos en analizar nuestras formas de conocer y relacionarnos con África y sus culturas a través de su propia producción audiovisual. Partiendo de estas premisas y reconociendo nuestro posicionamiento como españoles y europeos culturalmente desasociados de lo africano a pesar de nuestra proximidad e historia común, los cines de África nos facilitan una herramienta única para comprender, promover y poner de manifiesto la interculturalidad. Veremos así aquí cómo los cines de África, con sus películas, contenidos y manifestaciones, representan *textos*, *pretextos* y *contextos* de utilidad para saber apreciar, distinguir y promover en nuestra sociedad la interculturalidad, en sus múltiples facetas teóricas y prácticas.

6.1 Películas africanas como textos para la interculturalidad

Como hemos podido ver hasta aquí la producción cinematográfica de África constituye un corpus único de *textos* con los que acercarnos a conocer voces, miradas e interpretaciones sobre la realidad que, hasta hace pocas décadas, quedaron completamente silenciadas por el dominio occidental de los medios de comunicación y de los modelos “civilizatorios” impuestos por la colonización. Como reconoce el famoso crítico de cine Olivier Barlet, el potencial que encierra toda película africana, como *texto* o unidad de significado con coherencia, es el de reconocer la visión y la voz de autores de un continente entero que seguimos desconociendo e ignorando. De esta ma-

nera, repasar la historia de los cines de África nos ha servido para profundizar en la opresión y en el silenciamiento vivido por África a lo largo de siglos de colonialismo, además de la continua distorsión representacional que sigue sufriendo lo africano en el panorama mediático internacional. Reconocer y promover hoy estos *textos* significa dar visibilidad a estos discursos para que así, al mismo tiempo, podamos pasar de un estado de casi total ignorancia acerca del “otro” hacia su reconocimiento en “un lugar de igualdad con respecto al resto” (Barlet, 2013). Esto último comporta de hecho una de las premisas esenciales de la interculturalidad, con la que, superadas las dicotomías dictadas por las diferencias, las desigualdades y las desconexiones de las jerarquías hegemónicas, podamos promover nuevos conocimientos críticos y nuevas relaciones con lo africano, ambos basados en la igualdad, la horizontalidad y el encuentro.

Por otro lado, reconocer los *textos* cinematográficos africanos en nuestro mundo globalizado de hoy nos ayuda también a percibir el significado de la “otredad”, ya no sólo desde historias centradas en personajes africanos o afrodescendientes que en gran medida suelen cargar aún con el peso de los estereotipos y racismos del pasado; sino incluso desde la existencia de otras formas de contar y narrar historias y la Historia de nuestras sociedades interdependientes. Siguiendo con las reflexiones de Córdoba Pérez, el cine, incluso entendido en su universalidad, nos facilita ver, conocer, reconocer y experimentar “otras” realidades, “otras” historias, “otras” visiones con las que podemos apreciar su diversidad, no para comparar desde la creación de jerarquías, sino para asimilar y valorar la existencia

de versiones distintas e igualmente válidas para dialogar en el encuentro.

Cada película nos cuenta una historia llena de emociones, que despierta en nosotros una multitud de sentimientos. Se pone en marcha nuestra propia fantasía y de la mano de ésta, nuestra personal escala de valores. De alguna manera, suma a nuestra experiencias otras, que de otra forma posiblemente nunca las hubiéramos vivido. Nos transporta a otros momentos, espacios, modos de entender la vida y comunidades sociales diferentes con otros valores morales. De esta forma el cine aparece como uno de los espectáculos de mayor impacto a escala mundial de la que casi cualquier persona puede participar.” (Córdoba Pérez, 2009:26)

Todos estos aspectos nos ayudan pues a mejorar nuestro conocimiento acerca del “otro”, nuestro vecino, al que seguimos viendo (re)presentado en los medios a base de prejuicios y estereotipos. Los filmes africanos nos permiten estar más preparados para valorar y apreciar la diversidad cultural, pero también nos permiten reconocer la condición humana que yace en la esencia de cualquier creación y experiencia individual, provenga de dónde provenga. Al reconocer al “otro” a través de su visión sobre el mundo no sólo conocemos mejor al que miramos, sino llegamos a re-conocerlos mejor también a nosotros mismos. Se crea así un proceso de encuentro, de ida y de vuelta, de diálogo y conexión, en el que nos vemos reflejados en las imágenes de los “otros” y con las que los *textos* cinematográficos africanos encarnan ese espejo en el que podemos volver a ver, a conocer, es decir, a re-conocer nuestra posición ante los “otros” o ante los demás. Es en este marco de significados y de encuentros entre culturas en el que observamos cómo los *textos* cinematográficos africanos, ante

las miradas de espectadores españoles, europeos y occidentales como nosotros, representan elementos esenciales para interiorizar y promover la interculturalidad.

6.2 Cine africano como pretexto para la interculturalidad

Además de representar *textos* muy útiles, la gran mayoría de películas africanas simbolizan a la vez unos *pretextos* muy importantes para profundizar sobre los componentes de un concepto tan apelado y popular como la interculturalidad que, no obstante, suele malinterpretarse o comprenderse de forma confusa (Isar, 2006: 13; Dervin, 2011: 1). De este modo, para entender cómo las filmografías africanas se pueden convertir en motivos útiles para explorar la interculturalidad basta con que observemos cómo los cines de África nos permiten ahondar, a la par que en historias, voces y culturas silenciadas, en la exploración de ideas intrínsecas como son las de la cultura, la diversidad, la hegemonía, la cooperación internacional, el desarrollo o el significado de la solidaridad y de los derechos humanos. Al mismo tiempo, conocer los cines de África y su evolución nos permite pensar también en la existencia y perpetuación de jerarquías culturales que no sólo han discriminado o menospreciado de forma activa a un gran número de culturas diferentes a las occidentales, sino que han causado su mutación identitaria, cultural, política y socioeconómica (especialmente con la colonización y el imperialismo). Por todos estos aspectos, los cines de África se convierten así en herramientas esenciales para fomentar el debate y la comprensión acerca de la interculturalidad, ya que, siguiendo las observaciones de García Canclini (2004), nos permiten encon-

trar ejemplos, motivos o *pretextos* útiles, desde las realidades africanas, para definir y analizar las diferencias, desigualdades y desconexiones que caracterizan a las realidades interculturales de hoy. A modo de ejemplos específicos, entre muchos otros posibles, pensemos en filmes como *Heremakono* o *Bamako*, de Abderrahmane Sissako (Mauritania-Mali, 2002, 2006); *Making Of*, de Nouri Bouzid (Túnez, 2006); *Triomf*, de Michael Raeburn (Sudáfrica, 2008); y *Nairobi Half Life*, de David Tosh Gitonga (Kenia, 2012). En todas estas películas de ficción, desde el sur del continente hasta el norte, pasando por el este y el oeste, los cineastas africanos nos hablan de historias realistas, informadas, provenientes de las múltiples realidades africanas con las que, paralelo a dramas personales, podemos distinguir las problemáticas fundamentales de nuestro planeta interdependiente. Desde la historia personal de un joven emigrante maliense que nos habla de los flujos migratorios clandestinos que arriesgan sus vidas al partir en soledad (*Heremakono*), hasta la radicalización de jóvenes árabes desilusionados con el presente (*Making Of*), las injusticias perpetradas por la comunidad internacional sobre los países africanos a través de organismos multilaterales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (*Bamako*), pasando por los contrastes de clases en el Sudáfrica post-apartheid (*Triomf*) o las múltiples formas para sobrevivir delinquiendo en las ciudades globales de hoy como Nairobi (*Nairobi Half Life*); buena parte de las películas africanas representan *pretextos* esenciales para fomentar la reflexión, el análisis y una mejor comprensión del mundo globalizado en el que vivimos y de las relaciones jerarquizadas que existen aún entre regiones, naciones, países

y culturas distintas. Con estos ejemplos, resulta sencillo entender así cómo, dado su componente de compromiso sociopolítico, los cines de África representan además unos recursos sin igual para el proceso educativo de la interculturalidad. En otras palabras, las películas africanas conforman así *pre-textos* educativos muy valiosos para el cuestionamiento del etnocentrismo y de las fronteras (de todo tipo, especialmente las identitarias), para valorar la diversidad a la vez que el fomento de la horizontalidad en los espacios de contacto e intercambio entre “nosotros” y “ellos”, o lo que suele observarse como “nuestra cultura” frente a la del *otro*.

Por otro lado, además de las historias específicas contenidas en cada filme, las cinematografías africanas se caracterizan, desde sus inicios, por ser fruto y reflejo de los ideales postcoloniales que han marcado el surgimiento de las nuevas naciones independientes, además de buena parte de las ideologías panafricanistas que marcaron sus primeras décadas. En este sentido, buena parte de los filmes africanos, como hemos visto, nos hablan de los dilemas identitarios que no sólo emergen en las nuevas generaciones de las sociedades africanas tras la colonización, sino incluso que existen en los numerosos africanos de hoy (como son, en gran medida los cineastas independientes del continente) que viven en un mundo globalizado y que emigran, en algunos casos, a los países del Norte. Según Néstor García Canclini, valorar estas experiencias nos convierte a casi todos en “sujetos interculturales”, ya que reconocemos que “la tarea de ser sujeto se presenta más libre, sin las restricciones que imponía antes la fidelidad a una sola etnia o nación. [...] Al aumentar la heterogeneidad e inestabilidad de referencias identitarias

se incrementa la incertidumbre filosófica y afectiva” (García Canclini, 2004: 162). En esta línea García Canclini sigue así explicando que, en un mundo en red, no existe la posibilidad de hablar de la autenticidad, y sigue valorando cómo los sujetos, con esta cantidad de pertenencias identitarias diferentes, por la ruptura de esquemas culturales y filosóficos tradicionales, junto con los modos de vida celebrados por el modelo socioeconómico de la globalización (movilidad, cambio, modas, capitalismo neoliberal, etc.), están destinados a ser individuos y grupos cada vez más nómadas, desarraigados o excluidos. Desde los filmes que han marcado los inicios de la historia de los cines africanos, como *Borom Sarret* o *La Negra de...*, de O. Sembène, la emblemática película de *Touki Bouki* de D.D. Mambéty, u otros títulos más recientes como *Things of the Aimless Wonderer* (2015) del ruandés Kivu Ruhorahoza, encontramos un sinnúmero de trabajos cinematográficos africanos que nos hablan precisamente de estos traumas, individuales y colectivos, propios de nuestros tiempos y necesarios para comprender con más exactitud el verdadero significado de la interculturalidad. De esta forma, si bien puede decirse que estos *textos* cinematográficos (las películas) nos hablan de las experiencias africanas contemporáneas, estos contenidos de los filmes africanos se convierten en claros *pre-textos* para debatir, entender y asimilar la interculturalidad a través de las visiones y voces de los africanos.

Si hasta aquí hemos hablado de algunos ejemplos concretos de cine africano como *pretexto* para reflexionar acerca de los factores de nuestro mundo interdependiente y de las identidades híbridas, podemos concluir este punto valorando que, en su sentido más amplio, el cine africano

se convierte así en un *pre-texto* para alimentar visiones contrapuestas, críticas y necesarias para entender la importancia de la interculturalidad en nuestro mundo actual. En este sentido, las teorías de García Canclini nos vuelven a dar otra clave importante con la que saber utilizar los cines africanos, desde nuestra óptica contrapuesta, como *pre-textos* de importancia para el estudio y valoración constructiva de la interculturalidad.

En la medida en que el especialista en estudios culturales o literarios o artísticos quiere realizar un trabajo científicamente consistente, su objetivo final no es representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros. Las categorías de contradicción y conflicto están, por tanto, en el núcleo de este modo de concebir la investigación. No para ver el mundo desde un solo lugar de la contradicción sino para comprender su estructura actual y su dinámica posible. (García Canclini, 2004: 166)

Localizamos pues aquí otro aspecto importante para nuestra atención hacia los cines de África: si bien es importante ver las películas como *textos* ejemplares para tomar un ángulo crítico desde la visión de los oprimidos, los subalternos o las voces periféricas globales, debemos ser siempre conscientes de que el verdadero conocimiento intercultural puede sólo nacer del espacio de contacto entre el conocimiento hegemónico y el oprimido o silenciado. Es así que estas reflexiones sobre la interculturalidad generadas por estos cines nos enseñan a saber ver estas películas como *pre-textos* que complementan un diálogo entre dos espacios de conflicto, tensión o encuentro. Todos estos factores nos permiten observar que, ante nuestros ojos occidentales, los cines de África encarnan

un corpus no sólo de *textos* que nos permiten experimentar el proceso intercultural, sino que se convierten en *pre-textos* esenciales para promover e interiorizar la interculturalidad, entendida aquí siempre como filosofía y ética para la ciudadanía del s. XXI con la que superar la categorizaciones habituales que han segregado el mundo.

6.3 Eventos de cine africano (festivales) como contextos para la interculturalidad

Si las películas y sus contenidos se convierten así en *textos* y *pre-textos* útiles para comprender y divulgar la interculturalidad, explorar los espacios en los que, raras veces, encontramos cine africano en nuestro país significa encontrar *con-textos* específicos para la puesta en práctica de dichos valores y prácticas interculturales. De este modo, los festivales (y las iniciativas culturales, en general) encarnan espacios especiales en los que, durante un tiempo determinado y en un espacio acotado, la interculturalidad se ponen de manifiesto tanto para su comprensión, como para su experimentación por parte de los visitantes o espectadores. Tal y como afirma el profesor romano Leonardo de Franceschi, fundador del ya extinguido festival de cine africano de la capital italiana (CinemAfrica), los festivales son importantes porque constituyen espacios donde se pueden poner de manifiesto visiones alternativas sobre aspectos que necesitan ser redefinidos en la sociedad, generando así diálogo y el cuestionamiento necesario acerca de convencionalismos, prejuicios y/o estereotipos.

Es importante crear lugares, como los festivales, en los que las etiquetas, incluso

cuando evocadas, puedan producir cruces y contaminaciones de forma completa. Así, iniciando por ámbitos que deben ser re-definidos, las etiquetas deben ser removidas y cuestionadas porque, si no, no hay diálogo. Si no se cuestionan las etiquetas, se puede dar solo una confirmación de lo que pueden ser los estereotipos y las costumbres culturales. (De Franceschi, 2014)

Como demuestra el Festival de Cine Africano FCAT desde hace más de diez años, promover o participar en un evento especializado en el audiovisual africano nos permite acceder a un espacio alternativo (poco convencional) en el que no sólo podemos mejorar nuestro conocimiento sobre el “otro” y sobre nosotros mismos (premisas de la interculturalidad), sino en el que podemos poner incluso en práctica el ejercicio del diálogo y el encuentro intercultural a base de confrontar nuestros conocimientos y visiones (construidos por el imaginario y los discursos hegemónicos) con las de autores y filmes africanos. En este sentido, podemos decir que, si las películas africanas nos ofrecen *textos* y *pretextos* importantes para observar, analizar y fomentar la interculturalidad, los eventos especializados en los que se celebran los cines africanos (festivales, muestras, ciclos, seminarios, etc.) se convierten en espacios o *contextos* únicos en los que todas las articulaciones discursivas y prácticas, propias de la interculturalidad, pueden ponerse de manifiesto y, por tanto, experimentarse en primera persona.

Al mismo tiempo, en sintonía con las teorías de Cindy Hing-Yuk Wong sobre festivales de cine y la creación de esferas públicas, podemos concluir que, mediante el debate con los *textos* cinematográficos, en los propios festivales de cine se produce la formación (tanto en su sentido físico como educativo) de públicos y contra-púb-

blicos proclives a crear esferas públicas en el sentido que Jürgen Habermas trazó en sus postulados fundamentales para la idea de la opinión pública.

Mientras que los festivales necesitan de espacios físicos para realizar presentaciones y debates, la esfera pública se basa en una construcción discursiva. Los espacios de Habermas, como los cafés o los salones de té, “representaban centros de crítica - literaria, primero, luego política” (Habermas 1989, 1989: 32) en los que “el debate crítico, encendido por obras de literatura y de arte, se extendió pronto a los debates económicos y políticos, sin ninguna garantía [...] de que tales discusiones fueran intrascendentes, al menos en su contexto inmediato” (ibid.: 33). Con estos debates “institucionalizados de crítica artística, [emergieron] los periódicos dedicados al arte y a la crítica cultural” (ibid.: 41). El desarrollo de la esfera pública de las letras formó la base para la esfera pública como terreno político; sobre todo, la esfera pública ofreció el potencial de emancipación de las estructuras de poder existentes. El cine comparte semejanzas con otras producciones culturales literarias, y los festivales de cine constituyen espacios para la exhibición del cine y la creación de debates [...]. (Wong en Valk, 2016: 86)

Al igual que los cafés literarios clásicos, los festivales de cine constituyen espacios en los que los *textos* favorecen la formación de esferas públicas o *con-textos* privilegiados para el debate, la crítica y el diálogo. En este sentido, podemos decir en nuestro caso que, gracias a la unión de estos aspectos esenciales (el debate, el diálogo, la crítica), los festivales de cine africano no sólo promueven el análisis cinematográfico y el avance teórico en unos cines que siguen ampliamente ignorados; sino que incluso posibilitan el fomento de la interculturalidad, tanto como sistema de valores, al igual que como método para

la comprensión mutua y la comunicación horizontal entre agentes o posturas de culturas distintas.

Alcanzado este punto, resulta importante matizar que, si bien los festivales de cine pueden asociarse con causas socioculturales o de activismo político tan relevantes como son la defensa de los Derechos Humanos, la igualdad de género o la propia promoción del proyecto intercultural en nuestras sociedades, no es en los festivales donde suelen definirse estos ideales o ideologías. Los festivales se convierten en vehículos de estas causas, en canales para sus *pre-textos*, como hemos visto, o en plataformas para su divulgación. En el caso específico de los cines de África, además, podemos mencionar que los primeros festivales de cine africano en suelo continental, como fueron el FESPACO o las Jornadas cinematográficas de Cartago, incentivaron con sus películas y con su programación no sólo el debate acerca del panafricanismo y de la reivindicación cultural para con una nueva posición de África en el panorama poscolonial internacional, sino que fomentaron las primeras conversaciones específicas acerca del rol que los cineastas y las estructuras de exhibición debían generar en los años sesenta y setenta para intentar dar visibilidad a las nuevas filmografías africanas. En este sentido, los festivales de cine africano siempre se han identificado como *contextos* únicos para el análisis, la divulgación, el debate y la creación de públicos atentos a determinadas cuestiones y causas que merecen atención urgente. Entre estas, como hemos podido observar, la *interculturalidad* representa hoy un factor relevante que emerge con frecuencia (especialmente fuera del continente africano), por lo que es importante reconocer aquí el

potencial de estos eventos como espacios o *contextos* promotores de conocimiento y asimilación acerca de esta nueva ética de la convivencia.

7. Conclusiones

Casi al igual que para los principales exploradores occidentales que se adentraban en el interior del continente africano en el siglo XIX, en pleno siglo XXI África conforma todavía, para gran parte del mundo occidental, esa misma *terra incognita* sobre la que recibimos, aún hoy en día, informaciones parciales y reduccionistas que influyen tanto en nuestro imaginario sobre lo africano, como en nuestra forma de valorar la diversidad cultural planetaria. En este contexto, como hemos visto, el cine africano (entendido como el corpus de historias y voces propiamente africanas que nos hablan de las realidades y de la historia del continente desde el audiovisual) representa un medio poderoso para acercarnos a conocer África desde una óptica realista y respetuosa con el *otro*, además de promotora de la interculturalidad.

A través de seis apartados distintos, en este artículo hemos intentado *articular* diferentes exploraciones que, fruto de los conocimientos obtenidos a partir de años de estudio académico, de práctica profesional y de reflexión crítica, nos han permitido alcanzar una visión más detallada y completa de lo que representan los cines de África en nuestro mundo actual. En este campo de estudio, relativamente inédito en lengua española, hemos podido explicar cómo han evolucionado estas cinematografías desde la aparición del cinematógrafo en el continente hasta hoy, incluyendo incluso una breve des-

cripción de las características del único evento de divulgación que existe para estos cines en nuestro país: el Festival de Cine Africano FCAT. Mediante este repaso a los cines africanos y su contraste con los discursos mediáticos hegemónicos de Occidente hemos podido valorar además cómo esta producción fílmica representa un instrumento sin igual, con sus *textos*, *pretextos* y *contextos* específicos, para fomentar, asimilar y aplicar la *interculturalidad* en nuestras sociedades globales e interdependientes de hoy.

Analizar el cine africano y sus estructuras nos ha servido así para entender las dinámicas que existen detrás de las representaciones mediáticas dominantes que nos sitúan, aún en la actualidad, en contraposición a los “*otros*”. Cuanto más sabemos sobre otras culturas, sobre los que consideramos como “*diferentes*”, mejor aprendemos a observar que, más allá de tantas diferencias (fruto de constructos ideológicos y dualismos impuestos para el dominio de unos grupos sobre otros, por las jerarquías hegemónicas de unas culturas sobre otras), compartimos una misma esencia que nos une como seres humanos. Al mismo tiempo, este estudio nos ha demostrado que es imprescindible derribar el etnocentrismo para alcanzar una verdadera puesta en práctica de la interculturalidad. Para esto el cine africano nos permite aprender a situarnos fuera de nuestra perspectiva convencional, fuera de nuestro sistema de valores y discursos con los que entendemos el mundo que nos rodea. Reconociendo el etnocentrismo y la necesidad de valorar otras perspectivas culturalmente distintas, nos podremos asomar a esa liminalidad propia del proceso intercultural, con la que superar las valoraciones simplistas, categóricas y basadas en el

“*nosotros*” *versus* “*ellos*”. Superar estos dualismos e implantar en su lugar la liminalidad como discurso y proceso de definición (como espacio “*entre*” posturas y planteamientos diferentes), nos permitirá superar la idea básica de la división, de la frontera, para promover los “*puentes*” y fomentar los espacios de encuentro en los que se forjen nuevas oportunidades para el contacto, la cooperación sinérgica y el diálogo como método de resolución de desencuentros. Es en la promoción de estos espacios o *contextos*, como vimos (por ejemplo, los eventos culturales o los festivales de cine), dónde además localizamos la importancia de hacer que estos ideales se conviertan en acciones prácticas y experiencias colectivas que sirvan para re-educar a los ciudadanos en otros valores para un desarrollo humano sostenible. En este sentido, esperamos que este trabajo académico pueda representar así una nueva semilla de conocimiento que no sólo permita a futuros autores seguir profundizando sobre la importancia de ahondar en los cines africanos y su relación con el análisis y el pensamiento político, sino que incluso facilite a futuros gestores culturales y a otros líderes nuevas herramientas para la construcción de “*puentes*” mediante la puesta en práctica de iniciativas y eventos (*contextos*) con los que, desde los *pre-textos* artísticos, favorecer el cambio para un mundo globalizado democrático y pacífico.

Bibliografía

Arensburg, Guadalupe (2010). *Cinematografías de África. Un encuentro con sus protagonistas*. Las Palmas de Gran Canaria: ediciones Casa África.

Badillo, Ángel (2014). “Las políticas públicas de acción cultural exterior de España”

- en *Estrategia Exterior Española 19/2014* (16 de junio). Real Instituto Elcano: <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/403edb0044639570ad11bde307648e49/EEE19-badillo-politicas-publicas-accion-cultural-exterior-espana+.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=403edb0044639570ad11bde307648e49>. Consultado el 23 de mayo de 2016.
- Barañano, Ascensión et al. (2007). *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- Barlet, Olivier (1996). *Les cinémas d'Afrique noire: Le regard en question* (Collection Images plurielles). París: L'Harmattan.
- (2013). Entrevistas con autor audio-grabada (17 y 18 de octubre).
- BFI [British Film Institute] et al. (2010). "African Peasant Farms - The Kingolwira Experiment" en *Colonial Film* [web]. Disponible en: <http://www.colonialfilm.org.uk/node/230>. Consultado el 13 de marzo de 2015.
- Caravaca, Toñi (2011). "El festival de cine africano se traslada de Tarifa a Córdoba" en *El Mundo* (Edición Andalucía, martes 20 de diciembre de 2011). Disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/12/19/andalucia/1324312629.html>. Consultado el 20 de mayo de 2016.
- Castel, Antoni (2007). *Malas noticias de África*. Barcelona: Ediciones Bellaterra
- Córdoba Pérez, M. y Cabero Almenara, J. (Eds.). (2009). *Cine y Diversidad social. Instrumento práctico para la formación en valores*. Alcalá de Guadaíra: MAD, S.L.
- De Franceschi, Leonardo (2014). Entrevista audio-grabada con autor (14 marzo, Roma).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2004). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum.
- Derrett, Ros (2004). "Festivals, Events and the Destination". *Festival and Events Management: An International Arts and Culture Perspective*. Ian Yeoman, Martin Robertson, Jane Ali-Knight, Siobhan Drummond, and Una McMahon-Beattie, eds. Amsterdam: Elsevier Butterworth-Heinemann. Pp. 32–51
- Dervin, F., Gajardo, Anahy, & Lavanchy, Anne. (2011). *Politics of Interculturality*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Dipucadiz.es (2016). "El festival de cine africano vuelve a Tarifa" en *Tarifa Turismo* [web oficial]: <https://tarifaturismo.com/2016/02/01/el-festival-de-cine-africano-vuelve-a-tarifa/>. Consultado el 23 de mayo de 2016.
- Dovey, Lindiwe (2009). *African film and literature: Adapting violence to the screen* (Film and culture). Nueva York: Columbia University Press.
- (2010). "Directors' Cut: In Defence of African Film Festivals outside Africa" en Dina Iordanova y Ruby Cheung (eds.), *Film Festival Yearbook 2, Film Festivals and Imagined Communities*. St Andrews: St Andrews Film Studies. Pp. 45 – 73.
- FCAT (2014). *XI Festival de Cine Africano de Córdoba - FCAT*, Catálogo oficial. Córdoba: Al-Tarab. Versión digital disponible en <http://nuevo.festivalcineaficano.es/wp-content/uploads/2015/01/Cat%C3%A1logo-2014-3.pdf>. Consultado el 23 de mayo de 2016.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Guinguinbali (2011). "Arranca la última Mostra de Cinema Africà de Barcelona" en *Guinguinbali.com* [web]: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:_GYijOAZg58J:www.guinguinbali.com/accionporafrica/index.

- php%3Flang%3Des%26mod%3Dnews%26task%3Dview_news%26cat%3D1%26id%3D2386+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=us Consultado el 18 de mayo de 2016.
- Isar, Y. R. (2006). "Tropes of the "Intercultural. Multiple Perspectives". En Aalto, N., Reuter et al. (eds.), *Aspects of intercultural dialogue: Theory, research, applications*. Köln: Saxa Verlag. Pp. 13-25.
- Keita, Mama (2009). Apuntes y transcripción de la entrevista con el autor, realizada en el Festival de Cine Africano de Tarifa (25 mayo)
- MAEC [Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación] ed. (2006). *Plan África 2006-2008*. Madrid: Milegraf
- Rouch, Jean (1962). "The Awakening of African Cinema". *The UNESCO Courier* (nº.3, marzo). Pp. 10-15. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000782/078286eo.pdf>. Consultado el 10 de marzo de 2015.
- Sahagún, Felipe (2013). "África en los medios españoles", *Mundo sin fronteras* (blog del autor), 15 de julio: <http://felipe-sahagun.es/africa-en-los-medios-espanoles-2/>. Consultado el 10 de marzo de 2015.
- Sendín Gutiérrez, José Carlos (2006). *Problemas asociados a la construcción del africano en los medios de comunicación en España: Análisis del tratamiento informativo de la crisis de Ruanda en Televisión Española*. [Tesis doctoral dirigida por Dr. D. Ricardo Pérez-Amat García]. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos. Disponible en línea: <http://ciencia.urjc.es/bitstream/handle/10115/483/Tesis-Sendin.pdf?sequence=1>. Consultada el 10 de marzo de 2015.
- Sissako, Abderrahmane (2009). Entrevista video-grabada con el autor (Tarifa, 30 mayo).
- Soriano, Ramón (2004). *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba, España: Almuzara.
- Ukadike, Frank (1994). "Some Early Contacts with the Cinema" & "Western Images of Africa: Genealogy of an Ideological Formulation", *Black African Cinema*. Berkeley: Publisher University of California Press, pp. 29-48
- Valck, Marijke de; Kredell, Brendan; & Loist, Skadi. Eds. (2016). *Film festivals: History, theory, method, practice*. London, New York: Routledge.
- Vázquez Aguado, Octavio (1999). "Negro sobre blanco: inmigrantes, estereotipos y medios de comunicación". *Comunicar*. Vol. 12: 60. Pp. 55-60
- Wainaina, Binyavanga (2005). "How to Write about Africa". *Granta*, Vol. 92 (Winter). Pp. 91-95

DESCIFRANDO EL CHAVISMO: MITOLOGÍAS POLÍTICAS Y RELIGIOSIDAD

DECODING CHAVISM: POLITICAL MYTHOLOGIES AND RELIGIOSITY

Lewis Pereira

Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”, Venezuela
pereira.lewis@gmail.com

Recibido: marzo de 2016

Aceptado: junio de 2016

Palabras clave: mitos políticos, chavismo, fundamentalismo, religión

Keywords: political myths, chavism, fundamentalism, religion

Resumen: Este ensayo pretende decodificar dos claves para entender el chavismo como movimiento social y político en Venezuela, a saber, una interpretación particular de la historia y varios recursos provenientes del mundo religioso. La metodología de investigación se relaciona con el análisis etnográfico, el análisis del discurso, la investigación documental y estudios previos de los seguidores de este movimiento político y social. Se concluye que esta forma de chavismo se refiere a un tipo de fundamentalismo político que se relaciona con su entorno a través de una mitología basada en la “edad de oro” y “lucha mística entre el Bien y el Mal”, que sirve para la lucha política y generar identidad y la cohesión entre sus seguidores.

Abstract: This essay aims decode two keys to understanding chavism as a social and political movement in Venezuela, namely, a particular interpretation of history and several mythical resources from the religious world. Research methodology is related to ethnographic analysis, discourse analysis, documentary research and previous studies of followers of this political and social movement. It is concluded that this form of chavism refers to a type of political fundamentalism that is related to its environment through a mythology based on the “Golden Age” and “mystical struggle between Good and Evil”, which serves for political struggle and to generate identity and cohesion among his followers.

1. El Líder Carismático

La *actitud mítica* no parte de la racionalidad sino de las emociones, tampoco de las demostraciones racionales sino de las *narraciones*. En este caso, las “imágenes” del inconsciente colectivo toman su lugar para proyectarse sobre la dinámica política y

definirla, con ella se llega a un enfoque de la política a partir del cual se podría decir que la política siempre se encuentra en los límites entre lo mítico y lo racional, aunque en ciertas situaciones lo mítico se vuelve predominante, es decir, una sociedad puede funcionar casi exclusivamente de modo mítico y es lo que muchas veces sucede cuando se producen grandes crisis sociales, prolongadas y profundas, como acto previo, tal y como lo piensa el filósofo alemán Ernst Cassirer (1993).

Se habla de Mito cuando las emociones y las acciones de personajes heroicos (presentados como modelos morales a seguir) toman su lugar a través de símbolos y representaciones y cuando lo fundamental pasan a ser los arquetipos. Los personajes, en este caso, luchan en contra de antihéroes y se teje una trama que se desarrolla hacia una situación presente (García Pelayo, 1981). El relato del Génesis, por ejemplo, en la biblia cristiana es una narración mítica por excelencia, pero igualmente la historia sobre la gesta de la independencia en Venezuela con Simón Bolívar a la cabeza en su papel de *padre* fundador de la patria, como lo entienden los venezolanos. Este Bolívar del mito no es un personaje histórico por supuesto, sino una figura ambigua, responsable en todos los sentidos de la independencia, un héroe épico sin comparación, revestido de cualidades sobrehumanas, con una personalidad y unas capacidades de concreción sobre la realidad muy notables, provisto de una inteligencia más allá de los tiempos (con la que pronunció verdades eternas) y que tiene que ver con un modelo a seguir en política, para el comportamiento moral diario y para la definición de las virtudes máximas que debería tener todo ser humano. Así se enseña en las escuelas a los niños y en Venezuela

existe el hábito de que los líderes políticos lo siguen y le rinden culto para ganarse el favor de las masas, en otras palabras, se trata de una mitología importante para la construcción de legitimidad en el país.

El “mito de Bolívar” se utiliza para la empresa moralizadora en el espacio político, pero dada la forma como ha sido asumido es posible que se pueda hacer casi cualquier tipo de afirmación arquetípica sobre el mismo, incluyendo aquella de que tenía ideas socialistas. Este héroe nacional, sin embargo, fue un hijo típico de la Ilustración francesa, lector de todos sus grandes filósofos, como Montesquieu y Rousseau, pero sobre todo, un profundo creyente de la libertad de las naciones americanas aunque en sus años juveniles hubiese podido quedar prendido de una cierta idea sugestiva sobre Napoleón Bonaparte; pero, de hecho, se dice que en una oportunidad, era tal su admiración por el “Contrato Social” que habiendo recibido un ejemplar de colección, lo conservó hasta su muerte y lo donó antes de morir a la ciudad que lo vio nacer; o que a lo largo de su vida acostumbraba afirmar que las bases de la libertad de América debían ser “la soberanía del pueblo, la división de los poderes, la libertad civil, la proscripción de la esclavitud, la abolición de la monarquía y de los privilegios” (Acosta R, 1979: 162-163 y Zapata, 2003: 61-62). Se puede recordar también que el segundo viaje de Bolívar a Europa y particularmente su estancia en París, influyeron notablemente en su formación intelectual guiado por las lecturas de su maestro de la infancia, Simón Rodríguez, el cual a su vez era un ferviente admirador de Rousseau.

Pero a pesar de todo, en términos míticos, se puede pensar en una “revolución bolivariana” de corte socialista y una “ideología bolivariana” con Hugo Chávez en el

centro, para realizar las afirmaciones más disímiles con un héroe mítico motivador que permite la construcción de juicios sobre de lo que estaba bien o mal. Con anterioridad, desde finales de los años 50 del siglo pasado y aún en el último cuarto del siglo XIX, otros políticos habían hecho lo mismo en el proceso de consolidar movimientos y propuestas ideológicas, como por ejemplo, Guzmán Blanco y Rómulo Betancourt, este último como el “padre” de la democracia venezolana. Los movimientos de izquierda, por su lado, hicieron sus propias interpretaciones con un Bolívar como héroe *anti-imperialista*; como ocurre, por ejemplo, en las canciones de Ali Primera, un cantautor venezolano de protesta muy popular, amado por los grupos de izquierda, quien sostuvo que Bolívar había afirmado sobre los Estados Unidos que se trataba de un país “destinado por la providencia a plagar de miserias la América toda, en nombre de la libertad” (una afirmación atribuida a Bolívar), que por lo tanto, dicha nación era la responsable del hambre de América Latina y que el Libertador solo se había adelantado a su tiempo. Pero una vez entendido como anti-imperialista, luego se puede dar el siguiente paso, a saber, tenerlo como héroe socialista, aunque eso cueste un buen número de descontextualizaciones. No debe extrañar, en consecuencia, que Chávez se apresurara a colocar el calificativo de “bolivariano” a su movimiento, sobre todo si quería refundar la república y sacralizar-mitificar la “patria” como objeto de tratamiento primario, lo cual, como veremos, tenía motivaciones profundas.

Estos procesos en general, según Manuel García-Pelayo (1981), tienen tres (3) características fundamentales ya que se convierten en mecanismos muy potentes de integración de grupos, movilización de

masas y esclarecimiento sobre todo si se unen al radicalismo político. El radicalismo es un estado de la política que permiten que la sociedad funcione de otra manera, pero sobre todo, tiene la virtud “de transformar una pluralidad de personas en una unidad social latente o expresa”, y en ello la participación *moviliza* a las personas para la acción, les proporciona esperanzas y fe y las sostiene contra la desventura (función *movilizadora*); además de que suministra “seguridad” en cuanto a que las interpretaciones se ven como absolutas y verdaderas (*seguridad emocional* frente a la realidad). Es lo que García-Pelayo entiende como la predominancia de la “actitud mítica” en la política. El mundo queda reducido en dos bandos y estos a su vez se cierran, es decir, tienden a integrarse-cerrarse, al mismo tiempo que la motivación se eleva (hay que salvar al mundo del Mal) y la “seguridad emocional” se dispara. Al participar de este tipo de trasfondo mitológico, al vivenciarlo, las personas quedan atrapadas en lo que creen, con la posibilidad de explicar perfectamente lo que ocurre porque la ideología tiende a convertirse en una *consmovisión totalizadora* que reduce los fenómenos a una trama simplificada.

Cuando ingresamos a estas ideas comenzamos a tener herramientas para entender el fenómeno del chavismo. Por ejemplo, algunas ideas pueden ser relacionadas con el tipo de actitud de los seguidores de Chávez, para los cuales el movimiento tiene las tres (3) características señaladas, esto es, efectos integradores, movilizados y esclarecedores particularmente intensos. Las siguientes frases, recogidas en un estudio sobre cultura política realizado en la ciudad de Caracas pero que han podido ser constatadas a lo largo de los años en todo el país, es una muestra

de ello. Se trata de respuestas de seguidores ante la pregunta de quién era su líder o qué significado tenía para ellos:

“Está claro que él lo que vino aquí fue a cumplir una misión, misión apoyada por el pueblo, que se la manifiesta al pueblo para que éste lo apoye; él es expresión de eso, de los sectores populares”

“Significa una esperanza, significa un renacer, significa la posibilidad que tenemos nosotros los venezolanos de despertar la conciencia, de no seguir siendo personas oprimidas. Para mí ése es Hugo Chávez, un despertar de conciencia, un agite fuerte al nivel de ideas, al nivel de concepciones” (Villaruel & Ledezma, 2007)

Y hay quienes se atreven a ir un poco más allá:

“El Presidente para nosotros es nuestro líder, él es, primero Jesucristo y después el Presidente. Como Dios dijo: “Si el pueblo se humillare verá la gloria de Dios”, nosotros estamos humillados ante Dios y, pues, ante el Presidente que nos está apoyando”

Las ideas pueden ser sorprendentes pero se pueden comprender si damos un giro en otra dirección para luego regresar. Por ejemplo, sobre este tipo de actitudes llegó a teorizar Max Weber, el gran sociólogo alemán, quien, como era su tendencia, procedió a la elaboración de un sistema de categorías para analizar las implicaciones que un liderazgo de este tipo tenía sobre la vida social. Weber lo llamó liderazgo “carismático” con una definición muy precisa de lo que debía entenderse por carisma (Weber, 1987). En Venezuela ya varios investigadores se han percatado de las semejanzas de lo que dijo el intelectual alemán con el liderazgo que hasta hace poco ejerció Hugo Chávez y se han dedicado a explorar la veracidad de la teoría con trabajos empíricos de corte et-

nográfico. Un equipo, por ejemplo, logró traducir esta teoría a una lista de ocho (8) ítems o características que vamos a copiar íntegramente para ilustrar la naturaleza de las actitudes míticas que han llegado a circular en Venezuela. Afirma Weber que:

- [Los jefes carismáticos están] en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas... [son] portadores de dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales (en el sentido de no ser accesibles a todos) (Weber, 1987: 193)
- (...) el primer problema fundamental que se plantea a la dominación carismática cuando quiere transformarse en una institución permanente es evidentemente la cuestión del *sucesor* del profeta, del héroe, del maestro o del jefe de partido (...) no puede hablarse de libre “elección” del sucesor, sino sólo de un “reconocimiento” de que existe el carisma en el pretendiente a la sucesión (Weber, 1987: 858).
- [los portadores del carisma]...deben actuar desvinculados de este mundo, de todos los cometidos ordinarios y de todo deber familiar (Weber, 1987: 850). [El jefe carismático se consagra] a lo extraordinario e inaudito, ajeno a toda norma y tradición...no reconoce principios y reglamentos abstractos (Weber, 1987: 851)... tiene carácter heroico y profético... [por eso] posee un carácter revolucionario, subversivo de valores, costumbres, leyes y tradición ((Weber, 1987: 853).
- No acepta instituciones independientes del carisma: conoce sólo determinaciones internas y límites propios (Weber, 1987: 848)...no reconoce otra “legitimidad” que la derivada de la propia fuerza...

- No raramente rechaza de una manera completamente consciente la posesión del dinero y todo ingreso en cuanto tal. El carisma no es nunca para sus portadores fuente de lucro privado.
- [El carisma puro] es específicamente extraño a la economía (Weber, 1987: 196). No reconoce ninguna necesidad de impuestos para las necesidades objetivas de su misión. Pero siempre –y ello es decisivo– el carisma rechaza como indigna toda ganancia racional sistemática y, en general, toda economía racional...el carisma “puro” es lo contrario a toda gestión económica ordenada.
- [La situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza específicamente *inestable*.]...Pero ante todo debe “probar” su misión divina por el hecho de que a las personas que a él se consagran y en él creen *les va bien* (Weber, 1987: 850).
- (...) el auténtico jefe carismático es (...) responsable ante los dominados. (...) se acusa públicamente ante el pueblo de sus propios pecados y defectos cuando su gobierno no consigue vencer alguna dificultad sobrevenida a los dominados.

La descripción está llena de elementos, que entiende, por ejemplo, a los líderes carismáticos como poseídos por “fuerzas sobrenaturales” o consagrados a lo “extraordinario e inaudito”, sin instituciones que puedan ponerles límites (ya que su legitimidad emana de sus propias cualidades), o que su sentido de misión se encuentra en hacerse responsables por quienes los siguen, y estas, ciertamente, se le pueden imaginar a Bolívar. Lo que ocurre con un líder carismático en el presente es que significa una actualización de los atributos de los héroes del pasado

(los más notables) como si aquellos salieran del pasado para reencarnarse en el presente. El mito puede hacer referencia al pasado pero como “mito viviente”. Es una manera sencilla de comprender una expresión que fue recurrente en los seguidores de Chávez en el sentido de que su “comandante-presidente” se les parecía a una suerte de *reencarnación de Bolívar*, alguien que vino a lograr la redención del pueblo. El equipo de investigación consiguió correspondencia con la mayor parte de los ocho (8) ítem y su aceptación por parte de los seguidores de Chávez. Por ejemplo, ante la pregunta sobre con quién comparaba a Hugo Chávez, varios respondieron:

“*Con Bolívar*, primero que nada, porque su proyecto político está basado en el ideal y la filosofía *bolivariana*; él recoge todo lo que Bolívar verdaderamente sembró y creó con toda su capacidad intelectual y lo traspasa y lo lleva a este escenario, *porque todo eso que pensaba Bolívar se puede hacer y se puede hacer ahorita*” (Villaroel & Ledezma, 2007, p. 9) Subrayado nuestro

Por otro lado, la creencia en que Chávez no tenía sucesor fue siempre recurrente y era un comentario normal mucho antes de que muriera:

“Yo creo que no estamos preparados todavía para una sustitución de Chávez o para que Chávez se vaya, porque yo creo que en este momento el proceso se mantiene por él. Pero sí estoy segura de que para poder mantenerse en el tiempo tenemos que entender que los cambios tienen que producirse sin él” (Villaroel & Ledezma, 2007, p. 9)

Es decir, se afirmaba que algún día Chávez tendría que irse pero que el país no estaba preparado para ello. Sin embargo, cuando ocurrió, luego de su muerte en 2013, no resultó demasiado problemático porque antes Chávez había dejado claro, en una

cadena de radio y televisión, sobre quién debía ser su sucesor, pidió en aquella oportunidad (el 8 de diciembre de 2012) que si algo le llegaba a pasar debían votar por Nicolás Maduro, lo cual ocurrió poco antes de su viaje a Cuba para la que sería su última operación. Cuando un “líder carismático” nombra un sucesor de hecho, ingresa al juego del *poder heredado* que es más afín con el fenómeno del carisma y la naturaleza del poder político en tales circunstancias, y elimina la mayor cantidad de ruidos posibles, el líder traspasa de forma simbólica sus poderes al sucesor. Aunque de esa manera la democracia queda en suspenso (y la posibilidad de elegir a cualquier ciudadano para el cargo de presidente) porque el poder heredado es contrario a ello, pero son las sutilezas introducidas en el juego político por el liderazgo carismático.

Y en relación al resto de los ítems, en sólo dos (2), los autores citados no consiguieron evidencia empírica, aunque en teoría forman parte también del fenómeno. Ellos son

- El líder carismático no acepta instituciones independientes del carisma sino que sólo reconoce “determinaciones internas y límites propios...no reconoce otra “legitimidad” que la derivada de la propia fuerza... (Weber, 1997: 850)
- Rechaza como impuro, en lo económico, toda ganancia racional sistemática, y en general toda economía racional (Weber, 1987, p. 849).

No se consiguieron opiniones favorables en los entrevistados pero sí sobre el resto, incluyendo lo relativo al líder definido por su *desprendimiento* y desinterés económico, o en palabras de Weber (1997: 849) que “no raramente rechaza de una manera completamente consciente la

posesión de dinero”. En este sentido, y como se recordará, en reiteradas ocasiones Chávez fue criticado por sostener que la riqueza era mala, que las personas no debían desear ser ricas, que en la vida solo se debía tener lo necesario, y en ello se ponía él mismo como ejemplo. En una oportunidad, por ejemplo, justificó dicha actitud (en realidad cuando hizo por primera vez la famosa aseveración en público), en un pasaje bíblico: “Más difícil es que pase un camello por el ojo de una aguja que un rico llegue al reino de los cielos” y en esa ocasión expresó “nosotros no queremos ser ricos...”; esto ocurrió en 2005 (Latin America Decoded, 2014). Unos años después, agregó al significado original de sus palabras, la idea de que el enfrentamiento contra el Mal o de la lucha dual en la que se encontraba el socialismo contra el capitalismo, era de la naturaleza siguiente: El capitalismo, -afirmó-, “es el reino del egoísmo, de la desigualdad (...) el socialismo el reino del amor, de la igualdad, de la solidaridad y de la paz, de la democracia verdadera” (García, 2009).

Se debe ver que en todo esto existe mucha emocionalidad involucrada y que es recurrente la sensación en los seguidores de estar frente a una suerte de salvador o persona venida a cumplir una “misión” largamente anhelada, como afirmaron los entrevistados y también lo dijo en cierto sentido, el propio Chávez. Para este, la revolución bolivariana se encontraba a la vanguardia en la lucha *mundial* por salvar el planeta de la influencia destructiva del capitalismo), y en varias oportunidades lo expresó “La historia nos ha puesto a la vanguardia de la lucha” (ver Chávez, 2010). En los seguidores de entonces las creencias se asumían con convicción.

2. La lucha mística entre el Bien y el Mal...

Las tesis de García Pelayo permiten pensar en tales circunstancias y en el papel que desempeñan otros *mitologemas*, comenta que cuando existe una gran desigualdad social, los mitos tienden a emerger como dominantes porque las personas tratan de superarlas con explicaciones de resentimiento y liberación, por lo cual “todo esfuerzo colectivo que exija sacrificios y heroísmo tesonero y al que no se le vea éxito desde un punto de vista racional, no puede actualizarse sino se sustenta en el estrato emocional que generan las actitudes míticas...” (García-Pelayo, 1981). Las emociones se activan: la desesperanza, el sentimiento de injusticia crean la ansiedad necesaria para que los mitos de salvación tomen su lugar, sobre todo cuando la sociedad pierde repentinamente unas condiciones económicas que antes tenía, cuando sus ciudadanos sienten que han caído en desgracia. Cuando esto ocurre, alguien debe tener la culpa. Los mitos de salvación ofrecen esa explicación, se les asume porque todo parece indicar que son verdaderos, y el líder que los promueve adquiere preponderancia. En Venezuela esto ocurrió a partir de 1983 y el “viernes negro” de manera que cuando Chávez llega al poder en 1999, ya se tenía casi dos décadas con una inestabilidad económica apreciable con inflación y colapsos económicos, y conmociones sociales como las ocurridas en 1.989 (en lo que se conoció como el “Caracazo”) y la quiebra bancaria de 1.994. Los venezolanos se encontraban ansiosos y visiblemente irritados por la imposibilidad de conseguir o volver a las condiciones que tuvo el país en los años 70 en los que se disfrutó de uno de los poderes adquisi-

tivos más elevados del continente y cuando el precio del petróleo alcanzó precios históricos (Kornblith & Maingon, 1985)

A nivel teórico, el predominio de lo mítico tiene estas dos (2) características que pueden servir para el caso venezolano de la época de Hugo Chávez: Por un lado, la tendencia hacia una *vivencia dramática* de la realidad, y por el otro, la lucha entendida como totalizadora y bipolar entre el Bien y el Mal. Sobre lo primero, afirma el autor que la mentalidad mítica “percibe la realidad socio-histórica como el resultado de esfuerzos y luchas de potencias”, y en cuanto lo segundo, que se realiza a tal grado que se refiere propiamente a la lucha final entre las fuerzas del Bien contra el Mal (García-Pelayo, 1981: 33-37). Ahora bien, cuando la lucha política alcanza tales niveles se modifica su dinámica y formas de funcionamiento.

Todo ello da lugar a un complejo mito recurrente y, por lo tanto, reproducido en distintos contextos y con distintos contenidos, pero respondiendo siempre a un mismo arquetipo o Mitologema originario: la pugna irreductible entre Dios y su antagonista Satán, este último significativo del enemigo arquetípico, y a cuyas imágenes acudirán de tiempo en tiempo la actitud mítica para configurar al enemigo político y al sistema político adversario (García-Pelayo, 1981: 33)

El autor recurre a la idea de un “Mitologema” o estructura profunda del mito, para explicar cómo es que los sistemas políticos se convierten en sistemas polarizados en los cuales la lucha se realiza en dos (2) bandos, a saber, uno que porta el Bien y otro que porta el Mal. Al recurso se le puede denominar: La *Lucha Mística entre el Bien y el Mal*.

Si se quiere una solución definitiva de la desigualdad social, la desaparición de los

pobres y el final de los males del mundo, la lucha agónica entre el Bien y el Mal tiene mucho sentido. Las virtudes quedan así de un lado y los males, la esencia del Mal, del otro. Cuando el escenario funciona en estos términos comienzan a vibrar las “cuerdas profundas del alma”, cuerdas que enloquecen a los hombres, y la mente logra enfocarse porque se entiende que el culpable es uno sólo. Todo queda simplificado a efectos de las explicaciones, hay un culpable de lo que ocurre y precisamente, es lo que impide que el Bien triunfe, que la felicidad y la igualdad sean conseguidas. La mente siempre ha sido sugestionada cuando se le habla en estos términos, cuando se le afirma que los problemas se encuentran en un enemigo externo que debe ser vencido, y de cuya derrota deriva la salvación final o la realización final. En el cristianismo está claro que esto tiene que ver con la derrota de satanás que fue el culpable del pecado original, pero sobre Hugo Chávez el tema es más elusivo. Una connotada antropólo-

ga venezolana expresa unas ideas con la que muchos especialistas locales estarían de acuerdo:

Manejando la retórica de un profeta, el discurso político de Chávez se dirige al inconsciente colectivo de la población a través de un lenguaje en imágenes cargado emocionalmente... Le gusta hacer alusiones a temas míticos (“el águila y la serpiente”) y a la dicotomía Satanás/Dios (mal y bueno), o sea –en su propia terminología–, los ricos corruptos y el bravo pueblo. La *Apocalipse* juega un papel importante en sus discursos, pronto se acabará el mundo. Se observa la ideología milenarista en su imaginario religioso.

En los altares caseros de muchas casas humildes, se encuentra una estatua de Chávez al lado de la estatua del Libertador y de los espíritus del Culto de María Lionza, la Virgen de Coromoto y del Santo Popular José Gregorio Hernández. (Pollak-Eltz, 2000)

Y es cierto, que todavía hoy en día se puede conseguir en Venezuela en las tiendas de artículos religiosos estatuillas alusivas a Chávez que sirven para ser colocados



Ilustración 1: Estatuillas sobre Chávez en las tiendas de artículos religiosos (2013).
Fuente: Diario El Nacional, Caracas, 05 de septiembre de 2013.

en altares caseros y el fenómeno es muy anterior a su muerte:

El culto era promovido desde el Estado y por el propio Chávez que era un maestro en el manejo de simbolismos de carácter religioso. Desde esta perspectiva, cuando el recurso mítico de la “Lucha Mística entre el Bien y el Mal” es colocado en el centro, los enemigos se convierten en arquetípicos y no se puede evitar pensar en el dualismo Dios/Satán. Veamos momentáneamente, la definición de Carl Jung sobre Mitologema:

Existe una materia especial que condiciona el arte de la mitología: es la suma de elementos antiguos transmitidos por la tradición –*mitologema* sería el término griego más indicado para designarlos– que tratan de los dioses y los seres divinos, combates de héroes y descensos a los infiernos, elementos conocidos en relatos conocidos... La mitología es el movimiento de esta materia: algo firme y móvil al mismo tiempo... material pero no estático sujeto a transformaciones” (Jung & Kerényi, 2005: 17)

Es decir, tienen esa característica de ser el núcleo básico de los mitos a los que se recurre si se trata de “combates de héroes y descensos a los infiernos”, por lo que –y esto es lo interesante– puede ser usado para la lucha ideológica. En Venezuela, llegó a entremezclar códigos bolivarianos, socialistas y del ser cultural (la santería popular) de la nación.

Se requiere mucha habilidad para hacerlo pero se hizo. Se pueden recordar de inmediato, las comparaciones insistentes, obstinadas y reiteradas de Hugo Chávez del socialismo bolivariano con su antítesis el capitalismo imperialista, algo que en el país todavía es cotidiano. Un incidente que tiene relación fue lo ocurrido en las Naciones Unidas, durante su dis-

curso en su asamblea general. En aquella oportunidad, cuando subió al presidium dijo que el lugar donde estaba tenía un fuerte olor a azufre y que se debía a que el diablo (en este caso George Bush) había pasado por ahí hacia poco tiempo. A muchos los tomó por sorpresa y algunos pensaban que parodiaba o ironizaba al respecto pero, ciertamente, no se trataba de una broma, de hecho, en Venezuela era habitual que hablara de este modo; por ejemplo, en discursos solemnes donde realizaba análisis del mundo, aseguraba que los EE.UU., cabeza visible del imperialismo, era la verdadera fuente del Mal para la humanidad y que el capitalismo era la amenaza de la especie humana. Esto para Chávez era tan serio que llegó a incluirlo en su último programa de gobierno presentado en el año 2012 para la campaña electoral de ese año, cuando expresó que dicha revolución debía tener cinco (5) grandes objetivos históricos, entre ellos, “preservar la vida del planeta y salvar a la especie humana” (Chávez, 2012). Aunque este objetivo se componía internamente de metas menores relacionadas con el ecosocialismo, el impulso a las industrias nacionales no depredadoras del medio ambiente o la contribución a la conformación de un movimiento mundial contra el capitalismo “depredador”, contenía, intenciones dualistas en el sentido de la lucha entre el Bien y el Mal. Incluía, por ejemplo, “impulsar el socialismo como **única opción frente al modelo depredador e insostenible capitalista**” (esta es una cita textual del documento). Claro que si el socialismo era la “única opción” solo cabían dos alternativas.

Por otro lado, siempre fue evidente que recurriera al recurso de la fusión indiscriminada de todos los enemigos específicos en un solo personaje. El “capitalismo”

tenía muchas caras visibles y todos eran anti-héroes, como la burguesía nacional, la burguesía norteamericana, el Departamento de Estado, la oposición venezolana. Se trataba de una región de lo mítico en la cual habitaban todos los personajes de infinita maldad, que no amaban al país, lo odiaban y que todo el tiempo conspiraban.

De esa manera, una *Teoría de la Conspiración* o la “Gran Conspiración Universal” lo acompañaba todo, por cierto un recurso que era habitual en regímenes socialistas de Europa del Este, y hoy en países occidentales como Cuba. Los seguidores, presos de esta dinámica, pasan a creer que el adversario político actualiza todo el tiempo sus planes secretos de conspiración o de destrucción de los sueños más preciados (García-Pelayo, 1981:37). Ello incluye a los norteamericanos, la oligarquía colombiana, los paramilitares y los medios de comunicación privados, los rostros cambiaban pero no su identidad. El recurso mítico induce a una vivencia compartida y dramática de la realidad que lleva a la Teoría de la Conspiración: los “Otros” son el Mal y son los culpables de los problemas, debe ser así porque todo el tiempo andan conspirando. Multitud de imágenes han sido utilizadas para ello y vale la pena recordar una en especial que apareció en uno de los tantos procesos electorales realizados en aquellos años.

En 2004, durante la convocatoria al primer referéndum revocatorio para decidir la permanencia del presidente de la república, este optó por una leyenda popular de los llanos venezolanos, bien conocida y que por añadidura era una canción (los expertos en publicidad saben de la importancia de la música en las campañas electorales), es decir, decidió acudir al cancionero popular venezolano para definir los conceptos que quería transmi-

tir. Se trataba del contrapunteo entre un campesino común y corriente y una figura que se le aparece en la noche y que resulta ser el mismo satanás. En este caso, los versistas tienen que componer al vuelo las coplas y conseguir que rimen, sin vacilaciones, mientras la música avanza; el campesino de nombre “Florentino”, representa al pueblo pobre pero vivaz e inteligente, mientras que “satanás”, personifica el Mal. En la historia (un duelo entre dos copleros hasta el amanecer) el diablo quiere llevarse a Florentino pero este resulta mejor coplero y termina venciendo. La leyenda es conocida como “Florentino y el Diablo” y pertenece al folclore nacional. Se debe hacer notar que, en realidad, la figura del “diablo” no es extraña en la cultura popular venezolana sino que forma parte de varios festejos tradicionales del tipo “Diablos danzantes”, como por ejemplo los de Yare en el Estado Miranda, y que forma parte de otras composiciones musicales como “el Diablo Suelto”, por lo que en teoría podía ser introducido en el discurso político, al menos en términos de una figura picaresca o un personaje que guarda relación con el satanás de la iglesia católica pero no del todo. Lo que si es cierto es Chávez fue el primero en introducirlo de forma masiva en la publicidad electoral y como parte de una ideología política.

Pero en aquella cadena nacional por radio y televisión, la leyenda de “Florentino y el Diablo” fue explicada por el mismo Chávez, y le dijo a los venezolanos que la situación que se avecinaba era semejante, que se libraría una lucha con las fuerzas del mal, y que el pueblo venezolano (que era Florentino) debía prepararse para combatir a la burguesía y a oposición con los EE.UU. a la cabeza, que el pueblo debía resistir las *tentaciones* y ser capaz de descubrir las mentiras ocultas

y vencer. Específicamente afirmó que la oposición venezolana tenía “mucho que ver con el diablo” y lo hizo en el siguiente contexto de significación (son palabras del propio Chávez):

“Ese *diablo* que lanza un reto, yo lo acepto y como yo además sé, y esto deben saberlo todos los venezolanos de buena voluntad, no sólo quienes me siguen, sino todos los venezolanos con cuatro dedos de frente, que esta batalla va mucho más allá de Venezuela, que la administración de los Estados Unidos está detrás de estos dirigentes de oposición, y que el señor Gorge W. Bush, *sombrero negro, caballo negro y bandera negra*, es el verdadero instigador, el verdadero planificador e impulsor de todos estos movimientos que han arremetido contra nosotros” (HoyVenezuela, 2015). Subrayado nuestro.

El uso de las imágenes no deja lugar a dudas respecto al tipo de interpretación que se hacía, y que en adelante formó parte de la campaña electoral, en este caso, las ideas del “sombrero negro, caballo negro y bandera negra” para describir a George Bush, que además, es colocado en el con-

texto de las reflexiones sobre la oposición; por lo cual afirmó, “Ese *diablo* que lanza un reto, yo lo acepto...”. Y la oposición no solo era Bush sino aquella “élite conspiradora” que había incursionado con terrorismo y paramilitarismo colombiano, como había señalado poco antes. La publicidad de las semanas siguientes insistió en que el “Diablo engañaba”, que la gente no se dejara cautivar y se elaboraron caricaturas para explicarlo. La siguiente imagen refiere a un video corto que se transmitía habitualmente por televisión, en el principal canal del Estado y por la televisión privada que estaba obligada a ello, en el que el diablo se le aparece disfrazado de ovejita a Florentino para expresarle que si votaban por el “si” (la opción contraria a Chávez) “cuidarían a los niños pobres”, entre otras cosas, y que todo sería para el pueblo, por lo que Florentino le quita el disfraz y descubre que se trata del diablo. Se puede apreciar el momento en que Florentino hace esto, y como, simbólicamente, viste los colores de la bandera nacional mientras el diablo se torna un animal gris con cuernos y rabo¹

Ilustración 2: Fotograma de video de la campaña electoral para el referéndum revocatorio de 2007
Fuente: Propia.



1. El video junto con otros trece transmitidos durante la campaña pueden conseguirse en <https://www.youtube.com/watch?v=Nq9pWOkbnP0&list=PL0369D57D129D2469&index=5>

Todo este contexto interpretativo maduraba en Venezuela muchos años antes de la llegada de Nicolás Maduro, antes de la muerte de Chávez y antes del discurso en la asamblea general de la ONU que ocurrió en septiembre de 2006, donde se debe recordar que había expresado: “Ayer vino el Diablo aquí, ayer estuvo el Diablo aquí, en este mismo lugar. ¡Huele a azufre todavía esta mesa donde me ha tocado hablar! Ayer señoras, señores, desde esta misma tribuna el Señor Presidente de los Estados Unidos, a quien yo llamo el Diablo, vino aquí hablando como dueño del mundo”.

De tal manera, pues, que en Chávez se trataba de algo serio y no de una broma ocasional o de una ironía de momento; se refería a una trama de fondo que, definitivamente, le imprimió una dinámica a la política en Venezuela. En dicha dinámica la oposición y la burguesía (el empresariado) resultaron satanizados, fueron identificados con el Mal en sí (que era el capitalismo) y definidos como el único enemigo a vencer. El capitalismo era el sistema y la burguesía-oposición-imperialismo su representante. No alcanza el espacio aquí para colocar la cantidad de veces a las que se hizo referencia a esto en Venezuela, y todavía se hace referencia. Por ejemplo, en otra ocasión, ya más cercanos los días de su muerte, y a propósito de una reflexión filosófica detenida, realizada en un congreso del Partido Socialista Unido de Venezuela, el partido gobernante, Chávez se refirió a este enemigo como muy hábil para “engañar” y para “contaminar con su veneno” las filas del partido, y que ello debía ser comparado con una serpiente, es decir, aquella que como un “ser extraño” y “no siempre humano”, seduce con la mentira y en este caso, la idea de la serpiente fue colocada en un contexto bíblico (Ver Chávez Frías, 2011).

Y en otra ocasión a propósito del golpe de Estado de abril de 2002, expresó:

Ninguna *serpiente* golpista podrá con el pueblo y les digo, que no importa que nos amenacen con más golpes...porque poco a poco irán desapareciendo los *diablos* y la casa irá volviéndose más bonita (Rodríguez, 2002) El subrayado es nuestro

Hoy en día (2016) los chavistas explican los problemas económicos del país como una conspiración universal contra Venezuela, secundada por la oposición-burguesía, y esto resulta creíble entre la población bombardeada durante años con estas ideas, y del mismo modo es explicada la escasez de productos alimenticios y la inflación o los problemas más sentidos por la población. Dicha “conspiración mundial” coincide perfectamente con el mitologema de *La Lucha Mística entre el Bien y el Mal*, asociada como un todo a los fenómenos de externalidad de la culpa y Teoría de la Conspiración, con sus consecuencias lógicas: Como el socialismo es la única vía posible se entiende que la *intolerancia* es el resultado del descubrimiento de la única verdad, quien no la reconozca se estará engañando o habrá sido persuadido (contaminado) por el Mal, y también es cierto que la única verdad debe derivar en *autoritarismo*, aunque en la comprensión del chavismo las razones por las cuales el socialismo no ha podido consolidar en Venezuela se deben al imperialismo.

3. El mito de la “Edad de Oro” o la interpretación chavista de la historia de Venezuela

Con esto llegamos a un mito complementario pero esta vez referido a la historia.

Todo lo visto hasta ahora solo brinda el contexto para entenderlo. Los mitos explican la situación presente en base a una situación pasada, para un venezolano la narración que se relaciona con Simón Bolívar es muy importante porque así se ha enseñado a lo largo de varias generaciones desde la escuela. Bolívar es el “padre la patria”, el héroe que libertó a Venezuela de la corona española que para Chávez era el primer imperio. En las narraciones sobre la historia venezolana, esta se debió a su genio personal, a sus dotes, y se diría, a su liderazgo carismático en el sentido weberiano.

Ahora bien, tempranamente aparecieron explicaciones de Hugo Chávez, incluso antes de ser presidente de la República, que introdujeron detalles específicos en esta historia, por el hecho de su sospecha de que la oligarquía colombiana, también venezolana, podrían haberse encontrado detrás de la muerte de Bolívar y por ende, haber puesto fin a su gesta libertaria. Como se sabe, Bolívar murió de una afección pulmonar a la edad de 47 años en la ciudad de Santa Marta, Colombia. El hecho de que haya sido en Colombia y no en Venezuela es relevante en este caso, Chávez expresó esto abiertamente en varias ocasiones y es bastante evidente que se convirtió en una de las razones principales por las cuales se ordenó un estudio científico (un evento muy publicitado) a la osamenta del Libertador que desde siempre había reposado en el Panteón Nacional, una suerte de templo ubicado en la ciudad de Caracas, donde se le rinde culto. Se nombró una comisión presidencial para ello, para realizar una investigación exhaustiva, que comenzó en julio de 2010, con la prioridad de determinar las reales causas de muerte del Libertador. A muchos no les resultó clara la idea y se

trató de un asunto polémico, porque en Venezuela se trataba casi como sacar de un sarcófago los huesos de un santo, pero el motivo no es difícil de entender, ya que de ser cierta la tesis del envenenamiento se podría atribuir la culpa sobre el fin de la independencia a la Oligarquía. Esto puede no tener importancia en otro contexto pero si en Venezuela y para Chávez, una importancia capital, porque a partir de ahí se tejió una trama ideológica que lo ayudó a mantenerse en el poder.

Existe una figura mítica que ha sido utilizada ya como recurso para la dinámica política a lo largo de la historia y que ha sido denominado el *Mito de la Edad de Oro*. Como lo explica García Pelayo (1981), dicho recurso divide la historia en tres (3) momentos: En el primero, los seres humanos se encuentran en una situación paradisiaca, ideal, que se corresponde con todos los ideales de la sociedad que acoge este mito; en un segundo, por algún acontecimiento dramático se produce la caída o el derrumbe de la humanidad (aparecen la corrupción y la maldad como fenómenos generalizados), y en el último momento, ya al final de los tiempos, luego de una larga agonía y espera, viene la redención y el retorno a la etapa primigenia. Esta última es entendida como el retorno a la Edad de Oro; de allí el nombre del mito. Se parte de una Edad de Oro pero luego se regresa a ella. La narración arquetípica más conocida es la de Adán y Eva con la idea de la segunda venida de Jesucristo y la restauración del paraíso perdido, pero el mito existe no sólo en el cristianismo y en la religión:

“Imágenes míticas como la edad de oro en el comienzo de los tiempos, la subsiguiente decadencia en la servidumbre y la degeneración, la recuperación en la edad de oro al fin de los tiempos, la redención por

el sacrificio del redentor, la catástrofe que señala la liquidación del mundo caduco y el nacimiento de un nuevo eón, todas ellas son intuiciones míticas que se encuentran desplegadas racionalmente en el marxismo: sociedad sin clases de la comunidad originaria, caída en la sociedad clasista, con los correspondientes fenómenos de servidumbre y enajenación, sociedad sin clases al fin de los tiempos en la que el hombre cancelará al oscuridad y servidumbre para centrarse sobre sí mismo; sacrificio del proletariado por la liberación total y radical de la humanidad...” (García-Pelayo, 1981: 15)

Para este autor, el marxismo como ideología (no como teoría) comparte los principios de este mitologema, de la manera siguiente:

1. Edad de Oro: en la que existía una sociedad sin clases y se vivía en comunidad, que corresponde con los primeros tiempos y con el concepto de “comuna”. Por entonces el ser humano vivía una vida realizada, sin división del trabajo excesiva, sin clases sociales y sin explotación del hombre por el hombre.
2. Caída en desgracia: con la aparición de la sociedad de clases y con el arribo al final de los tiempos a la sociedad capitalista (previa al desenlace), la sociedad de clases por excelencia. En ella, se han vivido todos los males, explotación del hombre por el hombre, individualismo, propiedad privada y enajenación de los productos del trabajo del hombre el mal por excelencia.
3. Redención y recuperación de la Edad de Oro: gracias a los sacrificios de la clase obrera para rescatar la “comuna” y dado el colapso del capitalismo mundial se podrá volver a la Edad de Oro, siempre que se haga la revolución necesaria. El comunismo significará el

retorno a la comuna original aunque de una forma más avanzada ya que las fuerzas productivas se habrán desarrollado, y de esa manera recuperará la vida no alienada de antes.

En los “Manuscritos Económico-Filosóficos”, Marx afirma que el comunismo “es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución *definitiva* del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia...” (Marx, 1974, p. 143). Dado que afirma que se trata de la solución final, se infiere que se trata de la última etapa de la humanidad, y cada uno de los factores mencionados, como aportes del comunismo, tiene como trasfondo el tratarse de la solución al conflicto que mantienen con la Naturaleza, las contradicciones entre sí, y además, la enajenación o la existencia de “poderes extraños”. En otro lugar es más claro:

“... con la comunidad de los proletarios revolucionarios que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad... se entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y desenvolvimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habrían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos...” (Marx & Engels, 1976: 81)

En el texto, la realización humana y la toma del control del destino de la sociedad pasan a depender de la eliminación de la propiedad privada, porque es ella el origen del extrañamiento o de la creación de *poderes extraños*. Tales poderes se relacionan con la enajenación del trabajo o entrega a la clase dominante de los productos del trabajo que, sin embargo, esta convierte en riqueza y aprovecha

para oprimir a las masas. La remoción de la propiedad privada, por tanto, está relacionada con la superación del pecado original que fue la creación de una sociedad de clases. En el imaginario marxista se trata de un problema de la apropiación que realiza la clase dominante y vivir en comunidad, en cambio, significa el fin de tal situación.

Ahora bien, en el chavismo parece que el mito marxista fue reconstruido y trasladado a la historia de Venezuela que, entonces, quedó dividida en tres (3) momentos con ayuda de elementos simbólicos locales pre-existentes relacionados con Bolívar. La Edad de Oro se hizo corresponder con los días de Bolívar y la edad oscura con el período posterior a su muerte, por lo que si la burguesía era culpada de esa muerte sería la responsable de ese período. El primer momento, ocupó las tres (3) repúblicas creadas por Bolívar, el segundo a la época posterior a la cual se le dio el nombre de “Cuarta República”, y el último momento, el liderado por Chávez, con la *Quinta República*.

En Venezuela, no todos han reparado en este hecho pero se puede demostrar. En el chavismo se habla mucho de la “Cuarta República” como la portadora de todos los males a ser superados, como la época de dominio de la burguesía en la que predominó el capitalismo puro, hubo corrupción y ausencia de amor a la patria, o cuando el país se convirtió en una colonia de los EE.UU. Se ha mencionado tanto este hecho que el mismo logró integrarse al sentido común del venezolano, es decir, aquí si alguien quiere hacer referencia al periodo anterior a Hugo Chávez lo llama “Cuarta República” y todos entienden de qué se trata, incluso ha pasado a ser signo de un período de la historia de Venezuela que no se debe volver a repetir.

Es así además, porque Chávez bautizó su propio período como “Quinta República” (V República), es decir, aquella que viene *después* de la cuarta república, y fue el mismo Chávez el que introdujo el término.

Ahora bien, este deriva de los días en los cuales se dio nombre al primer partido político creado por el chavismo que se llamó “Movimiento *V República*”, esto es, si alguien quería hacer referencia a la organización de base del chavismo hablaba del “Movimiento Quinta República” o MVR. Para muchos al inicio no tenía significado, pero luego fue apareciendo lentamente la idea oculta que escondía. La “Quinta República” era la superación de la “IV República”, no en un sentido incidental de algún programa de gobierno sino en un sentido total, es decir, se trataba de dos sistemas políticos enfrentados, a saber, socialismo versus capitalismo, pureza versus corrupción. El Movimiento V República nació oficialmente en 1997, un año antes de las elecciones presidenciales donde Chávez ganó por primera vez, pero data de mucho antes, específicamente de los días del Movimiento Bolivariano Revolucionario 200 o MBR-200 a comienzos de la década de los 80. La imagen siguiente muestra la tarjeta electoral con la que el Movimiento V República ganó las elecciones en 1998.

En los días de la campaña electoral Chávez explicó que se disponía a crear una nueva república, por lo cual convocaría a una Asamblea Nacional Constituyente, que todo iba a ser refundado desde sus cimientos, y que a lo viejo no se debía volver nunca más. Pocos se dieron cuenta para ese momento del significado profundo del ofrecimiento o por qué cuarta o quinta república u otra numeración, pero de lo que se trataba era de un *nuevo Estado* bajo una nueva concepción del mun-

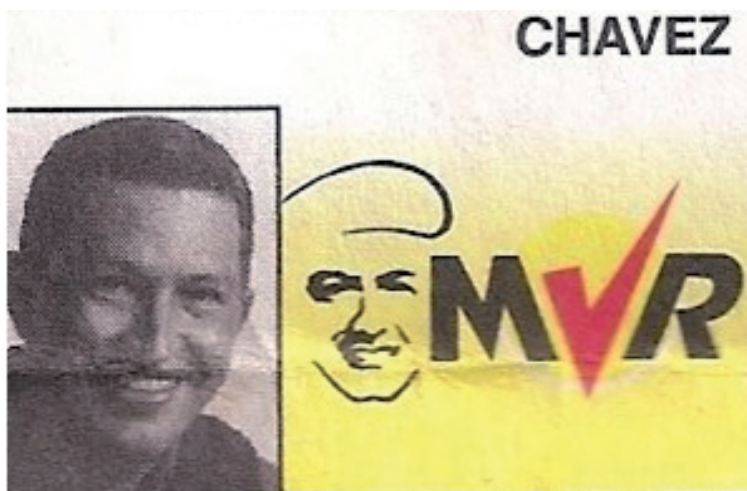


Ilustración 3: Tarjeta electoral del partido político con el que ganó Hugo Chávez en las elecciones de 1998 / Fuente: PSUV El Hatillo, 2009.

do. En el proceso se le cambió el nombre a país, que pasó a denominarse “República Bolivariana de Venezuela”. Pero lo más notable es darse cuenta de que en vida Bolívar fundó tres repúblicas por lo que si Chávez estaba creando la quinta, todo el extenso período entre 1830 (año de su muerte) y 1998 (año de la llegada de Hugo Chávez al poder) era englobado en un solo período como Cuarta República. Es decir, la periodización de la historia de Venezuela quedaba así:

1. La primera república entre 1810 y 1812
2. La segunda entre 1813 y diciembre de 1814
3. La tercera entre 1817 hasta 1819, cuando Venezuela se anexa a la Gran Colombia
4. *La cuarta entre 1830 hasta Hugo Chávez*
5. Y la Quinta República desde Chávez hasta el presente. Se supone que todavía se acude a su proceso de consolidación.

Al realizar Chávez esto propone algo notable porque él mismo había caracterizado la Cuarta República como la etapa más nefasta de la historia de Venezuela, o mejor como la caída en desgracia de la nación, y dado que las tres primeras fueron creación del “padre fundador de la patria”, la quinta puede ser comparada con la gesta de aquellos días y si las tres primeras son tenidas como la “edad de oro”, el círculo se cierra completamente. La historia queda dividida en tres grandes momentos, pero esta historia de tres tiempos se puede asimilar al mitologema de la Edad de Oro con absoluta seguridad: Un primer tiempo con el “pueblo” acompañado por su héroe épico (Bolívar), un segundo por la caída en desgracia cuando este muere y la burguesía se apodera de la nación (la Cuarta República), y un tercero definitivo, cuando el “pueblo” otra vez es liberado por este héroe que regresa. Así, es lógico que Chávez se parece a Bolívar o que este puede utilizar la historia de Venezuela para sugerir una idea semejante. La trama requiere que Bolívar sea socialista, pero para ello no hay problema:

Hay que motivar a toda la militancia de nuestro partido, a la dirección nacional y a los equipos estatales regionales y municipales, a las bases y patrulleros, a estudiar el pensamiento político revolucionario y *pro socialista* de Simón Bolívar, nuestro líder fundamental (Agencia Venezolana de Noticias, 2011) Subrayado nuestro.

Al ser socialista, Bolívar y Chávez quedan equiparados y la gesta política de la Edad de Oro queda constituida. En la interpretación, la “patria” sustituye al Edén, de ahí una de las acusaciones más recurrentes del chavismo a la Oposición en el sentido de que se trata de una burguesía *apátrida*, es decir, sin interés por la reconstrucción de la patria o sin amor por ella. Chávez acostumbraba a decir que de nuevo el caballo de Bolívar anda cabalgando por América luchando por la libertad de los pueblos, lo cual es una figura bastante conocida ya que se utilizó para hacer referencia al proceso de independencia del siglo XIX, es decir, se comparaba así mismo con el hombre que una vez liberó cinco naciones. Ya sabemos, además, que Chávez tuvo inmensos deseos de exportar su revolución.

Se trata de una estructura de significado amplia y llena de conexiones sobre la cual se pueden conseguir muchos hilos. Esta versión, por ejemplo, del mito de la Edad de Oro incluye los dos (2) anteriores de la visión del líder carismático, según el enfoque weberiano, y el Mitologema de la “lucha mística entre el Bien y el Mal”. El primero confirma el significado histórico de Hugo Chávez, y el segundo, la interpretación de lo ocurrido en la historia de Venezuela, lo cual le da sentido a las masas de misión hacia el futuro; en este caso, no se debía permitir que la edad oscura regresara o que la patria cayera de nuevo en desgracia sino que debía realizar la *lucha*

final contra la Oligarquía y el imperialismo (lucha apocalíptica). Este recurso mítico se relaciona siempre con el milenarismo y el apocalipsis, ya que la última etapa o momento implica la lucha definitiva entre con las fuerzas del Mal, si el nuevo Bolívar había llegado (Chávez) no se podía permitir volver a fracasar como había ocurrido en 1830.

4. Conclusiones

Las conclusiones que se pueden deducir de lo expuesto se relacionan con algunas ideas básicas para entender el fenómeno del chavismo: En primer lugar, que se trata de un tipo de movimiento en el cual los mecanismos fundamentales utilizados de control de masas y dinámica política giran alrededor de recursos míticos, **ya utilizados** por movimientos en el pasado y en el presente, aunque adecuados a la cultura local y posibles de formular en términos generales, entre ellos, “La Edad de Oro” y “la Lucha Mística entre el Bien y el Mal”; este último, como marco para forjar una cosmovisión que tiene a Hugo Chávez como centro y objeto de culto de carácter religioso. Se debe hacer notar, como dato adicional, que hoy en día a Chávez se le venera como santo en un mausoleo que le fue creado en la ciudad de Caracas, y que se le rinden los mismos honores que a Simón Bolívar, o que existe una capilla a su nombre en una populosa zona de Caracas (para venerar a Santo Hugo Chávez), y que, incluso, fue creado luego de su muerte un “Padre Nuestro” (rezo católico) en su honor. De hecho, el término “San Chávez” ha trascendido a los medios de comunicación y comentado ampliamente (Ver AFPES, 2013; Rodríguez, 2016, y Noticias24, 2013. En el reportaje de la AFP española citado puede

verse una de las tantas comparaciones de Chávez con Dios por parte de una de las entrevistas).

En segundo lugar, que esto no se puede entender sino se recurre a la política como un espacio en el cual, en ciertas condiciones, se acude a la predominancia del mito por encima de todo lo demás, en lo que lo racional queda suspendido en favor de un marco de funcionamiento dualista de la mente, en este caso, dentro de una visión dramática y final de la realidad, que, si se radicaliza, conduce al delirio de las masas. En Venezuela, todo apunta hacia un proceso político de más de una década en el que, lenta e inadvertidamente, fue conformándose una suerte de “Religión de Estado” o su equivalente, aunque (y esto es lo particular) al interior de un sistema democrático que contaba con procesos electorales y una oposición como contrapeso (para una noción de religión política ver Maier, 2004). De hecho, la oposición solo sirvió como recurso para alimentar el dualismo ético radicalizado, o como chivo expiatorio sobre la cual descargar la culpa. El mitologema de la Edad de Oro ha cumplido esos propósitos y la lucha mística entre el Bien y el Mal fue el recurso por excelencia para la *polarización extrema* en relación a la cual la sociedad todavía encuentra dificultades para salir. La característica, de hecho, impide todavía hoy día, la vida política y el funcionamiento normalizado de la democracia venezolana.

Tales recursos son poderosos y contribuyen a comprender la elevada eficacia simbólica del chavismo y de su figura emblemática, Hugo Chávez, y es probable que esta forma de entender el tema permita mejorar nuestra comprensión de los *Fundamentalismos* y sus manifestaciones locales o de las relaciones entre Mito e

Ideología, pero esto requiere de otra reflexión.

Bibliografía

Acosta R, L. J. (1979). Bolívar para Todos (1.a ed., Vol. 1). Caracas, Venezuela: Sociedad Bolivariana de Venezuela.

AFPES. (2013). Santo Hugo Chávez [Mp4]. Caracas, Venezuela. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=3hgFlezXw7M#t=12>

Agencia Venezolana de Noticias. (2011, octubre 30). Chávez: Pensamiento de Bolívar es la base para la consolidación del socialismo. Website de la Agencia Venezolana de Noticias. Caracas, Venezuela. Recuperado a partir de <http://www.avn.info.ve/contenido/ch%C3%A1vez-pensamiento-bol%C3%ADvar-es-base-para-consolidaci%C3%B3n-del-socialismo>

Cassirer, E. (1993). El mito del Estado. Mexico, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Chávez, H. (2010, enero 15). La Raza Humana está en Extinción. Caracoltv.com. Recuperado a partir de <http://www.caracoltv.com/noticias/mundo/articulo165139-chavez-la-raza-humana-esta-extincion>

Chávez, H. (2012). Propuesta del Candidato de la Patria, Comandante Hugo Chávez para la Gestión Bolivariana Socialista 2013-2019. Recuperado a partir de <http://www.vicepresidencia.gob.ve/images/documentos/Programa-Patria-2013-2019.pdf>

Chávez Frías, H. (2011). Comandante Hugo Chávez. Discurso sobre infiltrados en PSUV. Venezuela, 28 de marzo, 2011 [Mp4]. Caracas, Venezuela. Recuperado a partir de <https://www.youtube.com/watch?v=M3cN95cqemQ>

García, M. (2009, abril 30). «Lo vuelvo a repetir: ser rico es malo» en Noticias24.

- com. Noticias24. Recuperado a partir de <http://www.noticias24.com/actualidad/noticia/42800/en-video-lo-vuelvo-a-repetir-ser-rico-es-malo/>
- García-Pelayo, M. (1981). *Los Mitos Políticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- HoyVenezuela. (2015, junio 3). Maduro: hace 11 años Chávez y el pueblo escribieron historia con la Batalla de Santa Inés. Hoy Venezuela. Recuperado a partir de <http://hoyvenezuela.info/maduro-hace-11-anos-chavez-y-el-pueblo-escribieron-historia-con-la-batalla-de-santa-ines/>
- Jung, C., & Kerényi, K. (2005). *Introducción a la Esencia de la Mitología*. Madrid: Siruela.
- Kornblith, M., & Maingon, T. (1985). *Estado y Gasto Público en Venezuela (1936-1980)*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- Latin America Decoded. (2014). Hugo Chavez «Ser Rico es malo e inhumano» «Being rich is bad and inhumane». Recuperado a partir de https://www.youtube.com/watch?v=7_qho_aCyLM
- Maier, H. (Ed.). (2004). *Totalitarianism and political religions*. Vol. 1: [...]. London: Routledge.
- Marx, K. (1974). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K., & Engels, F. (1976). *La ideología Alemana*. Bogotá: Ediciones Bogotá.
- Noticias24. (2013, marzo 27). En fotos y video: Inauguran la capilla «Santo Hugo Chávez» en el 23 de Enero. Noticias24. Caracas, Venezuela. Recuperado a partir de <http://www.noticias24.com/fotos/noticia/7275/inauguran-la-capilla-santo-hugo-chavez-en-el-23-de-enero-fotos/>
- Pollak-Eltz, A. (2000). *Religión y Política en Venezuela*. Presentado en X jornadas sobre Alteridades Religiosas en América Latina de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR, Buenos Aires. Recuperado a partir de <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/8/8-pollak.pdf>
- Rodríguez, A. (2002, octubre 25). Chávez: «Es un show de serpientes». BBC. Recuperado a partir de http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_2359000/2359495.stm
- Rodriguez, M. (2016, enero 25). ¿¿¿SAN CHAVEZ??? Líderes y chavistas hablan de "LOS MILAGROS DE CHAVEZ" y PIDEN declararlo "SANTO";SE PARALIZA VENEZUELA! Recuperado 27 de junio de 2016, a partir de <http://noticiasvenezuela.org/2016/01/25/san-chavez-lideres-y-chavistas-hablan-de-los-milagros-de-chavez-y-piden-declararlo-santose-paraliza-venezuela/>
- Villaroel, G., & Ledezma, N. (2007). Carisma y Política: El Liderazgo de Hugo Chávez desde la Perspectiva de sus Partidarios. *Revista Politeia*, 30(39).
- Weber, M. (1987). *Economía y Sociedad*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, R. (2003). *Libros que leyó el libertador Simón Bolívar*. Santafe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo : Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.

SOBERANÍA POPULAR, CONTROL CIUDADANO Y DEMOCRACIA. LOS APORTES DE LA POLÍTICA DELIBERATIVA AL ESTADO DE DERECHO¹

POPULAR SOVEREIGNTY, CITIZEN CONTROL AND DEMOCRACY.

THE CONTRIBUTIONS OF THE DELIBERATIVE POLITICS TO THE RULE OF LAW

Santiago Prono

Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET Argentina)

santiagoprono@hotmail.com

Recibido: agosto de 2016

Aceptado: noviembre de 2016

Palabras clave: Democracia deliberativa, Republicanismo, Soberanía popular, Estado de derecho, Crítica.

Keywords: Deliberative democracy, Republicanism, Popular sovereignty, Rule of Law, Critic.

Resumen: La democracia deliberativa de Jürgen Habermas se sitúa conceptualmente entre las tradiciones liberal y republicana de la política. Se trata de un posicionamiento teórico que discursivamente transforma e incorpora ciertos principios de cada una. En el presente trabajo se analiza el tema desde el punto de vista republicano, poniendo énfasis en el principio rousseauiano de la soberanía popular. La idea es explicitar (parte de) las contribuciones que aquella teoría política puede realizar para el mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho.

Abstract: The deliberative democracy of Jürgen Habermas is conceptually located between the liberal and republican traditions of politic. It is a theoretic position that both makes a discursive transformation and incorporates certain principles of each one. In the present work, this topic is analyzed from the republican point of view, with particular emphasis in the principle of popular sovereignty of Rousseau. The idea is to explain (part of) the contributions that the above mentioned political theory can make to improve the institution's quality of the democratic rule of law.

1. Agradezco las observaciones de los árbitros, cuyas sugerencias a la primera versión de este artículo han contribuido al mejoramiento de su calidad conceptual.

Introducción

Basada en la teoría del discurso, la cual entiende a este como un cierto tipo de diálogo argumentativo, imprescindible tanto para conocer la realidad natural y social como para evaluar las acciones y las instituciones humanas, la democracia deliberativa de J. Habermas comporta una concepción dialógica de lo político, en la que los interlocutores involucrados tienen que embarcarse en un procedimiento intersubjetivo de confrontación de argumentos como medio para intentar alcanzar un posible consenso y así solucionar racionalmente un problema o tema objeto de debate. Se trata de una teoría cuyo marco teórico pretende situarse de manera equidistante entre las tradiciones liberal y republicana de la política, en el sentido de una transformación discursiva y posterior incorporación de algunos de los principios fundamentales de estas corrientes de pensamiento político. Una pregunta que en tal sentido cabe entonces realizar, es de qué manera esto contribuye al mejoramiento del desempeño de las instituciones de un estado democrático de derecho diseñado en base a los presupuestos de la teoría del discurso. El presente trabajo ensaya una respuesta desde el punto de vista republicano (tal como lo concibe el marco teórico de la democracia deliberativa). Para esto se explicita primero el modo en que esta teoría política incorpora el principio rousseauiano de la soberanía popular y, luego, se justifican a partir de allí (parte de) sus contribuciones a dicho estado de derecho.

El siguiente es el plan de trabajo propuesto para justificar la respuesta señalada. Luego de una introducción general a los fundamentos conceptuales de la democracia deliberativa (1.), se explicita el plantea-

miento teórico de la misma, ubicada entre las tradiciones liberal y republicana de la política y poniendo énfasis en esta última, especialmente en la transformación discursiva del principio rousseauiano de la soberanía popular (2.). Esta explicitación constituye el primer paso para justificar las contribuciones de esta teoría para el mejoramiento de la calidad democrática del estado de derecho (3.); el segundo estriba en la justificación política de la necesidad de involucramiento ciudadano para el ejercicio del análisis crítico respecto del desempeño institucional de la democracia; la idea aquí es sentar las bases a partir de las cuales poder diseñar mecanismos institucionalmente reconocidos para la realización de dicho análisis (4.). Las reflexiones finales consisten simplemente en un breve repaso de cómo se conectan los argumentos presentados con las conclusiones alcanzadas (5.).

1. Democracia deliberativa: una (breve) introducción

La política deliberativa de J. Habermas adopta un carácter normativo y procedimental (pero también substantivo) cuyo principio básico es el principio del discurso, que establece que las decisiones (en este caso) políticas solamente son legítimas, y pueden ser reconocidas como tales, en la medida en que se adopten mediante un procedimiento democrático de deliberación llevado a cabo en términos del intercambio (público) de argumentos en busca de un consenso². Así, esta teoría

2. Este principio del discurso, también llamado “principio D” en el marco de la ética del discurso que comparten Habermas y Apel, se ha convertido en un término técnico específico de la Filosofía contemporánea, en especial a partir de su

política no se limita a describir cómo es la realidad, o cómo se toman efectivamente las decisiones (aunque esto es algo que sin dudas tiene en cuenta), sino que en base a su procedimiento reconstructivo, que explicita los presupuestos del discurso argumentativo mediante el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, señala las presuposiciones normativas que se constituyen en criterio conceptualmente ineludible de validez y legitimidad de tales decisiones políticas adoptadas en contextos democráticos. Este carácter reconstructivo de la teoría política expresa parte del trasfondo filosófico en el que la misma se apoya, por ejemplo, para abordar el problema de la fundamentación normativa de las decisiones políticas y del ordenamiento del estado de derecho³.

Otro rasgo teóricamente importante de esta teoría política, y por supuesto también de la teoría del discurso en la que esta se basa, es el concepto de racionalidad consenso-comunicativa y el carácter parasitario de la racionalidad estratégica⁴.

empleo en las obras de Habermas, que lo entiende como un examen crítico-argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada (Cfr. Habermas, 1971: 23 ss.). Tal examen, señala al respecto Maliandi, “es necesariamente dialógico y exige ante todo la simetría y la correspondiente igualdad de derechos entre quienes participan en él” (Cfr. Maliandi, 2006: 231 ss. -esp. 234-).

3. Forst reconoce también este sentido “reflexivo” de la teoría del discurso respecto de los presupuestos de la interacción comunicativa (cfr. Forst, 2015: 22).

4. Un uso “comunicativo” de la racionalidad tiene lugar cuando los planes de acción que ella representa no dependen de un cálculo egocéntrico (y/o “estratégico”) de utilidades, sino de la coordinación de actos de entendimiento. Se trata de una relación comunicativa en el mundo social orientada al entendimiento intersubjetivo y a la formación de un consenso racionalmente

En su *Teoría de la acción comunicativa* (1981), Habermas clarifica el mecanismo en base al cual los actos de habla coordinan y regulan las interacciones sociales. Su tesis es que los actos de habla sólo pueden servir al fin de ejercer una determinada influencia sobre el oyente, por ejemplo para satisfacer intereses subjetivos, si ocultan su verdadera intención y se muestran como orientados a lograr un entendimiento racional, no estratégico, con el interlocutor: si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, o creyera que quiere engañarlo, este no podría servirse de actos comunicativos para inducirlo a que se comporte de la forma deseada. Por cierto que no toda acción comunicativa se orienta al *entendimiento*. En el nivel del análisis empírico-descriptivo de la sociología, el tipo de acción estratégica es el tipo de acción dominante en la sociedad moderna; incluso toda acción social en cierta medida se puede explicar conforme a este modelo. Sin embargo, un análisis filosófico reconstructivo de las condiciones de posibilidad de la interacción humana, demuestra que este modelo explicativo es

motivado considerado como válido por los interlocutores involucrados, que hace posible la coordinación no forzada de sus respectivos planes de acción (cfr. Habermas, 1987: 27, 369-369, 378, 393; 1990: 74, 75). Cabe destacar que esto aún es cuestionado por trabajos recientemente publicados que, por supuesto, se basan en estudios empíricos: Thrascher y Vallier subrayan “la fragilidad” del consenso” puesto que, sostienen, comporta una concepción irrealista de la política si se considera la pluralidad que caracteriza a las democracias contemporáneas (cfr. Thrascher y Vallier, 2015: 941 ss.); y teniendo en cuenta la “realidad socio-política” actual, I. Shapiro señala en esta línea su escepticismo respecto de la deliberación, puesto que a su entender “la competición es un mecanismo más confiable para conseguir que la democracia siga siendo honesta” (Schapiro, 2011: 290, cfr. 286-291).

deficiente y que la acción estratégica, y el uso estratégico del lenguaje, son derivados puesto que presuponen el uso comunicativo del lenguaje orientado al entendimiento⁵.

Esta consideración por la racionalidad implícita en las interacciones sociales y por la cual (, y respectivamente,) se explicita la validez como inherente a la facticidad, se expresa también en el hecho de que la teoría de la democracia deliberativa pretende articular el desempeño de las instituciones formales del estado de derecho, que constituyen el contexto en el que se justifican y toman decisiones, con los aportes de la opinión pública y las organizaciones de la sociedad civil, que ocupan un lugar preponderante con pretensiones de influir en el ámbito de la política democrática, en el sentido de que constituyen el contexto de descubrimiento de los temas y problemas que afectan a la sociedad global, y que tienen que ser resueltos por aquellas instituciones formales de la democracia⁶. Así, y sobre la base del

5. Cfr. Habermas, 1990: 75, 1995: 386-387; McCarthy, 1987: 333. Como se verá más adelante (en la sección 4.), es precisamente este sentido reconstructivo de la teoría el que permite explicitar parte de sus contribuciones al estado democrático de derecho.

6. Para un análisis del concepto habermasiano de sociedad civil véase Habermas, 1994: 443-444. La relación entre este concepto y el de opinión pública en el que el mismo se incluye, está en Habermas, 1994: 431, 433; 2006: 138; y en su obra sobre *Pensamiento postmetafísico II*, señala que en lo que respecta a las posibles contribuciones de ciudadanos religiosos que se planteen en la esfera informal de la opinión pública-política (, que es donde se expresan tales organizaciones de la sociedad civil), el Estado democrático no puede desconocer esas manifestaciones porque no puede saber si con ello está privando a la sociedad de valiosos recursos de sentido e identidad (cfr. Habermas, 2012: 326-327). Sobre este concepto

reconocimiento institucionalizado de los presupuestos de la interacción discursiva, la democracia deliberativa establece una conexión entre los espacios públicos formales e informales del estado de derecho, situándose en una posición equidistante entre las concepciones liberal y republicana de la política al servirse de algunos principios de cada una y diferenciarse de otros, y a fin de integrarlos de una forma nueva y original en base a sus propios presupuestos filosóficos.

2. Democracia deliberativa entre liberalismo y republicanismo: la transformación discursiva del principio rousseauiano de soberanía popular

La articulación habermasiana entre la tradición liberal y republicana de la política se evidencia en su tesis de la identidad de origen entre, y respectivamente, estado de derecho y soberanía popular. Esta tesis se basa en el análisis que el filósofo realiza de las doctrinas liberal y republicana de la política, incorporando (y transformando) discursivamente, parte de los presupuestos teóricos de cada una en el procedimiento decisorio de la política deliberativa. La idea aquí es que, por un lado, los ciudadanos del Estado sólo podrán hacer un uso “apropiado” de la autonomía pública que les garantiza los derechos políticos, si privadamente son lo suficientemente independientes y están en condiciones de organizar y garantizar su forma de vida privada con el

de sociedad civil en la democracia deliberativa también puede consultarse Prono, 2015: 53 ss.

mismo grado de autonomía. Ahora bien, por el otro lado, y *al mismo tiempo*, los ciudadanos de la sociedad disfrutaban en la misma medida de su autonomía privada, si como ciudadanos del Estado también hacen un uso apropiado de su autonomía política, que por ejemplo puede implicar una cierta orientación al bien común⁷. Para la democracia deliberativa, ambas concepciones se presuponen mutuamente y se relacionan en términos de una implicación de tipo material, esto significa que la autonomía privada y la autonomía pública, el derecho y la democracia, se exigen mutuamente, siendo igualmente originarios e interdependientes⁸.

En esta tesis de la identidad de origen entre derecho y democracia, inherente a la teoría habermasiana de la democracia deliberativa, el principio republicano de la soberanía popular adquiere un rol fundamental como complemento de los espacios decisorios constitucionalmente reconocidos. Es en este contexto que se evidencian tanto las diferencias como así también el reconocimiento por parte Habermas respecto de la concepción rousseauiana de dicho principio.

En lo que respecta a las diferencias, cabe señalar el tema de la pretensión de constituir una sola y omnicomprensiva autoridad, y de eliminar radicalmente, como fuente de degeneración y de corrupción, la pluralidad de opiniones y posturas políticas, supuestamente expresadas en facciones diversas y divergentes, ya que (para Rousseau) en el Estado (entendido como “cuerpo político”) debía haber una

sola fuerza y una sola autoridad⁹. Esto implica una contraposición, no solo con la admisión de la pluralidad de opiniones en el procedimiento deliberativo (inherente al reconocimiento de los correspondientes derechos de los interlocutores involucrados), sino también con el reconocimiento de las demandas planteadas por la opinión pública y la sociedad civil a las instituciones del Estado. La otra cuestión que es necesario resaltar como diferencia entre el planteo de Rousseau y la concepción habermasiana de la soberanía, es el tema del contractualismo, que en política implica un uso estratégico de la racionalidad, un cálculo en términos de costo-beneficio (individual o colectivamente considerado), y de cuyo resultado se obtiene (o no) la justificación para suscribir el contrato en cuestión¹⁰. Aceptar este uso de la racionalidad comporta un desconocimiento del carácter parasitario del mismo, y de que el concepto de interacción estratégica depende de un concepto de acción, no estratégica, sino comunicativa, tal como Habermas ha señalado claramente en el marco de su teoría de la acción social¹¹.

9. En efecto, el republicanismo quiere evitar las divisiones y preservar la unidad del cuerpo político. Cfr. Rousseau, 1973, I: 7, pp. 74-77, II: 4; IV: 1, p. 177. En su diccionario de política señala N. Mateucci que “la unidad del cuerpo político está dada por la soberanía, ya que donde no existe el mando que mantenga unida la sociedad, se vuelve al estado de naturaleza, que es el de la fuerza, y en donde se desencadena la lucha por la soberanía” (Mateucci, 2011: 1490-1491). También R. Esposito reconoce que al principio de soberanía de Rousseau “subyace una concepción atomista de la sociedad” (Esposito: 2012: 114). Por su parte, S. Affeldt cuestiona las interpretaciones totalitarias de Rousseau (cfr. Affeldt, 1999: 299-333).

10. Cfr. Rousseau, 1973, IV: 1, 175-176, II: 3; Pinzani, 2005: 91; Rivero, 2005: 11.

11. Cfr. Habermas, 1995: 384-387, 407-408, 412-413, 1999: 238; Damiani, 2009: 9 ss., 276, 284.

7. Cfr. Habermas, 1994: 133, 1999: 253-254, 2006: 275-314, 2009a: 156, 2009b: 173; Bobbio, 1985: 23-24.

8. Cfr. Habermas, 1994: 134-135, 324, 373, 1999: 231 ss., 2001: 156; Rummens, 2006: 470.

Ahora bien, en lo que concierne al reconocimiento por parte de la democracia deliberativa respecto de la concepción rousseauiana del principio de la soberanía popular, también es necesario señalar lo siguiente: en base a la recepción, y “transformación discursiva” que aquella teoría lleva a cabo de dicho principio, y esto se conecta con Rousseau, el mismo influye de manera significativa sobre las instituciones formales del Estado. En efecto, si para el ginebrino “el poder absoluto del cuerpo político, en la medida en que esté dirigido por la voluntad popular, lleva el nombre de soberanía” (Rousseau, 1973: II, 6: 88-89), para Habermas “el principio de la soberanía popular, considerado en base a la teoría del discurso, establece que todo poder político deriva del poder comunicativo de los ciudadanos del Estado. [Y] que el ejercicio de la dominación política se rige y legitima por las leyes que [estos] ciudadanos se dan a sí mismos, en un procedimiento de formación de la opinión y la voluntad discursivamente estructurado” (Habermas, 1994: 209-201). Por supuesto que no todos los ciudadanos pueden unirse ni participar directamente en las interacciones de la legislación política (por ello una salida la ofrece el Parlamento como institución formal para la representación y toma de decisiones colectivamente vinculantes), pero en la política deliberativa este procedimiento decisorio se nutre de los aportes y contribuciones de la participación popular. Se trata del reconocimiento de los espacios informales de la política, que si bien no pueden estructurarse como organismos político-decisionales, influyen sobre las decisiones de estos últimos a partir de la complementación que con ellos se establece: “Cuando los actores de la sociedad civil se encuentran juntos, [...] sus iniciativas pueden tener éxito porque con

la movilización endógena del espacio público (*Öffentlichkeit*), ocurre [o toma fuerza] una ley que de otro modo permanece latente, y que está en la propia estructura interna del espacio público (...): que los actores en la arena deben su influencia al consentimiento (*Zustimmung*) de [el público que ocupa] la galería” (Habermas, 1994: 461)¹².

En el planteo teórico de la democracia deliberativa, la soberanía popular, “comunicativamente fluidificada”, se hace valer en el poder que desarrollan los discursos públicos, en el poder que brota de los espacios públicos autónomos. En efecto, a diferencia de Rousseau, para quien la soberanía popular casi se contraía compactamente a un único acto, en Habermas esta se despoja de todo lo sustancial y se encuentra “enteramente dispersa, no se encarna en las cabezas de los miembros

12. Cfr. Habermas, 1994: 211. Tal como lo entiende Habermas, el concepto de sociedad civil es un concepto claramente liberal; sin embargo, aun así (y como se aprecia en esta y la siguiente sección) no es imposible de relacionarlo con algunos de los caracteres distintivos del republicanismo, pues no sólo incluye la demanda de una mayor implicación personal de los actores en la esfera pública para que asuman su papel de sujetos activos de una comunidad política, sino que además es allí, en estos espacios informales de la política, donde también se genera el poder político de la soberanía popular que otorga legitimidad y sustentabilidad democrática a los gobiernos (cfr. Peters, 2007: 44). Esta concepción del poder político, que se evidencia ya en la *Política* de Aristóteles cuando diferencia la dominación entre amo y esclavo de la dominación o gobierno político, que se ejerce entre ciudadanos que permanecen libres e iguales (Aristóteles, *Política*, I, 1255b, 16-20, cfr. De Zan, 1993: 135), comporta una idea ascendente del mismo que sin embargo no es posible de abordar aquí. Para un análisis de este tema en el marco de la teoría del discurso, véase Prono, 2008: 31-58.

asociados, sino en las formas de comunicación carentes de sujeto y se disuelve en términos intersubjetivos, retrayéndose así a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de estos procedimientos [; se trata entonces de una concepción de la soberanía que] habrá de descomponerse y desgranarse en múltiples pequeñas partículas a través de muy distintos niveles y etapas del proceso procedimentalizado de formación de la opinión y la voluntad” (Habermas, 1994: 626, 627). Por esto es que en la política deliberativa del filósofo alemán dicho principio se expresa en los espacios público-políticos informales, que son condición de validez de la pretensión de legitimidad democrática de los gobiernos.

Este reconocimiento de tales espacios, en los que se expresa esta concepción de la soberanía popular “discursivamente modificada” y la importancia a ellos asignada, se evidencia por ejemplo también en la introducción de *Facticidad y Validez* cuando el autor refiere “al desencadenamiento de libertades comunicativas del que han de nutrirse las instituciones del estado democrático de derecho a fin de garantizar de forma efectiva iguales libertades (...)” (Habermas, 1994: 10-11); de hecho reconoce, desde un punto de vista sociológico, que en un marco de malestar e inquietud que caracterizaría a las democracias seculares y liberales institucionalmente establecidas, “el estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical”, y que para esto se necesita ante todo el efectivo reconocimiento de derechos [, no subjetivos, sino] políticos; precisamente ésta “es la idea que la investigación desarrollada en *Facticidad y validez* se propone justificar” (Habermas, 1994: 13).

A partir de aquí es posible comenzar a tematizar sobre la justificación de los aportes que la democracia deliberativa puede realizar desde el punto de vista republicano para el mejoramiento del desempeño de la democracia y de sus instituciones políticas.

3. Soberanía popular y consolidación de la democracia

La recepción habermasiana del principio rousseauiano de la soberanía popular no debe por cierto interpretarse en el sentido de que la democracia deliberativa conceptualmente se ubique más cerca del republicanismo que del liberalismo: se señaló antes que esta teoría pretende situarse entre medio y a igual distancia de ambas tradiciones políticas. Ahora bien, teniendo en cuenta tal recepción (justificada en términos discursivos) que el filósofo realiza de dicho principio, cabe explicitar de qué modo esto contribuye al mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas.

Parte de la desconfianza liberal frente a la “tiranía de la mayoría” se funda en la imposibilidad de homogeneizar la sociedad (como a su entender pretende el republicanismo), y cuya pretensión da lugar al aumento de la represión por parte del Estado afectando la autonomía y las libertades prepolíticas del individuo; por esto, señalan los liberales, es necesario poner límites a la democracia del pueblo y limitar la acción del Estado a sus funciones estrictamente necesarias¹³. Sin embargo,

13. Una discusión sobre este tema está, por ejemplo, en Nozick, 1988 (*Anarquía, Estado y Utopía*): 94 ss. Para un análisis del tema desde

esto entra en contradicción con la voluntad soberana de una ciudadanía regida por principios democráticos que se da a sí misma sus propias leyes con toda libertad. Por esta razón cabe tener en cuenta la intención de Rousseau, no criticando, sino reinterpretando el principio de la soberanía popular, que en la democracia deliberativa tiene que poder adaptarse a las presuposiciones normativas del principio del discurso, y ello de modo que aquel (principio) se exprese también en el nivel de los procesos decisorios. A partir de aquí la afirmación según la cual “la democracia (deliberativamente fundamentada) favorece las decisiones más justas, las leyes que aseguran la libertad ciudadana”, porque “constituye el mejor procedimiento epistémico para decidir sobre la vida compartida y asegurar el no sometimiento a intromisiones arbitrarias”¹⁴, es decir, y en otros términos, la afirmación de que la democracia deliberativa *contribuye al mejoramiento de la calidad institucional del estado democrático de derecho*, se justifica teniendo en cuenta, entre otros, la relación que en el marco de esta teoría se establece entre la formación institucionalizada de la voluntad política, y el entorno constituido por los espacios

el punto de vista del derecho penal [“criminal law”], y la desconfianza hacia la opinión popular fundada en la idea de que delegar en la ciudadanía decisiones de este ámbito del derecho es sinónimo de maximalismo penal, véase Ferrajoli, 2004. Posturas opuestas pueden encontrarse en Duff, Stuart, (eds.), 2011, y en Duff, Farmer, Marshall, Renzo, y Tadros (eds.), 2013.

14. Cfr. Ovejero, 2005: 101, 113, 117. Como ha señalado recientemente C. Lafont, la mayor deliberación pública se relaciona con altos estándares de calidad epistémica, reciprocidad, respeto mutuo, etc.; y ello de modo que los participantes en tal deliberación inclusiva puedan ser destinatarios de la “fuerza del mejor argumento” (cfr. Lafont, 2015: 45 ss.).

público-políticos informales, no institucionalizados de la soberanía popular. Si bien la (ya señalada) “des-substancialización” de la soberanía popular implica una “disolución” de la misma en términos intersubjetivos, aun así posibilita la democratización de los procesos decisorios: “Los procedimientos democráticos estatuidos en términos de estado de derecho, [...] permiten esperar resultados racionales en la medida en que la formación de la opinión dentro de las instancias parlamentarias permanezca sensible a los resultados de una formación informal de la opinión, [...] formación que no puede brotar sino de espacios públicos autónomos” (Habermas, 1994: 628)¹⁵.

La teoría de la democracia deliberativa reconoce pues la necesidad de institucionalizar procesos decisorios colectivamente vinculantes, y que estos procesos tienen que formar parte de la estructura formal del estado de derecho, en parte orientado al resguardo de los derechos fundamentales de los individuos y tutelados por el Poder Judicial. Pero al mismo tiempo también establece una conexión con los espacios público-políticos informales de una ciudadanía democrática preocupada por el reconocimiento de su voluntad soberana más allá de los actos electorarios, y a los que aquellos procesos tienen que resultar permeables: siempre es la

15. En este sentido lo mismo podría plantearse respecto del derecho, y ello de modo que, por ejemplo, los jueces y miembros de tribunales superiores acepten “someterse” al asedio discursivo de una sociedad movilizadora y cuyos aportes podrían contribuir a ampliar la óptica de los expertos al momento de dictar sentencias. Cfr. Taruffo, 2009: 17 ss., 38.; R. Post y R. Siegel también llaman la atención por la pérdida del involucramiento ciudadano en la política y en los asuntos del Estado (cfr. Post, Siegel -comps.-, 2004: 1030-1031, 1042-1043).

ciudadanía la fuente última de la autoridad política. Esta visión de la democracia se propone expandir horizontalmente las oportunidades de participación soberana de los propios involucrados¹⁶, a la vez que permite mostrar que la recepción discursivamente mediada del principio de soberanía popular resulta compatible con el ideal republicano, según el cual en la vida política cabe reclamar un rol de mayor protagonismo para los ciudadanos en los asuntos políticos, impulsando la idea de autogobierno colectivo con especial preocupación por la libertad positiva, en contraste con la defensa liberal de la libertad negativa o ausencia de interferencias, y orientada a (re)conectar a los ciudadanos con sus instituciones: “(...) los procedimientos democráticos jurídicamente estatuidos *sólo pueden conducir a una formación racional de la voluntad [i.e., sólo pueden satisfacer la expectativa normativa de obtener resultados racionales,]* en la medida en que la formación organizada de la opinión [de la que forman parte los organismos estatales programados para la toma de decisiones,] permanezca permeable a los valores, temas y argumentos [...] de una comunicación política de tipo envolvente [...] que, como tal, no puede *organizarse* en conjunto” (Habermas, 1994: 624-625). Y precisamente por esto es que para el filósofo la forma-

16. Desde el punto de vista del valor epistémico de las decisiones políticas, D. Estlund señala que el mismo depende de “(...) poder inyectar en el proceso la valiosa perspectiva de algunos ciudadanos o individuos reales”, que en conjunto pueden contribuir a tomar mejores decisiones (Estlund, 2008: 218-219, cfr. 214-215). Esto implica un reconocimiento acerca de la necesidad de aceptar, y promover, la participación ciudadana en las decisiones políticas que las afectan, lo cual contribuye también al ejercicio efectivo de la soberanía popular.

ción, la reproducción, y la influencia de la red informal de asociaciones de la esfera público-política dependerán siempre de una cultura política igualitaria, sensible a los problemas de la sociedad global, es decir, de una cultura política ágil, móvil y en constante vibración que sea “capaz de resonar” (Habermas, 1994: 628).

Lo hasta aquí mencionado comporta ya un cambio en la concepción de la representación, abandonando la tesis de la independencia casi absoluta, hacia un modelo en el que los representantes deben someterse a las instrucciones y juicios de sus representados, debiéndoles rendir cuentas y responsabilizándose por su acción representativa. Por supuesto, esto implica también el paso de una concepción de la legitimidad democrática limitada a la elección de la cabeza del Ejecutivo, al que mediante el voto se le otorga la autorización para gobernar, a una concepción de la misma entendida como ejercicio, en la que no sólo se fijan las cualidades esperadas de los gobernantes, sino también el modo en que estos tienen que desempeñarse y relacionarse con los gobernados dando cuenta *permanentemente* de sus acciones. Un diseño institucional dispuesto a reconocer este activismo político de los ciudadanos, se orientaría a disminuir lo más posible la diferencia estructural entre gobernados y gobernantes¹⁷, y adoptaría mecanismos dialógicos que promuevan la creación de mayores espacios para la consulta y la participación de los propios afectados, lo cual a su vez es importante tener en cuenta para analizar desde este punto de vista no sólo el diálogo constitucional entre los diversos poderes del Estado, sino también el diálogo político de estos con la ciudadanía a fin de otorgarle un lugar

17. Cfr. Rosanvallón, 2015: 25 ss.

más relevante en tales diálogos¹⁸. Naturalmente, la propuesta de esta mayor participación ciudadana no significa anular el principio de representatividad democrática y sus correspondientes instituciones, sino que implica un mayor activismo político ciudadano y más fluidas y extensas conexiones entre los espacios formales e informales de la política, en el sentido de la cita de Lafont antes señalada.

En el marco teórico de la democracia deliberativa la sustentabilidad democrática de los gobiernos se genera entonces a partir del correspondiente reconocimiento de los espacios informales de la soberanía popular, de la cual depende, no sólo (y porque otorga) el poder político que detentan los funcionarios de esos gobiernos, sino también todo impulso renovador para el mejoramiento del desempeño de las instituciones democráticas. Esta interpretación del concepto de estado de derecho que pone énfasis en el punto de vista democrático, y realizada desde los presupuestos de la teoría del discurso, expresa lo que (en opinión de Rawls) sería la tesis central del republicanismo clásico: “si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos (...), deben tener en grado suficiente las ‘virtudes políticas’ y estar dispuestos a participar en la vida pública.

18. Por esto señalaba Maquiavelo en sus *Discursos* que la virtud ciudadana surge de una buena educación, que depende de buenas leyes, las cuales se generan a partir de las diferencias internas en las que el pueblo participa activamente, diferencias y confrontaciones que no atentan contra el bien común, sino que promueven leyes en beneficio de la libertad pública (Cfr. Maquiavelo, I: 4, 2008: 39). En este sentido señalaba también el pensador florentino que toda ciudad debe arbitrar las vías por donde el pueblo pueda expresar sus ambiciones e inquietudes (cfr. Maquiavelo, I, 4, 2008: 40).

La idea es que sin una amplia participación en la política democrática mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, aun las instituciones políticas mejor diseñadas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad en todo el aparato del Estado (...). La preservación de las libertades democráticas, requiere de la participación activa de ciudadanos que posean las virtudes políticas necesarias para mantener vigente un régimen constitucional” (Rawls, 2006: 198). Por supuesto, se trata de una participación orientada al mejoramiento democrático cuya concreción presupone la posibilidad de ejercer un análisis crítico del funcionamiento de sus instituciones.

4. Análisis reconstructivo y control crítico del funcionamiento institucional de la democracia

Hasta aquí el señalamiento de (parte de) los aportes que la democracia deliberativa puede realizar al estado democrático de derecho en base a la recepción del principio rousseauiano de la soberanía popular. Ahora bien, en este punto es posible explicitar aún más tales contribuciones a partir de la señalada conexión entre esta teoría política y el republicanismo. En efecto, la activa participación ciudadana en aquellos asuntos del Estado que conciernen a todos y reclamado por esta corriente política, es posible de expresarse y desarrollarse, por ejemplo, a partir del involucramiento de los ciudadanos en el control de las decisiones del gobierno, y para cuyo ejercicio cabe apelar al procedimiento reconstructivo aplicado al ámbito de la fundamentación racional de decisiones y normas que establece la política deliberativa.

Se mencionó antes que entre las características conceptualmente relevantes de la democracia deliberativa, se encuentra el *procedimiento reconstructivo* de los presupuestos inherentes al planteo de todo discurso argumentativo (y ello junto con el *sentido intersubjetivo de la racionalidad comunicativa* y la consecuente *superación del solipsismo metódico*, también presupuestos por esta teoría política). Pues bien, cabe destacar que dicho procedimiento permite fundamentar sus aportes al estado de derecho, porque su implementación en el ámbito político para el análisis de los procesos justificatorios y de las correspondientes decisiones que en el mismo se adopten, contribuye a la identificación de las falencias inherentes al desempeño práctico de las instituciones democráticas.

Las condiciones normativas inherentes al discurso argumentativo (presupuesto por la política deliberativa, pero también por todo ordenamiento político-democrático) se expresan en el principio de simetría, que a su vez comporta el principio de justicia, de no exclusión, no violencia, igualdad, libertad, y respeto recíproco, también susceptibles de caracterizarse como principios morales, ya siempre y necesariamente presupuestos cada vez que se plantea una pretensión universal de validez mediante un discurso argumentativo, independientemente de cuál sea el tema objeto de debate. Todos estos principios constituyen condiciones de validez propias del discurso práctico que se identifican a partir del método reconstructivo de la pragmática universal del lenguaje antes mencionado (en 1.), e inherente a la democracia deliberativa. (Por supuesto que estas exigentes condiciones procedimentales y comunicativas señaladas, de las que también depende la legiti-

midad de las decisiones democráticas de los poderes políticos del Estado -incluidas aquellas que definen el contenido del derecho positivo-, están muy alejadas de la realidad que muestran las investigaciones empíricas de la política. Sin embargo, el planteamiento teórico habermasiano de la política no sólo tiene en cuenta las descripciones empíricas de la ciencia política, sino que parte de ellas para sus propios análisis de los presupuestos operantes en el funcionamiento fáctico de las democracias¹⁹). De este modo, la explicitación reconstructiva de los presupuestos normativos del discurso argumentativo asumidos en los procedimientos decisorios de la política deliberativa, además de evidenciar las condiciones que garantizan el valor epistémico y la legitimidad de estos procedimientos, ofrece al mismo tiempo también un riguroso criterio metapolítico de orientación y crítica del desempeño de las instituciones de la democracia cuando estas eventualmente desconozcan tales condiciones normativas. Este análisis crítico-reconstructivo del desempeño institucional de la democracia, es reconocido por Habermas cuando sostiene que el concepto de “estado de derecho con división de poderes, extrae su legitimidad de una racionalidad que garantiza la imparcialidad de los procedimientos legislativos

19. Señala Habermas que “(...) el contenido normativo que se hace valer reconstructivamente está ya inscripto como parte de la propia facticidad de los procesos políticos observables. Una sociología de la democracia que trabaja con el método reconstructivo, tiene que seleccionar por lo tanto sus conceptos fundamentales de tal manera que pueda identificar ya en las prácticas políticas, por distorsionados que ellos se encuentren, los aspectos y los fragmentos de *una razón existente* [en el sentido de una racionalidad discursiva que plantea pretensiones de validez racionalmente justificables]” (Habermas, 1994: 349). Al respecto, véase también De Zan, 2013: 252.

y judiciales. [Y por ello este concepto] no representaría otra cosa [más] que un estándar crítico (*ein kritischer Maßstab*) para el análisis de la realidad constitucional” (Habermas, 1994: 598-599).

Está claro que el riesgo que aquí hay que evitar es caer en aquellos lugares comunes de los señalamientos obvios, ya que en relación con el análisis de temas, por ejemplo, relacionados con la corrupción y la arbitrariedad de regímenes formalmente democráticos, o con la proliferación de regímenes autoritarios y dictatoriales que resultan violatorios de los derechos humanos, si bien son temas ciertamente importantes, en realidad toda teoría política (y también ética) los concebiría como problemas que hay que solucionar. Sin embargo, el sentido reconstructivo de la democracia deliberativa, dado que explicita las condiciones de posibilidad de la reciprocidad discursiva, es especialmente sensible y crítico de las asimetrías injustificadas que subsisten en los procedimientos decisorios (por ejemplo para la generación legítima del derecho), aumentando la probabilidad de que el discurso práctico resulte razonable y equitativo, y permitiendo de este modo identificar claramente las contradicciones entre dos diferentes niveles fácticos: las contradicciones entre, por un lado, aquello a lo cual las instituciones democráticas están obligadas de acuerdo a la ley establecida (incluida la Constitución Nacional), y, por el otro lado, cómo tales instituciones actúan, es decir, de qué modo estas se desempeñan en relación con las decisiones que adoptan y los procedimientos en que se basan. Así entendido, el orden normativo, jurídica y democráticamente diseñado de un estado de derecho, además de la fundamentación mediante razones por parte de los miembros que lo componen,

tiene que presuponer también la posibilidad de crítica ejercida desde los fundamentos de la democracia deliberativa, en el sentido de una crítica hacia aquellas legitimaciones que pretenden presentar como fundamentadas decisiones políticas que en realidad no pueden justificarse: cabe recordar que en una democracia representativa las decisiones, el control de los recursos económicos, la aplicación de la fuerza y el monopolio de la misma por parte del Estado, se delegan en personas e instituciones estatales. Casi todo lo que es importante en la vida política de una sociedad está en manos de sus representantes. Por ello es importante que los ciudadanos preserven por lo menos el derecho a la crítica hacia aquellos en quienes han delegado (casi) todo: el derecho ciudadano a la crítica es entonces un derecho fundamental de todo ordenamiento político, y es el fundamento para poder preservar otros derechos, ya que si éste falta cabe esperar que todos los demás sean quebrantados, pero si efectivamente es garantizado, todos ellos pueden exigirse²⁰.

La importancia de este involucramiento ciudadano para el ejercicio del análisis crítico (en el sentido de un control) respecto del desempeño de las instituciones democráticas, es reconocida por Rosavallon cuando señala que una democracia así entendida debería desarrollarse a partir de tres polos: un consejo del funcionamiento democrático, comisiones públicas, y organizaciones de control ciuda-

20. Cfr. Gargarella, 2006: 24. Por su parte, R. Forst señala la necesidad de constituir poder discursivo en los discursos políticos para desafiar las justificaciones dadas y las estructuras de justificación existentes; la idea es analizar críticamente las relaciones políticas y sociales no justificables (Cfr. Forst, 2015: 125-126).

dano, que en conjunto se encargarían de vigilar a los gobernantes exigiendo transparencia en las acciones e instituciones políticas, y evaluando la calidad democrática y las prácticas de las estructuras administrativas. De este modo se promueve lo que aquel autor identifica como una “reapropiación social del poder”, que permitiría corregir, compensar y organizar la separación entre gobernantes y gobernados de manera que estos últimos puedan controlar y orientar el poder de gestión de otro modo que no sea la simple transmisión de mandato²¹. El desempeño de esta idea de democracia se justifica en que la eliminación de toda posibilidad de control y crítica respecto de los gobernantes, favorece una concepción personalista de liderazgo que por definición nunca está ligada a la democratización de las decisiones políticas, sino a la concentración unipersonal de las mismas; a su vez esto se corresponde con una lógica política alejada de cualquier ideal emancipatorio,

21. Cfr. Rosanvallon, 2009: 318; 2015: 348-352. En este sentido G. Maurino ha analizado este tema y señalado en su artículo periodístico “Por un buen ecosistema de control institucional”, que una democracia preocupada por mejorar la calidad de su funcionamiento debería contar con una serie de procedimientos dinámicos altamente efectivos de control institucional, fundamentados a su vez en una red de agencias públicas abiertas a la comunidad que promuevan el interés y la participación de una ciudadanía máximamente escéptica respecto del desempeño de sus representantes (trabajo publicado en el diario La Nación, Buenos Aires, 20 de agosto de 2015. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1820558-por-un-buen-ecosistema-de-control-institucional>).

Por su parte, también R. Forst sostiene que desde el punto de vista teórico-político, el ejercicio de la crítica, y la superación de sus eventuales modos de alienación, implica la “apropiación de la estructura básica social por parte de los afectados (...), y que puede ser determinada por ellos democráticamente” (Forst, 2015: 127).

y cercana a posiciones vinculadas con el autoritarismo político como forma de gobierno que rechaza cualquier opinión crítica que se presente.

Acorde con lo antes señalado respecto del cambio en la concepción de la representación, cabe destacar aquí que la legitimidad de las democracias contemporáneas, entendida no en el sentido de su origen (dado por el sistema de elecciones periódicas y transparentes), sino de su ejercicio, presupone un sistema de control por parte de ciudadanos suficientemente involucrados y permanentemente atentos al desempeño de sus instituciones. La factibilidad de este tipo de control democrático ejercido por los ciudadanos, aquí tematizado en el marco de la política deliberativa concebida desde el prisma republicano, expresa algunos de los valores de esta corriente política, como es el compromiso con una vida cívica activa, con la justicia deliberativa, y con la defensa de los fines públicos²².

22. No hay que olvidar (lo ya señalado respecto de) que para la democracia deliberativa, es en estos espacios informales de la opinión pública-política donde se genera el poder comunicativo que otorga sustento y legitimidad al poder administrativo del gobierno. También autores del ámbito de la sociología coinciden en relacionar el republicano político y el involucramiento ciudadano para el análisis crítico del gobierno. En efecto, señala Z. Bauman que “la idea republicana sitúa la interrogación crítica como centro de [su propuesta para] la integración comunitaria; [ya que] los ciudadanos pertenecen a la república por medio de su activa preocupación por los valores que la política promueve o descuida” (Bauman, 2009: 177). Y por ello es que a su entender la propuesta de solución republicana al problema de la adhesión (y consecuente evaluación) al Gobierno, a diferencia por ejemplo de la que sugieren enfoques nacionalistas, se expresa sintéticamente en afirmaciones tales como “mi país mientras tenga razón y manifieste

A partir de esta base teórica es posible comenzar a diseñar criterios (, y en base a ellos los correspondientes mecanismos formalmente reconocidos,) que sirvan como puntos de referencia fundamentales para la evaluación crítica por parte de los ciudadanos respecto del desempeño de las instituciones democráticas, que es también una forma de participar en el autogobierno colectivo.

5. Reflexiones finales

La idea desarrollada en este trabajo es que el análisis de la recepción y transformación discursiva por parte de la política deliberativa habermasiana del principio rousseauiano de la soberanía popular, permite explicitar y justificar (parte de) las contribuciones que esta teoría política puede realizar desde el punto de vista republicano para el mejoramiento del desempeño de la democracia. De lo que se trata, entonces, es de promover y asegurar la apertura de esclusas de modo que los espacios decisorios, formales y constitucionalmente reconocidos, se vinculen con, y puedan valerse de, los aportes provenientes de la voluntad democrática y soberana de la ciudadanía, y ello sin considerarlos como amenazas provenientes de mayorías miopes, apasionadas y peligrosas por su ignorancia superlativa²³. Por esta razón los ciudadanos siempre tienen que poder reclamar un

el deseo de eludir la equivocación”, o “mi país mientras esté en lo cierto y no se niegue a reparar las equivocaciones que ha cometido” (Bauman, 2009: 176).

23. Cfr. Arrimada, L., “La democracia como precondición del constitucionalismo: Prácticas democráticas y reforma constitucional”, en http://www.udesa.edu.ar/files/UA_Derecho/Arrimada.pdf. Accedido el 29 de marzo de 2014.

mayor empoderamiento y mayores oportunidades de participación, por ejemplo para evaluar críticamente el desempeño de sus gobernantes, y que no resultan posible obtener dentro del chaleco de fuerza de instituciones políticas diseñadas exclusivamente conforme al modelo liberal de los derechos individuales. Esto implica un diseño institucional en el que todos participen más, no sólo en su construcción, sino también en el control de su desempeño, en lugar de dejar este poder constructivo y de indagación en manos de las elites aventajadas, lo cual supone a su vez una concepción de “democracia viva” porque profundiza en el concepto de la misma (Rosanvallon), adoptando medidas que permitan “elevar la temperatura y el ritmo de la política” (Mangabeira Unger), entendido esto en el sentido de un aumento de la participación y del nivel de compromiso cívico: sin participación, de poco sirven las mejores instituciones democráticas²⁴.

El mejoramiento de la calidad democrática (en parte) depende entonces de que se reconozca el valor que representan los espacios públicos en los que se expresa una ciudadanía y una cultura política igualitaria, sensible a los problemas sociales, en constante movimiento, y en la que no se excluya a los principales actores de la soberanía.

Referencias bibliográficas

Affeldt, S.; “The Force of Freedom. Rousseau on Forcing to Be Free”, en *Political Theory*, 27, 3, 1999, pp. 299-333.

Bauman, Z.; *En busca de la política* (1999), Buenos Aires, FCE, 2009.

24. Cfr. Rosanvallon, 2009: 317; Mangabeira Unger, 2011: 11.

- Benhabib, S.; "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en Benhabib, S. (ed.), *Democracy and Difference*, Princeton, M.I.T., 1996.
- Bobbio, N.; *El futuro de la democracia*, Barcelona, Plaza Janés, 1985.
- Bohman, J.; "Deliberative Toleration", *Political Theory*, N° 31, 2003, pp. 757-779.
- Cohen, J.; "Democracy and Liberty", en J. Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Dahl, R.; *On Political Equality*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- Damiani, A.; *Handlungswissen. Eine transzendente Erkennung nach der pragmatischen Wende*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2009.
- De Zan, J.; *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Almagedo, 1993.
- 2013, *La vieja y la nueva política. Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires, Unsam Editora.
- Dryzek, J.; "Deliberative Democracy in Divided Societies", *Political Theory*, 2, 2005, pp. 218-242.
- Duff, A., y Stuart, P. (eds.), *Philosophical foundations of criminal law*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- Duff, A., Farmer, L., Marshall, S., Renzo, M., y Tadros, V. (eds.), *The Constitution of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Elster, J.; *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Esposito, R.; *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- Estlund, D.; *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- Fearon, J., „Deliberation as Discussion“, en Elster, J. (ed.), *Deliberative Democracy* (cit.), 1998, pp. 44-68.
- Ferrajoli, L., *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid, Trotta, 2004.
- Forst, R.; *Crítica y justificación. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2015.
- Fung, A., *Empowered Participation. Reinventing Urban Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2004.
- Fung, A., y Wright, E.O., "Deepening Democracy: Innovations in Empowered Participatory Governance", en *Politics and Society*, vol. 29, N°1, 2001, pp. 73-104.
- Gargarella, R.; "Carácter igualitario del republicanismo", en *ISEGORÍA*, N° 33, 2005, pp. 175-189.
- 2014, "El nuevo constitucionalismo dialógico frente al sistema de frenos y contrapesos", en Gargarella, R. (comp.), *Por una justicia dialógica. El poder judicial como promotor de la deliberación democrática*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 119-158.
- Gutmann, A., Thompson, D.; *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, 2004.
- Habermas, J.; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd.1). Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 (por la que se cita).
- 1990, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1997, „Qué significa ‚pragmática universal‘? (1976), en Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, pp. 299-368.

- 1999, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- 2001, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 2004, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós.
- 2006, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós.
- 2009a, „Der demokratische Rechtsstaat. Eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?“ (2001), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 4: Politische Theorie)*, Suhrkamp, Frankfurt.
- 2009b, „Zur Architektur der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung“ (2005), en Habermas, J., *Philosophische Texte (Bd. 3: Diskursethik)*, Suhrkamp, Frankfurt.
- 2012, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, Suhrkamp.
- Honohan, I.; “Enfoques republicanos contemporáneos sobre la democracia y su potencial cosmopolita”, en *ISEGORÍA*, Nº 33, 2005, pp. 161-174.
- Lafont, C.; “Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-Publics Shape Public Policy”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 23, Nº 1, 2015, pp. 40-63.
- Maliandi, R.; *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Mangabeira Unger, R., *La alternativa de la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Martí, J-L; *La república deliberativa*, Barcelona, Paidós, 2006a.
- 2006b, “The epistemic conception of deliberative democracy defended”, en Besson, S., Martí, J-L (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot/Burlington, Ashgate.
- Maquiavelo, N.; *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1531), Buenos Aires, Losada, 2008 (por la que se cita).
- Mateucci, N.; “Soberanía”, en Bobbio, N., Mateucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 2011, pp. 1483-1492.
- McCarthy, T.; *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.
- 1999, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en Calhoun, Craig, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Massachusetts.
- Nino, C.; *Fundamentos de derecho constitucional. Análisis filosóficos, jurídico y politológico*, Buenos Aires, Astrea, 1992.
- 1997, *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2003 (por la que se cita).
- Nozick, R.; *Anarquía, estado y utopía*, México-Buenos Aires, 1988.
- Ovejero F.; “Republicanismo: el lugar de la virtud”, *ISEGORÍA*, Nº 33, 2005, pp. 99-125.
- Peters, B.; “Der Sin von Öffentlichkeit” (1994), en Peters, B, *Der Sin von Öffentlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.
- Pettit, P.; “Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma”, en *Social, Political, and Legal Philosophy*, Nº 11, 2001, pp. 268-299.
- 2003, “Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory”, en Fishkin, J., Laslett, P. (eds.), *Debating Deliberative Democracy*, Oxford, Blackwell, pp. 138-162.
- 2006, “Depoliticizing Democracy” en Martí, J.-L., Besson, M., *Deliberative Democracy and its Discontents* (cit.).
- Pinzani, A.; “Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Nro. 33, 2005, pp. 77-97.

- Pocock, J., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press 1975.
- Post, R., Siegel, R.; "Popular Constitutionalism, Departmentalism, and Judicial Supremacy", en *California Law Review*, vol. 92, N°4, 2004, pp. 1027-1044.
- Prono, S.; "Democracia, conflicto y poder. Un abordaje conceptual desde la racionalidad discursiva", en *Cuadernos filosóficos*, N° V, Rosario, 2008, pp. 31-58.
- 2015, "Democracia deliberativa. Reflexiones sobre los fundamentos filosóficos de la teoría de Habermas y sus aportes al Estado Democrático de Derecho", en Barranco, G. (ed.), *Estado de Derecho, institucionalidad y democracia*, Santa Fe, Ediciones UNL, pp. 53-68.
- Rawls, J.; *Liberalismo político* (1993), México D.F., FCE, 2006.
- Rivero, A.; "Republicanismo y neo-republicanismo", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, n° 33, 2005, pp. 5-17.
- Rosanvallon, P.; *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires, Manantial, 2009.
- 2015, *El buen gobierno*, Buenos Aires, Manantial.
- Rousseau, J. J, *Du contrat social ou Principes du Droit Politique* (1762), Paris, Union Générale d'Éditions, 1973 (por la que se cita).
- Rummens, S.; "Debate: The co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy", en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 14, N° 4, 2006, pp. 469-481.
- Shapiro, I. *La teoría de la democracia en el mundo real*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- Taruffo, M.; "Consideraciones sobre prueba y motivación", en Taruffo, M., Ibáñez, P., Pérez, A., *Consideraciones sobre la prueba judicial*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2009, pp. 17-46.
- Thraser, J., Vallier, K.; "The Fragility of Consensus: Public Reason, Diversity and Stability", en *European Journal of Philosophy*, vol. 23, N° 4, 2015, pp. 933-954.

VICISITUDES DE LA MIRADA. EL OJO DEL ALMA Y EL OJO DEL CUERPO EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

VICISSITUDES OF SIGHT. THE EYE OF THE SOUL AND THE EYE OF THE BODY IN PLATO'S *REPUBLIC*

Germán Osvaldo Prósperi

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

gerprosperi@hotmail.com

Recibido: febrero de 2016

Aceptado: junio de 2016

Palabras clave: mirada, ojo, alma, cuerpo, metafísica

Keywords: body, eye, metaphysics, sight, soul

Resumen: En la alegoría platónica de la caverna, el sol y el fuego designan dos niveles ontológicos diversos y, a la vez, dos regímenes de luminosidad: la luz del sol, campo de visibilidad de lo inteligible; la luz del fuego, campo de visibilidad de lo sensible. En este artículo nos proponemos analizar esta tensión entre dos luces y dos miradas, la del ojo del alma y la del ojo del cuerpo, tal como las presenta Platón en los libros VI y VII de *República* en el marco de su teoría de la educación.

Abstract: In Plato's allegory of the cave, sun and fire refer to two diverse ontological levels and, at the same time, to two forms of luminosity: the light of the sun, realm of visibility of the intelligible, and the light of fire, realm of visibility of the sensible. The aim of this article is to analyse the tension between two lights and two sights –the one from the eye of the soul and the one from the eye of the body–, as presented by Plato in Republic VI and VII within the framework of his theory of education.

1. Introducción

Desde mediados del siglo XX, han sido publicados varios textos sobre la preeminencia de la visión en la cultura occidental. David Michael Levin, por ejemplo, ha hablado, en *Modernity and Hegemony of Vision* (1993),¹ de “la dominación, la hegemonía, de un paradigma visual en nuestra historia cultural” (1993: 2). Esta primacía de la visión en

1. Además de este texto, véanse también Levin, 1988 y Levin, 1997.

la historia de la metafísica occidental² ha sido denominada, por varios autores contemporáneos, entre los cuales cabe destacar al norteamericano Martin Jay, *oculocentrismo*.³ Estos autores, en su gran

2. Como se ha notado en varias oportunidades, este privilegio de lo visible se evidencia con claridad en la proveniencia de ciertos términos griegos: εἶδος, ἰδέα, νοῦς, φαντασία, θεωρία, etc. Los dos primeros derivan de la raíz indoeuropea *vid-*, de la cual proviene el sánscrito *veda* y la raíz griega ἰδ-, la cual se encuentra en el verbo ἰδεῖν y en el latino *video*, así como en todos los términos derivados de la palabra latina (véase Pesic, 2007). Lo mismo sucede con la palabra νοῦς. Bruno Snell, en *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), ha señalado el origen visual de esta palabra, la cual significa "...‘comprender’, ‘ver, examinar’; y puede traducirse simplemente por ‘ver’" (1975: 22). De tal manera que el νοῦς, término central para la historia filosófica de Occidente, representa la potencia de la inteligencia, la visión del intelecto o, como sostiene Snell, el "...ojo mental que ejerce una visión clara" (1975: 23). Lo mismo sucede con los términos φαινόμενον o φαντασία que remiten al verbo φαίνω: traer a la luz, hacer aparecer, volver visible (véase Aristóteles, *De anima* 429a). El verbo θεωρεῖν, por su parte, así como las palabras a él asociadas: θεωρία (teoría), θεωρός (espectador), θέατρον (teatro), θεώρημα (teorema), etc., significa ver, contemplar, observar, especular. Quizás nadie ha expresado mejor esta preeminencia de la visión en Occidente que Hannah Arendt. En *The Life of the Mind* (1978), retomando una sugerencia de Hans Jonas, escribía: "Así, desde el inicio de la filosofía formal, el pensamiento ha sido concebido en términos de visión, y dado que el pensamiento es la actividad más fundamental y más radical de la mente, la visión ha funcionado como el modelo de la percepción en general y como la medida de los otros sentidos. La predominancia de la visión está tan arraigada en el discurso griego y por lo tanto en nuestro lenguaje conceptual que pocas veces lo tenemos en cuenta, como si fuese algo demasiado obvio como para ser notado" (1978: 127).

3. Sobre el término técnico *oculocentrismo*, véanse Jay, 1991: 15-38; Levin, 1993: 186-217;

mayoría, se inscriben en una línea muy cercana a la deconstrucción de Jacques Derrida. En *Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas*, un escrito recopilado en *L'écriture et la différence* (1967), Derrida sostiene: "Si la luz es el elemento de la violencia, es necesario batirse contra la luz con otra cierta luz para evitar la peor violencia, la del silencio y de la noche que precede o reprime al discurso" (1967: 172).⁴ No se trata, entonces, para Derrida, de oponer la luz a la oscuridad, ni la visión a la ceguera,⁵ o el oculocentrismo a la hegemonía de cualquier otro sentido. Sin embargo, este aspecto "positivo" de la visión, esta otra luz menor, más tenue, es sólo sugerido por Derrida, al igual que por Martin Heidegger (véase Heidegger, 1936: 65), pero nunca

Warnke, 1993: 287-308; Levin, 1997: 397-466 y Kavanagh, 2004. En el texto *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (1993), Martin Jay sostiene que en la posmodernidad la visión no es ya el sentido predominante y que asistimos, en cambio, a una proliferación de regímenes escópicos diversos, es decir, a una suerte de anti-oculocentrismo.

4. Salvo en los casos en los que se indique lo contrario, las traducciones corren por cuenta del autor de este artículo.

5. A decir verdad, Derrida ha reflexionado en varias oportunidades (por ejemplo en *Mémoires d'aveugle* o en *Turner les mots*) sobre la ceguera y su relación con la visión. Sin embargo, la ceguera o la oscuridad, en estos textos, más que oponerse a la luz o a la visibilidad funcionan más bien como su condición de posibilidad (la cual es también, en Derrida, su condición de imposibilidad). La ceguera es, de algún modo, el aspecto trascendental o, para emplear la expresión del mismo Derrida, "cuasi trascendental" (véase 1991: 48), es decir, la dimensión invisible que, desde su misma invisibilidad, hace posible que algo pueda ser visto. En *Turner les mots* (2001), para referirse a esta ceguera o dimensión trascendental de lo visible, habla de un "...agujero negro dentro del ver" (véase 2001: 86).

desarrollado en profundidad.⁶ Coincidimos con Derrida y Heidegger en que no se trata de oponer la luz a la oscuridad o la visión a cualquier otro sentido. Consideramos preciso agregar, sin embargo, que el olocentrismo, desde nuestra perspectiva, se ha constituido desde sus inicios a partir de una tensión en su mismo seno, a partir de una oscilación entre dos ojos, dos visiones y dos miradas. *La mirada de la historia occidental no es monocular, sino binocular.*

En este artículo, entonces, desarrollaremos precisamente esta tensión y oscilación en uno de los pensadores paradigmáticos de la cultura occidental: Platón.⁷ En la alegoría de la caverna, el sol y el fuego designan dos niveles ontológicos diversos y a la vez dos regímenes de lumino-

sidad: la luz del sol, campo de visibilidad de lo inteligible; la luz del fuego, campo de visibilidad de lo sensible.⁸ Comienza así una larga tradición de dos miradas, de dos visiones: los ojos del cuerpo, símbolo y alegoría del plano sensible; los ojos del alma o de la mente, símbolo y alegoría del plano inteligible.⁹ Estas dos miradas y dos visiones se encuentran en el centro de la concepción platónica de la educación. Como mostraremos más adelante, la educación, tal como nos la presenta Platón en la alegoría de la caverna, supone necesariamente un adiestramiento y un direccionamiento de la mirada.

Por otro lado, el problema de la educación, en la perspectiva platónica, se vincula directamente con la política, es decir con la vida de los ciudadanos de la *polis*. En nuestros días, la luz y las imágenes que caracterizan el mundo subterráneo conciernen principalmente a los medios masivos de comunicación, es decir a los dispositivos encargados de direccionar la mirada de los vivientes humanos y de administrar la luz del mundo espectacular.¹⁰ En la última parte de este artículo, por eso mismo, reflexionaremos, a partir de la alegoría platónica, sobre la función

6. En *Mémoires d'aveugle* (1991), Derrida sostiene que no se trata de "...restaurar una autoridad del decir sobre el ver, de la palabra sobre la imagen (...). Se trata más bien de comprender cómo esta hegemonía [de la visión] ha podido imponerse" (1991: 60).

7. En *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930-31), Heidegger identifica a la filosofía platónica con el inicio de la historia de la metafísica. Haber pensado al ente a partir del concepto de Idea o Forma (εἶδος) es lo que convertiría a la filosofía en metafísica. En Platón se produciría, para Heidegger, esa metamorfosis esencial del pensamiento occidental, esa conversión de la ontología en metafísica que sentaría las bases de la historia misma entendida como historia del olvido del ser. Leemos en el texto de Heidegger: "Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene 'filosofía', porque él es un mirar ascendente hacia las "ideas". Pero esta 'filosofía' que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama "metafísica", cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna" (Heidegger, 1997: 235). El inicio de la metafísica, como vemos, coincide con el ascenso de la mirada humana hacia las Ideas.

8. Nuestro análisis se centrará fundamentalmente en los libros VI y VII de *República*. Sin embargo, en los casos en que los argumentos lo ameriten, haremos también referencia a otros diálogos.

9. Esta distinción platónica de dos miradas y de dos niveles de visibilidad continúa a través de los siglos hasta la Modernidad e, incluso, hasta nuestros días. En esta línea es posible ubicar a autores tan disímiles como Orígenes, Filón de Alejandría, Plotino, Cicerón, Agustín, Ovidio, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Gracián, etc. Para un panorama general de esta tradición, véase Janik, 2001; también Blumenberg, 2001.

10. Sobre la relación entre el mundo de la opinión (δόξα) y los *mass-media*, véase Agamben, 2007: 10-11, 280, 282-283.

de los *mass-media* y su relación con las democracias contemporáneas.

En suma, hemos estructurado este artículo en tres partes: en la primera, describiremos la dirección ascendente que asume la mirada en la filosofía platónica; en la segunda, mostraremos el disciplinamiento de la mirada implícito en la concepción platónica de la educación; por último, utilizaremos la alegoría platónica para pensar algunas cuestiones actuales que conciernen a la vida de las democracias contemporáneas, sobre todo en relación con los *mass-media*.

2. El ascenso de la mirada

Según señalan algunos de los más encumbrados especialistas en la obra platónica, entre quienes se encuentran Francis Cornford (1935: 24-32), Nicholas White (2006: 277-310), Alfred Edward Taylor (1908: 38-39), David Ross (1951: 225-245), Norman Gulley (1962: 29-34), etc. la ontología platónica se divide, al menos según las lecturas convencionales, en dos niveles irreductibles: lo inteligible (invisible) y lo sensible (visible).¹¹ En *Fedón*, por

11. A decir verdad, el pensamiento de Platón, como todo pensamiento, no es ajeno a mutaciones y desplazamientos internos. Los llamados diálogos de juventud, en este sentido, difieren a veces en puntos sustanciales de los diálogos de madurez. De todas formas, en *República*, el texto que funciona como eje de este artículo, Platón parece proponernos una visión dualista de la realidad. Murray W. Bundy, en *Plato's View of the Imagination*, escribe: "Gradualmente, un dualismo viene a reemplazar al monismo previo heredado de Parménides: además del mundo genuino de las ideas inmutables él [Platón] está dispuesto a reconocer la existencia de un reino de sombras e impresiones" (1922: 366). Sobre los diferentes momentos de la obra platónica, véase

ejemplo, Platón habla de dos clases de seres, una visible y la otra invisible: "Admitiremos, entonces, ¿quieres? –dijo– dos clases de seres, la una visible, la otra invisible" (79a).¹² Y un poco más adelante: "Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma" (*ibid.*). La misma idea vuelve a aparecer en *Timeo*, cuando Platón habla de dos géneros de Ser, "... siendo uno de ellos la Forma modelo, inteligible y existente de manera uniforme; y siendo el otro la copia del modelo, visible y sujeto al devenir" (48e-49a). Esta distinción entre lo inteligible y lo sensible, por supuesto, atraviesa varios de los diálogos de madurez, al menos del *Fedón* en adelante. Así, en *República*, sostiene lo siguiente: "Hay dos entidades: una de ellas es soberana sobre el género y el ámbito inteligibles; la otra sobre el visible" (VI, 509d). Nos interesa señalar que ambas regiones o géneros ontológicos suponen dos regímenes de luminosidad diferentes. Platón identifica al mundo inteligible, el *τόπος νοητός*, con la luz diurna, y al mundo sensible o visible, el *τόπος ὁρατός*, con la luz nocturna.

Bien sabes que los ojos, cuando se los vuelve sobre objetos cuyos colores no están ya iluminados por la luz del día sino por la luz nocturna, ven débilmente, como si no tuvieran claridad en la vista. (...) Cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece

Lutoslawski, 1897, cap. II. Sobre la metafísica platónica existe una vastísima bibliografía. Citamos sólo aquellos textos que nos han resultado más pertinentes para nuestro artículo: Allen, 1965; Kraut, 1997; Mohr, 2006; Santas, 2005; Rosen, 2010; Taylor, 1908, 1937; Guthrie, 1986; Vlastos, 1981; Annas, 1981; Gulley, 1962; Lear, 1992; Ross, 1951; Ferrari, 2007.

12. Para las citas de los diálogos platónicos nos basamos en las *Obras completas* editadas por Gredos.

como si estos mismos ojos tuvieran la claridad (VI, 508c-d).

Según este pasaje, que en el contexto del diálogo posee un sentido a la vez ontológico y epistemológico, habría dos luces o regímenes de visibilidad diversos: por un lado, la luz diurna, cuya fuente es el sol (ἥλιος), la cual provoca una visión clara y nítida; por el otro, la luz nocturna,¹³ cuya fuente (que Platón no explicita) podríamos identificar con la luna (σελήνη),¹⁴ la cual provoca una visión débil y confusa.

En el Libro VI de *República*, poco antes de relatar, al inicio del Libro VII, la famosa alegoría de la caverna, Platón presenta estas dos miradas (la solar y la lunar, la diurna y la nocturna), cada una con un campo de visibilidad respectivo: el campo inteligible, en el cual las cosas son pensadas pero no vistas, y el campo visible, en el cual las cosas son vistas pero no pensadas (véase VI, 507b). En la serie de comparaciones que se proponen en el Libro VI, a diferencia de la alegoría del Libro VII, el sol cumple la función, en el mundo visible, que cumple el Bien, Idea de las Ideas, fundamento último de lo existente, en el mundo inteligible. “El Bien es en la región inteligible respecto a la inteligencia y a los objetos de la inteligencia, lo que el sol es a la visión en la región de lo visible” (VI, 508c). De tal manera que la Idea de Bien representa la fuente de luminosidad propia de la inteligencia mientras que el sol representa la fuente de luminosidad propia de los sentidos. Aquí pareciera existir una contradicción con lo que hemos afirmado anteriormente cuando de-

13. Esta luz nocturna, propia del mundo sensible, será identificada con la luz del fuego en la alegoría de la caverna.

14. En VII, 516b, Platón habla, aunque en otro contexto y con otro propósito, de “la luz de la luna”.

cíamos que el sol representa la luz propia del mundo inteligible. Todo depende del modo en que se considere al sol: o bien según un sentido alegórico, y entonces representa la Idea de Bien y la luz de la inteligencia, o bien según un sentido literal, y entonces representa la fuente de luz propia del mundo sensible. Platón suele oscilar entre ambos sentidos.¹⁵ En la alegoría de la caverna, sin embargo, el sol será interpretado según el primer sentido y, por lo tanto, como análogo al Bien. De todas maneras, ya en el Libro VI la luz diurna, solar, difiere ostensiblemente de la luz nocturna, lunar. Cada uno de estos reinos, el sol y la luna, el día y la noche, designan, como hemos indicado, un régimen específico de luminosidad: la claridad inteligible y la penumbra sensible (véase VI, 509b).¹⁶

Es interesante notar que la luz, en Platón, no se confunde ni con los ojos ni con la visión. La luz es un tercer género, que recuerda acaso al término *χώρα* del *Timeo*,¹⁷ diverso tanto de la visión cuanto

15. Peter Pesic ha sido también sensible a esta aparente “contradicción” en varios de los diálogos platónicos. Leemos en el artículo *Seeing the Forms*: “Estas contradicciones reflejan las diferencias entre una “visión” literal y una metafórica, entre el sol y el Bien” (2007: 6).

16. El término *σαφήνεια* (claridad), en su versión latina *claritas*, tendrá una larga descendencia en la filosofía y el arte cristiano hasta bien entrada la Edad Media. Ya en Platón la verdad, la ἀλήθεια, es indisoluble de la claridad (σαφήνεια). Véase VI, 511d-e.

17. “Ahora el argumento nos obliga a revelar con palabras una Forma que es difícil y oscura. ¿En qué consiste? ¿Cuál es su naturaleza? Consiste en ser el receptáculo, y de algún modo la nodriza, de todo devenir” (*Timeo*, 48e-49a). Este tercer género ontológico, este τρίτον γένος, ni visible ni invisible, ni sensible ni inteligible, designa más bien un lugar, un espacio: *χώρα*. Platón lo identifica, aunque siempre señalando la imposibilidad

de lo que puede ser visto. Según podemos leer en *República* VI, 507c-d, además de la vista, que se encuentra en el ojo, y del color, que se encuentra en las cosas, se necesita de “otro género” (véase VI, 507d) para que algo pueda ser visto. Este tercer género es la luz (φάος).

Aunque la visión puede encontrarse en los ojos y el que la posee puede tratar de usarla, y aunque el color sea presente, sin la existencia de un tercer elemento adaptado específica y naturalmente para ese propósito, la visión no vería nada y los colores serían invisibles (VI, 507d-e).

La luz es la condición de posibilidad de la visión. Por eso Platón señala que el sol, incluso siendo el vástago del Bien, que es su Padre (véase VI, 506e),¹⁸ no es la visión y no debe ser confundido con ella. “¿No es verdad que el sol no es la visión...?” (VI, 508b). La luz es un tercer elemento o tercer género que permite establecer un vínculo entre el sentido de la vista y el poder de ser visto (véase VI, 508a). De tal manera que la luz y el sol no son ni la vis-

ta ni el ojo. “Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce -lo que llamamos ‘ojo’- son el sol” (VI, 508a-b). Para decirlo en términos aristotélicos: sólo porque hay luz, la potencia visual puede actualizarse.¹⁹ Ahora bien, este tercer género, este tercer elemento que hace posible que algo pueda ser visto se encuentra, tanto en la ontología cuanto en la psicología y la epistemología platónicas, escindido en los dos regímenes luminosos que hemos distinguido: la luz propia de lo inteligible (luz diurna) y la luz propia de lo sensible (luz nocturna). Estos dos campos de luminosidad dan lugar a dos miradas diversas:

Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, concibe, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que deviene y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (VI, 508d).

Vemos en este pasaje algunos términos que serán claves en la alegoría de la caverna. Por un lado, el mundo oscuro de la opinión, del devenir; por el otro, el mundo brillante de la verdad, de las esencias inmutables. Por un lado, la luz (φάος) de lo inteligible; por el otro, la oscuridad (σκότος) de lo sensible. Sin embargo, no hay que creer que la oscuridad supone una ausencia total de visión. El mundo del devenir, como mostrará Platón en *Sofista*, no es el no-ser absoluto, sino el no-ser *relativo*. De la misma manera, el mundo sensible, el mundo subterráneo

de construir una identidad sobre lo que esta palabra nombra, con la Madre (véase *Timeo*, 50d), mientras que identifica a las Formas arquetípicas con el Padre (véase *ibid.*) y a las copias con el Hijo (véase *ibid.*). Este espacio, maternal y difícil de aprehender en la medida en que es capaz de recibir todas las formas, es en sí mismo amorfo (véase 50d). En una línea similar, aunque sin hacer referencia al término χώρα, Anne Merker, en *La Vision chez Platon et Aristote*, ha sostenido la tesis de que lo visible, en Platón, finalmente sería “...un término medio, un lazo en el sentido particular de medialidad, entre lo sensible y lo inteligible” (2003: 123).

18. Esta idea, por supuesto, al igual que la relación entre claridad y verdad (σαφήνεια y ἀλήθεια) antes indicada, será fundamental para la teología cristiana y para la tradición neoplatónica (Plotino, Agustín, Grosseteste, etc.). Véase Hendrix, 2009 y 2012.

19. También para Aristóteles la luz es fundamental; sin embargo, el medio que hace posible que algo sea visto es la transparencia o lo diáfano. Sólo porque existe este medio transparente la luz puede iluminar las cosas y hacer visibles los colores.

de la alegoría, no designa una falta absoluta de visión, sino una visión débil y falaz, una luminosidad nocturna y crepuscular. El verbo ἀμβλυώσσω, que figura en el pasaje recién citado, es interesante porque significa “ver de modo deficiente” y en Platón designa la visión propia del mundo sensible, de los ojos físicos. De algún modo, cuando el alma se sumerge en la oscuridad de la materia accede a una visión deficiente. Platón distingue con precisión estos dos regímenes de luz en la alegoría de la línea, haciendo corresponder el registro epistemológico con el psicológico:

Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma: inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura o imaginación; y ordénalas proporcionalmente, considerando que cuanto más participan de la verdad tanto más participan de la claridad (VI, 511d-e).

Como podemos ver, la inteligencia, a la cual le corresponde el pensamiento dialéctico, es el nivel más alto, y por lo tanto más luminoso, de la gnoseología platónica. La imaginación, por su parte, a la cual le corresponde la conjetura, es el nivel más bajo, y en consecuencia el más oscuro.

Estos dos regímenes de luz y estas dos miradas requieren de dos ojos diversos: el ojo del alma que ve las Formas inmutables y el ojo del cuerpo que ve las apariencias percederas. El campo de visibilidad que recorre el ojo del alma es el reino inteligible cuyo conocimiento supremo es la dialéctica; el campo de visibilidad que recorre el ojo del cuerpo es el reino sensible cuya visión sólo puede aspirar a la creencia. Al primer ojo le corresponde la ciencia (ἐπιστήμη); al segundo, la opinión (δόξα). Platón lo expresa a la perfección en el Libro VII:

Por consiguiente, el método dialéctico es el único que se dirige, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco al ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva a las alturas, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito (533c-d).

La expresión τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (el ojo del alma)²⁰ vuelve a aparecer en *Sofista*, esta vez en plural (τῶν ψυχῆς ὄμματα), también en relación al pensamiento dialéctico propio del filósofo. Luego de explicar en qué consiste el método dialéctico, la verdadera ciencia, Platón distingue la figura del filósofo de la del sofista. “Aquél [el sofista], escabulléndose en la tiniebla del no ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar...” (254a). El régimen de luminosidad propio del sofista, en este caso, es la oscuridad o la tiniebla. Su mirada es por eso débil y confusa. El filósofo, por el contrario, goza de una mirada nítida y brillante.

El filósofo, por otro lado, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino (254a-b).

20. Según sostiene David Konstan en el ensayo *Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin*, “... aparentemente fue Platón quien acuñó la expresión ‘el ojo del alma’” (2013: 134). La misma idea es confirmada por Murray W. Bundy en el artículo *Plato’s View of the Imagination*: “Platón insiste entonces en que la verdad es un asunto de recta visión, y es el primero, por lo que sabemos, en hablar del ojo del alma. En este punto de su pensamiento, sin embargo, la imaginación no podría ser identificada con ese ojo...” (1922: 367).

Ni el sofista ni el filósofo son fáciles de percibir, pero mientras que aquel no lo es por exceso de oscuridad, éste no lo es por exceso de luz. La misma idea expresa Platón en *República*, esta vez en relación a la dificultad visual que prueban quienes ascienden de la caverna a la luz del sol así como quienes descienden de la luz solar al mundo subterráneo. Dada la importancia del pasaje lo citamos *in extenso*:

Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve oscuramente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz (VII, 518a-b).

Existe un tránsito de la mirada, un doble movimiento que es en verdad una conversión y una transmutación. Por un lado, una conversión del ojo del cuerpo, un tránsito del ojo físico al ojo metafísico, un movimiento de purificación que Platón describe, en el párrafo citado, como un pasaje de la tiniebla a la luz; por otro lado, una degradación del ojo del alma, un tránsito en sentido inverso, del ojo metafísico al ojo físico, un movimiento de corrupción que Platón describe, en el mismo párrafo, como un pasaje de la luz a la tiniebla. Cuando el ojo metafísico se abre, y se cierra simultáneamente el ojo físico, el alma accede a una visión pura que le permite

contemplar las esencias inmutables. En *Banquete*, por ejemplo, Alcibiades cuenta que se había enamorado de Sócrates y que una noche en que lo había invitado a cenar y le había expresado su deseo de convertirse en su amante, Sócrates le había respondido que no era para nada tonto, ya que si lo veía como alguien bello era porque no estaba viendo su belleza física, sino algo mucho más sublime. La verdadera belleza, le dice Sócrates, se percibe con la mirada del pensamiento y no con los ojos físicos. “La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso” (219a). Con la mirada del entendimiento se ve la Belleza en sí; con la de los ojos físicos, sólo la belleza física, la belleza aparente o perecedera. Es tarea de la educación (*παιδεία*) dirigir la mirada de los hombres. La alegoría de la caverna es, entre otras cosas pero de manera fundamental, un adiestramiento y un direccionamiento de la mirada.

3. Ortopedia de la mirada

Recordemos la descripción que hace Platón de la escena subterránea²¹ al comienzo del Libro VII de *República*:

Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caver-

21. El estudioso John Henry Wright, en un curioso artículo titulado *The Origin of Plato's Cave*, sostiene la tesis de que Platón habría visitado la Cueva de Vari, en el Monte Himeto, la cual habría servido de inspiración para la alegoría propuesta en el Libro VII de *República*. Véase Wright, 1906.

na que tiene la entrada abierta en toda su extensión a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos (514a-b).

El tema central de este relato, como lo indica el mismo Platón al inicio del párrafo citado, es la educación, la παιδεία.²² La situación de los hombres, a la que más tarde Platón se referirá como la situación de los Estados, es similar a la de estos prisioneros encadenados en la prisión subterránea. Vemos aquí que la luminosidad nocturna que habíamos señalado en el Libro VI se ha transformado en la luz del fuego. La luz de la luna propia del mundo sensible es ahora la luz del fuego que brilla tenuemente dentro de la caverna. A ella se opone, como ya vimos, la luz del sol, símbolo de la Idea suprema.

Ahora bien, nos interesa detenernos sobre todo en el aspecto óptico o visual del relato platónico, así como en su relación con el ideal educativo. Los prisioneros sólo pueden mirar hacia adelante porque las cadenas les impiden girar la cabeza. Sólo ven las "...sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí" (VII, 515a). ¿Cuál es la función de la educación frente a este panorama? Su función es liberar a los prisioneros de sus cadenas y curarlos de su

22. Sobre la educación en Platón y en el mundo griego clásico, véase Jaeger, 1955, en especial caps. VIII, IX y X.

ignorancia. Es interesante notar que esta liberación concierne fundamentalmente a la luz y a la dirección de la mirada.

Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes (515c).

La educación consiste en que el prisionero gire el cuello y marche mirando la luz. Como expondremos a continuación, toda la alegoría está construida a partir de un disciplinamiento de la mirada. En el pasaje recientemente expuesto, se trata de que el prisionero observe la luz del fuego. Esta mirada, según nuestra clave interpretativa, se corresponde con los ojos sensibles, es decir con la visión del cuerpo, la luz lunar. El prisionero liberado es forzado a "mirar hacia la luz misma" (véase VII, 515d). Se trata, como dijimos, de la luz del mundo sensible. Sin embargo, este primer encandilamiento que padece el prisionero al mirar el fuego es necesario como paso previo para ascender a la luz verdadera del mundo inteligible.²³

23. Es cierto que la educación, tal como la presenta Platón en *República* y *Leyes*, está destinada en principio a todos los hombres, pero sólo algunos, los mejores, están dispuestos a realizar el esfuerzo requerido para abrir el ojo del alma y conocer las realidades suprasensibles. En *República* VII 519c, Platón, para referirse a los gobernantes-filósofos, utiliza la expresión "mejores naturalezas [βελτίστα φύσεις]". Sobre las diferencias y semejanzas entre la concepción pedagógica de *República* y *Leyes*, véase Stalley, 1983: 134-136.

El verbo **ἀναγκάζω**, que Platón emplea en el pasaje que acabamos de exponer, es importante porque significa obligar, forzar, y enfatiza el adiestramiento de la mirada propuesto por la educación platónica. La educación es sobre todo un adiestramiento visual. El prisionero es obligado a girar el cuello y mirar la luz. Se trata de forzar la mirada, la potencia de ver que Platón, en este pasaje, identifica con el verbo **βλέπω** (mirar hacia, fijar la mirada). Además del verbo **ἀναγκάζω** (forzar, obligar), Platón utiliza a veces el verbo **βιάω** (constreñir, compeler), el cual tiene el mismo sentido coercitivo. Aparece, por ejemplo, cuando se obliga al prisionero a salir de la caverna.

Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? (515e-516a).

Estos dos términos técnicos, **ἀναγκάζω** y **βιάω** (forzar y constreñir), designan el funcionamiento propio de la educación. El primer paso consiste en obligar al prisionero a mirar la luz del fuego, el segundo paso consiste en obligarlo a mirar la luz del sol. El sol y el fuego, **ἥλιος** y **πῦρ**, en la alegoría del Libro VII, designan los dos regímenes de visibilidad, las dos luces que hacen posible las dos miradas características de la filosofía occidental: la mirada ígnea del mundo sensible y la mirada solar del mundo inteligible. El ideal educativo consiste en corregir “la visión del alma” (véase VII, 519b) y no dejarla mirar hacia las regiones del deseo y los apetitos. Se trata por eso de hacer que el alma mire, con el órgano específico que posee para ello (la inteligencia (**νοῦς**), el ojo del alma), hacia arriba, adonde *debe*.

Hay en Platón una *moral de la mirada*. Según adonde se dirija, la mirada puede ser “útil y provechosa o inútil y perjudicial” (véase VII, 518e-519a). El objetivo de la educación es adiestrar el órgano del alma para que contemple lo que es, la luz solar del mundo inteligible. Leamos el extenso pero decisivo pasaje siguiente:

Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse, desde lo que deviene, con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. (...) Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde, posibilitando la corrección (VII, 518c-d).

De nuevo nos encontramos, en este pasaje, con un verbo central para comprender la técnica educativa: **ὀρθόω**. Este término, del cual deriva el español “ortopedia”, significa enderezar, corregir, rectificar. Toda la alegoría de la caverna, en este sentido, no es sino una gran *ortopedia de la mirada*, una rectificación de la visión. Educar no consiste en hacer ver, puesto que los prisioneros ya poseen la potencia de la visión, sino más bien en corregir la mirada, enderezarla hacia la luz verdadera, hacia el sol. El educador es un administrador o un gestor de la mirada. Este direccionamiento de la mirada ofrecerá un criterio preciso para evaluar si un saber es benéfico o pernicioso para los hombres. Es bueno “aquello que fuerza al alma a girar hacia el lugar en el cual se halla lo más dichoso de lo que es, que debe ver

a toda costa” (526e). Hemos indicado ya la importancia y el rol ortopédico que posee este *girarse o volverse hacia la verdad* que es también y sobre todo un *volver la mirada hacia la luz*, hacia aquello, acaso lo único, que *debe* ser visto: la Idea de Bien, la esencia, la **οὐσία**. La educación, en este sentido, debe provocar un ascenso de la mirada. Con ciertos ecos órficos y pitagóricos, Platón describe esta ascensión a la verdad como si se tratase de una suerte de resurrección. “¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?” (VII, 521c).²⁴ Ser educado, de algún modo, es pasar de la muerte a la vida, ascender a la luz del conocimiento legítimo. La educación es, ante todo, una técnica de purificación y resurrección de la mirada.

...gracias a estos estudios el órgano del alma de cada hombre se purifica y resucita cuando está agonizante y cegado por las demás ocupaciones, siendo un órgano que

24. En el Libro IV de las *Enéadas*, Plotino retoma la alegoría platónica y refuerza la relación entre el mundo subterráneo y la muerte: “El alma caída es entonces encadenada, aprisionada, obligada a recurrir a los sentidos puesto que no puede hacer uso inmediato de la inteligencia; ella está sepultada, como se dice, en una tumba, en una caverna. Pero, por su conversión hacia el pensamiento, ella rompe sus cadenas, asciende a las regiones superiores, cuando parte de los datos de la reminiscencia para elevarse a la contemplación de las esencias...” (*Enéadas*, IV, 7, 4). El cuerpo en el que ha caído el alma es una suerte de sepultura o tumba; por la misma razón, la caverna en cuanto tal es como un cementerio, el cementerio de lo sensible, de la materia. “Lo que Platón llama caverna, y Empédocles antro, es, creo, el mundo sensible; romper sus cadenas y salir de la caverna significa, para el alma, elevarse al mundo inteligible” (*Enéadas*, IV, 7, 1).

vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad (VII, 527d-e).

Este proyecto pedagógico que Platón explicita en *República* se inscribe, evidentemente, dentro de su proyecto político. Como se sabe, los únicos capaces de realizar en la práctica el Estado perfecto, según la doctrina expuesta por Sócrates en *República*, son los filósofos. La inclinación a la verdad que guía a los filósofos los vuelve idóneos para gobernar el Estado. De tal manera que, para Platón, deben reunirse “...en un solo individuo el poder político y la filosofía...” (véase *República*, V, 473d). En este sentido, Franco Catena-ro, en *Il pensiero politico di Platone*, señala esta posición privilegiada del filósofo en el sistema aristocrático de Platón. “Solamente el filósofo, por tanto, contemplador de la verdad sobrenatural, del Sumo Bien, principio y orden de todas las cosas, puede trasladar aquella universal armonía en el Estado, del cual él solamente puede ser el perfecto custodio” (2013: 133). Los filósofos conocen las Ideas, a las que Platón identifica con la vigilia, pero deben descender a la caverna, a la que identifica con el sueño, para gobernar. Existe, por eso mismo, un ascenso y un descenso (una **ἀνάβασις** y una **κατάβασις**) de la mirada. El movimiento de ascenso (**ἀνάβασις**) describe el pasaje de la física a la metafísica, del ojo del cuerpo al ojo del alma, de la tiniebla a la luz; el movimiento de descenso (**κατάβασις**), por el contrario, un pasaje de la metafísica a la física, del ojo del alma al ojo del cuerpo, de la luz a la tiniebla. “Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? (VII, 516e). El filósofo-rey es el único capaz de realizar la República ideal ya que, habiendo abandonado la ca-

verna de la opinión (δόξα) y contemplado las Formas eternas, puede descender, luego, a liberar al resto de los prisioneros y hacerles cobrar consciencia de su situación. Los filósofos-reyes, sostiene Platón, deben aprender a mirar las tinieblas.

Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituaros a contemplar las tinieblas: pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor (VII, 520c-d).

Se vuelve evidente el aspecto político de la educación y de toda la alegoría. Sólo los filósofos-reyes, por tener la capacidad de mirar con el ojo del alma, pueden despertar a la *polis* (πόλις), y consecuentemente a la política, de su letargo onírico. La educación, como técnica específica de este despertar, corre en paralelo con la vigilia política o, más bien, con la política de la vigilia que propone Platón. La vigilia (ύππαρ) se opone, desde un punto de vista político, al sueño (όναρ).²⁵ El

25. En líneas generales, los dos ejes que conforman la concepción antigua de la caverna son la muerte (el Hades, el inframundo) y el sueño (Hipnos y sus mil hijos, los Όνειροι, que, como se sabe, habitan en una caverna). Leemos en las *Metamorfosis* de Ovidio: “Hay cerca de los cimerios, en un largo receso, una caverna, un monte cavo, la casa y los penetrales del indolente Sueño, en donde nunca con sus rayos, o surgiendo, o medio, o cayendo, Febo acercarse puede. Nieblas con bruma mezcladas exhala la tierra, y crepúsculos de dudosa luz” (XI: 592-596). Sobre

ideal aristocrático de Platón se muestra en todo su espesor en el hecho de que **sólo los filósofos-reyes, porque viven despiertos y purificados por la luz solar que posibilita la visión del ojo del alma**, pueden gobernar a los durmientes subterráneos, al pueblo que sólo ve sombras y fantasmas reflejados en la pared más oscura de la caverna.²⁶

En esta perspectiva, merece la pena comparar la figura del poeta con la del filósofo, ya que ambas son paradigmáticas de las dos miradas que hemos individuado en las páginas previas. En el libro X de *República*, como se sabe, Platón condena a la poesía por considerarla perjudicial para la formación virtuosa de los ciudadanos. En este sentido, propone que los poetas sean expulsados de la ciudad ideal.²⁷ En principio, la poesía es para Platón una forma de arte mimético o imitativo. “...todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud...” (X,

la relación entre el sueño, la muerte y el mundo subterráneo, véase, al respecto, Blumenberg, 2009: 356-372.

26. Es interesante contraponer, en esta perspectiva, la alegoría platónica a la alegoría aristotélica que, a pesar de la pérdida del manuscrito *De philosophia*, al parecer redactado por Aristóteles alrededor de los 37-39 años en forma de diálogo, conservamos a través de Cicerón. Más allá de las evidentes referencias a la alegoría de *República*, no dejan de llamar la atención las no menos evidentes discrepancias. Véase, en este sentido, *De natura deorum*, II, 95. Sobre la alegoría aristotélica transcrita por Cicerón, véase Blumenberg, 2009: 151-159.

27. La célebre condena de la poesía, sin embargo, debe ser matizada. El mismo Platón, por otro lado, acepta que se la utilice para fines precisos, siempre y cuando no vaya en contra de los valores virtuosos de la ciudad (véase, por ejemplo, *República* III, 398a-b, 401b). Sobre la concepción platónica de la poesía en un sentido general, véase Greene, 1918.

600e). A diferencia del filósofo que puede conocer lo verdadero, el poeta, en tanto imitador, sólo puede acceder al mundo de las apariencias, a la opinión. "... el que hace una apariencia, el imitador, no entiende nada del ser, sino de lo aparente..." (601b).²⁸ No le es dado al poeta salir de la caverna. La condena platónica de la poesía, de todas formas, se basa sobre todo en la función perniciosa y, por así decir, contraproducente que posee dentro del proyecto educativo. Según Platón, la poesía distrae de la verdad y pervierte el alma. Así como el filósofo abre el ojo del alma, es decir de la potencia racional y, manteniendo cerrado el ojo del cuerpo, contempla las verdaderas esencias, asimismo el poeta abre el ojo del cuerpo y, siendo incapaz de elevarse hasta lo inteligible, se limita a contemplar las meras apariencias. "De ese modo, diremos que el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella (...), creando apariencias enteramente apartadas de la verdad" (605b-c). El vínculo entre filosofía y poesía adopta rápidamente rasgos políticos. Si se admite la existencia de los poetas en la ciudad ideal se corre el riesgo de que la parte destinada a gobernar (los filósofos-reyes) resulte gobernada, y la parte

destinada a ser gobernada, el pueblo, se instituya como gobernante. "Porque ella [la poesía] riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuéramos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados" (X, 606d). La educación, como vemos, forma parte –y parte fundamental, por cierto– del proyecto político platónico.

4. Democracia de la luz

En su texto ya clásico sobre *República*, Julia Annas recurre al film *Il conformista* (1970) de Bernardo Bertolucci para avanzar algunas reflexiones sobre la actualidad del mito platónico. La caverna es equiparada, en la película, a la Italia de Mussolini. Los prisioneros no existen, como ya Platón había notado, en un mundo ajeno a la política. En la perspectiva de Bertolucci, al igual que en la de Annas, los habitantes de la caverna son ante todo conformistas políticos. "La condición humana no es un vacío social; hay gente en la Caverna manipulando a los prisioneros, así como los prisioneros mismos. Ellos son prisioneros en un determinado sistema político; son conformistas políticos" (Annas, 1981: 257). La caverna, como muestra perfectamente Bertolucci en el film aludido, describe el espacio mismo de la política que, en este caso, es identificado con las sombras, los reflejos y las apariencias. La cueva es la Italia fascista alucinada por *Il Duce*. Ciertos personajes, ocultos también en este mundo de sombras, manipulan a los prisioneros. Esta manipulación concierne primeramente a la mirada. Los manipuladores o, para emplear un término platónico, los titiriteros mantienen entretenidos a los prisioneros con imágenes vanas y apariencias superficiales.

28. En *Sofista*, Platón profundiza aún más su concepción de la mimesis. En principio, considera dos clases de técnicas imitativas: por un lado, la técnica figurativa [τέχνη εικαστική] fundada en una semejanza entre la copia y el modelo. Este es el ámbito propio de los íconos. Por otro lado, la técnica simulativa [τέχνη οαντασπική] que Platón identifica, no ya con los íconos, sino con los fantasmas. Este es el ámbito de las imágenes que no remiten a ningún arquetipo. En el libro X de *República*, Platón sostiene que los poetas (o al menos algunos de ellos) sólo logran producir meros fantasmas (véase 598b).

Una sociedad como esta no tiene interés en envalentonar a sus ciudadanos a desarrollar sus propios puntos de vista morales. Tiene interés más bien en exacerbar la conformidad a la opinión recibida por 'los medios' dominantes (por decirlo de algún modo) y de llevar a la gente a preocuparse sólo de las imágenes que se les presentan, no viendo ninguna necesidad de una respuesta moral positiva propia (Annas, 1981: 257).

Esta comparación entre las imágenes proyectadas sobre la pared de la caverna y la función de los medios masivos de comunicación en las sociedades actuales había sido ya sugerida, entre otros, por John Martin Cocking en el escrito póstumo *Imagination. A Study in the History of Ideas*. En él, Cocking compara la crítica de Platón a la poesía y la tragedia, es decir a la mimesis, con la crítica actual a los medios de comunicación, en especial a la televisión: "...la crítica de Platón hacia la tragedia es muy similar a la crítica de nuestro tiempo a la violencia televisiva, y los argumentos y las incitaciones a la catarsis continúan aún hoy..." (2005: 5). Las sospechas de Platón respecto a la tragedia son las mismas, prosigue Cocking, "...que tienen los moralistas hoy sobre las imágenes más crudas de la televisión" (*ibid.*).²⁹

29. Hans Blumenberg, por su parte, ha identificado la proyección de sombras en la caverna platónica con una suerte de cinematógrafo y con la teledependencia contemporánea. Sin embargo, para Blumenberg, la situación de los prisioneros no es, *a priori*, condenable, razón por la cual su liberación por la fuerza es en cierto sentido una monstruosidad (véase 2009: 88). En principio, sostiene Blumenberg, no existe (ni tendría por qué existir) ningún descontento intrínseco respecto a las sombras de la caverna; éstas se podrían desvalorizar sólo si se las considera en relación a las Formas inteligibles. De todas formas, es claro que quienes proyectan las sombras, en la interpretación de Blumenberg, persiguen "fi-

La educación, para Annas, constituye una vía de resistencia a este conformismo político, generado en parte por los medios. En las páginas previas hemos intentado mostrar que la educación supone necesariamente una ortopedia de la mirada. De todas formas, no hay que concluir que este direccionamiento visual implique un abandono de la educación o una apología de las sombras. Muy por el contrario: implica que, si bien todas las miradas de los prisioneros, nuestras miradas, son direccionadas por los dispositivos (en especial por el dispositivo televisivo, como señala Cocking), son los mismos prisioneros los que deben elegir democráticamente quién dirige sus miradas, quién es el titiritero, el dispensador de las sombras y los reflejos. Lamentablemente, con frecuencia son los titiriteros, representados sobre todo por las corporaciones mediáticas, quienes dirigen las miradas de los prisioneros hacia su propia gloria y quienes determinan quién será la figura destinada a subir a la luz solar y gobernar la vida de los habitantes subterráneos. De nuevo aquí es preciso separar lo que acaso Dios (acaso el hombre) ha unido: el poder político y el poder económico. Ya Platón había mostrado que la *ὀλιγαρχία* (oligarquía), el gobierno de unos pocos que poseen riquezas, era un régimen político decadente y muy inferior a la *ἀριστοκρατία* (aristocracia), el gobierno de los mejores, los filósofos-reyes, la forma más perfecta de gobierno según se afirma en *República*. Claro que la *δημοκρατία* (democracia), el gobierno de la mayoría popular, del pueblo (*δῆμος*), era para Platón incluso inferior a la oligarquía. En la actualidad, de todas formas, debemos buscar en el

nes que no son ciertamente teóricos" (2009: 90). La teoría pedagógica de Platón, de nuevo, sólo se comprende en el marco de su teoría política.

pueblo, que Platón desdeñaba, el sujeto que resiste a la acción de los diversos dispositivos, sobre todo al nexo que suele establecerse entre la oligarquía, equiparada en este caso a las corporaciones hegemónicas, y las figuras políticas, los “mejores” (ἄριστοι), que salen de la caverna. En realidad, no se trata tanto de resistir al nexo (inevitable, como vimos en las páginas precedentes) entre la proyección de imágenes y quienes acceden a la luz solar, entre los *mass-media* y el poder político, sino más bien a su ocultamiento o enmascaramiento. El pueblo tiene el derecho de saber quién proyecta las imágenes y desde qué lugar ideológico lo hace. En este sentido, es necesario que el prisionero gire su cabeza y vea el fuego de frente; es necesario por lo tanto que sepa quién ha encendido la fogata y quién administra su luz. Y es necesario también, y este es un tema central, que las fogatas se multipliquen en la caverna. Porque el problema no radica tanto en que las miradas sean direccionadas, lo cual hemos visto es inevitable, sino en que lo sean en un **único** sentido. Si un solo fuego dirige la mirada de los prisioneros, el pueblo estará perdido. Multiplicar los fuegos, democratizar las fogatas, es una tarea política. Lo que vuelve esclavos a los habitantes subterráneos no es tanto el nexo entre aristocracia y oligarquía, sino el hecho de que el nexo no sea también proyectado, es decir explicitado públicamente, con el resto de las imágenes. Los “mejores” (ἄριστοι), en las democracias actuales, no son por supuesto los filósofos-reyes que por naturaleza tenían una predisposición a recibir la luz del sol, sino los representantes políticos elegidos por el pueblo, lo cual significa que el término ἄριστοι no les conviene y tampoco el régimen conocido como aristocracia. Como hemos dicho, muchas veces la oligarquía, el poder económico,

funciona en las sombras y dispone, con el monopolio de sus imágenes y la consecuente ortopedia de la mirada, la suerte de los representantes políticos. Cuando eso sucede, cuando la luz de una sola fogata determina quién saldrá de la caverna y gobernará la vida del pueblo, los prisioneros son más esclavos que nunca. Frente a esta fogata monopólica, sólo resta la posibilidad –la urgencia– de encender otros fuegos que, si bien no la anulen por completo, al menos la fragmenten y la destituyan de su privilegio hegemónico.

En *Il Regno e la Gloria*, Giorgio Agamben sostiene que es precisamente la gloria, la δόξα, término que ha sido traducido en general por opinión,³⁰ la que permite conectar y mantener unidos el poder político, fundado en la idea de un Dios-Padre trascendente y soberano que reina pero no gobierna, y el poder económico, fundado en la idea de un Dios-Hijo inmanente que gobierna, es decir administra, gestiona, pero no reina.³¹ Estos dos poderes, el trascendente (que dará lugar al Estado soberano moderno) y el inmanente (que dará lugar al neoliberalismo económico) pueden funcionar en sincronía porque la gloria, cuyos dispensadores actuales son los *mass-media*, los vuelve indistin-

30. “La democracia contemporánea es una democracia integralmente fundada sobre la gloria, es decir sobre la eficacia de la aclamación, multiplicada y diseminada por los *media* más allá de toda imaginación (que el término griego para gloria – *doxa* – sea el mismo que designa hoy a la opinión pública es, desde este punto de vista, algo más que una coincidencia)” (Agamben, 2007: 280).

31. Sobre la relación entre gloria y teología, véase, además de *El Reino y la Gloria*, Agamben, 2011: 135-151. Sobre el problema de la gloria en Agamben véase Castro, 2008: 107-114; De La Durantaye, 2009: 172-178; Prozorov, 2014: 38-42; Ugilt, 2014: 95-99; Murray y Whyte, 2011: 82-84.

guibles y los remite a un mismo campo de fuerzas. Coincidimos con Agamben en que los medios masivos de comunicación son hoy los dispensadores de la gloria y los consecuentes formadores de la *communis opinio*. Disentimos, en cambio, en creer que la gloria sea un término externo a los dos poderes, o que, incluso no siéndolo, dé lo mismo si remite a un poder o al otro. El problema, estimamos, no está tanto en la gloria en sí misma, sino en los mecanismos de su dispensación, y sobre todo en el ocultamiento de su lugar ideológico de proveniencia. En efecto, para Agamben la soberanía y la economía constituyen los dos polos de la máquina gubernamental de Occidente, es decir los dos grandes modos en los que se ha ido constituyendo el poder a lo largo de la historia occidental. La función de la gloria (de la liturgia, las alabanzas, los himnos, las aclamaciones, etc.) consistiría en unir estos dos polos y en hacerlos funcionar en simultáneo. De allí el doble aspecto que la caracteriza.

¿Cuál es la sustancia –o el procedimiento, o el umbral– que permite conferir a algo un carácter propiamente político? La respuesta que nuestra investigación sugiere es: la gloria, en su doble aspecto, divino y humano, ontológico y económico, del Padre y del Hijo, del pueblo-sustancia o del pueblo-comunicación. El pueblo –real o comunicacional– al cual de algún modo el *government by consent* y la *oikonomia* de las democracias contemporáneas deben inevitablemente remitir, es, en su esencia, aclamación y *doxa* (Agamben, 2007: 283).

Lo que se pierde de vista aquí, creemos, es que la gloria siempre proviene de uno de los dos polos, o de los dos, pero eso no significa que su lugar de proveniencia sea indiferente. El problema no radica, como hemos dicho, en que exista un nexo entre

los medios y el poder político o entre los medios y el poder económico, sino en que ese nexo no sea explicitado por la misma gloria. Lo siniestro y lo perverso no está en la ideología de los *mass-media*, sino en su presunta neutralidad e independencia. Dicho de otro modo: lo funesto no es la política, sino la presunción de su ausencia, el vínculo (falso pero aparentemente efectivo) que han establecido entre apolítica y honestidad. Romper este lazo, o el correlativo “política = corrupción”, es de la mayor importancia. Lo que parece claro es que este movimiento de deconstrucción no podrá realizarse prescindiendo de los dos polos o poderes de la máquina gubernamental, como parecería sugerir Agamben.³² Es probable que si los dis-

32. Georges Didi-Huberman, en *Supervivencia de las luciérnagas*, ha criticado las aporías en las que parece caer a veces el pensamiento político de Agamben. Según Didi-Huberman, al rechazar los dos polos de la máquina, sus dos funcionamientos eventuales, el soberano y el económico, Agamben no logra pensar una política del contra-poder. “Ello significa, concretamente, que una arqueología filosófica, en su ‘rítmica’ misma, está obligada a describir los tiempos y los contra-tiempos, los golpes y los contra-golpes, los sujetos y los contra-sujetos. Y ello significa que a un libro como *El Reino y la Gloria* le falta, fundamentalmente, la descripción de todo lo que le falta tanto al reino (me refiero a la ‘tradicción de los oprimidos’ y la arqueología de los contra-poderes) como a la gloria (y me refiero a la tradición de las oscuras resistencias y a la arqueología de las ‘luciérnagas’)” (Didi-Huberman, 2012: 62). Esta imposibilidad de pensar en una forma de contra-poder, por otra parte, no se debe por supuesto a una incapacidad o ceguera del pensador italiano, sino a sus mismos presupuestos filosófico-metodológicos: todo “contra” forma parte de la misma máquina. No se trata, para Agamben, de afirmar un polo sobre el otro, puesto que ambos forman parte de un mismo funcionamiento que debe ser desactivado. En *El Reino y la Gloria*, la luminosidad ubicua y gloriosa

positivos que proyectan las sombras y los reflejos en la pared de la caverna fueran desactivados, los prisioneros quedarían a ciegas. Se habrían liberado de las falsas apariencias, pero serían quizás más esclavos que nunca de la oscuridad. Sólo una multiplicación de las fogatas, creemos, permitiría pensar en una modesta liberación de los habitantes subterráneos. No se trataría, ya, de arribar a la luz solar. La historia, quizás, nos ha enseñado que sólo hay luz en la caverna y que el sol divino no es sino la proyección del fuego humano; para decirlo con Feuerbach, el sol no es sino un fuego alienado. Es probable que todo haya sucedido y siga sucediendo en la caverna. Lo deseable sería que su luz, la única que tenemos, no provenga de una sola fogata.

5. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos mostrado la tensión bipolar que caracteriza a la filosofía platónica, tal como es presentada en los libros VI y VII de *República*. Hemos abordado esta tensión, tanto onto-

del poder es identificada con la sociedad espectacular de Guy Debord. La luz del poder, en este sentido, pareciera haber obliterado por completo las luces menores que Didi-Huberman identifica con las luciérnagas, es decir con el resplandor del contra-poder. “Lo que desaparece –advierte Didi-Huberman– en esta feroz *luz del poder* no es otra cosa que la menor imagen o *resplandor del contrapoder*” (2012: 68). Una crítica similar, con la que también acordamos, avanza Catherine Mills al final de *The Philosophy of Agamben*: “... la dificultad [de la teoría de la liberación política de Agamben] es que su aparente radicalismo filosófico se convierta en su opuesto en el ámbito político. En otras palabras, más que contribuir a una teoría política genuinamente radical, su aparente radicalismo se reduciría a una suerte de quietismo anti-político” (2008: 138).

lógica cuanto epistemológica, desde una perspectiva óptica o visual. Como hemos visto a partir de un análisis de la alegoría de la caverna, cada dimensión ontológica supone un régimen de visibilidad y de luminosidad específico. Al mismo tiempo, cada uno de estos niveles de visibilidad es cognoscible por un ojo determinado: el ojo del alma, órgano destinado a conocer el mundo inteligible; el ojo del cuerpo, órgano destinado a conocer el mundo sensible. Por esta razón, hemos sostenido que la historia de la metafísica, que ciertos autores han identificado con el llamado *oculocentrismo*, lejos de reducirse a la visión de un ojo único, posee en realidad una estructura binocular. Platón, en este sentido, resulta fundamental. Como hemos expuesto, ambos niveles ontológicos, lo inteligible y lo visible, designan dos luces diversas, el sol y el fuego, y dos miradas también diferenciadas.

El problema de la mirada, además, está en el centro del proyecto educativo propuesto por Platón. La educación implica un adiestramiento o una ortopedia de la mirada, cuyas consecuencias políticas son evidentes. Como ha señalado Gilles Deleuze en *Logique du sens*, siguiendo una indicación ya presente en Heidegger, Platón es quien fija la dirección ascendente de la mirada de Occidente.³³ A partir de una sugerencia de Julia Annas, por último, hemos utilizado la alegoría platónica para pensar la situación de algunas democracias contemporáneas y la función determinante que poseen en ellas los medios masivos de comunicación. Si los

33. “La operación del filósofo es entonces determinada como ascensión, como conversión, es decir como el movimiento de volverse hacia el principio en lo alto del que procede, y de determinarse, de colmarse y de conocerse en función de tal movimiento” (Deleuze, 1969: 152).

mass-media actuales pueden ser comparados a los titiriteros del relato platónico es porque son los encargados de proyectar las sombras y las imágenes sobre las paredes de nuestras cavernas cotidianas. Cuando son estos titiriteros quienes deciden acerca de aquellos que subirán a la superficie y contemplarán la luz del sol, es decir quiénes gobernarán a los habitantes subterráneos, la democracia, la vida del pueblo, se encuentra amenazada. Frente a este monopolio de la luz cavernícola, sólo resta la multiplicación de las fogatas, la fragmentación del fuego.³⁴ Como sea, más allá de estos análisis contemporáneos o, más bien, de este uso (anacrónico) de ciertas metáforas platónicas para pensar nuestra contemporaneidad, lo cierto es que la alegoría de la caverna, aunque desde una perspectiva política radicalmente opuesta a la propuesta en este escrito, por su riqueza conceptual y metafórica, sigue siendo, como bien ha indicado Hans Blumenberg (2009), uno de los relatos fundadores de la cultura occidental.

6. Bibliografía

Adam, J. (1963) *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 1 y 2.

Agamben, G. (2007) *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza.

Agamben, G. (2011) *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Allen, R. E. (Ed.) (1965) *Studies in Plato's Metaphysics II*. London: Routledge and Kegan Paul.

34. Jugando un poco con el título del célebre libro de Julio Cortázar, diríamos que lo saludable no sería ya *el* fuego, sino *todos* los fuegos.

Andersson, T. (1971) *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*. Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.

Arendt, H. (1978) *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Inc.

Aristóteles (1978) *Acerca del alma*. Madrid: Gredos. Traducido por Tomás Calvo Martínez.

Blumenberg, H. (2001) "Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung". En *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, H. (2009) *Uscite della caverna*. Milano: Edizioni Medusa. Traducido por Martino Doni.

Brighenti, A. (2010) *Visibility in Social Theory and Social Research*. London: Palgrave Macmillan.

Bundy, M. W. (1922) "Plato's View of the Imagination". *Studies in Philology*, Vol. 19, No. 4, pp. 362-403.

Castro, E. (2008) *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*. Buenos Aires: UNSAM Edita.

Cocking, J. (2005) *Imagination. A Study in the History of Ideas*. London – New York: Routledge.

Cornford, F. (1935) *Plato's theory of knowledge. The Thaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

Cornford, F. (1935) *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.

Derrida, J. (1990) *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

- Derrida, J. (1991) *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Derrida, J. (2001) *Tourner les mots. Au bord d'un film*. Paris: Galilée.
- Didi-Huberman, G. (2012) *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid: Abada Editores.
- Ferrari, G. R. F. (2007) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. New York: Cambridge University Press.
- Greene, W. Ch. (1918) "Plato's View of Poetry". En *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 29, Department of the Classics, Harvard University, pp. 1-75.
- Gulley, N. (1962) *Plato's Theory of Knowledge*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Guthrie, W. K. C. (1986) *A History of Greek Philosophy: Plato - The Man & His Dialogues - Earlier Period*. Cambridge University Press, Vol. 4.
- Heidegger, M. (1935) *Einführung in die Metaphysic*. En *Gesamtausgabe*, Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997) *Platons Lehre von der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hendrix, J. (2009) "The Philosophy of Vision of Robert Grosseteste". *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*. Paper 4.
- Hendrix, J. (2012) "Intellect and the Structuring of Reality in Plotinus and Averroes". *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications*. Paper 29.
- Jaeger, W. (1955) *Paideia; die Formung des griechischen Menschen*. Band III. Berlin: De Gruyter.
- Janik, D. (2001) "El 'ojo del alma': la función gnoseológica, religiosa, moral y estética de una metáfora tópica. Consideraciones inspiradas en Baltazar Gracián". *Revista de Filosofía*, Vol. 25, pp. 117-137.
- Jay, M. (1991) "The Disenchantment of the Eye: Surrealism and the Crisis of Ocularcentrism". *Visual Anthropology Review*, Volume 7, pages 15-38, March.
- Jay, M. (1993) *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Jay, M. (2012) *Refractions of Violence*. New York - London: Routledge.
- Kavanagh, D. (2004) "Ocularcentrism and Its Others: A Framework for Metatheoretical Analysis". *Organization Studies* 25, 3: 445-64.
- Konstan, D. (2013) "Biblical Beauty. Hebrew, Greek, and Latin". En Johnson Hodge, C. (Ed.) *"The One Who Sows Bountifully": Essays in Honor of Stanley K. Stowers*. Rhode Island: Brown Judaic Studies.
- Kraut, R. (Ed.) (1997). *Plato's Republic. Critical Essays*. New York - Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Lear, J. (Ed.) (1992) "Inside and Outside of the Republic". *Phronesis*, Vol. XXXVII/2, February 1992, pp. 184-215.
- Levin, D. M. (1988) *The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation*. New York - London: Routledge.
- Levin, D. M. (1993) *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Levin, D. M. (1997) *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*. Cambridge - London: The MIT Press.
- Lutoslawski, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic*. New York - Bombay: Longmans, Green and Co.
- Merker, A. (2003) *La Vision chez Platon et Aristote*. International Plato Studies Vol. 16, Academia Verlag.
- Mills, C. (2008) *The Philosophy of Agamben*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.

- Mohr, R. D. (2006) *God and Forms in Plato - and other Essays in Plato's Metaphysics*. Parmenides Publishing.
- Murray, A. y Whyte, J. (Eds.) (2011). *The Agamben Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ovidio (1892). *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha (Germany). Friedr. Andr. Perthes.
- Pesic, P. (2007) "Seeing the Forms". *Journal of the International Plato Society* 7.
- Platón (1986-1988) *República*. Madrid: Gredos, Vol. IV. Traducido por Conrado Eggers Lan.
- Platón (1988) *El banquete*. Madrid: Gredos, Vol. III. Traducido por M. Martínez Hernández.
- Platón (1988) *Sofista*. Madrid: Gredos, Vol. V. Traducido por N. L. Cordero.
- Prozorov, S. (2014) *Agamben and Politics. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ronchi, V. (1955) *L'Ottica: scienza della visione*. Bologna: Zanichelli.
- Ronchi, V. (1983) *Storia della luce: da Euclide a Einstein*. Bari: Laterza.
- Rosen, S. (2005) *Plato's Republic. A Study*. London: Yale University Press.
- Ross, D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*. California: Clarendon Press.
- Santas, G. (2010) *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Smith, M. A. (2015) *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Snell, B. (1975) *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co.
- Stalley, R. F. (1983) *An Introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell.
- Taylor, A. E. (1908) *Plato*. London: Archibald Constable & Co.
- Taylor, A. E. (1937) *Plato, The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Ugilt, R. (2014) *Giorgio Agamben. Political Philosophy*. Humanities-Ebooks.
- Vlastos, G. (1995) *Socrates, Plato and their Tradition*. En: *Studies in Greek Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vlastos, G. (1981) *Platonic Studies*. Princeton University Press,
- Warnke, G. (1993) "Ocularcentrism and Social Criticism". En Levin, D. M. (1993) *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Wright, J. H. (1906) "The Origin of Plato's Cave". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 17, pp. 131-142.

FROM DISPOSSESSION TO REPARATION: YOYES THIRTY YEARS AFTER HER DEATH

DE LA DESPOSESIÓN A LA REPARACIÓN: YOYES TREINTA AÑOS DESPUÉS DE SU MUERTE

María Pilar Rodríguez Pérez

Universidad de Deusto (Bilbao)

maria.pilar@deusto.es

Recibido: octubre de 2016

Aceptado: noviembre de 2016

Palabras clave: Yoyes, muerte, desposesión, reparación, víctimas.

Keywords: Yoyes, ETA, death, dispossession, reparation, victims.

Resumen. Treinta años tras la muerte de Yoyes existe un nuevo marco teórico e histórico que favorece el análisis de las implicaciones políticas y simbólicas presentes en su asesinato en 1986. Un clima socio histórico nuevo favorece un acercamiento ético a las víctimas de ETA, que va sustituyendo progresivamente a la indiferencia y al desamparo anteriormente mostrados por una gran parte de la sociedad vasca. Este artículo explora la figura política y el liderazgo de Yoyes en la organización y estudia su exposición pública tras su regreso a su pueblo natal, ya que encarnaba la presencia inasimilable de una líder de ETA que había abandonado la organización y se había convertido en madre. La lógica de la desposesión es analizada partiendo de la base teórica expuesta por Judith Butler y Athena Athanasiou (2013). Finalmente, la responsabilidad como respuesta se ofrece en este ensayo como modelo ético que permite considerar a Yoyes como víctima de ETA.

Abstract: Thirty years after the death of Yoyes in 1986, time has provided new historical and theoretical frameworks to address the symbolic and political implications involved in her assassination. A new socio political climate has favored an ethical approach to the victims of ETA which has partially replaced the previous indifference and neglect exhibited by a large part of Basque society. The present article explores the condition of the historical figure of Yoyes under the perspective of her activity as a political militant and studies the exposure of the ex-militant upon her return home. She incarnated the inassimilable presence of a female ETA leader who decided to abandon the organization and become a mother. Following Judith Butler and Athena Athanasiou (2013), the logic of dispossession is studied, and *responsiveness as responsibility* is offered as the ethical manner in which Yoyes should be considered under the category of ETA's victims.

1. Introduction

Begoña Aretxaga published the article titled 'The Death of Yoyes: Cultural Discourses of Gender and Politics in the Basque Country' in 1988, barely two years after the assassination by ETA of the ex-militant María Dolores González Katarain, known as Yoyes, in her native village of Ordizia on September 10, 1986. The article remains one of the most lucid insights into this episode of Basque politics despite the author's initial reservations; Aretxaga admits that she does not aim to provide an answer to the question of why Yoyes was killed; neither is it her intention to assess the socio political and symbolic implications, 'for it is too early to assess these precisely' (Aretxaga, 2005: 147). Thirty years after the death of Yoyes, a reconsideration of the vicissitudes of her life and death is possible through the application of theoretical approaches that underline her agency as a political leader and build a performative connection to the victims of ETA. Additionally, a new socio political climate has favored an ethical approach to the victims of violence which has partially replaced the previous indifference and neglect exhibited by a large part of Basque society.

The present article explores the condition of the historical figure of Yoyes under the perspective of her activity as a political militant; as will be seen, the particular circumstances of her life inscribed in a most turbulent moment of Basque politics made of Yoyes a spectre in the last years of her life. The article analyses the dialectic of presence and absence according to the bodily exposure of the figure of Yoyes, who incarnated the inassimilable presence of a female ETA militant who decided to abandon the organization and become

a mother in exile. Following Judith Butler and Athena Athanasiou (2013), the concept and the consequences of dispossession connected to conditions of embodiment and agency for subjects marked by a precarious condition will be studied. Finally, response as responsibility (Butler & Athanasiou, 2013) will be offered as the ethical manner in which Yoyes should be considered under the category of ETA's victims, who have often experienced 're-traumatisation' (Joyce, Lynch & Antón, 2015: 61) derived from exclusion, ostracism and lack of social support. Reparation for the victims may take many forms; among them Gema Varona mentions analyses by 'diverse sciences ways of knowing' (Varona, 2014: 340). Such analyses may include re-readings of mythical and historical figures under new theoretical approaches, as this article intends to do through a reconsideration of the figure of Yoyes.

2. Yoyes as a Political Agent

As Susan N. Herman explains, when approaching the topic of women and terrorism, there is a consistent tendency to immediately associate the dreadful impact of terrorism on women rather than to admit the active participation of women as agents. Despite the fact that it is widely known that women have been active members in armed conflicts and terrorist attacks internationally, Herman reminds us that, in fact, "Women do act as terrorists - and as guerrillas, insurgents, revolutionaries, combatants, and militants" (Herman, 2009: 260). Although in recent years there have been significant efforts by scholars to study the role of women as perpetrators of violence (Eager, 2008; Poloni-Standinger & Ortals, 2013; and

Sjoberg & Gentry 2007, among others), women are frequently imagined as incapable of being active participants in terrorist attacks. Such belief stems from a stereotypical distinction between femininity and masculinity, and the almost exclusive association of violence with the latter. Herman reveals three sexist stereotypes which have led to the perpetuation of such belief, 'First, that women are apolitical; second, that the division of labor between men and women is based on physical differences in the ability of men and women to undertake certain acts; and third, that a woman's primary purpose and function is to be a mother and a wife rather than having an individual identity of her own' (Herman, 2009: 262).

Gender binary thinking and the reproduction of stereotypes are visible in the manners in which female terrorists are imagined; they are either perceived as cruel and cold creatures with no human feelings or as mere supporters led by male relatives and lovers, which implies that there is a qualitative difference when a woman rather than a man commits a violent act. Two telling examples are illustrative of such perceptions; on the one hand, as Eileen MacDonald reports, 'Shoot the women first' was an instruction given to West Germany's anti-terrorist squad, based on the belief that women are more ferocious as terrorists (MacDonald, 1991: xiv). On the other hand, Antolín Matías clearly formulates the second approach when referring to ETA militants: 'The majority of women became militants because they had affective bonds with male ETA members'¹ (Antolín, 2002: 16). In a non-academic approach to the women

in ETA, Antolín's book, *Mujeres de ETA, Piel de serpiente* (Women in ETA. Snake Skin), exhibits a comprehensive catalogue of sexist remarks in its characterization of ETA's female members. Collectively, the women of the *Comando Madrid* (the most active and lethal group in ETA during the late 1980s), are thus portrayed: "They did not have much decision-making capacity and almost all of them were a source of conflict in daily living. The majority of them (Belén, Idoia, Ainhoa, Soledad...) were arrogant, domineering, manipulative, selfish, deceitful, superficial, lacking in remorse, without scruples and, above all, murderers²" (Antolín, 2002: 139). In this homogeneous depiction, individualities –only first names are provided– are subsumed in a broad pejorative characterization in which traits usually employed to negatively describe women predominate. To provide just one individual illustration, Idoia López Riaño is described as a sensual woman, a 'slave to her body and her hair'³ (Antolín, 2002: 20), and 'as indomitable as a stainless steel orchid'⁴ (Antolín, 2002: 19). The author, when further explaining López Riaño's activity, explicitly rejects her political commitment or ideological inclination; he openly states, 'She had no idea about politics; she became a member of ETA as she could have become a bank robber. She is haughty, defiant, and flirtatious. She

2. No tenían mucha capacidad de decisión y casi todas fueron un nudo conflictivo en la convivencia. La mayoría (Belén, Idoia, Ainhoa, Soledad...) eran arrogantes, dominantes, manipuladoras, egoístas, mentirosas, superficiales, carentes de remordimientos, sin escrúpulos y, sobre todo, asesinas.

3. Idoia, era, ante todo, una esclava de su cuerpo y de su cabello.

4. Es indomable como una orquídea de acero inoxidable.

1. Translations in the main text by the author. Original quotations are included in footnotes. La mayoría llegó a la militancia por mantener estrechos vínculos afectivos con algún varón etarra.

belongs to the type of women who dream with trains full of soldiers⁵ (Antolín, 2002: 30). Significantly, such vision is openly contradicted by an open letter to the Basque newspaper that López Riaño co-authored with other two ETA members, in which she manifests her intention to keep fighting for the independence of her 'dear Euskal Herria' which is included in the book (Antolín, 2002: 28). Additionally, the insistence on the sensual attributes of López Riaño's appearance and on her constant seduction of men places her in the last of the three categories that Laura Sjoberg and Caron Gentry offer as the common narratives to characterize women in violent activities:

Women engaged in proscribed violence are often portrayed either as 'mothers', women who are fulfilling their biological destinies; as 'monsters', women who are pathologically damaged and are therefore drawn to violence; or as 'whores', women whose violence is inspired by sexual dependence and depravity (Sjoberg & Gentry, 2007: 12).

Women terrorists are often viewed as apolitical and lacking ideology. Interestingly, the women that MacDonald interviewed in the Basque Country in the late 1980s, whose testimonies are included in the first chapter of the book titled 'Among the Women of ETA', firmly reject the notion that they became involved in the organization through boyfriends and lovers (MacDonald, 1991: 11). In this context, the figure of Yoyes is exceptional in many respects, and the most salient is that her political leadership and militancy are frequently

5. No tenía ni idea de política, se hizo de ETA como pudo acabar de asaltadora de bancos. Es altiva, desafiante y coqueta. Pertenece a la estirpe de ese tipo de mujeres que sueñan con trenes llenos de soldados.

recognized and underlined. She has received substantial critical attention, although the most significant studies concern the filmic portrayal of the historical figure in *Yoyes* by Helena Taberna (2000). Elisa Costa-Villaverde (2007), Ann Davies (2009), Santiago de Pablo (2012), María Pilar Rodríguez (2002), Carlos Roldán (2011) and Rob Stone and María Pilar Rodríguez (2015), among others, have highlighted the feminist tone employed by Taberna when approaching its subject and emphasized her intention to reconcile the seemingly irresolvable aspects of the protagonist's political activity and her private life.

Gender and nationalism play a significant role in the life and death of Yoyes; as Carrie Hamilton notes, "ETA's gender politics are inextricable from its nationalist ideology and its roots in the tight-knit nationalist community in the Basque Country" (Hamilton, 2007: 134). Following such ideology, despite the increasing presence of women in ETA in the late 1970s and in the 1980s, women's participation in ETA continued to be interpreted as an extension of their private lives and personal relationships (Hamilton, 2007: 137). Aretxaga argues that Yoyes's decision to leave activism and to live a civilian life, including having a child, constituted for ETA leaders a menacing clash of gender identities:

Yoyes was an anomaly in the radical nationalist world [...]. Yoyes was treated as a hero and as a traitor, but she was a mother at the same time. A mother by definition cannot be a hero or a traitor in the cultural context of radical nationalism; she is beyond these categories. Yoyes collapsed gender differentiations at a moment when ETA(M) needed them more rigidly than ever (Aretxaga, 2005: 161).

It is precisely the exceptional status of Yoyes as a major political figure which must be highlighted since her preeminence as a member of ETA's executive committee and her decisions at the political level motivated the amplification and the resonance of her movements, which eventually were instrumental in her death. Contrary to the traditional perception of women's participation in violent organizations, Yoyes's actions were never seen as tangential to the center stage of politics. Her political consciousness and the exceptionality of her as a female figure were present from the start; Koldo Iztueta relates Yoyes' integration in one of the *taldes* (groups or commandos) during the academic year 1971-1972, when she was 17. The *talde* consisted of only female members and Iztueta emphasizes Yoyes' prominent role and her ideological conviction, which was very strong (Garmendia, González, González, Garmendia & Dorronsoro, 2009: 62). Cameron Watson is one of the few critics that has emphasized the political dimension of Yoyes and insisted on her leadership of the organization in the late 1970s. He reports that in a BBC Television documentary about ETA in which several members were secretly interviewed, Yoyes appeared as 'the most dynamic, assured, and hard line' of the interviewees, and includes her statement defending political violence, 'Either we fight and we die or we die anyway. If we die fighting, well, that's the way it goes' (Watson, 2003: 143).

Yoyes's life and death reflects the impossibility of answering the question that Rob Stone and Stone and Helen Jones pose; 'where to place the female *gudari*?' (2004: 48) refers to a spatial practicability, which in the case of the ex-militant became

a non-place, a de-territorialization. The life of Yoyes is marked by mobility; from her initial move from her small town of Ordizia to San Sebastián to study education in 1972, a series of displacements marked by the need to hide from the police led her to various exiles. As Aretxaga informs, in December 1973 she escaped to the French Basque Country beginning an exile that continued in Mexico where she fled in December 1979 following her rupture with the organization (Aretxaga, 2005: 150). During her exile in France, she remained active in ETA and in 1974, when ETA was divided into the politico-military and the military branches, Yoyes chose to remain in the military section. After the death of José Miguel Beñaran Ordeñana, known as *Argala*, a key figure in the organization, by a car bomb in 1978, Yoyes was asked to assume the highest-ranking responsibilities that any female figure has ever had in ETA (Aretxaga, 2005: 150). Merely a year later, in 1979, Yoyes realized that she was in increasing disagreement with the hard line that the organization was favoring, with offensive military actions preferred over political negotiations.

Mobility in her case was inevitably accompanied by the need to hide, to remain invisible and silent. At the initial stages, during her exile in the French Basque Country, her condition was no different from that of many other refugees, who were simply escaping from the Spanish police in this traditional refuge. After her decision to abandon ETA, her situation became more volatile. The relevance that Yoyes as a political figure had reached inside and outside of ETA made her very aware of the need to remain silent, to vanish physically and politically in order to begin a new life. ETA was also very keen on

maintaining an unstated concealment of her abandonment; as Aretxaga explains, 'From ETA's point of view, since Yoyes was a well-known, almost mythical figure, her desertion, if publicly broadcast, would be demoralizing for ETA(m)' sympathizers' (Aretxaga, 2005: 150).

Media played a major part in voicing her return to the Basque Country. Contradicting her efforts to remain inconspicuously silent and unnoticed, in January 1986, one of the major Spanish newspapers, *Cambio 16*, published an issue with this headline on the cover: "El retorno de la etarra" (The return of the ETA leader"). It was the insistence on her leadership and her political stature which immediately provoked the perception of her as a traitor by the radical nationalists. As Fernando Reinares explains, this *modus operandi* is favored by terrorist organizations in order to safeguard their own survival, 'Frequently, clandestine organizations make efforts to establish mechanisms of social sanction and even of physical coercion to prevent any signs of disagreement from those who support them⁶' (Reinares, 1998: 88). Six years after the abandonment of all political activity, the shadow of her significance as an ETA leader was still sizeable both inside and outside the organization. The answer provided by a representative of Herri Batasuna in April 1987 is illustrative of such perception of Yoyes as a political leader and of the need by the organization to maintain a sense of disciplinary obedience: 'an army cannot allow deviations and specially from one of

6. Con frecuencia los grupos clandestinos se esfuerzan por establecer mecanismos de sanción social, e incluso de coacción física, para impedir que entre quienes les respaldan haya quienes expresen desacuerdo alguno con su conducta.

its generals⁷' (cited in Letamendía, 1994: 112).

3. Dispossession: Returning Home

Home has always been a problematic notion in the Basque Country. Its geographical borders oscillate depending on political considerations so that Euskal Herria includes seven provinces on both the Spanish and the French sides of the Pyrenees and is the denomination favored by those who defend the right to an autonomous nation, while País Vasco comprises the four provinces in the Spanish territory. Home is usually translated as *etxea* (house) and the slogan that family members and supporters have been using continuously for decades, *Presoak etxera* (Bring prisoners home) alludes to the fact that many ex-members of ETA are presently scattered in different prisons in Spain and France as a result of a dispersion policy implemented in 1898 with the intention to minimize contact with other prisoners. Protests are frequent and there are several organizations (Etxerat, Sare) that demand that Basque prisoners are taken 'home', closer to where family members reside, to prisons in the Basque Country for humanitarian reasons.

Yoyes was not a prisoner; constant exile precluded any chance of arrest; nevertheless, she was alert and sensitive to the dangers involved in her return and feared reprisal. Butler and Athanasiou define the complex notion of dispossession in the political field as 'processes and

7. Un ejército no puede permitirse el lujo de la traición de sus militantes y mucho menos de uno de sus generales.

ideologies by which persons are disowned and abjected by normative and normalizing powers' (Butler & Anastasiou, 2013: 2). Among the possibilities of dispossession, they mention loss of land and community, precaritization, and even loss of life. This section places Yoyes precisely in a context marked by progressive dispossession by both the Spanish State and ETA, a process that culminated with her assassination.

Stone and Rodríguez have examined her evolution in terms of an ongoing loss of institutional, political and geographical belonging. In their reading of the film, they note,

[I]n exile she is granted special refugee status that defines her as stateless because she meets the criteria for exclusion from the community that she once sought to construct from within. Consequently, when her refugee status is rescinded and she fails to qualify for the research grant because the criteria includes domiciliation in Spain she falls outside the criteria for *both* exclusion *and* inclusion (Stone & Rodríguez, 2015: 103).

Her return to the Basque Country increases her sense of displacement and dispossession. Rather than being welcomed at home and embraced by her community, she is soon accused of being a traitor and threatened to be killed. Although the menaces become more acute at this time, Yoyes had been previously warned of the fate that was awaiting her should she chose to come back home. In her diaries, she is lucidly aware of the danger; she is conscious of the need to state her complete withdrawal from the political world many years before to clarify her situation and her new position in life. At the same time, she is aware that ETA refuses to acknowledge it and fears an open declaration which may be perceived as a weakness. Finally,

Yoyes knows that the Spanish police may play with the card of reinsertion by using her as a paradigmatic example of former ETA members who decide to abandon the organization and who must publicly repent from all previous actions. She feels 'caught between two fires' (Garmendia et al, 2009: 166-167).

In such circumstances, her decision to return to the Basque Country may be interpreted, following Judith Butler and Athena Athanasiou, in the context of territorial dispossession, by which the normative forces determine who may or may not remain in a given territory: "The intertwined bodily and territorial forces of dispossession play out in the exposure of bodies-in-place, which can become the occasion of subjugation, surveillance, and interpellation" (Butler & Athanasiou, 2013: 22). Yoyes was, in fact, being surveilled and interpellated. Accusations of treason were painted on the walls of her hometown; she received ominous phone calls; and there was a perception by the population of her as a repentant ETA leader, which made her daily bodily presence in her hometown all the more dangerous⁸.

Yoyes' decision to stay in the Basque Country, despite all menacing signs, is an act of reterritorialization. Butler and Athanasiou refer to such insistence to remain in specific places as a radical refusal to stay in one's proper place, "Those territorially dispossessed of their land refuse to stay in their assigned "proper place" [...] precisely by staying in place, or claiming the right to stay in place,

8. Interestingly, the making, distribution and reception of the film by Helena Taberna Yoyes were marked by a series of vicissitudes that reduplicate the obstacles and difficulties that marked Yoyes's real life and death (see Roldán 2011).

and demanding their proprietary rights in land” (23). Yoyes was becoming acutely aware of the risk; she writes in her diary in the months previous to her death, ‘It is as they were all in agreement to kill me⁹’ (Garmendia et al, 2009: 243). In these last months, her dispossession takes the form of a lack of embodiment; she has been replaced by a ghost. She writes in her diary, ‘There is a ghost with my name that is wandering around, a ghost that has been in the making for years, since they started speaking about me without knowing me, and that has been kept alive in the last six years, though I have tried or thought that it was dying¹⁰’ (Garmendia et al, 2009: 243). Yoyes clearly differentiates the spectre, the substratum, the result of her mythification, and her true human being, her body and flesh entity that has been replaced by the former, ‘In the myth, the body and flesh person that is a substratum only exists as such substratum; she is not human¹¹’ (Garmendia, 2009: 244). Yoyes is, during the last months of her life, conscious of the ghostly nature of herself, in an in-between state which Butler and Athanasiou thus describe, ‘the specter involves a return to some sort of bodily presence, be it displaced, dismembered, enclosed, or foreclosed’ (Butler & Athanasiou, 2013: 16-17). At this point, Yoyes makes a futile attempt to convince herself and others that she is

9. Es como si todos se hubieran puesto de acuerdo para matarme.

10. Hay un fantasma con mi nombre que anda rondando por ahí, un fantasma que se vino gestando desde hace años, desde que empezaron a hablar de mí sin conocerme y que en los últimos seis años ha continuado vivo, aunque yo he tratado o he creído que moría.

11. En ese mito, la persona de carne y hueso que es un sustrato no existe más que como tal sustrato, no es humana.

not a specter –a ghost or a substratum– and in order to prove that, tellingly, she underlines the fact that she is a mother: ‘I exist! I feel like everybody else! I have a son! I want to live, I had him because I wanted to live!¹²’ (Garmendia et al, 2009: 244).

In her diaries, Yoyes maintains the illusion of separating her past as a political agent and a member of ETA from her future life as a civilian and, particularly, as a mother. From a very early stage, she records in her diaries the conviction that she could only become a mother in a second stage after her abandonment of the organization; in the last months of her life she insists on her decision to become a mother when she felt that she would be forgotten, ‘when I felt that I would not be involved anymore I had Akaitz, a wonderful child who absorbed me¹³’ (Garmendia et al, 2009: 243). Yoyes perceived the pregnancy and the birth of her son Akaitz as the final point to mark her disassociation with all political involvement and, as she writes in her diaries, as a new life that closed the door to death (Garmendia et al, 2009: 112). Cristina Ortiz has studied Yoyes’ decision to become a mother as transitional moment towards a performative affective option for life (Ortiz, 2015). As Aretxaga and Hamilton have shown, such clear distinction was not possible in the ideology of the community where the collapse of gender differentiations rejected the separation of her roles as a political activist and as a mother.

12. ¡Yo existo! ¡Yo siento como todo el mundo! (...) ¡Tengo un hijo! Quiero vivir, ¡Lo tuve porque quería vivir!

13. Cuando sentí que no me involucraban de nuevo tuve a Akaitz, un niño maravilloso que me absorbió un montón.

4. Reparation: Precarity and Mourning

Carrie Hamilton argues that Yoyes's status as mother facilitated 'the subsequent construction of her as primarily a victim of ETA, in spite of her significant role as an ETA activist and leader' (Hamilton, 2007: 142). Hamilton does not provide further explanation or justification for such assessment, but as a mother, Yoyes becomes closer to the traditional paradigm of victims. The majority of ETA militants killed in circumstances linked to their belonging to the organization and, particularly, most of the victims of ETA, have been male. In such context there is a preeminence of mothers and widows who are now instrumental in several victims' associations. Yet, Yoyes was not the mother to mourn the loss of her son; it was her own funeral that took place instead.

Aretxaga carefully analyzes Yoyes' funerary homage, which took place in Ordizia about a month after her murder. The complexity and the paradoxes that marked her life continued to be present after her death. If, as Joseba Zulaika explains, in the funeral homages that are ritually performed for ETA members upon the return of the dead bodies to their native towns, mothers have a central role often holding the ashes of the dead son (Zulaika, 2010: 111), then the case was inverted here, since Yoyes was the only female member of the organization to have been killed by her former comrades. Nevertheless, as Aretxaga informs, Yoyes' funerary homage was performed in a similar manner to those organized for members of ETA murdered by the forces of the Spanish State, 'As in the case of ETA(m)' funerary homages, Yoyes' was

held in the social center of the village: the main plaza. Similarly, there were singers, *bertsolariak* (troubadors), poetry readings and speakers' (Aretxaga, 2005: 157). Yoyes resists categorization in terms of belonging to clear-cut sides in the conflict of Basque violence. She was a terrorist and she was a victim of ETA, and simultaneously, both statements can be opposed. Yoyes denies the former characterization in a passage in her diaries in which she rejects the binary, dichotomic way of thinking which defined her as a terrorist and as a traitor, 'I never considered myself a hero; I cannot consider myself an anti-hero. I was not a terrorist but a political militant; the fact of not being a militant anymore does not automatically make me a promoter of the system'¹⁴ (Garmendia et al, 2009 :244). At the same time, victims of ETA may oppose the inclusion of Yoyes among them, claiming that she herself was an essential member of the organization and therefore complicit with its crimes. As Orla Lynch and Javier Argomániz note, given the complexity and competitive nature of claims to victimhood, 'defining who is considered a 'victim' can become inherently politicized, mirroring the divisions of the conflict itself' (Lynch & Argomaniz, 2015: 6).

This last section of this article defends the inclusion of Yoyes among the victims of ETA. Yoyes was killed when she had abandoned all political involvement, but we should not forget that the victims include the family members that are left behind. In this case, the situation is particularly

14. No me consideré héroe, no puedo considerarme antihéroe, tampoco fui terrorista sino militante política, el hecho de no serlo no me convierte automáticamente en parte potenciante del sistema.

poignant, since Yoyes was assassinated in the presence of her son Akaitz, who was three at that time. After decades in which victims of ETA experienced several processes of re-victimization such as exclusion and ostracism from society, a new social and political consciousness is allowing a context for victims' reparation. The indifference and even the complicity of a large part of the population in the Basque Country –especially in the 1980s, when victims of ETA were seen by many as ‘the unavoidable collateral damage of an ongoing conflict’ (Joyce, Lynch & Egoitz, 2015: 61)– needs to be replaced by a sense of *responsiveness as responsibility*, as formulated by Butler and Athanasiou. Such notion continues the line of thinking expressed by Judith Butler in *Precarious Life* (2006), in which the author questioned a dimension of political life connected to our exposure to violence and our complicity in it, ‘with our vulnerability to loss and the task of mourning that follows, and with finding a basis for community in these conditions’ (Butler, 2006: 19). The loss of a person, of a place or of a community, Butler claims, affects us; we experience dispossession as a process that, rather than being a temporary mourning process, becomes a radical alteration of our own being. In Butler’s formulation, ‘Who “am” I without you? When we lose some of these ties by which we are constituted, we do not know who we are or what to do’ (Butler, 2006: 22).

Regarding the life and death of Yoyes, this notion has different readings at the private and public levels. The desire to collect Yoyes’ writings and to publish them in the form of diaries responds to the need by her sisters and friends and her widower to keep her voice alive, to maintain her

presence after her death, but also to fill the void that her disappearance left in them. Juanjo Dorronsoro writes about the absence left by his wife and on the impossibility to follow the advice of friends that recommend to close the windows of memory and to silence the echo of her life. He alludes to the condition of dispossession which both himself and his son Akaitz experience and concludes, ‘We cannot reduce to nothing those eyes that were fire, that gaze that was light, that face that was life¹⁵’ (Garmendia et al, 2009: 234). Beyond Yoyes’ immediate family, Butler’s notion may be extended to the social body of Basque society so that, as Annabel Martín urges us to do, we integrate those resulting from violent political death in our collective identity. She claims that victims have occupied the place of otherness and have experienced dispossession without an ethical reparation, and restoration is now needed (Martín, 2015).

Restoration takes several forms, one of which involves building a political discourse based on a historical memory that looks back at the past to overcome the oblivion that Basque society adopted as a survival strategy for decades. A recent report studies the social response to political violence in the Basque Country between the years 1968 and 2010, and concludes that in those years there were 914 violent deaths, of which 92% (845) were perpetrated by ETA. However, regarding social protest and demonstrations, the totality of attacks to ETA members (100%) generated demonstrations and other forms of social protest, whereas only 20% of assassinations by ETA were followed by

15. Ahora no podemos reducir a la nada esos ojos que eran fuego, esa mirada que era luz, ese rostro que era vida.

a demonstration (López 2014). An initial social support of ETA in the 1970s and early 1980s gave way to a gradual apathy and a lethargic tendency to avoid the recognition of the suffering of the victims, which manifested itself as complicity with the status quo. Yoyes' sisters and friends write, 'We curse the complicit silence of people who one day said they were friends of hers'¹⁶ (Garmendia et al, 2009: 7).

Responsiveness as responsibility is the political performative answer to situations of precarity and dispossession offered by Butler and Athanasiou. They urge readers to take responsibility and to consider what enabling spaces of politics open up 'in occasions where we find ourselves affected, undone, and bound by others' calls to respond and assume responsibility' (Butler & Athanasiou 2013: 106). In such view, social connection and interdependency are emphasized in an organic configuration of a community in which people share a sense of an ethical commitment. Such ethical commitment has been lacking in a society that has often avoided such responsiveness by considering victims as others, by imposing separation to avoid guilt, and by accepting oblivion as a soothing relief to avoid confronting the past. Affirming Yoyes' characterization as a victim of ETA despite her strong political beliefs and her militancy in the organization is a necessary step to understand this episode of a turbulent past in the Basque Country under a different lens and to look for new forms of social coexistence.

16. Maldecimos el silencio cómplice de gente que un día se dijo amiga suya.

5. Conclusion. Yoyes: ¿A Community of Sentiment?

Rob Stone and María Pilar Rodríguez (2015) base their analysis of Basque Cinema on the work by Georg Sorenson, *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat* (2004). He opposes a community of citizens, which is one of strong, defining links between citizens and the state based upon an exchange of political, legal and social-economic rights and obligations, to a community of sentiment, in which a context of flux instead of rigidity permits different ways of belonging and to rethink collective and individual identity (Stone & Rodríguez, 2015: 6-7). The figure of discussion, Yoyes, exemplifies the desire for a community of sentiment, open to transition and change, fluid in its acceptance of political modulation, welcoming to admission of wrong doing, receptive to local and global developments, and unresolved towards a future in the making. What she met, instead, was a community of citizens rigidly represented by both the Spanish State and the media that conveyed its interested agenda, and ETA, ready to kill before admitting defeat. Gender played a role in that sense; the community of citizens did not allow for a transformation of traditionally fixed roles while Yoyes was ardently seeking new developments in a previously unexplored path.

In contemporary attempts to study the figure of Yoyes, it is crucial to avoid a reduplication of such attitudes. Dichotomic and binary thinking should be replaced by honest introspection; studies need to project the true nature of the political agency of Yoyes as a leader and a member of the executive committee of ETA

without excluding her characterization as a victim of ETA. Complexity and paradox marked her life and death in a most intricate and convoluted time in Basque politics. Reconciliation is taking place in the Basque Country and steps are being implemented to restore the memory of the victims of ETA and to respond in a responsible manner. 'It is not true that what has passed is in the past,' claims George Herbert Mead (1929: 235). Yoyes is very much part of the present; thirty years after her assassination news reports bring her face back to the audience providing an opportunity for reflection and re-examination. This article similarly remembers her experience marked by intolerance and rigidity and opens the door to a new understanding of this controversial figure as an invitation to a future community of sentiment in which flexibility and responsibility are the ethical responses to complex political contexts¹⁷.

Works Cited

- Antolín, M. (2002). *Mujeres de ETA. Piel de Serpiente*. (Madrid: Temas de Hoy).
- Aretxaga, B. and Zulaika, J. (2005). *States of Terror: Begoña Aretxaga's essays*. (Reno, Nevada: Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno).
- Butler, J. (2006). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. (London: Verso).
- Butler, J. and Athanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. (Cambridge, UK: Polity).
- Costa-Villaverde, E. (2007). 'Yoyes and Extranjeras by Helena Taberna, stories
17. Participa del proyecto "Género, compromiso y trasgresión en España, 1890-2016", financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2015-63745-P).

- of women, displacement and belonging'. *Studies in European Cinema* 4.2: 85-97.
- Davies, A. (2009). 'Woman and home: gender and the theorisation of Basque (national) cinema' *Journal of Spanish Cultural Studies*, 10. 3: 359-72
- Eager, P. (2008). *From Freedom Fighters to Terrorists: Women and Political Violence*. (Cornwall: Ashgate).
- Garmendia Lasa, E., González Katarain, G., González Katarain, A., Garmendia Lasa, J. and Dorransoro, J. (2009). *Yoyes desde su ventana*. (Irun, Alberdania).
- Hamilton, C. (2007). 'Women Armed Activists in ETA' *Feminist Review*, 87: 132-148.
- Hamilton, C. and Saunders, A. (2007). *The Gender Politics of Radical Basque Nationalism*. (Manchester: Manchester University Press).
- Herman, S. N. (2009). 'Women and Terrorism. Keynote Address'. *Women's Rights Law Reporter* 31: 258-267.
- Joyce, C., Lynch, O. and Antón, E. (2015). 'Victims' issues in Northern Ireland and Spain'. *Victims of Terrorism. A comparative and interdisciplinary study*, eds. Orla Lynch and Javier Argomániz. (New York, Routledge).
- Letamendia Belzunce, F. (1994). *Historia del nacionalismo vasco. Vol. 3. ETA y el gobierno del PSOE (1982-1992)*. (San Sebastián, R&B).
- Lynch, O. and Argomániz, J. (2015). *Victims of Terrorism. A comparative and interdisciplinary study*. (New York, Routledge).
- López Romo, R. (2014). *Informe Foronda. Los contextos históricos del terrorismo en el País Vasco y la consideración social de sus víctimas 1968-2010*. (Vitoria: Valentín de Foronda).
- MacDonald, E. (1991). *Shoot the Women First*. (New York: Random House).

- Martín, A. (2015). 'Ética y ciudadanía: el tú-yo terrorista y su versión restaurativa'. *Imágenes de la memoria. Víctimas del dolor y la violencia terrorista*, ed. María Pilar Rodríguez. (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Ortiz, C. (2015). 'Paradigmas ético-políticos en los diarios *Yoyes desde su ventana*'. *Imágenes de la memoria. Víctimas del dolor y la violencia terrorista*, ed. María Pilar Rodríguez. (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Pablo, S. (2012). *The Basque nation on-screen: cinema, nationalism, and political violence*. (Reno, Nevada: Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno).
- Poloni-Standinger, L. and Orbals, C. (2013). *Terrorism and Violent Conflict. Women's Agency, Leadership, and Responses*. (New York: Springer).
- Reinares, F. (1998). *Terrorismo y antiterrorismo*. (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Rodríguez, M. P. (2002). 'Female Visions of Basque Terrorism: *Ander eta Yul* by Ana Díez and *Yoyes* by Helena Taberna'. *Women's narrative and film in twentieth-century Spain: a world of difference(s)*, eds. Ofelia Ferrán and Kathleen M. Glenn. (New York: Routledge).
- Roldán Larreta, C. (2011). 'Yoyes: historia y vicisitudes de un proyecto cinematográfico'. *Sancho el Sabio* 34: 135-156.
- Sjoberg, L. and Gentry, C.A. (2007). *Mothers, Monsters, Whores: Women's Violence in Global Politics*. (London: Zed Books).
- Stone, R. and Jones, H. (2004). 'Mapping the gendered space of the Basque Country'. *Studies in European Cinema* 1.1: 43-55.
- Stone, R. and Rodríguez, M.P. (2015). *Basque Cinema: A Cultural and Political History*. (London, I.B. Tauris).
- Varona, G. (2014). 'ETA's terrorism victims' experience with restorative encounters in Spain'. *Justice for Victims. Perspectives on rights, transition and reconciliation*, eds. Inge Vanfraechem, Antony Pemberton, and Felix Mukwiza. (London, Routledge).
- Watson, C. (2003). 'The Tragedy of Yoyes'. *Amutxi, Amuma, Amona. Writings in Honor of Basque Women*, eds. Linda White and Cameron Watson. (Reno, Nevada: Center for Basque Studies, University of Nevada, Reno).
- Zulaika, J. (2010). *Terrorism. The Self-Fulfilling Prophecy*. (Chicago, The University of Chicago Press).

PRAXIS, VALOR DE USO Y TIEMPO LIBRE: APORTACIONES PARA UN MARXISMO DE LA LIBERACIÓN

PRAXIS, USE VALUE AND FREE TIME: CONTRIBUTIONS TO MARXISM OF LIBERATION

Jesús Rodríguez Rojo

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

jesusrojo@gmail.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Teoría marxista; praxis; valor de uso; tiempo libre; liberación.

Keywords: Marxist theory; praxis; use value; free time; liberation.

Resumen: En este documento se tratará de esbozar un mínimo marco teórico para aproximarnos a lo que llamamos “marxismo de la liberación”; esto es, un marxismo que se encamine hacia aquello para lo que fue concebido, la realización de la libertad. Para ello defendemos la hipótesis de que, si bien no hay en Marx una teoría acabada de la liberación, sí existen categorías imprescindibles para enfrentar satisfactoriamente este problema. Aquí se rescatan tres categorías propias y centrales en el pensamiento de Marx para llevar a cabo esta empresa: la praxis, el valor de uso y el tiempo libre. Defendemos también la centralidad de dichas nociones y la necesidad de releerlas y combinarlas en aras de la construcción política de alternativas.

Abstract: This paper will try to propose a brief theoretical approximation to what we call ‘Marxism of liberation’. That is, a Marxism which would try to achieve its natural objective, the one for which it was conceived: the fulfillment of freedom. To do that, we claim that although in Marx’s works there is not any complete theory of liberation, there are some categories useful to deal with this issue. Here we want to recover three central categories that Marx established: praxis, use value and free time. We also defend the importance of these concepts and the necessity of re-reading and combine them in order to create political alternatives.

“En su objetivo y en todas sus vías, el socialismo es una lucha
por la realización de la libertad”

Karl Korsch (1978: 62).

I. Introducción

El 150 aniversario de la publicación del primer libro de *El capital* (único que Marx publicó en vida) se constituye como un marco óptimo para retomar las contribuciones de Marx y sus epígonos. Términos como “plusvalía”, “modo de producción” o “alienación” han pertrechado a innumerables revolucionarios e investigadores, hombres y mujeres, a la hora de comprender e intervenir sobre su situación concreta. Sin embargo, sería imposible, seguramente por la incontestable diversidad de las interpretaciones de Marx y Engels, encontrar un consenso sólido que pueda acotar la extensión de la influencia de tales autores. Aquí, sin ánimo de llevar a cabo una nueva división que engrose la lista de las corrientes en el seno de esta escuela –marxismo leninista, maoísta, analítico, occidental, etc. –, hemos abrazado el término “liberación” en referencia a la indudable importancia de la realización de la libertad en un horizonte revolucionario en el pensamiento de Marx.

Durante años, la palabra libertad, en todas sus derivaciones fue o bien desterrada, o bien vaciada de contenido entre las corrientes más difundidas y popularizadas de esta escuela. Sin embargo, apenas es posible enfrentar una lectura rigurosa de, por ejemplo, *El capital*, sin darnos de bruces con la importancia mayúscula de esta categoría. Marx arremete con dureza contra aquellos que consideran la libertad como una mera posibilidad de compra o venta, y realiza puntuales pero esclarecedoras proclamas sobre qué es la libertad y cómo pensarla.

En este sentido es en el que empleamos la palabra liberación para referirnos al marxismo, en detrimento de expresiones

como “emancipación” o, más comunes, “socialismo” o “comunismo”. Respecto a la primera diferenciación –emancipación/liberación–, debemos, siguiendo a Dussel (2014), aclarar que cuando se emancipa se llega a una meta conocida y pre-concebida, mientras que cuando se libera se llega a una situación enteramente nueva y prometedora, lo que es más congruente con cualquier propuesta que se pueda formular en términos históricos. En referencia a la segunda –socialismo o comunismo/liberación–, tales categorías denotan, al menos en apariencia¹, un punto de llegada, un final, mientras que la liberación hace referencia a un proceso en sí mismo.

En este documento partiremos de la obra de Marx, así como de un amplio abanico de autores marxistas, para rescatar aquellas categorías que inspiran el pensamiento liberador marxista. No se trata de aproximarnos a las diferentes estrategias para la toma del poder político, la “estrategia revolucionaria”, igual que la determinación del sujeto revolucionario, serán tomados, si se quiere, como una caja negra. Tampoco se trata de plantear una serie de *ethos* o principios rectores de la sociedad post-capitalista –como plantean Mészáros (2010), Callinicos (2003) o Lebowitz (2010) –. Más bien se sugieren una serie de vértices fundamentales desde los que proyectar un pensamiento verdaderamente liberador. Debe considerarse la triada de categorías que aquí se expone como una herramienta disponible para contribuir a la construcción, desde la filosofía política, de un marxismo que está históricamente muy presente pero políticamente olvidado.

1. Una síntesis pertinente de qué entendía Marx por “comunismo” puede encontrarse en Barata-Moura (1998: 242-251).

Afirmaba Marcuse que los “conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre” (1984: 289-290). Es decir, se analiza tanto la existencia dominante de las cosas como sus potencialidades. Nos centraremos en la segunda dimensión a partir de las categorías de praxis, valor de uso y tiempo libre.

No se pretende discriminar todo un conjunto de categorías que, sin duda, tienen presencia en Marx y que trascienden considerablemente el carácter accesorio que pudieran tener a la hora de pensar la liberación (tales como: democracia, sostenibilidad, justicia, igualdad, etc.). Si se han seleccionado las tres que nos disponemos a presentar y discutir es, no solo por la asequibilidad de nuestra empresa en este formato, sino también por la absoluta centralidad que tienen en el pensamiento de Marx.

2. La praxis

Muchos autores marxistas de gran difusión tomaron aquello que es perceptible por los sentidos, lo objetual, como la espina dorsal del pensamiento de Marx; lo ideal, el mundo subjetivo, quedaba como un mero apéndice o reflejo de lo “material”. Tal lectura simplificada ha desembocado sistemáticamente en derivas economicistas que colocan en las fuerzas productivas un peso desproporcionadamente mayor del que éstas tienen en los clásicos.

En realidad, si existe alguna categoría que recorra el conjunto de la obra “teórica” de nuestro autor, es precisamente la de

praxis. Aparece en su *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* como eje de articulación crítica y se mantiene hasta *El capital* donde es central en relación a la categoría de trabajo (consolidándose como forma primordial de la praxis).

No en vano existe toda una tradición de pensamiento en el seno del marxismo – que encuentra en la Italia de principios del siglo XX, con Labriola y Gramsci, sus **máximos** representantes– que se refería a este como “filosofía de la praxis”. Precisamente esta categoría nos servirá como sustento para comenzar el desarrollo.

2.1 La praxis, naturaleza inmanente al ser humano

En esta categoría se imbrica orgánicamente la actividad material con la dimensión ideal en la actuación teleológica. El ser humano proyecta su acción idealmente, ve el fruto de su trabajo antes de realizarlo; posteriormente lo plasma y ve, ahora materialmente, el producto de su imaginación. Esta relación es la definición misma de la praxis.

En ella es donde cada cual debe aprehender y demostrar la verdad; siendo el ámbito en el que se entrelazan la conciencia y la materia, cuerpo y mente, teoría y práctica, el ser humano y la naturaleza. Se trata del atributo único y definitorio de la humanidad, que la desarrolla.

Siguiendo a Sánchez Vázquez (2003), la praxis puede comprenderse tan solo a partir de la relación dialéctica entre la realidad como exterioridad al ser humano, y la proyección del pensamiento de éste sobre aquella a través de la acción. No podría entenderse como praxis ni aquellas actividades sin fin alguno (como los

procesos fisiológicos o reflejos) ni la mera contemplación. A partir de, por un lado, el grado de conciencia del sujeto y, por otro, el grado de creación, podemos establecer unos niveles de la praxis que pueden ser expuestos, en resumen, como relación entre lo espontáneo o lo reflexivo y lo reiterativo o creador.

Es, a fin de cuentas, el medio por el cual los seres humanos producen aquello que requieren para reproducir la sociedad, pero también es el único camino para transformarla –transformándose simultáneamente el hombre mismo– en cualquier sentido. Estas son las dos dimensiones esenciales del “ser práctico” de la humanidad: la praxis productiva y la praxis revolucionaria (Ibídem.: 279). Esta segunda es la praxis auténticamente creativa, en la que el sujeto social construye una nueva sociedad a la vez que se transforma a sí mismo en un proceso que no puede ser descrito sino como dialéctico. A la vez, esta praxis debe ser primordialmente reflexiva, consciente, organizada, orientada directamente a traer a la realidad el mundo, que puede estar acaso, en un proyecto colectivo.

2.2 El fetichismo mercantil

No podemos comprender las consecuencias últimas de la praxis revolucionaria sin aproximarnos a su contrario: la praxis fetichizada, que adquiere un papel protagónico bajo el dominio del capital. En estas circunstancias, las relaciones que se establecen entre las personas, o que conectan a estas con la naturaleza, adquieren una forma cosificada; la necesaria objetivación del ser humano en su exterioridad se subleva contra el trabajador cuando la mercancía se enfrenta a él

como una “cosa extraña y hostil” (Marx, 1999: 106). En este momento, cuando al ser humano social se le amputa el fruto de su trabajo y este le domina, se esfuma la relación consigo mismo –antes mediada por su relación con la exterioridad–; es la “deshumanización del hombre” (Marx y Engels, 1967: 36).

De esta manera la praxis encuentra su antítesis en su forma misma. Se da una inversión o, mejor dicho, una doble inversión, cuya analogía más obvia es encontrada por Marx en la teología². “En la producción material, en el verdadero proceso de vida social [...] se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la inversión del sujeto en el objeto y viceversa” (2011: 19; destacado de Marx): se distorsionan las relaciones de manera que se personifican los objetos y se cosifican las personas (Cf. Rubin, 1974). Las mercancías parecen sepultar las relaciones sociales que representan tras una crisálida mística, un aura embelesadora, ante la que hombres y mujeres, verdaderos productores y consumidores, caen rendidos como meros espectadores.

Que no nos engañe el verbo “parecer”, sería un error concebir este suceso con una “falsa apariencia”, como una “ilusión”; más preciso sería entenderlo a través de la categoría de *forma* –de formavalor, concretamente–, como la expresión objetiva de una realidad. Es por ello que Marx habla de una “ficción sin fantasía, una religión de lo vulgar” (1980: 403). Inmensas masas de personas dedican incansables esfuerzos guiados por la lógica

2. En relación al notable paralelismo que realiza Marx entre la economía mercantil-capitalista y la religión, son pertinentes los estudios de Sève (1975) o de Dussel (1993).

del fetiche. El trabajo deviene monótono y mecánico, solo soportable por la expectativa de la recepción del fetiche-dinero. El consumo queda establecido como un ritual que por segundos transporta a sus actores a un mundo enriquecedor antes de dejarlos caer de nuevo sobre sus propios pies.

Se configura así el “fetiche” que aparece como rector de la sociedad capitalista: el capital. Es la forma más desarrollada del valor mercantil, una relación social que, sin embargo, tan solo existe como dinámica impersonal y que impone su propia lógica, la de la rentabilidad (expresada mediante la conocida fórmula D-M-D’).

No obstante, apenas se podría hablar hoy de un “**ámbito de acción**” del fetiche-capital, ya que por naturaleza éste entra en el conjunto de ámbitos de la vida social, doblegándolos a su lógica. Encontramos una caracterización pertinente en el pensamiento de Mézárós:

El capital no es simplemente un conjunto de mecanismos económicos, como a menudo se conceptualiza su naturaleza, sino un *modo multifacético de reproducción metabólica social*, que *lo abarca todo* y que afecta profundamente cada aspecto de la vida desde lo directamente material y económico hasta las relaciones culturales mediatas (2010: 235; destacado añadido).

El “sistema” del capital no agota su influencia en lo económico. El fetichismo no se reduce a un fenómeno “económico”, empapa y se sumerge las relaciones humanas ahora transfiguradas en objetos. La percepción humana queda así adulterada por la nebulosa de pomposas realidades ajenas e inmóviles y con ella se arrebató al sujeto real la posibilidad de ver la realidad concreta en sus determinaciones (Kosik, 1967).

La praxis revolucionaria encuentra en el capital y su fetichismo su principal freno. No se equivoca Holloway cuando afirma que: “El fetichismo es la jungla que constantemente invade [...] las rebeliones y las sofoca” (2006: 71)³. El capital es una antipraxis, “un sistema de actos tendientes a nulificar la praxis misma, o a asegurar la supervivencia de una realidad dada” (Sánchez Vázquez, 2003: 448), que todo lo invade, que genera un universo de apariencias externas al control mismo de las personas que lo reproducen. Se trata de una exterioridad que emana de la acción misma de **éstas** y que adquiere una figura propia, que, como decía Marx, se “substantiva”. Este sujeto, el capital, es el que constituye esencialmente la clase capitalista y no al revés: el capitalista es la “personificación” del capital (Marx, 2011: 19), no éste su expresión impersonal.

En resumen, para encontrar el contrapeso de la praxis revolucionaria, no es preciso ni recomendable abandonar la categoría misma de praxis, aunque sí adjetivarla, pues se trata de una praxis fetichizada. La actividad del ser humano se enfrenta a sí misma en espiral, la revolución es constantemente negada por el capital, pero a su vez éste se ve superado una vez tras otra por aquella.

2.3 La praxis revolucionaria

La praxis en su forma revolucionaria, en cualquiera de sus formas, es precisamente el “machete” a través del cual la humanidad se abre paso en la jungla del fetichismo de la que nos habla Holloway.

3. Curiosamente, no sería tampoco falso afirmar lo opuesto, a saber, que el capital genera también de manera continuada las condiciones para su propia superación.

Es la negación potencial misma del capital debido a su carácter histórico, conscientemente colectivo y continuo.

Su carácter histórico se sustenta en su naturaleza innovadora, la praxis revolucionaria posee la capacidad de hacer historia: de modificar las condiciones de existencia de los hombres y mujeres. Los discursos que niegan la historia o sus fuerzas motrices (“fin de la historia”, “fin de la ideología”, etc.) son parte constituyente de la articulación inmanente a la lógica productiva capitalista; el capital niega la historia y, con ella, su propia historicidad. La praxis que enfrente el capital debe ser histórica en el sentido siguiente: se trata de negar el capital, profundizar en la historia, dejando atrás la “prehistoria de la sociedad humana” (Marx, 2008: 6). Esta es la única posibilidad real frente a una lógica que no solo niega formalmente la historia, sino que tiene la posibilidad de negarla objetivamente a través de la destrucción fáctica de la vida sobre la Tierra (Cf. Mészáros, 2010, cap. IV).

Ahora bien, la historia no actúa por sí sola, ni se dirige a un lugar pre-determinado⁴. La historia no es sino sus agentes, y estos no aparecen como hombres y mujeres independientes sino como praxis colectiva. Engels (1974: 515-516) se esforzó en aseverar que las distintas voluntades individuales (con metas propias, contradictorias) contribuyen a la creación de un “resultante común” que no puede ser en-

4. “¡La historia no hace nada, ‘no posee una riqueza inmensa’, ‘no libra combates’! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular– sus propios fines; no es más que la actividad del hombre [la praxis] que persigue sus objetivos” (Marx y Engels, 2013: 120)

tendido como una suma cero sino como un resultado positivo. Así se hace la historia.

Solo ante la praxis revolucionaria aparece la historia como marco abierto, en el que el ser humano puede enfrentarse a su futuro. En este sentido la historia no es una yuxtaposición de acontecimientos, de hechos puntuales, es un *continuum* aun con rupturas. Por eso mismo la praxis revolucionaria no se puede entender como salto, sino como movimiento.

Atendamos a la noción que Marx tenía del comunismo: “Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe crearse, un ideal al que haya que sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que supera el estado de las cosas actual” (Marx y Engels, 2014: 40). La praxis es el único medio posible para llegar a un fin que devenga praxis de nuevo, pues no hay nada fuera de ella; aquel que aspire a “llegar” a la liberación (al comunismo) debe ser consciente de que tal punto de llegada no existe más allá de una realidad necesariamente dinámica.

Esta categoría que, de alguna manera, se complementará con aquellas que estudiamos en próximos apartados, encuentra en sí misma su propia negación: la irreversibilidad de cualquier cambio revolucionario debe nacer de la constante superación inmanente de la praxis revolucionaria. Será entonces el factor dominante del proceso de liberación.

3. El valor de uso

El valor de uso, como contrario al valor de cambio, no se trata en modo alguno de una idea original de Marx; aparece no solo en el pensamiento económico clásico

co, sino que encuentra sus raíces en la filosofía aristotélica. Sin embargo, es el pensamiento marxista el que la ha popularizado en la modernidad hasta el punto de que hoy se relaciona directamente con esta tradición.

Son numerosas las referencias bibliográficas donde, con toda justeza, se ha empleado la categoría de valor de uso como una de las aristas fundamentales para pensar la emancipación desde la teoría marxista (véase, por ejemplo: Amin, 1977; Echeverría, 1998; Negri, 2001). No obstante, si bien el valor de uso (más allá de la determinación más simple presente en los famosos manuales del DIAMAT) ha sido sistemáticamente olvidado por parte de la mayoría de pensadores, también debemos situarnos críticamente con quienes se aferran a esta categoría como único elemento de articulación de una propuesta post-capitalista.

Aquí aspiramos a su reivindicación, como parte de la propuesta formulada, pero para ello debe despojarse de la carga fetichizada que hoy le es consustancial. Una vez “depurada”, como nos disponemos a demostrar, será una categoría adecuada para insertarla en nuestra triada de la liberación.

Para aproximarnos al derribo de esta mistificación debemos partir de comprender a qué nos referimos cuando hablamos de valor de uso.

3.1 Valor de uso, primera dimensión de la riqueza concreta

Debemos comenzar por determinar qué es el valor de uso, esto es, cuáles son las determinaciones esenciales que lo com-

ponen. Una definición adecuada de valor de uso sería la *capacidad* que tiene un objeto (o servicio) de satisfacer las *necesidades humanas*. No obstante, esta definición puede ser profundizada y corregida ampliamente sin agotarla, **dándonos así nuevas determinaciones**.

Lo primero que cabe apuntar es que la capacidad de una cosa para satisfacer necesidades proviene, en primera instancia, de sus propiedades materiales (contenido natural) además de incorporar trabajo humano. Todo alimento tiene la composición química adecuada para ser ingerida por los seres humanos sin resultar nociva, además puede incorporar el trabajo humano de su captura o cultivo y cocina.

En lo que respecta a las necesidades humanas, debemos apuntar que estas tienen, en primer lugar, una fuente innata: es preciso para el ser humano que se reproduzca a sí mismo a través del consumo (Dussel, 2014)⁵. Esto es lo que induce a Marx a considerar los valores de uso como el contenido de la riqueza, independientemente de su forma. La forma que adquieran los “satisfactores”; o que los vehicule, será el elemento determinante de aquello que Marx llamó “modo de producción” (el hecho de que el mercado sea el metabolismo social que las procese nos situará en el modo de producción capitalista).

Tales necesidades, sin embargo, no acostumbra a presentarse directamente sino a través de un modo de consumo: “El

5. Esto es lo que lo obliga al hombre, al menos, a una relación práctica –praxis– directa con el medio. Estas acciones son las que Lukács (2004: 103) llamaba “posiciones teleológicas primarias”, sobre los cuales se asientan la posibilidad misma de toda estructura social compleja, que comienza por las posiciones teleológicas secundarias.

hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes” (Marx, 1971: 12). En la sociedad, y por mediación de esta, todas las necesidades aparecen de una manera concreta.

Pero las mediaciones no se agotan en el modo de expresión. El hecho de la aparición de unas necesidades (frente a otras) es también fruto de una mediación social: “La producción no solamente provee de un material a la necesidad, sino también de una necesidad al material” (Ídem.). Y esto lo hace “provocando en el consumidor la necesidad de productos que [la producción] ha creado originalmente como objeto” (Íbidem.: 13). Así, por ejemplo, el “objeto de arte [...] crea un público sensible al arte, capaz del goce estético” (Íbidem.: 12).

El hecho de que existan tales mediaciones en la satisfacción de las necesidades disuelve las fronteras entre las necesidades “naturales” y sus modos de expresarse “sociales”: toda necesidad y, por tanto, todo valor de uso es el producto de una relación entre ambas dimensiones. Existe toda una relación íntima, dinámica y bidireccional entre la formación del valor de uso y la necesidad sobre la que actúa. Es esta inmensa cantidad de mediaciones sociales operantes la que hace que no siempre sea fácil rastrear la necesidad “hambre” tras la ingesta de un solomillo o la necesidad “goce estético” tras la contemplación de una obra de arte.

Solo sobre la base de esta concepción compleja del valor de uso puede partir la investigación de las profundas relaciones que vinculan el valor con el valor de uso.

3.2 El valor de uso socialmente adulterado

La contradicción que existe entre valor y valor de uso, desplegada hasta sus últimas consecuencias, en todas sus determinaciones, desembocaría en las más profundas contradicciones del capitalismo (Cf. Echeverría, 1998).

En primer lugar, como ha sido ya apuntado, en el modo de producción capitalista tan solo son metabolizados los valores de uso que encuentran una expresión solvente y en la medida en que es rentable su satisfacción: el valor de cambio (precio), forma de expresión del valor, se establece como mediación esencial. Sin embargo este no será el aspecto en el que centraremos la investigación.

Defendemos que el capital, en su calidad de sujeto organizador de la totalidad social, no circunscribe su acción a metabolización de valores de uso ya establecidos, sino que interviene activamente en su formación. Partiendo de la base de aquellas necesidades fisiológicas, del conjunto de deseos y voluntades, trata de configurarlos bajo la lógica del consumo (en el sentido de realización de plusvalía)⁶. Actúa sobre las expresiones existentes de las necesidades para amoldarlas a su oferta y configura nuevas expresiones de acuerdo a la apertura de nuevos campos para la acumulación.

La publicidad es la forma más visible en que tiene lugar esta “creación” de necesidades. Son necesidades subordinadas a la lógica del capital. No debemos olvidar

6. Mészáros (Cf. 1995: 547 y ss.) da buena cuenta de la dimensión cuantitativa de este fenómeno al referirse a la tasa de utilización decreciente de los productos (“*the decreasing rate of utilization*”).

que, debido a la vinculación dialéctica entre el valor de uso y la necesidad y a la determinación interna de esta, todas las necesidades son creadas; son la expresión de una gran cantidad de relaciones sociales, algunas cosificadas y otras dinámicas, que inducen al individuo a seleccionar y consumir un satisfactor concreto.

Un aspecto importante para comprender cómo opera la subordinación del valor de uso al capital, reside en comprender que el imperio de lo social sobre lo natural no se restringe al modo de satisfacción y a la formación concreta de las necesidades, también determinará la intensidad de estas. El contenido de la necesidad quedará en un segundo plano frente a su expresión social.

Por ello, no tiene sentido calificar las necesidades de falsas o “ficticias” –“caprichos”–; en realidad tales necesidades son tan reales en todos los aspectos como la abstracta ingesta de alimentos. Sólo así puede explicarse la preferencia subjetiva a adquirir mercancías esencialmente fútiles pero verdaderamente imprescindibles (moda, tecnología, etc.) frente a otras esencialmente necesarias pero aparentemente irrelevantes (sueño, alimento, etc.).

Para discernir el valor de uso de dicha forma fenomenológica, inmediata, en el sistema capitalista, nos referiremos a ella como valor de uso socialmente adulterado. El propio valor de uso asume aquí una forma extraña. No se trata pues de un fetiche en sí, sino de una expresión mediada por una mistificación mayor: el fetiche capital; la máxima expresión de la subordinación del valor de uso a su contrario, el valor⁷.

7. Detengámonos un instante para percatarnos de que esta construcción categorial, aún siendo pertinente a la obra de Marx, es, a priori, ajena a ella.

Este valor de uso-fetiche contiene en su interior la paradoja de que lo que en realidad es un valor de uso determinado socialmente, aparece en forma de expresiones de necesidades individuales o privadas, para cuya satisfacción se obvia la existencia del resto de la sociedad. De esta manera, para satisfacer las necesidades se consume un volumen notablemente mayor del que sería preciso si éstas se gestionaran y expresaran colectivamente. Esto da lugar a una cantidad social de trabajo mucho más elevada para satisfacer la demanda atomizada. La sociedad realiza lo que P. Campanario (2011) llama “plustrabajo socialmente inútil”, esto es, mucho trabajo que se destina en exclusiva a generar ganancias, sin aportar la satisfacción de necesidad material alguna.

Son numerosas las manifestaciones concretas de este fenómeno. Los automóviles, lavadoras y un sinnúmero de objetos cotidianos no se producen de acuerdo a la necesidad directa (desplazamiento o lavar) sino de acuerdo a una necesidad indirecta, de posesión. El volumen de trabajo necesario para que cada una de las

A lo largo de la obra de nuestro autor aparece, al inicio, una diferenciación entre necesidades “superfluas” o las “necesarias” (*Miseria de la filosofía*). Más tarde distingue “necesidades naturales y necesarias” (*Grundrisse*) en relación “consumo necesario o de lujo” (*El capital*) así como otras referencias más bien marginales (Heller, 1986). Sin embargo, no podemos evitar percatarnos de que, como hemos argumentado, si ningún “producto o necesidad concreta posee la propiedad de ser un producto o una necesidad de lujo” (Ibidem: 38), no podemos hablar más que de una construcción de las necesidades, como de alguna manera Marx intuía en los citados fragmentos de los *Grundrisse*. Por tanto podemos concluir que, si bien Marx tan solo desarrolló el estudio de las necesidades en la medida en que le fue útil para su investigación, dicho estudio es compatible y coherente con el realizado por él.

personas puedan “tener” (un auto, etc.) es, como veremos en las próximas líneas, notablemente mayor del que se precisaría con la transformación misma de las necesidades y su gestión colectiva.

3.3 El valor de uso socialmente óptimo

Frente a esta perspectiva, existe una alternativa. En esencia, no se trata de un elemento diferente a las lecturas de B. Echeverría, P. Campanario u otras, más bien se trata de la inclusión en el esquema, aquí estructurado, de dichas propuestas.

Se trata de la reconfiguración total del panorama que vimos en la figura anterior a partir de la dominación del valor de uso sobre el valor; esto es, la expresión de la solidaridad frente a la ganancia o del consumo colectivo frente al individual. Si tales elementos se combinaran sería posible reorientar por completo el modelo de metabolismo social hacia la supervivencia digna de las personas. Para ello es preciso, no obstante, un importante cambio ético que redefina las preferencias y actitudes de los individuos⁸.

Si la inversión de fuerza de trabajo se destinara a la satisfacción de necesidades socialmente concebidas –inversión en transporte público, gestión colectiva de lavanderías, etc.–, se ahorraría una inmensa cantidad de energía humana –producción de automóviles, carreteras, combustibles...; lavadoras, electricidad...–. También significaría un ahorro de mate-

8. El teórico F. Hinkelammert (2006) se refiere precisamente a este cambio de “valores” a partir de la necesidad de la redefinición del concepto de lo “útil”. Eso implica, claro, un cambio respecto a las necesidades y sus satisfactores; en definitiva, respecto al valor de uso.

rias primas lo que implica un menor desgaste de la naturaleza. Una parte del excedente de trabajo y recursos ahorrados puede ser reinvertido en la satisfacción de aquellas necesidades “no solventes”.

No se trata solo, pues de alterar la jerarquía de las necesidades, sino de llevar a cabo un cambio radical de expresión de las mismas: las necesidades directas socialmente concebidas derrocaría a la posesión, quedando esta erradicada.

Debido a este ahorro de trabajo, llamaremos a la forma fenoménica del valor de uso, valor de uso socialmente óptimo⁹. Esta nueva reorganización se basaría en la consecuente dominación del valor de uso frente al valor. Se trata de la figura opuesta al valor de uso socialmente adulterado.

Con la desaparición del capital y con la primacía del valor de uso, éste tendrá la capacidad de penetrar en su contrario, el valor, transformando, como este hacía antes, la forma de manifestarse. Se creará un valor de cambio solidario que

9. En la interesantísima e inspiradora perspectiva de Campanario (2011) aparece la categoría de “valor de uso social avanzado”. Expliquemos brevemente por qué hemos planteado una categoría alternativa a la que él formula. Él entiende por el adjetivo “social” el hecho de que está destinado a la totalidad de la comunidad, nosotros nos decantamos por un uso menos “positivo” de este término, en realidad el capital es social, así como la formación del valor de uso y de las necesidades también lo es. Por lo tanto, no es un rasgo distintivo de un valor de uso que se manifieste al margen del capital. Si nosotros lo empleamos en ambos casos es precisamente para recalcar este hecho, la configuración social del valor de uso. Por otro lado, él relaciona “avanzado” con el uso de la tecnología, mientras que nosotros relacionaremos esa característica con la categoría de tiempo libre, haciendo aquí hincapié en la optimización del trabajo humano. No obstante, esta discusión apenas supera el carácter nominalista.

refleje las necesidades sociales realmente existentes a través de un intercambio no mercantil. Toda la esfera de la producción quedará por tanto subordinada al interés social a partir de una distribución solidaria de los bienes y servicios en el colectivo (Cf. Lebowitz, 2010, cap. III).

Un último elemento que es preciso señalar es que la reducción cuantitativa notable de las necesidades –al menos de aquellas ineludibles vinculadas al consumo– y el mencionado ahorro temporal, desembocan en un crecimiento del tiempo libre vinculado a la realización personal y al ocio creativo. Centrémonos con más detalle en este aspecto temporal.

4. El tiempo libre

De las tres categorías que trabajamos en este documento, sin duda la menos trabajada por los marxistas es la de tiempo libre. Pese a que el tiempo es frecuentemente reconocido como instrumento de análisis, rara vez se extrae esta categoría de formulaciones más amplias –como la de tiempo de trabajo socialmente necesario– y menos aún con vistas a una lectura progresista.

En el mejor de los casos se apunta la necesidad de disminuir el tiempo de trabajo y ampliar el tiempo de ocio de los trabajadores. Consideramos que en realidad esta categoría tiene un potencial que desborda estas interpretaciones y que bien merece un esfuerzo de conceptualización.

4.1 Tiempo libre, segunda dimensión de la riqueza concreta

La idea de la importancia del tiempo libre es, por lo que sabemos, tomada por Marx

de un cuaderno anónimo titulado *The source and Remedy of National Difficulties*, como apunta en sus borradores en torno a la crítica de la economía política. En estos borradores parafrasea (en inglés y alemán) dicho trabajo de la siguiente manera:

Wealth is disposable time and nothing more. [...] Si todo el trabajo de un país alcanzara *to raise the support of the whole population, there would be no surplus labor*, y en consecuencia *nothing that can be allowed to accumulate as capital* [...] Una nación es verdaderamente rica si no existe interés alguno o si se trabajan 6 horas en lugar de 12 (en Marx, 1971: 348).

Pocos años más tarde, durante la redacción de *Las teorías sobre la plusvalía* (que se conocerían también como el libro IV de *El Capital*) aparece esta misma idea expresada en palabras similares:

Time of labour, aunque supere el valor de cambio, es simplemente la sustancia creadora de la riqueza y la medida del costo que su producción requiere. Pero *free time, disposable time*, es la riqueza misma, en parte para disfrutar los productos y en parte para la *free activity*, que no viene impuesta, como el *labour*, por la coacción de una finalidad externa que es necesario alcanzar y cuyo cumplimiento es una necesidad natural o un deber social, como se quiera (Marx, 1980: 229).

Llama la atención en primer lugar el uso reiterado y contundente de la categoría de riqueza asociándola al tiempo libre. Y es que no es una categoría cualquiera, es la primera categoría que aparece en el cuerpo de la obra que Marx pasó toda su vida adulta escribiendo: *El capital*. Aquí se expresa en un sentido muy distinto. Si en dicha obra aclara que la riqueza adquiere la forma abstracta expresada por la acumulación mercantil, frente a la riqueza concreta que representaría el valor de uso; en

estos fragmentos la riqueza aparece como una aspiración. Se trata, por lo tanto, de una meta de las necesidades cuyo logro es un deber, o una necesidad.

Podríamos asumir que es una contradicción entre ambas ideas de riqueza o bien entenderlas como cosas distintas y complementarias. Además de disponer de bienes (valores de uso) con los que satisfacer sus necesidades, el obrero necesita tiempo para satisfacer dichas necesidades¹⁰. El tiempo es, pues, toda una dimensión esencial para comprender no solo el funcionamiento de la sociedad burguesa sino también para concebir alternativas a ella.

4.2 El tiempo disponible

Para evitar equívocos, debemos distinguir entre el tiempo libre y el tiempo formalmente disponible. Aquí entenderemos por tiempo libre aquel que resta de la satisfacción de las necesidades ajenas; dado que hoy el tiempo destinado a tales necesidades ajenas (enajenadas) no se limita a la jornada laboral, se debe conceptualizar como el tiempo que escapa al control del capital. Precisamente la formación del valor de uso socialmente adulterado convierte el tiempo de libre disposición en un tiempo de consumo, un tiempo igualmente “adulterado”, que calificaremos como tiempo disponible.

A este respecto Mézáros es aún más contundente al afirmar que “el concepto de tiempo libre carece de sentido para el capital. Tiene que ser subvertido –y adulterado– convirtiéndolo en ‘ocio’ inútil, a fin

10. Esa es la razón del constante rechazo por parte de Marx y de sus seguidores –destaca el panfleto *El derecho a la pereza* de su yerno, P. Lafargue (2007)– a la apología del trabajo en detrimento del ocio.

de hacerlo subsumirse explotadoramente bajo el imperativo general de acumulación del capital” (2010: 57). El capital, con su vocación de totalidad más arriba mencionada, torna el tiempo de vida en una amalgama de “tiempos” creados de acuerdo a sus necesidades (tiempo de consumo, de trabajo, de descanso, etc.). En este sentido, Lefebvre (1984: 78-79) acertó al advertir el profundo y casi riguroso control que el capital ejerce sobre la vida cotidiana, fragmentándola y organizándola de acuerdo a sus intereses. El disfrute personal, queda a merced de los designios de las instituciones y organizaciones (doblegadas al capital) orientadas a la gestión del tiempo de las masas.

El tiempo disponible del que aquí hablamos –distingase del tiempo disponible al que hacía referencia Marx como sinónimo de tiempo libre– no es en realidad una manera de referirnos al tiempo restante de la jornada laboral. Ni siquiera al tiempo en el que carecemos de obligaciones (formales o informales). Aquí solo podemos comprenderlo tal y como lo comprende la propia lógica del capital expresada a la perfección en los enfoques de la elección racional: todo el tiempo de vida es disponible mientras no existan impedimentos materiales inmediatos.

Los hombres y mujeres trabajan en su tiempo disponible porque así lo desean –nos dirá el capital– pues son “libres” de dedicarlo a lo que consideren oportuno según sus propias preferencias. Todo el tiempo disponible queda subsumido en la dinámica del capital para consumir; bien como consumo productivo de su propio cuerpo o bien como consumo improductivo, sea este último para completar el ciclo del capital o para reponer la energía gastada en el proceso productivo. En última instancia, la totalidad del tiempo queda

en manos del “eterno presente”, la “eterna cotidianidad” capitalista.

4.3 La formación del tiempo libre

En uno de sus pasajes más discutidos, Marx señala algunos de los elementos esenciales de la sociedad pos-capitalista, de la liberación. En él pone un fuerte énfasis en el...

Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados por todos. (Marx, 1972: 229)

Sin embargo ya el joven Marx estipula una condición *sine qua non* para la formación de una sociedad futura: “Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo” (Marx, 1999: 61). De lo contrario, “solo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la miseria comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior” (Marx y Engels, 2014: 41)

En su obra cumbre rescata tales ideas a la hora de describir la versión más “acabada” de su proyecto liberador. Para él, la sociedad se halla inmersa en un “reino de la necesidad”, donde el ser humano no puede sino enfrentarse constantemente a la naturaleza –cuando no a sus iguales– con tal de conseguir satisfacer sus propias necesidades. Incluso el “reino de la libertad”, la liberación, “seguirá siendo siem-

pre un reino de la necesidad [...] el cual solo puede prosperar en base a este reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral” (Marx, 2014, L. III, Cap. XLVIII: 273).

Aunque sería preciso complementar esta idea de Marx¹¹ con la salida del capital del resto de aspectos de la vida¹², el contenido esencial permanece intacto: la pugna contra la “necesidad” es la base misma del proyecto de la liberación. Cabría preguntarse entonces, cómo tiene lugar la contienda entre la necesidad (base real y contenido mismo de la humanidad) y la libertad (forma histórica de la humanidad emancipada). La respuesta se encuentra en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Para muchos marxistas, y para el propio Marx, ésta es la labor histórica del modo de producción capitalista. No obstante, encontramos en la misma configuración de sus relaciones productivas la soga que estrangula el propio desarrollo de la capacidad productiva del trabajo. El descomunal aumento del “ejército industrial de reserva” (desempleo estructural) o la incapacidad del mercado para hacer frente a sus propias exigencias (la devastación

11. Encontramos una idea muy parecida a la de Marx en la obra de Hegel: “Esta es la transformación de la necesidad en libertad y esta libertad no es la negación abstracta (que niega arbitrariamente la necesidad o la ley), sino la libertad concreta y positiva” (1984: 79; §185, Zusatz). No se niega la necesidad a través de la libertad abstracta –en este caso del comercio– sino que se construye la libertad concreta sobre la propia necesidad.

12. También habría que apuntar la necesidad del reparto del tiempo libre generado eliminando la distribución desigual entre hombres y mujeres en referencia, por ejemplo, al trabajo de cuidados. Desde la lectura marxista es especialmente interesante a este respecto el trabajo de S. Federici (2013).

de las crisis económicas) dan cuenta del agotamiento histórico de la capacidad de revolucionar las fuerzas productivas de la clase capitalista¹³.

Paradójicamente, como conclusión: la liberación de la clase trabajadora conlleva la pérdida de relevancia social del propio trabajo; el desarrollo productivo, que tiene lugar en el plano económico abre las puertas precisamente al fin de la primacía de lo “económico”¹⁴; el capital genera en su movimiento las condiciones técnicas de su superación.

5. Articulaciones

La tríada recién presentada no puede comprenderse más que en interacción. Si hemos aventurado una descripción serena y en gran medida rigurosa de las categorías que aplicamos, no podremos avanzar en la construcción de una alternativa liberadora sin exponer, siquiera sea de manera sucinta, la articulación que tie-

13. La liberación ofrece condiciones potencialmente óptimas para el desarrollo tecnológico. Bajo condiciones de libre competencia, dicho desarrollo se encuentra en franca desventaja frente grandes corporaciones hibridadas con los estados (Cf. Katz, 1997).

14. A este sentido, Mézáros señala que “al revés de lo que afirman las tendenciosas tergiversaciones de las opiniones de Marx [...] cuando él subraya el poder aplastante de la base material lo hace con muy claras especificaciones. Porque pone de relieve que la base material de la transformación social logra su dominación paradójica bajo las condiciones históricamente determinadas del orden social del capital, cuando –gracias al desarrollo productivo de la humanidad– algunas potencialidades emancipadoras importantes se abren al horizonte aunque terminen por verse frustradas y socavadas por los destructivos antagonismos internos del capital” (2010: 65)

ne lugar entre las categorías en algunos sentidos concretos.

5.1 Planificación de la riqueza social concreta

“La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta como ‘inmensa acumulación de mercancías’”. Así comienza *El capital* de Marx (2014, L. I, Cap. I: 55). El carácter abstracto de la riqueza, la producción de valor, predomina frente a su carácter concreto, la producción de valor de uso.

En el proceso de consumación de la liberación, la riqueza aparecerá no como algo abstracto sino de manera concreta en una doble dimensión concreta, a través de la imposición del valor de uso sobre el valor y el desarrollo del tiempo libre. Entre ambas circunstancias, el acceso a los valores de uso producidos de acuerdo a las necesidades sociales y el desarrollo de las individualidades en un tiempo situado fuera del control del capital, constituyen el contenido, la base, del proyecto liberador. No obstante, tal contenido no está exento de poder adoptar una forma fetichizada.

La gestión estatal (u otro ente pretendidamente ajeno y superior al ser humano) supone una ruptura de la esencia teleológica de la praxis humana. A esto se refería Engels cuando afirmaba que la humanidad debe asumir el “control y dominio consciente sobre estos poderes, que, nacidos de la acción de unos hombres sobre otros, hasta ahora han venido imponiéndose a ellos, aterrándolos y dominándolos como potencias absolutamente extrañas” (Marx y Engels, 2014: 47). Queda entonces en evidencia la necesidad de una participación colectiva y democrática para

alcanzar el horizonte que Marx describe de la siguiente manera:

En este terreno, la libertad solo puede consistir en que el *hombre socializado*, los *productores asociados*, *regulen racionalmente este metabolismo* con la naturaleza, lo pongan bajo su *control común*, en vez de estar *dominados por él como un poder ciego*; llevarlo a cabo con el menor gasto de fuerza y bajo condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. (2014, L. III, Cap. XLVIII: 272-273; destacado añadido)

No se configura algo que podríamos llamar una “liberación en sí”, fundamentada únicamente en el desarrollo de la riqueza colectiva, sino a una “liberación para sí” donde la riqueza esté planificada racionalmente por quienes la producen. Con ello desaparecería cualquier atisbo de fetichismo: el ser humano social se reconocería en el producto de su trabajo como auténtico demiurgo y señor de sus creaciones.

Sin embargo, con el desarrollo ya realizado de las categorías de valor de uso y tiempo libre es suficiente para percatarnos de que, en realidad, lo que llamamos liberación en sí apenas tiene una existencia conceptual, es una abstracción. Tanto la formación del valor de uso socialmente óptimo como el desarrollo de las fuerzas productivas necesarias para el disfrute del tiempo libre presuponen un cierto grado de gestión colectiva de los recursos. En el primer caso para la conformación de las necesidades sociales y en el segundo para el aprovechamiento racional de los recursos productivos.

La superación de la lógica del capital es, pues, un proceso orgánico que no puede segmentarse. De ahí la íntima vinculación que existe entre las categorías aquí presentadas.

Frente a la impersonal lógica del capital simplificada en la fórmula D-M-(P)-M'-D', donde el crecimiento del dinero –mediado por la compra de medios de producción y fuerza de trabajo, producción y venta de mercancías– es el principal impulso teleológico a los productores individualmente concebidos, debe imponerse una ecuación muy diferente. En este sentido el desarrollo de la fórmula: Planificación-Producción-Distribución, entendida –igual que la anterior– como un ciclo retroalimentado, representa la estructuración productiva post-capitalista. La estructura de la praxis, negada en su vertiente individual por la antipraxis capitalista, regresa, como negación de la negación, en una vertiente nítidamente social.

5.2 Totalidad y márgenes

Hemos desarrollado ya la idea de que el capital aspira y tiene vocación de ser un sistema de la totalidad social. Su naturaleza misma le empuja a expandirse sin límite a todo ámbito social, a subsumir en sí el trabajo en todas sus manifestaciones, a convertir todos los valores de uso en mercancías y a permeare el tiempo de las personas.

Sin embargo, a la vez que se acerca a la totalidad, fragmenta cada vez más su realidad creando compartimentos aparentemente inconexos. Es por eso que se crea un ámbito y un tiempo de ocio distinto del tiempo de producción, que al trabajo como totalidad se le amputa su expresión mercantil, asumiendo ésta un carácter “productivo”. Incluso el propio capital se presenta dividido en ramas, en empresas y, finalmente, en personificaciones que compiten entre sí. La sola posibilidad de una realidad integrada es ajena a su lógi-

ca. De este hecho urge extraer dos conclusiones esenciales y no contradictorias.

La primera se fundamenta en que, precisamente por su incapacidad crónica de integrar la vida social, el capital deja márgenes disponibles. Hoy en día existen en la sociedad manifestaciones del valor de uso socialmente óptimo, así como franjas temporales de libertad y encuentro no mediadas por las relaciones mercantiles. A veces aparecen de forma directa, otras de manera latente, como restos de expresiones pre-capitalistas o como embriones de sociedades aún por venir. Estas alternativas “marginales” aparecen como exterioridades al capital (siendo este el desarrollo del llamado “socialismo utópico”).

La segunda conclusión radica en que, si el capital tiene aspiración de totalidad, de orientar la actividad social hacia sus intereses, toda alternativa presentada a él debe igualmente aspirar a la totalidad social. Para ello, tal alternativa se ha de gestar en el más profundo interior del sistema del capital, como su contrario. No obstante, se trata una vocación de totalidad inversa en cuanto a contenido a la del capital. Si por un lado aspira a integrar la vida social en un todo, por otro debe dejar espacio a las personas para el desarrollo de sus individualidades. Acerquémonos a esta aparente contradicción en sus términos.

La planificación de la producción exige una interacción y conocimiento que presupone la existencia de una totalidad social integrada, que es inconcebible para los productores privados, para las personificaciones del capital. En otro sentido, pero en la misma lógica, tiempo libre no conoce compartimentos estancos en su interior. Las fronteras en él son esencialmente difusas: el trabajo renuncia a su condición de alienado y a sus jerarquías internas (Cf.

Mészáros, 1995: 739-744) y se desplaza hacia la realización personal, arte y trabajo tienden a su fusión orgánica¹⁵.

No obstante, en este nuevo marco, en el que la ganancia no ejerce la tarea de mediadora entre las necesidades y su realización, la satisfacción de las necesidades y el desarrollo personal tienen una dimensión esencialmente individual, sin mediatizaciones de tipo impositivo generadas fuera e impuestas a los seres humanos.

6. Recapitulación y conclusiones

En este documento se ha propuesto el examen de tres categorías que se consideran esenciales para el acto de pensar alternativas políticas desde la perspectiva marxista. A saber: la praxis, el valor de uso y el tiempo libre. La primera como la base de la acción humana, la segunda como una de las dimensiones de la riqueza (material) y la última como la otra dimensión (temporal) de la riqueza.

Las tres categorías han sido descritas y presentadas en dos determinaciones diferentes, una bajo la forma que adquieren en el modo de producción capitalista y otra en relación al proyecto de liberación. Para finalizar, sintetizaremos las tres categorías en conjunto en cada una de estas dos situaciones.

La primera de las situaciones –expresada sintéticamente en la figura 1, apartado

15. Superar las actuales barreras que existen entre “tiempo de trabajo” y “no-trabajo” es esencial para conquistar una vida “llena de sentido [*cheia de sentido*]” (Antunes, 2000: 175). En este sentido, entendido el trabajo como realización humana, el simple concepto de “arte” sería abolido (Cf. Dias, 2005).

8.1– está caracterizada por la primacía del capital (expresado en su fórmula), como ente extraño y exterior al ser humano, como antipraxis. Es el capital quien se apropia en primer lugar a la formación de las necesidades humanas, con la creación del valor de uso socialmente adulterado y de la producción de los satisfactores. Más tarde dichas necesidades tendrán de nuevo que someterse al examen del capital a través de la compraventa, del valor de cambio. Esta segunda prueba proporciona de nuevo *inputs* en forma de dinero directamente a la acumulación capitalista y permite a una parte de la población consumir las mercancías para poder continuar con su venta de fuerza de trabajo.

En esta situación, con la situación de primacía de lo económico-capitalista, la totalidad del tiempo es concebido como disponible, sea para el consumo, sea para insertarse en el circuito productivo. El carácter fetiche del capital aspira a invadirlo todo y, sin embargo encuentra una y otra vez su propia negación en la praxis revolucionaria que subsiste como reacción ante sí. Será precisamente esta praxis la que encuentre, en la liberación, su vocación de totalidad.

La provisión de bienes para el conjunto de la sociedad será, en el marco de la liberación –expresado en la figura 2, apartado 8.2–, el producto de una estructura teleológica: la planificación en función del valor de uso socialmente óptimo (expresión del valor de uso como dominante frente al valor desprovisto de su forma capitalista) es el comienzo del proceso. Tras la producción, la distribución es realizada de manera solidaria –con la aportación de un valor de cambio solidario– permite la satisfacción de las necesidades generando las posibilidades para una realización personal plena.

De acuerdo con la asignación de recursos al desarrollo productivo, éste proporciona la base necesaria para seguir desarrollando el tiempo libre. Ahora, con la desaparición del fetiche, las fronteras existentes entre la producción y el resto de la vida social tienden a disolverse completando así la formación del mencionado tiempo libre. Se constituye así una totalidad integrada en la que los individuos pueden desarrollarse por sí mismos con los demás.

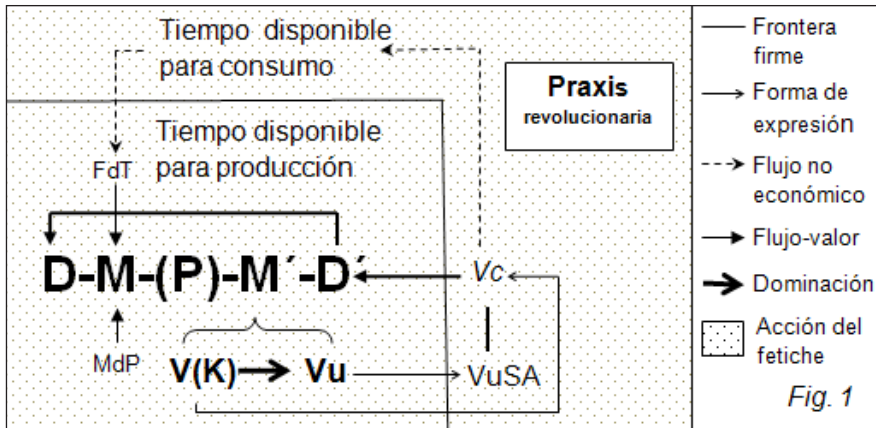
Bibliografía

- Amin, S. (1977) *O elogio do socialismo*. Porto, Textos exemplares.
- Antunes, R. (2000) *Os sentidos do trabalho*. São Paulo, Boitempo.
- Barata-Moura, J. (1998) *Materialismo e subjectividade*. Lisboa, Avante!
- Callinicos, A. (2003) *Un manifiesto anti-capitalista*. Barcelona, Crítica.
- Campanario, P. (2011) “Hegemonía del poder social difuso” en vol. col. Piqueras, A. y Dierckxsens, W. (coord.) *El colapso de la globalización. La humanidad frente a la gran transición*. Madrid, El viejo topo, pp. 337-360
- Dias, S. (2015) “A arte como trabalho ou o trabalho como arte” en vol. col. GEM (coord.) *II Congresso Internacional Marx em Maio 2014*. Lisboa, GEM, pp. 455-466.
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Verbo Divino.
- Dussel, E (2014) *16 tesis de economía política*. México DF, Siglo XXI.
- Echeverría, B. (1998) *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital, de Karl Marx*. México DF, Ítaca.
- Engels, F. (1974) “Carta a J. Bloch. 21 de Septiembre de 1890” en *Obras escogidas. Tomo III*. Moscú, Progreso, pp. 515-516.

- Federici, S (2013) *Revolución en punto cero*. Madrid, Traficantes de sueños
- Hegel, G. W. F. (1984) *Lógica. Tomo II*. Barcelona, Orbis.
- Heller, A. (1986) *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona, Península.
- Hinkelammert, F. (2006) "Globalización de la tierra y estrategia de globalización" en vol. col. Borón, A., Amadeo, J. y González, S. (coord.) *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 365-378
- Holloway, J. (2006) "La imprenta del infierno" en vol. col. Herramienta (edita) *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"*. Buenos Aires, Herramienta y UAP, pp. 67-78
- Katz, K. (1997) "Tecnología e socialismo" en vol. col. Coggiola, O. (coord.) *Globalização e socialismo*. São Paulo, **Xãma**, pp. 35-60.
- Korsch, K. (1978) *Marxismo y filosofía*. Barcelona, Ariel.
- Kosik, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. México DF, Grijalbo.
- Lafargue, P. (2007) "El derecho a la pereza" en *Textos escogidos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 257-288.
- Lebowitz, M. (2010) *The socialist alternative*. New York, Monthly Review.
- Lefebvre, H. (1984) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid, Alianza.
- Lukács, G. (2004) *Ontología del ser social. El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, H. (1984) *Razón y revolución*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Tomo I*. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Tomo II*. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (1980) *Teorías de la plusvalía. Tomo III*. México DF, FCE.
- Marx, K. (1999) *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2008) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI
- Marx, K. (2011) *El capital. Capítulo VI (inédito)*. **México DF**, Siglo XXI.
- Marx, K. (2014) *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid, Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2013) *La sagrada familia*. Madrid, Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2014) *La ideología alemana*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Mészáros, I. (1995) *Beyond capital*. London, The Merlin Press.
- Mészáros, I. (2010) *El desafío y la carga del tiempo histórico*. Santiago, LOM y Boitempo.
- Negri, T. (2001) *Marx más allá de Marx*. Madrid, Akal.
- Rubin, I. I. (1974) *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba, Pasado y presente.
- Sánchez Vázquez, A. (2003) *Filosofía de la praxis*. México DF, Siglo XXI.
- Sève, L. (1975) *Análises marxistas da alienação*. Lisboa: Estampa.

Anexos

Figura 1: mapa categorial del modo de producción capitalista



FdT : Fuerza de trabajo

MdP : Medios de producción

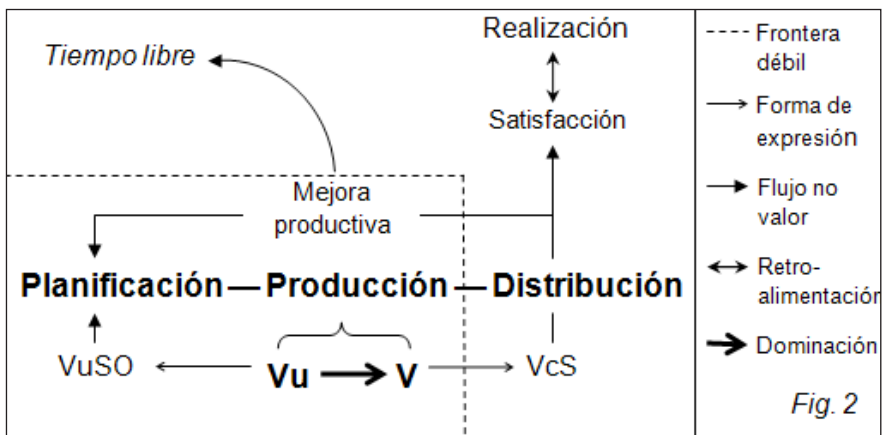
$VuSA$: Valor de uso socialmente adulterado

Vu : Valor de uso

$V(K)$: Valor (en forma de capital)

Vc : Valor de cambio

Figura 2: mapa categorial de la “liberación”



$VuSO$: Valor de uso socialmente óptimo

VcS : Valor de cambio solidario

LAS REFORMAS MILITARES DURANTE LA II REPÚBLICA: UN ASUNTO POLÍTICO

MILITARY REFORMS DURING THE SPANISH II REPUBLIC: A POLITICAL MATTER

Enrique Roldán Cañizares

Universidad de Sevilla
enrolcan@gmail.com

Recibido: agosto de 2016
Aceptado: noviembre de 2016

Palabras clave: Ejército, España, II República, Reformas, Azaña

Keywords: Army, Spain, II Republic, Reforms, Azaña

Resumen: La historia de la II República española no podría entenderse sin estudiar el conjunto de reformas que sufrió el ejército desde 1931, unas reformas en las que el papel desempeñado por Manuel Azaña es más que fundamental. Estas reformas implementadas a lo largo del corto periodo republicano suscitaron las críticas del ejército español; sin embargo es necesario lanzar una pregunta: a pesar de tratarse de una maniobra política, ¿fueron necesarias en aras de la modernización del ejército español?

Abstract: The history of the Spanish II Republic can not be understood without studying the whole pack of reforms that the army experimented since 1931, where it is fundamental to stand out the role displayed by Manuel Azaña. These reforms, developed along the short republican period meant the opposition of the army; however, it is necessary to make a question to ourselves: Besides the political fact, were they necessary in order to modernize the Spanish army?

1. Introducción

La historia de la II República española no podría entenderse sin estudiar el conjunto de reformas que sufrió el ejército desde 1931, en las que el papel desempeñado por Manuel Azaña es más que fundamental. Azaña, un civil al cargo del Ministerio de Guerra¹, iniciaría una serie de reformas que no solo se encuadraron en el proceso

1. Una de las características más relevantes de las reformas militares del periodo republicano radica en el hecho de que dichas reformas fueron dirigidas por autoridades civiles, tal y como se desprende del carácter civil de todos aquellos que ocuparon la cartera de guerra durante la II República, a saber: Azaña, Martínez Barrios, Diego Hidalgo, Lerroux y Gil Robles. *Vid.* Fernando López Ramón, “Las

reformador republicano², sino que se insertaron en la corriente de pensamiento político – militar que se había extendido entre los países europeos tras el fin de la I Guerra Mundial³. En este sentido, cabe destacar que el propio Azaña afirmó que su preocupación por los temas militares se basaba en un motivo interno, de una parte, y en un motivo externo de otra, como consecuencia de las posturas adoptadas por los líderes europeos tras el estallido de la Gran Guerra⁴.

Azaña había visitado diversos frentes de la I Guerra Mundial, y su interés y gusto por el modelo del ejército francés, el que precisamente había vencido la guerra, era algo latente⁵. De hecho, dicho modelo, basado en la reducción del número de hombres, en “el predominio del fuego sobre el movimiento y la defensa sobre la maniobra ofensiva”, así como

“en la rapidez de la movilización de la nación en armas frente a la agresión exterior” había sido aceptado e implantado en países como Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia y Grecia⁶. Pero a pesar de la decantación de Azaña por el modelo del ejército francés, el otrora Presidente de la II República Española era consciente de la necesidad de no ignorar las diferencias entre ambos Estados ya que, entre otros factores, había un elemento que los separaba: a diferencia de lo que ocurría en el caso francés, España no contaba con ningún enemigo externo desde 1808, enemigo que curiosamente, había sido la propia Francia⁷. Pero la intención de Azaña de constituir un ejército defensivo, no solo se adaptaba al modelo francés, sino que también lo hacía al modelo comúnmente aceptado tras la I Guerra Mundial, que en connivencia con la Sociedad de Naciones, apostaba por una política general europea marcada por el pacifismo⁸, algo que a la postre también tendría su reflejo en la Constitución de 1931⁹.

Antes de dar inicio al paquete de reformas, el propio Azaña adelantó en el Congreso de los Diputados su intención de implementar una serie de medidas que tendrían como objetivo crear unas fuerzas armadas que fuesen adecuadas, no solo a las necesidades, sino también a las

reformas militares de Azaña” en *Las reformas administrativas en la II República*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2009, p. 89.

2. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, *Cuadernos República nos*, nº 22, 1995, p. 36

3. Michael Alpert, “Una reforma inocente: Azaña y el ejército”, *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 1, 1983, p. 32.

4. Manuel Ramírez, *Las reformas de la II República*, Madrid, Túcar Ediciones, 1977, p. 51.

5. En las *Obras Completas* de Manuel Azaña se pueden encontrar trabajos sobre la política militar francesa, donde se analizan, entre otros elementos, los antecedentes políticos de la reforma militar francesa de 1872, la democratización del ejército francés, la orientación de la política militar francesa y la situación de la misma en vísperas de la I Guerra Mundial. Vid. Manuel Azaña, *Obras Completas*, México, Ediciones Oasis, 1966, pp. 257 – 434.

6. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, cit., pp. 40 – 41.

7. *Ibid.*, p. 45.

8. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, Siglo veintiuno de España editores, Madrid, 1983, p. 123.

9. El artículo 6 de la Carta Magna republicana establecía la renuncia a la guerra como instrumento de política internacional por parte de España.

posibilidades de España¹⁰. Pero, ¿dónde radicaba realmente el interés reformador de Azaña? La respuesta se deducirá del estudio pormenorizado de las reformas, pero es necesario adelantar que, más allá de los objetivos de modernización del ejército español y de su conversión en un órgano que pudiese servir eficazmente a un Estado moderno como el que se intentaba construir con la II República¹¹, el interés de Azaña, que tenía una idea sobre el ejército encarnada en la tradición liberal¹², era meramente político¹³. Si su interés era meramente político, la causa de éste también lo era, y es que el ejército había tenido una constante presencia en la vida política española durante el siglo XIX¹⁴ y el primer tercio del XX, periodos

en los que las fuerzas armadas habían sido utilizadas tanto por el Rey como por el Dictador de turno para amedrentar políticos, sin contar aquellas ocasiones en las que el propio ejército había tomado la iniciativa mediante pronunciamientos¹⁵.

Este contexto es clave para entender la desconfianza existente ante los mandos militares¹⁶ y la intención de Azaña de crear un ejército que fuese neutral en lo relativo a las cuestiones políticas, algo que se vería plasmado incluso en la Constitución republicana, al recoger en los artículos 70 y 87 la prohibición de que ni los militares, activos o en reserva, ni los retirados que no llevasen más de diez años en dicha situación pudiesen ser elegidos Presidentes de la República ni Presidentes del Consejo de Ministros¹⁷. En este sentido, consideramos que las palabras de Gabriel Cardona sobre la política militar de la República son claves, y es que el principal objetivo de la República era devolver al Ejército a su contexto y separarlo de la política¹⁸, ya que tras el fin de la Guerra de la Independencia, la actividad del Ejército se había limitado a interferir en ésta. Esto es algo que se desprende de las palabras pronunciadas por Azaña en el Congreso de los Diputados al tratar las líneas generales de las reformas militares:

10. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1982, p. 143.

11. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, cit., pp- 51 – 52.

12. Como consecuencia del contacto con militares extranjeros Azaña concebía un ejército que, integrado en el Estado liberal, fuese políticamente disciplinado y estuviese en condiciones de desarrollar una guerra moderna. Vid., Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 117.

13. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, cit., p. 51.

14. A lo largo del siglo XIX se sucedieron más de cien pronunciamientos, aunque no todos fueron exitosos. Se trata por lo tanto de una media superior a un pronunciamiento por año, algo inconcebible para el Estado moderno que se pretendía construir. Vid. José Álvarez Junco, “El marco histórico de las reformas republicanas”, *Las reformas administrativas en la II República*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2009, p. 16.

15. Manuel Ramírez, *Las reformas de la II República*, cit., p. 46.

16. Raúl C. Cancio Fernández, *Guerra civil y tribunales: de los jurados populares a la justicia franquista (1936 – 39)*, Universidad de Extremadura. Servicio de publicaciones, Cáceres, 2007, p. 37.

17. Fernando López Ramón, “Las reformas militares de Azaña”, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2009, p. 90.

18. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 123.

El ejército había tomado en España la preponderancia política que todos conocíais, no por su culpa, ni de la función militar, ni siquiera de los militares personalmente [...] sino por la falta de densidad de la sociedad política española, en la cual [...] resultaba que la autoridad militar era la única fuerza existente, el único resorte de mando y de ejecución de que disponían los débiles gobiernos parlamentarios del siglo pasado para hacerse obedecer y aun para conquistar el poder.¹⁹

Con este objetivo en mente, se emprendió la que podemos considerar como la reforma militar más ambiciosa de la historia de la España contemporánea. Una reforma que comprendió una serie de disposiciones que vamos a dividir en tres bloques: un primer bloque, más pequeño que los otros dos, que podemos considerar simbólico y con una clara conexión con el paso de un régimen monárquico a uno republicano; un segundo bloque que buscaba la reorganización, la profesionalización y la modernización del ejército, y un tercero, centrado en la reforma de la jurisdicción militar, la cual, se había venido caracterizando por contar con un ámbito desmesurado y por su aplicación sobre civiles por motivos relacionados con el orden público²⁰.

2. Reformas simbólicas del ejército español

En el apartado de reformas simbólicas podemos incluir la creación de un Gabinete Militar, semejante al que ya existía en Francia. Dicho Gabinete, compuesto

19. Manuel Azaña Díaz, *Obras Completas*, cit., p. 86.

20. Manuel Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812 – 1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 347.

por varios oficiales republicanos encargados de transformar en medidas técnicas las pretensiones reformistas de Azaña²¹, sufriría ataques por parte de la oposición, destacando las palabras del futuro golpista Emilio Mola que llegaría a definirlo como el *Gabinete Negro*²². De igual modo se suprimieron los símbolos monárquicos en todos los uniformes y cuarteles, algo que, según los testimonios orales recogidos por Gabriel Cardona, “se llevó a cabo con la mayor disciplina”²³; los capitanes que habían sido fusilados en Jaca por su participación en el levantamiento republicano fueron rehabilitados y nombrados “héroes de la República”; y el indulto general fue extendido a los militares prófugos y desertores. Pero a pesar del carácter simbólico de estas medidas, cabe destacar el hecho de que todas fueron publicadas con anterioridad a otras reformas, no solo de carácter simbólico, como la referida sustitución de la bandera bicolor por la tricolor republicana; sino también a otras de contenido social, como por ejemplo la relativa al salario mínimo²⁴, algo que demuestra, no solo la implicación de Manuel Azaña en la reforma militar, sino también la importancia que le concedía a ésta.

Pero dentro de este primer bloque de reformas hay que destacar un decreto sobre el que giran todas las modificaciones militares simbólicas. Se trata del decreto de fidelidad a la República²⁵, un decreto

21. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 119.

22. Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, Santarén, Valladolid, 1940, p. 1048.

23. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 119.

24. *Ibid.*, pp- 118 – 119.

25. *Gaceta de Madrid* de 23 de abril de 1931.

en el que se exhortaba a todos los militares en activo a firmar la nueva promesa de fidelidad, una promesa que rezaba lo siguiente: "Prometo por mi honor servir bien y fielmente a la República, obedecer sus leyes y defenderla con las armas". La negativa a firmar dicha adhesión se traduciría en el retiro obligatorio, algo que apenas llegó a producirse, ya que fue una minoría exigua la que se negó a firmarlo²⁶. Tras esta serie de decretos, Azaña entendía que se habían asentado las bases para la existencia de un ejército fiel a la República, de ahí que tras esta primera remesa de reformas, el Presidente de Acción Republicana se lanzase a la modernización del ejército.

3. Modernización material del ejército

Hay unas palabras de Azaña, pronunciadas en su discurso en Cortes del 2 de diciembre de 1931, que son reveladoras sobre la situación del ejército español. Llegaría a decir Azaña que "en España, sobre un plan de dieciséis divisiones, hemos llegado a tener 22.000 oficiales; y como no había hombres a quienes estos oficiales pudieran mandar, hemos llegado a tener regimientos de infantería con 80 soldados, y regimientos de caballería sin caballos..."²⁷. Ante tal situación, Azaña

acometió una reducción sin parangón en las filas del ejército español: se suprimieron 37 regimientos de infantería, cuatro batallones de montaña, nueve de cazadores, 17 regimientos de caballería, uno de ferrocarriles y dos batallones de ingenieros²⁸. Sin embargo, las reformas del nuevo ministro de Guerra no se limitaron a la reducción de efectivos; también podemos resaltar la supresión de la Dirección General de Aeronáutica y la organización del Cuerpo general de Aviación²⁹ o la supresión de la Academia General de Zaragoza³⁰. Pero por encima de dichas reformas vamos a destacar dos: el Decreto de "retiros"³¹, que dictando normas para el retiro voluntario de generales, jefes y oficiales y asimilados, había sido el objetivo, fracasado, de casi todos los ministros de Guerra durante los 50 años previos a la llegada de Azaña a dicho ministerio³²; y el decreto de supresión de las Capitanías Generales³³, el cual tendría una relación directa con las reformas aplicadas a la jurisdicción militar.

El Decreto de retiros fue el primero de los implementados dentro del conjunto de reformas que emprendió Azaña. La razón de ser de esta modificación radicaba en el desmesurado número de oficiales existentes en el ejército, algo que, según Azaña era "lo que más resaltaba en la organización defectuosa del ejército español"³⁴. En su ya célebre discurso sobre las líneas generales de las reformas de guerra, el ministro madrileño apuntó que el exce-

26. Gabriel Cardona afirma que solo causaron bajo cuatro miembros de la familia real; un coronel, un comandante y un capitán escala reserva de infantería; cuatro capitanes de caballería; un capitán y un teniente de artillería; dos tenientes de ingenieros y 56 individuos en situación de reserva o de complemento. Vid. Gabriel Cardona, *El Poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 139.

27. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 87.

28. Gaceta de Madrid de 26 de mayo de 1931.

29. Gaceta de Madrid de 27 de junio de 1931.

30. Gaceta de Madrid de 1 de julio de 1931.

31. Gaceta de Madrid de 27 de abril de 1931.

32. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 - 1933)*, cit., p. 133.

33. Gaceta de Madrid de 17 de junio de 1931.

34. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 87.

so de personal “constituía en realidad un problema adjetivo; no el problema de fondo de la organización militar española, pero, en fin, [...] un problema de mucha importancia”. Dicho problema “se había producido, cabalmente, porque ningún Gobierno había osado acometer[lo] de cara”, ya que, si “había una guerra en Cuba o había una guerra civil, [...] el Gobierno creaba oficiales de carrera a toda velocidad para nutrir los cuadros de un ejército excesivo que, en tiempo de paz, España no utilizaba”³⁵.

La idea básica de la reforma radicaba en la concesión del retiro voluntario para generales, jefes y oficiales y sus asimilados³⁶. Dicho retiro se concedía con el mantenimiento del sueldo más una serie de beneficios, tales como la posibilidad de percibir las cantidades derivadas de la obtención de la Gran Cruz y la Placa y Cruz de San Hermenegildo, así como los premios de efectividad; pero sin determinados pluses que para los militares constituían una proporción del sueldo³⁷. Uno de los elementos que destacaba dentro del decreto era la posibilidad que se guardaba el Gobierno de destituir al personal sobrante en el caso de que el número de oficiales que se acogiese al decreto fuese insuficiente³⁸. No sabemos si dicha amenaza tuvo alguna influencia en el número de solicitudes de retiro, pero lo cierto es que, siguiendo los datos ofrecidos por

35. *Ibid.*, p. 87.

36. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 133

37. Al cabo de dos años, los retirados perderían el suplemento de Estado Mayor o aviación, al mismo tiempo que la posibilidad de ascensos a los que hubiera podido acceder tanto durante el transcurso de los años como consecuencia de su antigüedad. Vid. *Ibid.*, pp. 146 – 147.

38. *Ibid.*, p. 147.

Michael Alpert, las escalas activas de generales y asimilados pasaron de 190 a 90 entre 1931 y 1932; dos terceras partes de los coroneles y teniente-coroneles se retiraron; mientras que el 40% de los capitanes, el 37% de los tenientes y el 46% de los alféreces, hicieron lo propio. Es decir, 7.595 jefes y oficiales de los 20.576 existentes presentaron su solicitud de retiro, lo que supuso un porcentaje del 36'9%.

Pero, ¿cómo recibieron los militares la reforma? A pesar de lo que ésta suponía: la pérdida de empleo para millares de militares, podemos decir que fue aceptada ampliamente por las Fuerzas Armadas. Cuando el 29 de mayo, día en el que se concedió una prórroga para solicitar el retiro hasta el día 20 de junio, Azaña anunció que se habían recibido más de mil solicitudes, la prensa le preguntó si la reforma había causado malestar entre los militares, a lo que Azaña contestaría con un rotundo: “Ninguno, en absoluto”³⁹. Otro ejemplo de la aceptación lo encontramos en el número de 28 de abril de *La Correspondencia Militar*, una publicación periódica de género militar que diría lo siguiente respecto de la reforma:

Tal vez no se publicó un decreto tan importante como el de concesión de retiro a los jefes y oficiales [...] El señor Azaña quiere hacer una reorganización del Ejército, sobre la base de que sea menor y más eficiente. Nadie podrá censurarlo; y menos que nadie, los propios jefes y oficiales condenados largo tiempo a situaciones de disponibilidad y excedencia, y que cuando se hallan en activo no encuentren los medios materiales precisos para su propio entrenamiento y la instrucción del soldado”⁴⁰.

39. *Ibid.*, p. 151.

40. *La Correspondencia Militar*, 28 de abril de 1931.

El propio Emilio Mola, pieza fundamental en el golpe de estado de 1936, apoyaría la reforma de Azaña, diciendo que el decreto de retiros “obtuvo un éxito rotundo, definitivo”, algo que fue consecuencia del “convencimiento ya arraigado en el Cuerpo de oficiales de que existía un exceso de personal para las necesidades ordinarias del ejército permanente”⁴¹.

Desde otros periódicos alejados de la órbita militar también se aplaudió la reforma. Tal fue el caso de *El Imparcial*, que consideraría como “importantísimo”⁴² el decreto de retiros, a pesar de que consideraba que el pase a la reserva de la oficialidad debería haberse ejecutado tras llevar a cabo una reorganización del ejército. Dicha cuestión también fue planteada por *Ejército y Armada*⁴³, algo a lo que Azaña respondería apuntando que la reducción de oficiales debía llevarse a cabo en primer lugar porque tenía en mente la implementación de una serie de medidas, a saber: avanzar las carreras de los suboficiales; fundir la escala de Reserva Retribuida con la Activa (uniendo los suboficiales ascendidos a oficial con los oficiales formados en la academia militar) y crear un nuevo, y diferente, cuerpo de oficiales⁴⁴.

Lo cierto es que la reforma que los ministros de guerra no se habían atrevido a implementar durante 50 años fue aceptada de buen grado por los militares, siendo muestra de ello, no solo la aceptación por parte de la prensa militar, sino el gran número de solicitudes de retiro que reci-

bió el Gobierno. No obstante, la reforma recibió críticas procedentes tanto de la izquierda como de la derecha. Mientras que la primera exponía que la reforma no garantizaba la salida del ejército de los oficiales monárquicos, la segunda planteaba que la reforma se tendría que haber acometido una vez que se hubiesen reunido las Cortes y no antes mediante decreto⁴⁵. No obstante, a pesar de la controversia surgida y pese al hecho de que esta reforma se considerase como una de las más importantes del periodo de Azaña en el ministerio de la Guerra, el decreto de retiros no fue sino la puerta de entrada a una paquete de reformas que buscarían reformar el ejército español y adoptarlo a los tiempos modernos.

El otro elemento que hemos destacado dentro del paquete de reformas encaminadas a la consecución de un ejército moderno fue la supresión de las Capitanías Generales, que a su vez supuso la desaparición del cargo de gobernador militar y las categorías de capitán general y teniente general.⁴⁶ La razón esgrimida por el Gobierno para la supresión de estos entes territoriales tenía una raíz organizativa y política, destacando que tanto en el Preámbulo del decreto como en la defensa que Azaña hizo en el Congreso de los Diputados de las reformas militares, se hizo referencia a las similitudes entre los antiguos virreyes y los capitanes generales. En este sentido, el decreto publicado el 17 de junio exponía que “un Capitán general conservaba cierta sombra de los Virreyes, como se usaron en tierras coloniales, y siendo la única autoridad que, a diferencia de los funcionarios civiles, ejercía un mando interprovincial [...] [ha-

41. Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, cit., p. 1057.

42. *El Imparcial*, 28 de abril de 1931.

43. *Ejército y Armada*, 5 de mayo de 1931.

44. Michael Alpert, “Una reforma inocente: Azaña y el ejército”, cit., p. 34.

45. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., pp. 180 – 184.

46. *Gaceta de Madrid* de 17 de junio de 1931.

bían] introducido a veces confusiones peligrosas respecto a la procedencia de los representantes del Estado en la órbita local". Azaña, por su parte, apuntaba que los "capitanes generales de las regiones [eran] una herencia de los virreinos", de hecho, iba más allá de lo que exponía el decreto apuntando que "el capitán general [...] era el heredero del virrey; el capitán general de Cataluña o el de Valencia eran una autoridad que, saliéndose, aún sin querer, por su propia significación, de la esfera legal, predominaban sobre las autoridades civiles y las judiciales, intervenían en la política, en los conflictos sociales, como representantes directos y personales de la corona, e incluso con más autoridad que el propio Gobierno y que los delegados directos y responsables del poder central"⁴⁷. Encontramos una diferencia fundamental entre al preámbulo del decreto y el discurso de Azaña; y es que en el segundo se puede apreciar la motivación que le movió a promulgar, no solo este decreto, sino el conjunto de decretos que se encargaría de modificar el ejército español; una motivación que no es otra que el alejamiento de los militares de la esfera del poder político.

Y es que la referencia a un cargo anticuado y anacrónico como el de los virreyes no era casual. En el contexto europeo, donde los países del entorno español se asentaban sobre sólidas bases democráticas, la dignidad del capitán general, o de algún cargo que se le pareciese, era totalmente desconocida⁴⁸. Esta relación entre democracia y ausencia de capitanías generales era clara, ya que el capitán general representaba la existencia de un cargo militar superior a los cargos civiles, algo que ha-

47. Manuel Azaña, *Obras completas*, cit., p. 86.

48. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 286.

cía que para los republicanos, la desaparición de dicha dignidad fuese un tema fundamental en el proceso democratizador de la II República. Esto se vio reflejado en el nuevo organigrama militar que resultaría de las reformas. Tras la eliminación de capitanes generales y la reducción de oficiales, la reducción de la burocracia militar era evidente y el peso de los mandos militares quedaba debilitado en relación con el de las autoridades civiles⁴⁹.

4. La reforma de la jurisdicción militar

Manuel Azaña adelantó que tan pronto como concluyese las reformas materiales, se centraría en llevar a cabo las reformas relativas a la jurisdicción militar⁵⁰, unas palabras que cumpliría al pie de la letra. Del mismo modo que el número de oficiales que formaban parte del ejército español era excesivo en comparación con otros países europeos, las atribuciones de la justicia militar (cuya competencia se excedía de los ámbitos estrictamente militares) y el papel preponderante desempeñado por los militares en la misma, tampoco encontraban ningún símil en las jurisdicciones militares europeas⁵¹. Hemos estudiado a qué se debía el alto número de oficiales, pero ¿cuál era la razón de ser de las elevadas atribuciones de la jurisdicción militar? La respuesta la encontramos en la incapacidad de las autoridades civiles para

49. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 154.

50. José G. Ceballos Teresí, *Historia económica, financiera y política de España en el siglo XX*. Tomo VIII, Madrid, El Financiero, 1931, p. 151.

51. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 280.

hacer frente a los peligros que afectaban al orden social. Del mismo modo que el ejército había sido usado en incontables ocasiones para controlar los conflictos sociales, la jurisdicción militar había sido utilizada, en sustitución de la civil, como elemento de fuerza y coacción por parte de las autoridades civiles, que se veían incapaces de restaurar el orden social mediante los procedimientos establecidos⁵².

Por lo tanto, ante este contexto nos surge la siguiente cuestión: ¿qué pretendía Azaña al embarcarse en la reforma de la jurisdicción militar? La respuesta es clara, de una parte buscaba la estricta aplicación del fuero militar a las materias puramente militares, y de otro, acabar con la intervención de los mandos militares, como consecuencia de su jerarquía, en la aplicación de la justicia militar⁵³. Esto es algo que se desprende de las propias palabras de Azaña, quien diría en las Cortes que “la justicia militar estaba en poder de los capitanes generales, había un fuero excepcional de guerra que tenía una atracción extraordinaria y que alcanzaba a una porción de causas y de hechos que nada tenían que ver con el delito militar”⁵⁴. El objetivo era evidente, pero se necesitaba un paquete de reformas que pusiese fin a la irregularidad que la jurisdicción militar española vivía. En este sentido, vamos a estudiar las reformas más destacadas que implementó Azaña al respecto: la derogación de la ley de jurisdicciones, la delimitación

del ámbito de la justicia militar, la derogación del Consejo Supremo de Guerra y Marina y la consecuente creación de la Sala VI de Justicia Militar en el Tribunal Supremo y finalmente, el paso a los auditores de las competencias judiciales que tenían los capitanes generales.

En primer lugar vamos a centrarnos en el estudio de la derogación de la Ley de Jurisdicciones⁵⁵, una ley que había sido impuesta por el ejército y mantenida por las autoridades civiles con el objetivo de cercenar las críticas que pudieran dirigirse hacia las fuerzas armadas⁵⁶. En el propio preámbulo del decreto que se encargó de reformar esta ley se hacía referencia a este hecho, pero relacionándolo con la inutilidad de la norma debido al aprecio que la ciudadanía española le tenía al ejército como consecuencia de su apoyo, al menos el que existió durante el cambio de régimen, a la República. Pero independientemente del aprecio que la ciudadanía pudiese tener por el ejército, la Ley de Jurisdicciones habilitaba el conocimiento por parte del fuero militar, de todos aquellos casos en los que se atacase, calumniase o injuriase al ejército, sin distinción del medio empleado⁵⁷, lo que daba lugar a unos procesos en los que el ejército no sería solo juez, sino también parte. Es este hecho, y no otro, el que hacía que la derogación de esta ley, de “carácter circunstancial”, tal y como el decreto de derogación se encargaría de remarcar, fuese un objetivo primordial en la reforma militar desarrollada por la II República.

52. Mariano Aguilar Olivencia, *El ejército español durante la segunda república*, Madrid, Eco-norte, 1986, p. 152.

53. Antonio González Quintana, “Justicia militar en la España Republicana durante la Guerra Civil Española (1936 – 1939)” en *Justicia en Guerra*, Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid, 1990. p. 174.

54. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 86.

55. Gaceta de Madrid de 24 de abril 1906.

56. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña*, cit., p. 276.

57. Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, *Revista de Historia Militar*, Número 13, 2013, p. 12.

Lo cierto es que esta primera reforma relacionada con la jurisdicción militar, no supuso la reacción adversa ni de militares ni de miembros de la derecha española. La prensa militar la aceptó de buen grado⁵⁸; periódicos de diferente espectro ideológico como el *ABC*⁵⁹, *El Imparcial*⁶⁰ o *El Sol*⁶¹, se limitaron a reproducir el texto del decreto derogador y a incluirlo como una noticia más; y destacados políticos de derechas, como por ejemplo Alcalá-Zamora se referiría a la ley como “aquella Ley ominosa de Jurisdicciones que nadie se atrevió a retocar” y que ellos (hablando por el Gobierno Provisional), habían derogado “de una plumada y por completo”⁶². Hemos visto ejemplos de cómo esta primera reforma fue aceptada de forma generalizada, empero, las reformas posteriores no serían del agrado de todos y comenzarían a levantar críticas provenientes de los sectores más conservadores del ejército.

Una vez que se había derogado la Ley de Jurisdicciones, el siguiente paso lógico era acometer la delimitación de la jurisdicción castrense⁶³. Esta se produjo mediante decreto⁶⁴, un decreto que apuntaba la necesidad de unificar los fueros y de

completar la obra que ya había sido iniciada por la revolución española de 1868, algo que se traduciría en la reducción del fuero militar a los delitos estrictamente militares. ¿Qué significaba esto? Pues la respuesta es obvia: la competencia de los tribunales castrenses quedaba reducida a los delitos militares por razón de la materia, desapareciendo el conocimiento de causas en función de la persona o del lugar de ejecución del hecho correspondiente⁶⁵. Pero la reforma iba más allá, y derogaba una ley de 1877⁶⁶ que, con el objetivo de luchar contra el bandolerismo, determinaba la creación de consejos de guerra con carácter permanente; de igual modo quedaban derogados todos aquellos preceptos que hubiesen sido publicados en leyes posteriores y se encargasen de someter a la jurisdicción militar hechos que con anterioridad hubiesen pertenecido a la jurisdicción ordinaria. Observamos cómo de este modo se alcanzaba la unidad de fueros, algo que posteriormente la norma fundamental republicana se encargaría de constitucionalizar⁶⁷.

En clara conexión con la reducción de la jurisdicción militar se produjo la supresión

58. La Correspondencia Militar, 18 de abril de 1931.

59. ABC, 19 de abril de 1931.

60. El Imparcial, 18 de abril de 1931.

61. El Sol, 18 de abril de 1931.

62. Diario de Sesiones de 18 de julio de 1931, p. 171.

63. Gaceta de Madrid de 12 de mayo de 1931.

64. El decreto suponía la derogación de los artículos 5, 6, 9 y 13 del Código de Justicia Militar. Vid., Raúl C. Cancio Fernández, *Guerra civil y Tribunales: de los jurados populares a la justicia franquista (1936 – 1939)*, cit., p. 38. Aunque el propio Azaña dijese que “una de las primeras cosas que [hizo] el Ministro de la Guerra y el Gobierno, fue modificar, transformar la justicia

militar [...] sin reformar el Código mismo”. Vid. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 87.

65. Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, cit., p. 13.

66. Diario de Madrid de 10 de enero de 1877.

67. El artículo 95 de la Constitución de 1931 rezaba lo siguiente: “La Administración de Justicia comprenderá todas las jurisdicciones existentes, que serán reguladas por las leyes. La jurisdicción penal militar quedará limitada a los delitos militares, a los servicios de armas y a la disciplina de todos los institutos armados. No podrá establecerse fuero alguno por razón de las personas ni de los lugares. Se exceptúa el caso de estado de guerra, con arreglo a la Ley de Orden Público. Quedan abolidos todos los Tribunales de honor, tanto civiles como militares.

del Consejo Supremo de Guerra y Marina⁶⁸ y el traspaso de sus competencias a una nueva Sala que sería creada en el Tribunal Supremo: la Sala VI de Justicia Militar. Dicho Consejo Supremo de Guerra y Marina fue definido por Azaña como “el coronamiento de una ordenación completamente inadmisibles en nuestros tiempos”⁶⁹, por lo que, imbuido de la vorágine reformadora, se entiende perfectamente la derogación de este organismo. Efectivamente, éste era, en palabras de Michael Alpert, el “supremo tribunal militar”⁷⁰, un tribunal que, gracias a la reforma militar de Azaña, desaparecería en el proceso de alcanzar una justicia unitaria⁷¹ pasando sus atribuciones a la recién creada Sala de Justicia Militar del Tribunal Supremo; donde la justicia sería administrada por dos magistrados civiles, tres del Cuerpo Jurídico del Ejército y uno procedente del de la Armada, además del papel desempeñado por los auditores militares⁷², representantes del ministerio público que desempeñarían un papel fundamental, algo en lo que profundizaremos posteriormente.

Es con la derogación del Consejo Supremo de Guerra y Marina cuando empezamos a observar el rechazo claro y contundente de diferentes sectores del ejército. La *Correspondencia Militar* comienza a cambiar su postura respecto de las reformas de Azaña y expone que en dichas reformas se aprecia un deseo de restar importancia

al ejército, al mismo tiempo que plantea que las reformas deberían haberse hecho una vez constituidas las cortes⁷³. Por su parte, Mola expondría que la disolución del Consejo Supremo de Guerra y Marina fue “el primer acto de trituration sin finta”⁷⁴; aunque bien es cierto que Mariano Aguilar Olivencia recoge en sus trabajos que la desaparición del Consejo fue bien recibida por muchos militares⁷⁵

Por su parte, Manuel Ballbé, siempre restando importancia al alcance de las reformas de la II República, apunta que la judicialización de los máximos órganos judiciales del ejército no fue real, ya que, de los seis magistrados que constituían la nueva Sala del Tribunal Supremo, cuatro eran militares, lo que influiría enormemente en la tendencia de las resoluciones de la Sala⁷⁶. Sin embargo, hay un hecho que demuestra que, a pesar de la mayoritaria presencia de militares en la composición de la Sala VI, el Gobierno Provisional no dejó el nombramiento de los magistrados militares a manos de las fuerzas armadas; por el contrario, observamos cómo los magistrados procedentes del ejército eran propuestos por el Ministerio de la Guerra, mientras que el magistrado procedente de la Armada, era propuesto por el Ministerio de Marina⁷⁷. No obstante, a pesar de la existencia de opiniones encontradas, la

68. Gaceta de Madrid de 12 de mayo de 1931.

69. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 86.

70. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 281.

71. Antonio González Quintana, “Justicia Militar en la España Republicana durante la Guerra Civil española (1936 – 1939)”, en *Justicia en Guerra*, cit., p. 175.

72. Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, cit., p. 14.

73. La *Correspondencia Militar* de 17 de junio de 1931.

74. Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, cit., p. 1062.

75. Mariano Aguilar Olivencia, *El ejército español durante la segunda república*, Madrid, Econorte, 1986, p. 153.

76. Manuel Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812 – 1983)*, cit., pp. 349 – 350.

77. Mariano Aguilar Olivencia, *El ejército español durante la segunda república*, cit., p. 185.

supresión del Consejo Supremo tuvo un mérito que no pude serle negado, y es que, tras largos años de concentración de la facultad de jurisdicción en las manos de las autoridades militares, se pudieron al fin sentar las bases para el ejercicio de una función jurisdiccional profesionalizada de la justicia castrense⁷⁸.

La última reforma que vamos a estudiar tiene que ver con la supresión de las capitanías generales a las que ya hicimos referencia anteriormente. Su supresión no solo significó el fin de estas entidades territoriales, sino que también se tradujo en la desaparición de la figura de los capitanes generales, y como consecuencia, la pérdida de competencias jurisdiccionales con las que éstos contaban⁷⁹, unas competencias que cayeron en manos de los auditores⁸⁰. Unos auditores a los que correspondería la ordenación de causas, la designación de jueces, la composición de los consejos de guerra y la interposición de recursos contra los fallos emitidos por estos en el caso de que no los considerasen ajustados a derecho⁸¹. Es de destacar que la reforma no supuso ningún cambio en el procedimiento jurisdiccional militar⁸². De hecho, la única novedad radicaba en el hecho de que las competencias de los capitanes generales ahora caían en manos de los auditores, los cuales, eso sí,

deberían inhibirse en aquellos casos que, como consecuencia de la derogación de preceptos, habían dejado de ser competencia de la justicia militar.

Las críticas por parte del gremio militar no tardaron en aflorar, destacando, como siempre, las ácidas palabras de Emilio Mola, el cual dijo que la supresión de las Capitanías Generales y la creación de ocho divisiones orgánicas daba paso a un “Estado Mayor tan raquítico que ni podría atender a un desdoblamiento en caso de movilización general”⁸³. La razón de las críticas de los militares radicaba en la atribución de competencias relacionadas con el devenir de las cuestiones militares, a profesionales jurídicos que no eran militares, ya que, en opinión de los miembros del ejército, éstos no conocían en profundidad la idiosincrasia de la vida militar⁸⁴. Lo cierto es que esta postura defendida por miembros del ejército no era sino fruto del acomodamiento de éstos en la vida jurídica española. Unos militares que hasta el momento habían tenido ventajas y comodidades que no tenían parangón en Europa; de hecho, si centramos el estudio en otros países democráticos podremos observar cómo la concentración de las competencias militares en un cuerpo jurídico concreto, en este caso el de los auditores, era común, siendo un ejemplo de ellos la figura del *judge-advocate-general* en Estados Unidos y Gran Bretaña, quienes tenían la competencia para ratificar los consejos de guerra mediante la revisión de fallos y la pena impuesta⁸⁵.

78. Ángel Carderón Cerezo, “XXV años de la sala de lo militar del Tribunal Supremo”, *Revista Española de Derecho Militar*, nº 100, enero – diciembre 2013, p. 67.

79. Michael Alpert, “Una reforma inocente: Azaña y el ejército”, cit., cit., p. 38.

80. Gaceta de Madrid de 4 de junio de 1931.

81. Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, cit., p. 13.

82. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 282.

83. Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, cit., pp. 1062 – 1063.

84. Mariano Aguilar Olivencia, *El ejército español durante la segunda república*, cit., p. 153.

85. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., pp. 282 – 283.

5. Una reflexión necesaria sobre el alcance de la reforma

No debemos olvidar que, a pesar de la separación entre tres tipos de reformas que hemos planteado en este epígrafe, todas ellas, simbólicas, materiales y jurídicas, se promulgaron en un corto periodo de tiempo; destacando además el hecho de que fueron ratificadas por una amplia mayoría parlamentaria⁸⁶, algo que destacaría el propio Azaña⁸⁷. Podemos encontrar alabanzas a la reforma desde distintas posiciones ideológicas; en este sentido, Alcalá-Zamora se referiría a la misma en los siguientes términos: "...han venido las reformas militares con todo su radicalismo meditado, con toda su audacia reflexiva, con toda su prudencia resuelta; han venido esas podas gigantescas, que sólo un Poder revolucionario podía hacer, pero que un Poder militar necesitaba desear"⁸⁸. Eduardo Barriobero, por su parte, felicitó a Manuel Azaña por la reforma emprendida, a pesar de que le animaba a proseguir con las modificaciones y acometer la democratización del ejército⁸⁹. Un ejército, por cierto, que Barriobero consideraba innecesario, ya que en su utópica visión, creía que no se producirían más guerras

86. Solo la extrema derecha, los radicales y la extrema izquierda, la suma de los cuales significaba una minoría en un Parlamento que presentaba una gran fragmentación, se mostraron contrarios al paquete de reformas militares. Vid. Conrado García Alix "La reforma militar de Azaña y su repercusión parlamentaria", *Revista de Historia Moderna*, nº 4, 1975, p. 306.

87. Manuel Azaña, *Obras Completas*, cit., p. 85.

88. Diario de Sesiones de 28 de julio de 1931, p. 170.

89. Diario de Sesiones de 28 de julio de 1931, p. 182.

en el porvenir⁹⁰, nada más lejos de la realidad. Ortega y Gasset por su parte, y como última referencia a opiniones vertidas por diputados, diría que "esa reforma de Guerra, sueño hoy de todos los pueblos del mundo, sólo ha[bía] sido realizada por la República española, y se ha[bía] logrado sin rozamiento grave, con corrección por parte del Ministro de la Guerra y por parte de los militares que ha[bía]n facilitado el logro de [ese] magnífico proyecto"⁹¹.

Pero fuera de la visión de los diputados republicanos, desde determinados sectores del ejército se acusó a Azaña de pretender la "trituration" del ejército. De hecho, el uso de esta palabra no es baladí, ya que su utilización se remonta a un discurso pronunciado por Azaña el 6 de junio de 1931 en Valencia. En dicho discurso, el Ministro de la Guerra se refirió a las "confabulaciones personales, económicas, bancarias y territoriales" que, dándose en los pueblos y en las capitales, habían esquilado el país. En referencia a dicha situación, diría Azaña lo siguiente: "Esto hay que triturarlo, y hay que deshacerlo desde el gobierno, y yo os aseguro que si alguna vez tengo participación en él pondré la misma energía y resolución que he puesto para triturar otras cosas no menos amenazadoras para la República"⁹². Dichas palabras fueron tomadas por sectores del ejército como una referencia directa al mismo, lo que produciría la reacción de determinados individuos. En este sentido destacamos a Emilio Mola, quien diría que "el Ejército, más que triturado, estaba pulverizado" ya que

90. Diario de Sesiones de 28 de julio de 1931, p. 183.

91. Diario de Sesiones de 30 de julio de 1931, p. 246.

92. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 294.

“el gobernante – ateneísta había cumplido su programa de deshacerlo en todas sus partes”⁹³. Es también relevante la reacción de La Correspondencia Militar, que a pesar de las buenas palabras que en un primer momento tuvo para con la reforma militar de Azaña, no titubeó a la hora de hacer referencia a este discurso, considerándolo como un ataque directo al ejército⁹⁴.

Pero, ¿significó la reforma emprendida por Manuel Azaña la trituración del ejército? La respuesta debe ser un no rotundo. La realidad es que, antes de la proclamación de la II República, las sucesivas rebajas de efectivos que había sufrido el ejército, habían hecho que éste se empequeñeciese; pero no solo eso, sino que, a pesar de la reducción de oficiales, la plantilla de tropa, que en 1931 era de 94.000 soldados, se vio aumentada a 107.000 en 1932, llegando incluso a alcanzar los 145.000 en 1933⁹⁵. En las reformas de Azaña había un claro objetivo, racionalizar un ejército⁹⁶ que era incompatible con la construcción del Estado moderno que la II República necesitaba, pero para nada se buscaba la destrucción o la “trituración” del mismo.

En lo relativo a la reforma de la jurisdicción militar, tampoco podemos decir que se produjese una “trituración”, todo lo contrario, se equiparó la situación española a la del contexto de las democracias occidentales, poniendo así fin a la situación privilegiada

93. Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, cit., p. 1065.

94. La Correspondencia Militar de 18 de junio de 1931.

95. Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, cit., p. 120.

96. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, cit., p. 65.

que la jerarquía militar venía disfrutando. De hecho, si retomamos el análisis en el que Ballbé apuntaba el escaso alcance real de la reforma de la jurisdicción militar⁹⁷, dicho análisis, exacerbado desde mi punto de vista, no hace sino echar por tierra las tesis que pudiesen defender la destrucción de la jurisdicción militar. A pesar de ello, al igual que ocurriese con el resto de reformas desarrolladas durante el primer bienio, los nuevos preceptos derivados de la reforma militar de Azaña se verían sujetos a varias derogaciones tras la llegada de las derechas al poder.

6. La “trituración” de las reformas militares durante el bienio radical – cedista

La derrota de las izquierdas en las elecciones de 1933 dio paso a la llegada del Partido Radical de Lerroux al poder, el cual, formó Gobierno colocando a Diego Martínez Barrios al frente del Ministerio de la Guerra. Sin embargo, la renuncia de Manuel Rico Avello al cargo de ministro de Gobernación, hizo que Martínez Barrios pasase a ocupar dicho cargo, dejando vacante el puesto de ministro de la Guerra, un puesto que pasaría a ser ocupado por Diego Hidalgo⁹⁸. Lo cierto es que no podemos achacar a Diego Hidalgo el desmantelamiento de las reformas implementadas por Azaña, ya que, al menos en lo que a las reformas importantes se refiere, no podemos encontrar ninguna derogación por parte del nuevo ministro.

97. Manuel Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812 – 1983)*, cit., pp. 351 – 352.

98. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, cit., p. 197.

De hecho, solo podemos destacar tres elementos dentro del periodo en el que Hidalgo estuvo en el poder: el establecimiento de mejoras para suboficiales y sargentos, los cuales ya habían sido beneficiados por Azaña; la disolución del consorcio de industrias militares, una reforma que tenía el objetivo de devolver las fábricas al control militar, algo que Azaña se había encargado de eliminar; y propuesta de creación de una división móvil, la cual nunca llegó a constituirse⁹⁹. Observamos que no se trata de reformas significativas, sino que, como bien ha apuntado Gabriel Cardona, eran reformas que buscaban atraerse el favor de los militares. Es decir, Diego Hidalgo, en el desempeño del cargo de ministro de la Guerra, realizó una política partidista, algo que chocaba frontalmente con el desempeño de Manuel Azaña, que en su intento de reformar el ejército español, había realizado una auténtica política de Estado¹⁰⁰.

La situación cambió cuando Gil-Robles, el mismo que había anunciado la necesidad de la “conquista del poder”, accedió al ministerio de la Guerra en mayo de 1935¹⁰¹. El principal objetivo de Gil-Robles una vez que accedió al cargo fue acabar con la práctica totalidad de las reformas que habían sido desarrolladas durante el periodo de Azaña¹⁰²; pero hay un hecho que es fundamental: Gil-Robles se encargó de aupar a puestos decisivos a militares que posteriormente desempeñarían un papel fundamental en el golpe de estado de julio de 1936. En este sen-

tido, podemos destacar el nombramiento de Francisco Franco como Jefe del Estado Mayor central, el ascenso de Varela a general, el nombramiento de Goded como jefe de aeronáutica o el envío de Mola a Melilla, a pesar de que éste había pasado al retiro en 1932¹⁰³.

En cuanto a la modificación de las reformas llevadas a cabo por Azaña, es obvio que aquellas que estaban relacionadas con el cambio de régimen no podían ser derogadas por Gil-Robles. Por lo tanto, debía centrarse en las medidas que buscaron la modernización del ejército y la reforma de la jurisdicción militar. No obstante, es curioso destacar el hecho de que la “trituration” que había desarrollado Azaña como consecuencia de la reducción de divisiones y el retiro de oficiales, no fue objeto de las reformas de Gil-Robles. Nada más lejos de la realidad, no se creó ninguna división nueva ni ninguno de los retirados en 1932 tuvo la posibilidad de reingresar en el ejército, algo que demuestra que la reforma de Azaña había sido acertada desde un punto de vista técnico¹⁰⁴.

Sin embargo, podemos decir que Gil-Robles le infligió un golpe mortal a la reforma de la jurisdicción militar, ya que, mediante la publicación de una ley¹⁰⁵ que se encargaría de derogar parte de los preceptos de los decretos que se habían encargado de delimitar la jurisdicción castrense y de otorgar competencias a los auditores, emprendería una reorganización de la justicia militar. El elemento fundamental de la reforma radicaba en la devolución a las autoridades militares de las competencias

99. *Ibid.*, p. 200.

100. *Ibid.*, p. 198.

101. José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, *cit.*, p. 60.

102. Federico Bravo Morata, *La República y el ejército*, Madrid, Editorial Fenicia, 1978, p. 39.

103. Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, *cit.*, p. 212.

104. *Ibid.*, p. 214.

105. Gaceta de Madrid de 24 de julio de 1935.

que correspondían a los autores, lo que suponía sin duda una vuelta al pasado¹⁰⁶. Esto suponía que, en tiempos de paz o en aquellos territorios en los que no estuviese declarado el estado de guerra, serían las autoridades militares superiores las que iniciarían los procedimientos y los que se encargarían de nombrar a los jueces. La figura del auditor no desaparecía, pero sus resoluciones ahora tendrían que ser confirmadas o disentidas por parte de las autoridades militares, una competencia que se uniría a la de designar a los vocales de los consejos de guerra, con excepción del ponente, y a la de señalar fecha y hora para la celebración de éstos. Pero además, en tiempos de guerra, la reforma permitía a las autoridades militares llevar a cabo la inspección de los procedimientos judiciales, designar a los jueces que estimasen oportuno, resolver recursos contra diligencias de procesamiento o contra prisiones decretadas y conceder la libertad provisional; algo que suponía la aplicación del Código de Justicia Militar tal y como figuraba antes de las reformas implementadas por Azaña en 1931¹⁰⁷.

Lo cierto es que Gil-Robles solo permaneció seis meses en el cargo; la caída de la CEDA hizo que se constituyese un nuevo gobierno de centroderecha a cargo de Portela Valladares. En dicho Gobierno, al igual que en el que se constituiría, también bajo la presidencia de Portela Valladares, dos semanas después, el cargo de ministro de la Guerra fue desempeñado por el general Nicolás Molero. Este se encargó de aplicar una ley que Gil-Robles no tuvo tiempo de poner en marcha, una

ley que suponía el ascenso, por antigüedad y sin estudios, de los suboficiales más antiguos. Vemos de nuevo como se trató de una reforma del ejército, pero una reforma que no atacaba a las líneas maestras de la reforma de Manuel Azaña y es que hay un hecho que es irrefutable: a pesar de las fuertes críticas que la reforma militar suscitó entre los miembros del ejército, a diferencia de lo que ocurrió con otras grandes reformas de la II República, como la separación Estado – Iglesia o la reforma agraria¹⁰⁸; ésta se mantuvo, en su práctica totalidad hasta el final el inicio de la guerra civil, salvando los ataques de la derecha, algo que sin duda es muestra de lo acertado, y lo necesitado, de la reforma que emprendiese Manuel Azaña.

Fuentes primarias

Diario de Sesiones de 1931

Gaceta de Madrid

Prensa

ABC

Ejército y Armada

El Imparcial

El Sol

La correspondencia Militar

Bibliografía

Mariano Aguilar Olivencia, *El ejército español durante la segunda república*, Madrid, Econorte, 1986.

106. Ángel Carderón Cerezo, “XXV años de la sala de lo militar del Tribunal Supremo”, *Revista Española de Derecho Militar*, cit., p. 67.

107. Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, cit., p. 17.

108. Michael Alpert, “Una reforma inocente: Azaña y el ejército”, cit., p. 31.

Michael Alpert, *La reforma militar de Azaña (1931 – 1933)*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1982.

Michael Alpert, “Una reforma inocente: Azaña y el ejército”, *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 1, 1983.

José Álvarez Junco, “El marco histórico de las reformas republicanas”, *Las reformas administrativas en la II República*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2009.

Manuel Azaña, *Obras Completas*, México, Ediciones Oasis, 1966.

Eladio Baldovín Ruíz, “El Código de Justicia Militar durante la guerra civil”, *Revista de Historia Militar*, Número 13, 2013.

Manuel Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812 – 1983)*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.

Raúl C. Cancio Fernández, *Guerra civil y tribunales: de los jurados populares a la justicia franquista (1936 – 39)*, Universidad de Extremadura. Servicio de publicaciones, Cáceres, 2007.

Ángel Carderón Cerezo, “XXV años de la sala de lo militar del Tribunal Supremo”, *Revista Española de Derecho Militar*, nº 100, enero – diciembre 2013.

Gabriel Cardona, *El poder militar en la España contemporánea hasta la guerra civil*, Siglo veintiuno de España editores, Madrid, 1983.

José G. Ceballos Teresí, *Historia económica, financiera y política de España en el siglo XX*. Tomo VIII, Madrid, El Financiero, 1931.

Conrado García Alixm “La reforma militar de Azaña y su repercusión parlamentaria”, *Revista de Historia Moderna*, nº 4, 1975.

Antonio González Quintana, “Justicia militar en la España Republicana durante la Guerra Civil Española (1936 – 1939)” en *Justicia en Guerra*, Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Madrid, 1990.

Fernando López Ramón, “Las reformas militares de Azaña” en *Las reformas administrativas en la II República*, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 2009.

Emilio Mola Vidal, *Obras Completas*, Santarén, Valladolid, 1940.

José Luis Neila Hernández, “Azaña y los fundamentos teóricos de la Reforma Militar y la Política de Defensa Nacional de la II República Española”, *Cuadernos Republica nos*, nº 22, 1995.

Manuel Ramírez, *Las reformas de la II República*, Madrid, Tucur Ediciones, 1977.

LA ESTRATEGIA DE SEGURIDAD NACIONAL DE GEORGE BUSH Y BARACK OBAMA. SEGURIDAD VERSUS DERECHOS HUMANOS

THE STRATEGY OF NATIONAL SECURITY OF GEORGE BUSH AND BARACK OBAMA. SECURITY VERSUS RIGHTS HUMAN

María Luisa Soriano González

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla
mlsorgon@upo.es

Recibido: septiembre 2016
Aceptado: noviembre 2016

Palabras clave: teoría de la Guerra, ideología de George Bush, ideología de Barack Obama, política exterior de Estados Unidos

Keywords: theory of war, ideology of George Bush, ideology of Barack Obama, foreign policy of the United States

Resumen: El objeto de este artículo es precisar las diferencias entre Bush y Obama en política exterior y más concretamente en el ámbito de la guerra justa. Se examinan dos documentos muy importantes, las estrategias de seguridad nacional, diseñados por ambos presidentes, que muestran las semejanzas y divergencias entre ambos en relación con una serie de conceptos: guerra preventiva, política con Estados canallas, liderazgo internacional, estrategia militar...

En síntesis, Bush entiende que Estados Unidos desempeña un papel único en el concierto de las naciones, como promotor y guardián de la paz del mundo. Tiene una misión especial que le corresponde por ser una nación excepcional. De donde deriva también una especial responsabilidad ante Dios, el mundo y los ciudadanos estadounidenses. Obama no cree que la nación americana tenga una misión única y especial como guardián de la paz mundial. Estados Unidos es en su opinión el líder de un concierto de naciones, donde todos los Estados deben ser responsables en la tarea común de la prosecución y mantenimiento de la paz mundial.

Abstract: The object of this article is specify the differences between Bush and Obama in political outside and more specifically in the field of the war. Discussed two very important documents, *national security strategies*, designed by both presidents to show the similarities and differences in connection with a serie of concepts: preventive war, States rogue, international leadership, military strategy...

In short, Bush understands that United States plays a role in the concert of Nations, as promoter and guardian of the peace of the world. Has a mission special that it corresponds by be a nation unique. Where also derives a special responsibility before God, the world and U.S. citizens. Obama does not believe that the American nation has a unique and special mission as the guardian of world peace. In his opinion, United States is the leader of a concert of Nations, where all States must be responsible for the common task of the pursuit and maintenance of world peace.

1. Introducción

El presente trabajo se redacta en el marco de un proyecto colectivo de investigación sobre las fuentes y líneas básicas de la filosofía jurídico-política del presidente estadounidense Barack Obama.¹ En otras publicaciones se señalan los contrastes entre los presidentes estadounidenses Bush y Obama teniendo como puntos de referencias los discursos de ambos. Ahora seguimos insistiendo en el mismo tema, pero desde otra perspectiva, que podríamos llamar doctrinal, puesto que el punto de mira son los documentos de estrategia de seguridad nacional (*National Security Strategy*), en adelante NSS, que ambos presidentes han ido publicando durante sus mandatos. Del primero destaca el documento de septiembre de 2002, un año

1. Proyecto DER-2010 19588, titulado “Bases intelectuales y filosofía jurídico-política del presidente Barack Obama”, convocatoria pública y competitiva del Ministerio de Innovación, Ciencia y Empresa.

después del ataque a las Torres Gemelas y al Pentágono de Estados Unidos, y medio año antes del ataque de Estados Unidos a Irak.² Es un documento en el que Bush sienta su nueva doctrina de política exterior. Del segundo sobresale el documento de 6 de febrero de 2015, cuando ya Obama lleva un largo recorrido en política exterior durante dos mandatos y se enfrenta a varios focos de guerra al mismo tiempo y especialmente al enemigo que cree más potente contra los intereses nacionales, el Estado islámico.³ Fue ampliamente recensionado por la consejera de Seguridad Nacional de Estados Unidos, Susan Rice, en la web de la Casa Blanca.⁴

2. Se contiene en los textos sobre Bush que estoy manejando, *El nuevo orden americano. Textos básicos*, C. Alarcón y R. Soriano (coords.), Almuzara, Córdoba, 2004, que se desglosa en tres clases de textos: a) legislativos, b) gubernamentales y c) doctrinales. La *National Security Strategy*, de septiembre de 2002, incluida en pp. 150-209, viene precedida de unos comentarios breves, tanto de este documento, quizás el más importante de Bush en política exterior, como de otros que le acompañan: el Proyecto “Guía para la planificación de la defensa”, y “La reconstrucción de las defensas de América”. A él se refieren las citas siguientes.

3. 2015_national_security_strategy PDF: (contiene el texto completo) http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2015/DIEEEA09-2015_NSS2015_IJGS.pdf (contiene un resumen del documento elaborado por el Instituto español de Estudios Estratégicos). <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2015/02/06/fact-sheet-2015-national-security-strategy> (contiene un resumen con lo más destacado del documento por la oficina de prensa de la Casa Blanca).

4. <https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2015/02/06/remarks-national-security-advisor-susan-rice-2015-national-security-strategy>. En el documento se señalan –dice la consejera– los objetivos de seguridad nacional: a) la seguridad, b) la prosperidad, c) los valores y d) el orden internacional. Destaca el primero de ellos,

Ambos documentos van a servirnos para contrastar las ideas de los dos presidentes sobre los retos, condiciones y límites de una guerra justa.

Los presidentes Obama y Bush difieren en principio por su carácter, sin entrar todavía en distinciones políticas específicas. Bush creía vivir en un mundo hobbesiano, en el que predominaban los Estados que no cumplían sus promesas y tratados, o todo lo supeditaban a su interés coyuntural; un mundo en el que abundaban los *Estados fallidos* (Estados tiránicos que no se preocupaban del bien de sus ciudadanos) y *Estados canallas* (autores o cómplices del terrorismo). Sus biógrafos coinciden en asegurar que los sucesos del 11S de 2001 le cambiaron el carácter y le volvieron desconfiado y pesimista. Creía que cualquier aproximación a otras civilizaciones y culturas suponía un gran riesgo,⁵ porque éstas emplearían el diálogo como un ardid para asestar un duro golpe contra el desprevenido e incauto.

Obama contrasta con Bush por su reconocida empatía personal. En los terrenos de las relaciones humanas, de la política de partido, de la política presidencial. En las relaciones humanas el objetivo para él

que desglosa en una serie de campos: a) el terrorismo y la coalición internacional liderada por Estados Unidos, donde la principal tarea consiste en la ayuda y formación de fuerzas locales de los países en conflicto, que sustituyan al despliegue de soldados americanos en el terreno, b) la prohibición de armas nucleares, c) el freno a enfermedades pandémicas, como el ébola, d) el reto al cambio climático, y e) la seguridad cibernética,

5. A. Wolfson (“Conservatives and Neoconservatives,” en vol. col. I. Stelzer (ed.) *The neocon reader*, Grove Press, Nueva York, 2004, pp. 228-229) dice que el cambio se produce a partir del 11/S de 2001, pues hasta entonces Bush carecía de una política exterior definida y era más bien realista y pragmático.

es llegar a acuerdos desde la divergencia, con respeto y convenciendo, poniéndose en el lugar de los otros y sin abandonar las propias convicciones. En el ejercicio de la política sorprendió por buscar igualmente el consenso dentro de las diferencias, sin descalificar al adversario e incluso destacando los aspectos positivos de su discurso o sus acciones políticas.⁶ Es lo que hizo, p. e., en sus debates con el senador republicano McCain, su contrincante en las elecciones a la presidencia de Estados Unidos, del que destacó sus virtudes como militar y político. En la defensa de sus propuestas Obama intenta sumar y no restar en las filas de su propio partido, pero también ganando voluntades en las filas del partido republicano, al que no veía como un enemigo político a abatir, sino como un adversario al que convencer. Al tiempo que reconocía los méritos del adversario, intentaba ganárselo para su causa.⁷ Esta estrategia contraria al partidismo hace acto de presencia como un principio de actuación en el discurso de la victoria, de 5 de noviembre de 2008, en el que el candidato electo señala la

6. La coincidencia es total en sus biógrafos. Incluso antes de su victoria en las elecciones presidenciales de 2008 Robert Kuttner (*El desafío de Obama. La crisis económica de Estados Unidos y el poder de una Presidencia transformadora*, Algon Editores, Jaén, 2010, p. 232) resaltaba el carácter componedor del candidato Obama, señalando su método de construir voluntades sobre una propuesta con independencia del color político.

7. Estrategia que podía practicarse en Estados Unidos, donde los senadores y congresistas gozan de cierta independencia distante de la estricta disciplina de partido que se practica y exige en los partidos políticos europeos y singularmente en los españoles, donde campea como principal norma de conducta política no reconocer nada positivo del adversario y descalificar su comportamiento político por sistema, aunque inconfesadamente se esté de acuerdo con él.

necesidad de la unión de todos para alcanzar el éxito: “En este país avanzamos o fracasamos como una sola nación, como un solo pueblo. Resistamos la tentación de recaer en el partidismo, mezquindad e inmadurez que ha intoxicado nuestra vida política desde hace tanto tiempo”.⁸ En el ejercicio del cargo de presidente y en el ámbito de las relaciones internacionales Obama recalcó ante Naciones Unidas, la Unión europea, el mundo musulmán, que el camino para la paz mundial pasaba por el multilateralismo y el diálogo entre las culturas, que Estados Unidos no podía actuar solo sin la ayuda de sus aliados, que ante los conflictos bélicos había que actuar en coalición bajo la dirección de Naciones Unidas. En sus discursos expresó la inspiración recibida de grandes hombres de diálogo, propulsores de importantes cambios con instrumentos pacíficos, como Luther King o Nelson Mandela, de quien dijo que “le hizo querer ser un hombre mejor”. La Sudáfrica de Mandela –decía– había demostrado que se puede cambiar integrando a los sectores sociales en pugna: “Sudáfrica muestra que podemos elegir un mundo que no se defina por nuestras diferencias, sino por nuestras esperanzas comunes”.

Esta llamada a la colaboración y diálogo de todos se manifiesta en las grandes propuestas y las reformas de calado que no pueden esperar –la reforma migratoria, la extensión de los seguros médicos, el uso de las energías renovables, las ayudas a las clases medias...–. Es entonces cuando Obama pronuncia frases hechas y reiteradas, como la apelación a “los demócratas, republicanos e independientes” (todo el espectro político) o la referencia a

8. <http://www.beersandpolitics.com/discursos/barack-obama/discurso-de-la-victoria/36> (Consulta: 10.08.2015)

no tener en cuenta la división entre “Estados azules y Estados rojos”.

Veamos a continuación los puntos de convergencia y divergencia de los presidentes George Bush y Barack Obama en torno a sus Estrategias de Seguridad Nacional.

2. El liderazgo en el concierto de las naciones

2.1. El liderazgo de Estados Unidos para el presidente Bush no ofrece dudas. Estados Unidos es una nación excepcional por sus valores y su poder, y no solo debe desarrollar un liderazgo indiscutible en el mundo, sino que tiene la obligación de hacerlo.⁹ Repite que Estados Unidos debe ejercer un claro liderazgo, porque tiene una especial responsabilidad ante Dios, los americanos y el mundo. Puede actuar solo cuando los intereses nacionales lo exigen, sin esperar a autorizaciones en el ejercicio de sus acciones militares de protección de la paz mundial, de Estados Unidos y sus aliados, pero fuera de estas acciones excepcionales debe conformar coaliciones

9. El término “excepcionalismo” es algo que nos sorprende a los europeos, pero no a los estadounidenses, que están acostumbrados a este término, y no por boca de sus presidentes sino de la literatura en la que el excepcionalismo de la nación americana suele estar presente. Uno de los textos más referenciados es el grueso volumen de Seymour Martin Lipset (*El excepcionalismo americano. Una espada de doble filo*, FCE, México, 2000), en el que examina la singularidad de los estadounidenses y su nación en diversas materias: política exterior, valoración de su país (muy por encima de los compatriotas de otras naciones), libertad de mercado, empleo y trabajo, opinión sobre inmigrantes y minorías nacionales, prestaciones sociales (muy distintas a las de los europeos, favorables a ellas, mientras que los estadounidenses son reacios a un Estado social prestacionista), mérito y éxito profesional, etc.

internacionales bajo su indiscutible liderazgo. “Estados Unidos posee una fuerza y una influencia sin precedentes –y sin parangón- en el mundo. Sostenida por la fe en los principios de la libertad y en los valores de la sociedad libre, esta posición trae aparejadas responsabilidades, obligaciones y oportunidades incomparables”.¹⁰

El liderazgo ostenta una clara vertiente militar, pues Estados Unidos es el único país según el presidente que puede garantizar la paz en el mundo debido a su extraordinario poder. Recuerda que “la fuerza incomparable del ejército de Estados Unidos, junto a su presencia *in situ*, ha mantenido la paz en algunas de las regiones estratégicamente más vitales del mundo”.¹¹

2.2. En cambio para Obama el liderazgo ofrece dudas: “La cuestión no es que América deba liderar, sino cómo hacerlo”.¹² Y arguye que en determinadas circunstancias y ante la amenaza del extremismo terrorista la capacidad material de Estados Unidos no vale por sí misma, si no va acompañada de un liderazgo eficaz en allegar coaliciones de aliados y amigos contra un nuevo enemigo común y en vencerle en una nueva lucha ideológica. Liderazgo como “*primus inter pares*” y liderazgo en la lucha contra las ideas extremistas. Entresaco un texto de la NSS 2015: “Nuestro esfuerzo para trabajar con otros países para contrarrestar la ideología y causas originarias del extremismo violento será más importante que nuestra capacidad para vencer a los terroristas en el campo de batalla”.¹³ Hay otra frase emblemática que rubrica perfec-

tamente lo que para él representa el liderazgo de Estados Unidos: “En un mundo interconectado no hay problemas globales que puedan ser resueltos sin Estados Unidos, y pocos que puedan serlo por Estados Unidos solo”. Esta forma “blanda”, de “*primus inter pares*”, explica la pasividad de Obama, cada vez más criticada, en su comportamiento con los conflictos bélicos. Identifica y sopesa en ellos los intereses nacionales prioritarios, de cuya ponderación extrae que únicamente intervendrá en el caso de que tales intereses estén directa y relevantemente afectados.

3. Multilateralismo- Unilateralismo

3.1. George Bush fue muy criticado por la forma de llevar adelante la guerra de Irak, actuando en solitario y de espaldas a la comunidad internacional y las decisiones de Naciones Unidas. La guerra de Irak se ha convertido en un clásico del unilateralismo estadounidense en la política exterior. No es que el presidente Bush prescindiera o no valore la conveniencia de que su país actúe en la órbita internacional junto con sus aliados, sino que de sus palabras se deduce un liderazgo más alto e influyente, con menos dependencias exteriores de Estados Unidos, y la justificación de una forma de actuar más suelta en ese escenario, a la que denomina una forma “distintivamente americana”. Así se expresa: “La estrategia de seguridad nacional de Estados Unidos estará basada en un internacionalismo distintivamente americano”.¹⁴ Esta distinción justifica la actuación unilateral si es necesaria: “Estados Unidos no dudará en actuar solo, si

10. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 155.

11. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 203.

12. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 3

13. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 5

14. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 156.

fuese necesario, para ejercer el derecho de autodefensa”. Y así concluye el texto de *La Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos de 2002*, que en sus últimos párrafos proclama la necesidad de la cooperación de todos los aliados contra el común enemigo de la libertad, el terrorismo, y a continuación de este canto a la cooperación termina con una frase contundente: “Estaremos (Estados Unidos) preparados para actuar solos cuando nuestros intereses y nuestras responsabilidades únicas así lo requieran”

3.2. Cuando Obama asumió la presidencia frecuentemente argüía en sus discursos –ante la Unión europea en los primeros meses de 2009, ante la comunidad musulmana en su famoso discurso de El Cairo en el verano de 2009, ante Naciones Unidas en septiembre de ese año– que estaba empeñado en “restaurar las alianzas rotas”, proclamando que actuaría en política exterior de consuno con sus aliados y amigos. Ha sido una constante por él mantenida a lo largo de sus dos mandatos, congratulándose de ser el urdidor de coaliciones y alianzas contra el enemigo común: Gadafi en Libia, Bachar El Asad en Siria, el Estado islámico en territorios de Irak y Siria, etc. Y continúa el mismo criterio en la NSS 2015, en la que elogia el sistema de Naciones Unidas y los tratados internacionales, a pesar de reconocer que este sistema no es perfecto.¹⁵ Y como muestra de su adhesión afirma que predicará con el ejemplo cumpliendo Estados Unidos sus responsabilidades en el orden internacional, promoviendo la aplicación de sanciones contra las infracciones (así actuó efectivamente en la anexión de Crimea a Rusia, aunque la dureza de las sanciones contra el infractor Putin dejó mucho que desear).

15. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 5.

Esto no quiere significar que Obama abjure totalmente de un unilateralismo de carácter excepcional, y siguiendo los precedentes de los presidentes estadounidenses proclama que también él actuará sólo en la política exterior si ello es necesario, si bien suele poner más requisitos a esta actuación por libre que otros presidentes. Veamos un ejemplo: “Estados Unidos usará la fuerza militar unilateralmente, si fuera necesario, cuando nuestros intereses vitales estén amenazados, cuando nuestro estilo de vida sea coaccionado y cuando la seguridad de nuestros aliados y amigos esté en peligro”.¹⁶

4. Valores americanos e intereses nacionales

4.1. Es un tándem muy frecuente en las palabras de Obama, como tendremos ocasión de ver, pero hace menos acto de presencia en las de Bush. Éste habla constantemente de los valores de Estados Unidos, que representa a una sociedad abierta de la que deben tomar ejemplos las demás sociedades políticas, y de los enemigos que acechan a este modelo de sociedad.¹⁷ El valor indiscutible para

16. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 2.

17. Estados Unidos es según el presidente un ejemplo para todas las naciones del mundo. Es la nación mimada por la historia y la Providencia, el reino de las libertades, que nació y fue siempre libre, e incluso tuvo que librar dos veces a Europa (la para él desagradecida Europa) de la tiranía. De ahí viene su propuesta de exportar los valores americanos de democracia y libertades a los regímenes tiránicos del mundo, a allí donde la democracia y las libertades no existen. Es sin dudas la parte más débil y criticada del ideario de Bush, especialmente desde los líderes de tantos países del mundo que no solo no creen que este modelo cacareado por el presidente estadounidense responda a la verdad,

Bush es la libertad: “La libertad individual es una pretensión no negociable de la dignidad humana”.¹⁸ Es el vector-guía de su política exterior, al que suele asociar a la “sociedad abierta”. Las libertades personal y política van acompañadas de la libertad económica y el libre mercado. Habla del “modelo aceptable que conduce por los caminos del triunfo a cualquier nación: el basado en la libertad individual, la democracia y la libre empresa”.¹⁹ Llega Bush a subrayar el carácter moral de la libertad económica: “El concepto de libre comercio” se dibuja con anterioridad como concepto moral que como un pilar básico de nuestra economía”.²⁰

Pero poco entra en el terreno práctico de la concurrencia conflictiva de estos valores con los intereses nacionales. Y lo hace dentro del “internacionalismo distintivamente americano”, marco al que tanto se refiere Bush y sus maestros neoconservadores como una forma peculiar de enfrentar Estados Unidos sus relaciones en el concierto internacional: “La estrategia de seguridad nacional de Estados Unidos estará basada en un internacionalismo distintivamente americano que refleje la

sino que por el contrario fue precisamente Estados Unidos quien ha derribado democracias existentes en el mundo. Crítica común en los pueblos árabe-musulmanes. Como ejemplo las palabras de R. Khalidi, que asegura que ya hubo en los países musulmanes una tradición democrática destruida por el colonialismo europeo y que de cara al futuro la democracia es posible (Khalidi, R., *La reafirmación del Imperio. Estados Unidos y la aventura occidental en Oriente Próximo*, Catarata, Madrid, 2004, pp. 98 ss.)

18. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 154.

19. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 150.

20. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 183.

unión de nuestros valores y nuestros intereses”.²¹ A la postre esta aparente unión se resuelve en la práctica con el predominio de los intereses nacionales sobre los valores y los derechos humanos, cuando aquéllos resultan gravemente afectados en los conflictos internacionales.

4.2. Obama en primer término y al igual que Bush coloca en el primer peldaño de la política exterior de Estados Unidos los valores de la tradición americana –las libertades y la democracia–. Hasta el punto de que todo un epígrafe de la NSS 2015 lleva por título “Valores” (“Values”). Valores que son la guía del liderazgo: “Para liderar eficazmente un mundo que experimenta un cambio político relevante, Estados Unidos debe vivir nuestros valores en su territorio mientras promueve valores universales fuera”.²² Pues Obama no duda en afirmar, una y otra vez, que los valores de su país son valores universales, asumibles por todas las culturas del mundo: “Los valores americanos son un reflejo de los valores universales”.

Pero en el terreno de la política exterior los valores no son entidades absolutas, sino limitadas, en la medida de que entran en juego con la seguridad y los intereses de la nación y sus ciudadanos. Y Obama alude a que este conflicto puede darse, aunque en general caminan en la misma dirección los valores y la seguridad e intereses estadounidenses, reforzándose mutuamente. “Nuestros valores –afirma– son la fuente de la fortaleza y la seguridad”. Y pone el ejemplo de una colisión de valores y seguridad en prácticas que deben desaparecer de la política estadounidense y que se emplearon en los mandatos de su

21. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 156.

22. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 3.

predecesor en la Casa Blanca: las torturas y los interrogatorios indebidos a los presos de Guantánamo, que él quiere cerrar definitivamente, pero encuentra la oposición del Congreso imponiendo restricciones al traslado de los presos a otras instituciones penitenciarias.

5. Guerra preventiva y guerra legal internacional

5.1. El texto del presidente Bush está plagado de referencias a la necesidad de la guerra preventiva, después de referir que las circunstancias bélicas han cambiado, y que nos encontramos ante un nuevo enemigo, y por lo tanto Estados Unidos no puede permanecer en una actitud meramente defensiva y pasiva.²³ Hay un nuevo peligro amenazante: el de los Estados canallas y sus cómplices, el terrorismo, que pueden sorprender empleando armas de destrucción masiva contra Estados Unidos, sus aliados y amigos. Ya no basta la disuasión que era una estrategia militar adecuada para dos grandes y previsibles adversarios de la Guerra Fría.

Son numerosos los párrafos que podemos traer a colación del documento de estrategia de seguridad nacional de 2002: “nuestra mejor defensa es un mejor ata-

que...destruyendo la amenaza antes de que ésta alcance nuestras fronteras...no podemos permitir que nuestros enemigos golpeen primero”. Entresaco el texto más explícito: “Estados Unidos ha mantenido la opción de llevar a cabo acciones preventivas para responder con ventaja suficiente a las amenazas para nuestra seguridad nacional. Mientras más grande sea la amenaza, más grande se torna el peligro de inacción y más se hará necesario, por lo tanto, adoptar acciones de carácter preventivo para defendernos, incluso aunque la incertidumbre permanezca en relación al momento y el lugar donde el enemigo atacará. Para contestar con contundencia o prevenir tales actos hostiles, Estados Unidos, si fuese necesario, actuará preventivamente”.²⁴

Los requisitos de la guerra no constituyen una cuestión que frecuente Bush en sus escritos y discursos. Al final de su NSS 2002 dedica unas líneas al modo de ejecución de la guerra, respecto a la que dice que “las razones de nuestras acciones en todo momento serán evidentes, al igual que la fuerza que emplearemos siempre será proporcionada, y asimismo la causa por la que lucharemos siempre será justa”.²⁵ Evidencia, proporcionalidad y justicia. Ahora todos sabemos que en la guerra de Irak emprendida por Bush faltaron estos requisitos de la evidencia, la proporcionalidad y la justicia. De hecho, Bush declaró y ejecutó la guerra de espaldas a la legalidad internacional, unilateralmente y con el único apoyo de Reino Unido y España.

23. Alex Bellamy ha expuesto que el concepto de guerra preventiva no es unívoco en los escritos de Bush. En algunos discursos del presidente (como en mayo de 2002 en Alemania o junio de este mismo año en la academia militar de West Point) defiende una guerra preventiva sin necesidad de la certeza de un ataque mientras que en su NSS 2002 la guerra preventiva exige la certeza e inminencia del ataque enemigo, aunque no se sepa el lugar y momento concreto (Bellamy, A.J., *Guerras justas. De Cicerón a Irak*, FCE, México, 2009, p. 255).

24. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 178.

25. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 179.

5.2. La NSS 2015 del presidente Obama contiene una sección denominada “Construir la capacidad para prevenir los conflictos”, pero en ella no aparece ninguna alusión a una acción militar preventiva, sino una preocupación para atender a las causas de los conflictos e impedir que éstos se generen. Bush hablaba de atacar antes de que la amenaza se cumpla. Obama no llega a expresar tanto y se refiere más concretamente a las causas originarias (*root causes*) de los conflictos y a la conveniencia de que la prevención sea realizada junto con los aliados, no en soledad, y con organizaciones internacionales. “Continuaremos trabajando –alega- con los aliados y las organizaciones internacionales para dirigirnos a las causas originarias del conflicto antes de que irrumpa”.²⁶ Y en la lista de objetivos se muestra bastante generoso en el empleo de acciones de todo tipo para favorecer a los que llama Estados frágiles (*fragile States*) y atender a sus necesidades, para que de este modo no sean presa del terrorismo y se conviertan en “vulnerables huéspedes del extremismo y el terrorismo”. También en otro apartado de este importante texto de seguridad nacional, titulado “Previendo los crímenes en masa”, Obama afirma que es conveniente “actuar preventivamente antes de que la situación alcance proporciones de crisis”, pero después de asegurar que tiene “un fuerte interés en liderar una respuesta internacional contra el genocidio y los crímenes de masa”. Considera que la comunidad internacional es responsable de evitar estos crímenes de largo alcance cuando los Gobiernos locales no protegen a sus poblaciones. No dice más. No entra en la cuestión del modo de la prevención antes de que los crímenes acontezcan.

26. *National Security Strategy 2015, op. cit., p. 6.*

Tampoco habla de acciones militares preventivas.

Obama acude más veces que Bush a los requisitos de la guerra justa y amplía su enumeración. Y así dice que las acciones militares tienen que ser “efectivas, justas y consistentes con las reglas de derecho”²⁷ y en otro pasaje afirma: “Actuaremos legalmente, con discernimiento, proporcionalmente y dentro de los límites de una estricta responsabilidad”.

6. Estados fallidos y canallas

6.1. En el documento *Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos*, de septiembre de 2002 se alude a la colaboración de terroristas, tiranos y tecnologías como nuevo riesgo contra las sociedades libres. Los tiranos y tiranías se convierten en Estados canallas cuando protegen y son cómplices de terroristas.²⁸ El concepto de Estados canallas es amplio: “Estados Unidos no hará ninguna concesión a las demandas de los terroristas y nunca pactará con ellos. No hacemos distinción entre los terroristas y quienes conocen sus guaridas o simplemente les facilitan cualquier tipo de ayuda”.²⁹ El citado do-

27. *National Security Strategy 2015, op. cit., p. 6.*

28. El concepto de Estado canalla es más pacífico que la lista en la que Estados Unidos relaciona los Estados canallas, pues hay Estados canallas que no están en la lista, de la misma manera que otros que están en ella son simplemente díscolos con la política exterior de Estados Unidos. Hay que tener en cuenta el doble rasero de medir el “canallismo” y terrorismo de las administraciones estadounidenses, que ha resaltado frecuentemente en sus escritos Noam Chomsky (Chomsky, N., *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, Paidós, Barcelona, 2001)

29. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 161.

cumento señala las características que definen a un Estado como canalla: ayuda al terrorismo y grupos terroristas y adquisición de armas de destrucción masiva, rechazo de la dignidad de la persona y los derechos humanos, imposición de un régimen tiránico sobre su pueblo y violación de tratados y normas de derecho internacional.³⁰

Una parte importante de la NSS 2002 corresponde a los Estados canallas. Son, por otro lado, muy frecuentes las referencias a esta clase de Estado en el texto del documento, a los que asocia siempre a los Estados cómplices del terrorismo. La única política con los Estados canallas es según el presidente la guerra sin cuartel; guerra que ya llevaría a cabo con el primero de su lista, Irak, en marzo de 2003, y que pensaba prolongar con el ataque a otros Estados de la misma ralea, los que en su argot constituían el “Eje del Mal”.

6.2. Obama prescinde de la terminología y no habla de Estados canallas. Prefiere la referencia a *Estados fallidos* o *Estados frágiles*, que son aquéllos que con un sistema político dictatorial no buscan el interés general de sus ciudadanos o que no son capaces de procurar y conseguir su bienestar y de defenderlos de los ataques del extremismo. En relación con este tipo de Estado el presidente siempre se muestra solícito para ayudar a sus combatientes sociedades internas deseosas de provocar un cambio del régimen dictatorial y sustituirlo por una nueva democracia. Lo dice claramente: “Establecer nuevas relaciones con emergentes poderes democráticos con los que nuestros intereses estén crecientemente alineados”.³¹

30. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 174.

31. *National Security Strategy 2015*, op. cit., p. 8.

Tras el verano de 2014 y con ocasión de la eclosión del Estado islámico y la publicidad de sus crueles prácticas contra los adversarios –decapitación, quema en vivo, etc.–, Obama sin adoptar una adjetivación específica y dura como Bush reitera constantemente en sus discursos una frase: “ISIL (El Estado islámico de Irak y Levante) debe ser destruido” y alude como su predecesor en el cargo a la lucha entre el bien y el mal y la necesidad de una coalición para salvar la cultura occidental y los valores americanos –la democracia y las libertades– que para él son valores universales e innegociables.

7. Estrategia militar

7.1. El presidente Bush tenía un programa de guerra contra el “Eje del Mal”, que comenzaba en Irak. Pero la guerra de Irak se le volvió en contra y el programa pasó al cajón presidencial. No sabemos qué habría deparado el futuro si la guerra de Irak hubiera sido un éxito, pues probablemente Bush habría seguido encontrando la oposición de Naciones Unidas y sus tradicionales aliados (aunque no olvidemos que Reino Unido y España le siguieron en sus tambores de guerra contra Irak). ¿Se hubiera atrevido con los otros puntales del “Eje del Mal”, Irán y Corea del Norte?. Lo que es claro es que Bush, siguiendo los consejos de los neoconservadores, a muchos de los cuales colocó en puestos importantes de su legislatura, aumentó en grandes dosis el presupuesto de defensa, y no dudó en llevar los soldados estadounidenses al territorio de los campos de batalla. Ni neoconservadores en altos puestos de responsabilidad política ni botas americanas sobre el terreno han sido objetivos de la estrategia militar de Obama.

Como dicen sus biógrafos, Bush cambió radicalmente tras los acontecimientos del 11-S de 2001. Advirtió el riesgo constante de un nuevo enemigo: pequeño en número, escurridizo, invisible, de enorme capacidad mortífera. Muy distinto a los visibles y predecibles enemigos de antaño: los ejércitos de los Estados. El riesgo le lleva a concebir la extraordinaria vulnerabilidad de Estados Unidos y de cualquier amigo y aliado de su país: “Las características que más apreciamos –nuestra libertad, nuestras ciudades, nuestros sistemas de viaje y nuestra vida moderna– son vulnerables al terrorismo”.³² Como consecuencia de esta vulnerabilidad Bush defiende el incremento en gran medida del gasto militar, la atribución de plenos poderes a la Presidencia de Estados Unidos y la excepción de los soldados estadounidenses del control de Tribunal Penal Internacional.

7.2. Obama cambió radicalmente la estrategia militar de su predecesor en la presidencia de Estados Unidos. Su método se movía alrededor de dos polos: repliegue a casa de los ejércitos destacados en zonas de conflicto bélico, como Irak y Afganistán, e inversión en la preparación de las fuerzas de seguridad y militares locales de estos países y otros más donde los intereses estadounidenses estuvieran comprometidos. Respecto al primer polo la política de *reductio ad intra* en el empleo de las tropas se ve palpablemente en las propias cifras manejadas por Obama: “Hace seis años había 180.000 soldados en Irak y Afganistán. Hoy, poco más de 15.000”. Cuando aparece un nuevo conflicto bélico el presidente acostumbra a convocar a los medios de comunicación y les dice reiteradamente: no derramaré sangre de nuestros soldados en territorios

32. *El nuevo orden americano. Textos básicos*, op. cit., p. 208.

extranjeros y no intervendré a no ser que los intereses vitales de Estados Unidos estén seriamente afectados. En relación con el segundo eje de su estrategia a cambio de la no directa intervención en las zonas de conflicto intenta compensar su pasividad con la ayuda a los Gobiernos locales aliados y a su política de defensa. Su intención es “construir la capacidad de otros para prevenir las causas y consecuencias del conflicto”.³³

8. Conclusiones

La *National Security Strategy* 2002 de George Bush se explica desde el ataque sufrido por Estados Unidos a manos de los terroristas en septiembre de 2001. Los tratadistas coinciden en que este acontecimiento, tan grave como inesperado, cambió la mentalidad del presidente y le condujo a toda una cruzada contra el terrorismo internacional. Aparece en su glosario jurídico-político términos nuevos o que con él adquieren un nuevo significado, como “Estados canallas”, “guerra preventiva” o “cambio de regímenes políticos”. Estado canalla es el que es él mismo terrorista o cómplice del terrorismo, y que por ello merece la guerra sin concesiones y sin cuartel. La guerra contra un nuevo enemigo escurridizo y mortífero no puede ser otra que la guerra preventiva, una guerra legítima aunque no siga los cánones del derecho internacional y las resoluciones de Naciones Unidas. La paz mundial exige según el presidente estadounidense algo especial y costoso: el cambio de regímenes políticos en los Estados tiránicos y canallas, la conversión de tiranías en democracias, porque únicamente las democracias pueden acabar

33. *National Security Strategy* 2015, op. cit., p. 7.

con las guerras; un orden mundial de democracias sería el mejor antídoto para asegurar la paz mundial. Bush sigue los dictados de sus mentores doctrinales, los neoconservadores americanos, partidarios de extender por el mundo los valores americanos compendiados en la democracia y las libertades, derribando y cambiando los sistemas políticos tiránicos por nuevas democracias. Prueba de su fidelidad a los postulados neoconservadores es el nombramiento de algunos destacados correligionarios del neoconservadurismo americano para ocupar los más altos puestos en el Banco Mundial o Naciones Unidas. Tras los acontecimientos de 2001 a las duras normas de seguridad en política interior acompañó una política exterior basada en estos nuevos conceptos.

Barack Obama, que no vivió una luctuosa experiencia como la de George Bush, prefiere en su *National Security Strategy* 2015 hablar de Estados frágiles (no canallas), que son los que no saben o no quieren que sus ciudadanos caminen hacia la democracia, las libertades y el bienestar. También defiende la idea de una guerra legal internacional, una guerra siguiendo las reglas y las resoluciones de Naciones Unidas, aunque en la realidad, como otros presidentes de Estados Unidos, haya practicado en algunas ocasiones el

unilateralismo, cuando los intereses nacionales estaban implicados y afectados seriamente. Y en vez de interferir directamente en determinados Estados (como hizo Bush en Irak) con un cambio de régimen político, opta por mantenerse al margen y apoyar a los rebeldes interiores de esos Estados en sus luchas por traer a sus compatriotas un nuevo régimen democrático de libertades y bienestar general.

En síntesis, Bush entiende que Estados Unidos desempeña un papel único en el concierto de las naciones, como promotor y guardián de la paz del mundo. Tiene una misión especial que le corresponde por ser una nación excepcional. De donde deriva también una especial responsabilidad ante Dios, el mundo y los ciudadanos estadounidenses.

Obama no llega a tanto. No cree que la nación americana tenga una misión única y especial como guardián de la paz mundial. Estados Unidos es en su opinión el líder de un concierto de naciones, donde todos los Estados deben ser responsables en la tarea común de la prosecución y mantenimiento de la paz mundial. Estados Unidos -reitera Obama en sus discursos- necesita a sus aliados de la misma manera que sus aliados necesitan a Estados Unidos.

CONTINUIDADES Y RUPTURAS CONCEPTUALES EN LA DEFINICIÓN DE LIBERTAD DE THOMAS HOBBS¹

CONTINUITIES AND DISRUPTIONS IN THE DEFINITION OF LIBERTY OF THOMAS HOBBS

Miguel Tudela-Fournet

Universidad Autónoma de Madrid
migueltudela@gmail.com

Recibido: septiembre de 2016
Aceptado: diciembre de 2016

Palabras clave: Hobbes, libertad, *Corpus Iuris Civilis*, republicanismo, Quentin Skinner.

Keywords: Hobbes, liberty, *Corpus Iuris Civilis*, republicanism, Quentin Skinner.

Resumen: Algunos intérpretes de Hobbes consideran que su definición de «libertad» es absolutamente original, pues se opuso a la definición republicana de la misma. Según su lectura, mientras el republicanismo opone a la libertad el concepto de «esclavitud», Hobbes opone el de «interferencia», de donde surge una nueva concepción cuya influencia sigue en vigor. Sin embargo, una comparación de las definiciones republicana y hobbesiana revela que ambas conciben la libertad con los mismos atributos, entendiendo cada atributo de la misma manera. Desde esa perspectiva, la definición hobbesiana no es original respecto de la definición republicana, que tiene en el *Digesto*, según la interpretación de Skinner, su formulación canónica.

Abstract: Some exegetes of Hobbes consider that his definition of «freedom» is absolutely original. According to them, it faced the Republican definition opposing «freedom» to «interference» instead of «slavery». The influence of this redefinition continues today in the field of political philosophy. However, a comparison of the Republican and Hobbesian definitions reveals that both conceive freedom with the same attributes, understanding each one in the same way. Seen from this angle, the Hobbesian definition doesn't incorporate anything substantially new to the Republican one. According to Skinner, the canonical definition of Republican liberty is in the *Digest* of Roman law.

1. Agradezco al Dr. Alfonso Ruiz Miguel las enriquecedoras sugerencias y observaciones que me trasladó con generosidad tras la lectura de la primera versión de este texto.

I. Introducción

Thomas Hobbes es una de las figuras más relevantes e influyentes de la historia del pensamiento político. Junto a Maquiavelo, es considerado, aunque por diferentes razones, “uno de los padres fundadores de la ciencia política moderna” (Vallespín, 2010, p. 277).

Las aportaciones que ha hecho a la filosofía política son incontables y abarcan tanto aspectos formales como materiales de la disciplina. A él le debemos la primera aplicación de un riguroso método, inspirado, aunque por casualidad, en los principios geométricos euclidianos², y también a él le debemos algunas de las mejores definiciones y formulaciones de conceptos y teorías que, todavía hoy, siguen en vigor, como las de «soberanía», «representación» o la de la construcción y la autonomía del Leviatán.

Entre sus numerosas aportaciones, sus intérpretes señalan su definición de la libertad como una de las más relevantes, tanto por su originalidad como por la influencia que ha ejercido, a largo plazo, en la teoría política, una influencia que sigue presente en nuestros días.

2. Tönnies relata con talento literario cómo Hobbes descubrió este método: “fué en su viaje con el joven Clifton, principios del año 1629 –tenía cuarenta años de edad– cuando Hobbes empezó a estudiar a Euclides, casi por casualidad. El libro yacía abierto en la proposición I, 47. Leyó la proposición, y exclamó: “¡Imposible!”; siguió leyendo la demostración, que le refirió a otra, hasta leerlas todas, convencién dose demostrativamente de la verdad de la proposición. Los objetos matemáticos no le interesaban mucho –estaban muy lejos de la política y de la vida diaria–; pero el método le impresionó, y su empeño mayor consistió en apropiárselo, ya que con él poseería un instrumento infalible para encontrar lo difícil, afirmar lo verdadero y deshacer lo falso” (1988, p. 39).

La redefinición de la idea de libertad de Hobbes, elaborada principalmente en el *Leviathan*, se opuso radicalmente, al entender de algunos de sus intérpretes, a una concepción hasta entonces hegemónica que encontraba sus fuentes en la tradición republicana.

En lo que sigue, vamos a abordar el estudio de ambas concepciones comparando los atributos que una y otra conceden a la idea de libertad, a fin de poder señalar qué elementos y en qué medida es novedosa la formulación de Hobbes con respecto a la concepción republicana de libertad, que, según un amplio consenso, encuentra en el *Digesto* su mejor formulación. Para ello, nos serviremos, en gran medida, de las exposiciones que el neorepublicanismo instrumental ofrece tanto de la idea de libertad republicana como de la idea de libertad hobbesiana.

De acuerdo con nuestro análisis, la originalidad de Hobbes no sería tal por cuanto su concepción no aporta materialmente nada nuevo con respecto a la concepción republicana, ya que ambas formulaciones de la libertad definen idénticamente la misma idea, reconociéndole unos mismos atributos y disponiéndolos de una misma forma y con una misma extensión, por lo que no nos encontraríamos, como algunos intérpretes sostienen, ante dos, sino ante una sola definición³.

Si conseguimos demostrar esta identidad entre las dos formulaciones de la idea de libertad, entonces tendremos que concluir que la definición de libertad de Hob-

3. En una línea similar se pronuncian Kapust y Turner (2013) o Springborg (2016). Ésta última sostiene que la teoría de la libertad de Hobbes está mucho más cerca de la concepción de la libertad expuesta en el *Digesto* de Justiniano de lo que habitualmente se cree. (p. 59).

bes no es tan original como, a menudo, se sostiene.

Afirmar esto no significa que consideremos que la filosofía de Hobbes en su conjunto no sea extremadamente innovadora; al contrario, afirmar que su concepción de la libertad no es original significa señalar que un elemento particular de su pensamiento no lo es, sin que ese hecho vaya en menoscabo de la gran innovación que supuso el *Leviathan* en el campo de la filosofía política, una originalidad que, incluso en el supuesto de que se cimentara en la utilización exclusiva de elementos y conceptos ya conocidos, radicaría, en última instancia, en la forma de unir, en un sistema lógico omnicomprensivo, cada uno de esos elementos dispersos.

Asimismo, se podría pretender que una consecuencia de afirmar que estas dos concepciones de la libertad sean idénticas pondría en tela de juicio la propuesta normativa neorrepública instrumental y, en particular, la de Quentin Skinner, que, para formular su propia teoría, parte de la premisa de que, a la libertad republicana, definida canónicamente en el *Digesto*, se opuso la definición de libertad de Hobbes. Sin embargo, sería un error pensar que la equivalencia entre las dos concepciones supone una enmienda a la totalidad de esa propuesta normativa. Más modestamente, esta equivalencia revela, o bien que la elección por parte de Skinner de estos dos textos puede no ser la más adecuada para sus propósitos, o bien que la interpretación que ofrece de la concepción hobbesiana de la libertad es demasiado estricta, dejando de lado, en su análisis, conceptos conexos que, a la postre, son necesarios para aprehender la concepción de la idea de libertad de Hobbes.

Éste es, en resumidas cuentas, el doble propósito de este artículo: estudiar las

continuidades y rupturas conceptuales de la definición de libertad ofrecida por Hobbes con respecto a la definición ofrecida por el *Digesto* y, en caso de que se demuestre que ambas son equivalentes, sondear las posibles consecuencias que puedan tener para con la propuesta normativa skinneriana.

En cualquier caso, para poder realizar este estudio, es necesario partir de la serie de premisas que se detalla a continuación.

2. Premisas

1. El neorrepública instrumental o neo-romano es una corriente o teoría contemporánea de pensamiento político encabezada por Philip Pettit y Quentin Skinner.

Normalmente, se llama «republicanismo» a esta teoría. Sin embargo, preferimos nuestra denominación por varias razones.

«Neorrepública instrumental» en lugar de «republicanismo» para marcar la fractura temporal y temática que existe entre el fin de la tradición republicana –fechado, según un amplio consenso, en torno al año 1800⁴– y las nuevas corrientes de pensamiento político que han surgido a partir del redescubrimiento de las ideas republicanas (Baccelli, 2003, p. 3), suscitado por las revisiones historiográficas de la Revolución Americana emprendidas por Bernard Bailyn, Gordon S. Wood y J. G. A. Pocock a finales de los 60 y principios de los 70 del pasado siglo.

«Instrumental» o «neo-romano» para diferenciarlo de la otra corriente –llamada «fuerte» o «neo-ateniense»– que pone el

4. Véanse, entre otros, Wood (1998), Skinner (2003), Rivero (1998), Ruiz Ruiz (2006) o Villaverde Rico (2008).

acento en “el valor inherente de la participación en el autogobierno y la realización de ciertos bienes comunes entre los ciudadanos”, inspirándose en los escritos de la Grecia clásica que se integran en la tradición republicana, en lugar de considerar “la ciudadanía como un medio para preservar la libertad individual, y no como una actividad que tenga un valor intrínseco importante” (Honohan, 2002, pp. 8-9), una visión que proviene de los textos de los filósofos e historiadores de la Roma antigua.

Como las propuestas de Skinner y de Pettit se encuadran en este segundo caso, preferimos referirnos a esta corriente contemporánea con el sintagma «neorepublicanismo instrumental» en vez de «republicanismo», término que reservamos para la propia tradición republicana considerada en su conjunto.

2. La propuesta principal de esta nueva teoría política es la recuperación de la concepción republicana de libertad como principio rector para nuestras sociedades contemporáneas, en detrimento de su concepción negativa, hoy hegemónica, que encuentra en la filosofía de Hobbes su primera formulación. Esta afirmación conlleva la presunción de que existen estas dos concepciones distintas de la libertad.

La razón última por la que los neorepublicanos instrumentales proponen rescatar esta concepción de la libertad es la insatisfacción que les producen algunas de las consecuencias lógicas de la definición de la libertad negativa, según las cuales, como veremos más adelante, un individuo puede ser libre incluso bajo el gobierno de un déspota.

3. Estas dos concepciones de la libertad se enfrentaron durante el siglo XVII en

Inglaterra en el campo de la filosofía política.

De aquel enfrentamiento, la libertad hobbesiana salió, a largo plazo, vencedora, hasta tal punto que terminó por hacer olvidar la concepción republicana de la libertad. En palabras de Pettit, esta concepción “fue vigorosamente criticada en el siglo XVII por Thomas Hobbes”, que halló “un modo de oponerse a las ideas republicanas de todo punto original, y a la larga muy influyente” (1999, pp. 58-59). Por su parte, Skinner, en un tono más vehemente, dice que “Hobbes es el enemigo más temible de la teoría republicana de la libertad, y sus intentos por desacreditarla constituyen un hito en la historia del pensamiento político inglés” (2010, p. 12), es decir, en la historia del pensamiento político, *tout court*⁶.

En cualquier caso, ambos sostienen que Hobbes “fue el primero en identificar la libertad, no con la ausencia de dominación, sino con la ausencia de interferencia” (Pettit, 1999, p. 64).

La dureza del ataque hobbesiano, sin embargo, no se debió al mero planteamiento de una alternativa, sino, más bien, a la consistencia de la “trabazón lógica” (Truylol y Serra, 1988, p. 220) con la que fue presentada, una solidez argumental que encuentra su fortaleza en la rigurosa aplicación de un método deductivo.

4. Cada una de estas concepciones tiene una definición canónica propia.

5. Los estudios sobre Hobbes y su concepto de libertad, así como la interpretación que hace de los mismos el neorepublicanismo instrumental, son numerosos. Véanse, por ejemplo: Vinx (2012) o Ribarević (2012). Ribarević, en línea con Pettit y Skinner, sostiene que Hobbes definió la libertad de una forma completamente nueva y diferente a la republicana.

De la concepción hobbesiana, negativa o como no-interferencia de la libertad, esa definición la encontraremos en el *Leviathan*; de la concepción republicana, en el *Digesto de Derecho Romano*.

La primera afirmación, aunque sea intuitivamente, parece lógica; la segunda, sin embargo, no tanto. Ambas, sin embargo, son problemáticas por diferentes razones.

Aunque Hobbes nos ofrezca su definición de «libertad» en el capítulo XXI, ésta necesita ser puesta en relación con otros conceptos conexos desarrollados en otras partes del *Leviathan* si queremos ofrecer una interpretación completa de la misma y comprender en su conjunto la concepción hobbesiana de la libertad.

En cuanto a la otra definición, los problemas son varios. El primero es que, aunque hasta ahora hayamos dado por hecho que la tradición republicana es una entidad en sí, eso no significa que todos los intérpretes estén de acuerdo en darle esa carta de naturaleza, debido, principalmente, a que su extensión geográfica –desde Grecia hasta América del Norte– y, sobre todo, su extensión temporal –desde el siglo IV a. C. hasta el siglo XVIII– es demasiado grande para reconocerle la mínima homogeneidad que, en cualquier otra circunstancia, exigiríamos a cualquier otra tradición de pensamiento. Aun con todo y con esto, a los efectos de este trabajo, aceptaremos que el republicanismo tiene esa entidad propia.

El segundo, consecuencia de lo anterior, es que, debido a las desproporcionadas dimensiones de la tradición, no disponemos de una definición única e incuestionada de la idea de libertad que haya estado vigente desde el principio hasta el final de la tradición y en torno a la cual todos los autores que se integran en el republicanismo se hayan alineado indis-

cutidamente. Lejos de esa situación ideal, ni siquiera Cicerón, que es “el más interesado en la definición formal de *libertas* y *servitus*” (Skinner, 2002, p. 10) nos ofrece una definición clara de lo que entiende por «libertad»: en *De Republica* nos dice que la libertad “no consiste en tener un dueño justo, sino en no tener dueño alguno” (II, 23, 43, p. 108)⁶, mientras que en *De Officiis* nos dice que tan solo “consiste en vivir como se quiere” (I, 20, 70, p. 37).

A pesar de esa dificultad, Skinner, cuyo “conocimiento y dominio de los textos neorromanos y republicanos es inigualable” (Pettit, 2002, p. 344), sostiene con solvencia que la definición de «libertad» dada por el *Digesto de Derecho Romano* sintetiza los análisis de la idea de libertad que se encuentran en los textos, ampliamente difundidos y leídos en el siglo XVII, de los filósofos e historiadores latinos y, por extensión, de la tradición republicana –o, al menos, de una parte de la misma–, señalando que los escritores, panfletistas y pensadores republicanos ingleses operaban con esta concepción de la libertad en el contexto en el que Hobbes propuso su redefinición de la idea de libertad.

Basándonos en estas razones, y fiándonos a la autoridad de Skinner, aceptamos que la definición de la idea de libertad que se ofrece en el *Digesto* es la definición canónica de la concepción republicana de «libertad» y que ésta era la concepción más extendida entre los pensadores del siglo XVII inglés. De ahí que resulte razonable comparar las dos concepciones de la libertad a través de las definiciones que el *Leviathan* y el *Digesto* nos ofrecen.

6. Preferimos utilizar, en los textos clásicos de filosofía política con numeración de fragmentos consolidada, esta indicación. No obstante, se pone a continuación la página de la edición que se está utilizando.

No obstante, que sea razonable no significa que sea tarea sencilla. Comparar estos dos textos entraña una serie de dificultades que pueden parecer insalvables y que podrían invalidar el propio planteamiento de este trabajo. Primero, por la separación temporal que existe en su composición: el *Leviathan* se compuso entre 1649 y 1651 y el *Corpus Iuris Civilis* es un compendio de leyes cuya codificación sistemática fue impulsada por el emperador Justiniano en la primera mitad del siglo VI y del que el *Digesto* forma parte en calidad de compilación de escritos de grandes juristas que vivieron entre el siglo II a.C. y el siglo III d.C. Segundo, por la complejidad interna de cada texto, indicio de lo cual es que se sigan escribiendo reflexiones de toda índole sobre cada uno. Tercero, por la dificultad adicional que supone que los diferentes textos que reúne el *Digesto* hayan sido elaborados por varias decenas de autores, con lo que eso supone al respecto de la unidad temática y de enfoque. Y, por último, por la complicación que supone comparar un texto de carácter jurídico con otro de carácter filosófico.

Sin embargo, en nuestra opinión, estas críticas deben dirigirse al propio Skinner, que es quien aborda el estudio de las concepciones republicana y hobbesiana de la libertad confrontando las definiciones que ofrecen estos textos. Eso no impide que tratemos de salvar las muchas dificultades exegéticas que se nos vayan planteando a lo largo del análisis, apoyándonos, cuando sea necesario, en el trabajo interpretativo de terceros.

Sería demasiado pretencioso afirmar que la acción social, política y jurídica de nuestras sociedades es función exclusiva de los valores normativos que las atraviesan. Sin embargo, a nadie se le escapa que, en función de cómo definimos las

ideas y en función del orden de prioridad que damos a esas ideas, así también construimos cierto tipo de sociedades, de sistemas políticos y de ordenamientos jurídicos.

Considerando que “la libertad, ahora más que nunca, es uno de los valores básicos de nuestras sociedades” (García Guitián, 2009, p. 41), cualquier propuesta de redefinición de la misma debe ser analizada meticulosamente. Por eso, un trabajo como éste, cuestionando las diferencias que, se supone, existen entre la definición hobbesiana y republicana de la libertad y sobre las cuales el neorrepblicanismo instrumental formula su propuesta normativa, pretende tener un cierto interés más allá del puramente académico.

3. Las diferencias, según el neorrepblicanismo instrumental

Para Hobbes, la libertad era lo contrario de lo que hoy llamamos «interferencia»; para los republicanos, era lo contrario de «esclavitud». La mejor forma de explicar las diferencias entre estas dos concepciones es, tal vez, exponer el caso del déspota, el ciudadano y la posibilidad de la libertad.

El caso fue expuesto por Isaiah Berlin en su conferencia *Dos conceptos de libertad* para explicar una de las consecuencias lógicas que se derivan de la definición de «libertad negativa», expresión que acuñó Berlin para denominar, en última instancia, la concepción hobbesiana de la libertad.

Primeramente, Berlin definía la libertad negativa como la libertad que disfruta todo individuo “en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres

interfieren” en su acción, de manera que “la libertad política” no es más que “el espacio en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”, por lo que, si otros le “impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces” ese individuo es “en esa medida menos libre” (2008, pp. 47-48). En segundo lugar, atribuía el uso de «libertad» en este sentido a “filósofos políticos ingleses clásicos” (2008, p. 49) y, en particular, a Thomas Hobbes.

Según Berlin, una de las consecuencias que se derivan de la concepción negativa de la libertad es que es compatible “con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno” (2008, p. 58). Y para ilustrar esta afirmación, propone que nos imaginemos “a un déspota con espíritu liberal que concediera a sus súbditos un gran espacio de libertad personal”. Según la definición de libertad negativa, bajo el mando de ese déspota –que “puede ser injusto, (...) dar pie a las desigualdades más salvajes” e incluso “atender poco al orden, la virtud o el conocimiento” (2008, p. 58)–, los súbditos gozarían de libertad, pues se les respetaría ese espacio de libertad personal.

Desde la perspectiva republicana, sin embargo, esta situación no podría ser calificada de «libre». De acuerdo con su concepción, no es necesario sufrir una interferencia *de facto* para ver restringida la libertad, pues basta con estar en situación de poder ser interferido.

Para ilustrar esta idea y explicar la diferencia fundamental entre las dos concepciones, tanto Pettit como Skinner recurren a la metáfora del amo y del esclavo; en particular, Skinner apela al personaje de Tranión, de la obra *Mostellaria* de Plauto.

Tranión es un esclavo que, gracias a su astucia y a diferentes ardides, pero, sobre

todo, gracias “a que su amo es benévolo y está ausente la mayor parte del tiempo, (...) puede presumir de no haber sufrido ninguna opresión” (Skinner, 2003, p. 40), ninguna interferencia. Según la lectura neorrepublicana instrumental de la concepción hobbesiana de la libertad, Hobbes debería afirmar que Tranión es libre, cuando, desde el punto de vista republicano, a todas luces no lo es. Tranión, aunque de hecho no es interferido por nadie, está en una situación tal que puede, en cualquier momento, sufrir esa interferencia, pues está a la merced de su amo. Y como la libertad, para la tradición republicana, es el antónimo de la esclavitud y la esclavitud se entiende como estar bajo la potestad de alguien, entonces se concluye que Tranión no es libre.

Las causas de esta diferencia deben buscarse en las diferentes definiciones de la idea de libertad y en las consecuencias que se derivan de las mismas. En lo que sigue, se estudian en detalle estas definiciones.

4. La definición republicana de libertad y sus atributos

De acuerdo con Skinner, el lugar indicado para analizar el valor de la libertad republicana, es “la rúbrica *De statu hominis*, al comienzo del *Digesto* de Derecho Romano” (Skinner, 2002, p. 9). Es ahí donde

se nos informa por primera vez que «la diferencia fundamental en el derecho de las personas es que todos los hombres y las mujeres son libres o son esclavos». A continuación se nos da una definición formal de esclavitud. «La esclavitud es una institución del *ius gentium* mediante la que alguien es, contrariamente a la naturaleza, sometido al dominio de otro». De aquí, se sostiene, se

deriva una definición de la libertad individual. Si todos en una asociación civil están o sujetos o libres, entonces un *civis* o ciudadano libre será alguien que no esté bajo el dominio de otro, sino *sui iuris*, capaz de actuar por sí mismo. Igualmente, de aquí se sigue que si alguien carece de la condición de ciudadano libre será porque esa persona no está *sui iuris* sino *sub potestate*, bajo el poder o la sujeción de otra persona. (Skinner, 2005, pp. 30-31)⁷.

Skinner hace referencia, en particular, a estos artículos del *Digesto*:

3. La principal división en el derecho de las personas es ésta: que todos los hombres son libres o esclavos. (*Gai. 1 inst.*).

4. Es libertad la natural facultad de hacer lo que se quiere con excepción de lo que se prohíbe por la fuerza o por la ley. (1) La esclavitud es una institución del derecho de gentes, por la cual uno está sometido, contra la naturaleza, al dominio ajeno. (*Floren. 9 inst. = Inst 1, 3, 1-3*). (*D.*, I, V, 1968, p. 59)⁸.

7. Con ligeras variaciones, encontramos esta misma cita en numerosas publicaciones de Skinner, lo que abunda en la centralidad que le concede al *Digesto* como definición canónica de la libertad republicana. Entre otras, se pueden señalar, «State and the freedom of citizens», en Q. Skinner y B. Strath (eds.), *States and Citizens. History, Theory, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 11-27, p. 13; «Considerazioni sulla libertà republicana», en M. Viroli (ed.), *Libertà politica e virtù civile. Significanti e percorsi del repubblicanesimo classico*. Turin: Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, pp. 249-260, pp. 252-253 o «Rethinking Political Liberty», *History Workshop Journal*, 61, 2006, pp. 156-170, p. 158. Asimismo, la importancia que concede al *Digesto* y a su definición de la libertad es obvia en el libro *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.

8. Se han utilizado dos traducciones diferentes del *Digesto*. Se transcribe siempre la que nos parece más clara, indicando cuál se está utilizando

De esta definición, podemos señalar los siguientes elementos como atributos fundamentales de la concepción republicana de la libertad:

1. Es una facultad natural.
2. Es un atributo individual de los individuos que no son esclavos y
3. Se extiende sobre el resultado de restar al conjunto de acciones que puede llevar a cabo un individuo, todas aquellas que están prohibidas por la ley o por la fuerza.

5. La definición hobbesiana de libertad y sus atributos

Como ya se ha adelantado, Hobbes ofrece una definición de libertad en el capítulo XXI del *Leviathan*. Sin embargo, esa definición no es suficiente para aprehender la concepción hobbesiana de la libertad en su conjunto, pues ésta es mucho más compleja.

En cualquier caso, esa definición dice que “LIBERTAD significa, propiamente, ausencia de oposición”, entendiendo por oposición cualquier impedimento externo al movimiento y, en tanto que tal, es predicable tanto de “criaturas irracionales e inanimadas” como de criaturas “racionales” (*L.*, XXI, p. 187)⁹.

Si restringimos la definición de libertad únicamente a lo que concierne a los seres humanos, para Hobbes, la libertad es un derecho natural –literalmente, el derecho natural es la libertad– que pertenece a

con el año de publicación después de la indicación del lugar del que se ha extraído la cita.

9. Como en los casos anteriores, se indica fragmento –en este caso, capítulo– y página de la edición utilizada.

cada individuo y no está limitado más que por los obstáculos que restringen su capacidad de actuar. Así, Hobbes nos dice que:

El DERECHO NATURAL (...) es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida; y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que, conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin. (*L.*, XIV, p. 119).

Y enseguida añade que “se entiende por LIBERTAD, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos” (*L.*, XIV, p. 119).

Como sabemos, a partir de la constitución del pacto recíproco entre un número *n* de individuos que compondrán una sociedad, cada individuo renuncia a una parte de ese derecho natural persiguiendo otros fines diferentes a la libertad en sí misma. Y como la vida, en el estado de naturaleza, es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (*L.*, XIII, p. 115), el objetivo principal que persiguen los individuos en el momento de constituir una sociedad es asegurar su propia conservación y su propia seguridad (cf. *L.*, XVII, p. 153).

Pero la definición de «libertad» de Hobbes no se reduce a estas ideas. Unas páginas más adelante de la primera definición, profundiza en los conceptos de «libertad» y de «oposición»:

cualquier cosa que esté atada o cercada de tal forma que sólo pueda moverse dentro de un cierto espacio, espacio que viene determinado por la oposición de un cuerpo externo, decimos que no tiene libertad de ir más allá. (*L.*, XXI, p. 187).

De esta afirmación y de la definición anterior de «libertad», Hobbes concluye que

Un HOMBRE LIBRE es *aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su pro-*

pia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene la voluntad de llevar a cabo. (*L.*, XXI, p. 187)¹⁰.

A partir de las premisas de la formalización del pacto que constituye la sociedad como un acto de renuncia de cada individuo a una parte de su libertad y de su definición de libertad, Hobbes concluye que la ley reduce siempre la extensión de la libertad.

Esta idea queda reflejada en el pasaje en el que Hobbes distingue entre los conceptos de “*lex civilis*” y de “*jus civile*”. Sorprendido por el hecho de que “los autores más cultivados” utilicen los dos conceptos “promiscuamente”, señala que, a su juicio, “*derecho es libertad*”, mientras que la ley “es una obligación”, por lo que cada ley nos sustrae una porción de la libertad de la que gozábamos (*L.*, XXVI, p. 249). Pero es en otro pasaje donde esta idea queda absolutamente aclarada.

En el momento en el que explica en qué consiste la libertad de los súbditos, Hobbes señala que consiste en estar libres de obligaciones establecidas por leyes, normas y otros convenios. Como la libertad consiste en no sufrir impedimento alguno a la acción, y como toda ley establece una regla de conducta obligatoria, se sigue que la extensión de la libertad resulta de restar, al conjunto de acciones posibles, las acciones sometidas a reglas de conducta obligatorias. Así se desprende, al menos, de las propias palabras de Hobbes:

considerando que no hay en el mundo ningún Estado en el que se haya establecido un número de reglas que sea suficiente para regular todas las acciones y palabras de los hombres, pues ello es imposible, se sigue necesariamente que en todos esos actos que no hayan sido regulados por las leyes,

10. En cursiva en el original.

los hombres tendrán libertad de hacer lo que su propia razón les sugiera para mayor beneficio de sí mismos. (...). La libertad de un súbdito, por tanto, reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar. (*L.*, XXI, p. 189).

Tomando en cuenta todo lo anterior, podemos resumir la concepción de la libertad de Hobbes así: la libertad es un derecho natural de cada individuo que consiste en no sufrir ningún tipo de impedimento en la ejecución de las acciones que ese individuo tiene la capacidad y la voluntad de llevar a cabo y, por lo tanto, el espacio en el que la libertad se actualiza es el espacio en el que no existe obstáculo alguno, concibiendo toda ley o norma ciertamente como un obstáculo o límite a la libertad.

De esta definición, podemos señalar los siguientes elementos como atributos fundamentales:

1. Es un derecho natural.
2. Es un atributo individual.
3. Se extiende sobre el resultado de restar al conjunto de acciones posibles, las acciones que no se pueden llevar a cabo por causa de un impedimento cualquiera.

6. Comparación entre las dos definiciones de libertad

Al comparar los elementos que cada definición considera como atributos fundamentales de la libertad, la primera impresión que podemos tener es que no existe diferencia alguna. Sin embargo, esto no es totalmente cierto, pues mientras la definición republicana considera la libertad

como una «facultad natural», Hobbes dice que es un «derecho natural»; mientras la definición republicana señala que la libertad es un atributo individual de los que no son esclavos, Hobbes sólo dice que es un atributo individual; y mientras la definición republicana defiende que la libertad se extiende sobre todas las acciones que no están prohibidas por la ley o por la fuerza, Hobbes dice que la libertad se extiende sobre todas las acciones que no sufren impedimento alguno.

Incluso en el supuesto de que las dos definiciones usaran las mismas exactas palabras para referirse a los mismos atributos, estaríamos obligados a estudiar con detenimiento qué quiere expresar cada definición con esas palabras, ya que cabe la posibilidad de que no las utilicen en el mismo sentido. Por eso, tanto mayor es esa obligación cuanto las palabras no son las mismas, lo que tampoco significa que no estén denotando un mismo referente.

Por eso, debemos comparar cada atributo y el significado que le da una definición con su par de la otra definición. Esa tarea, además, nos obligará a rastrear el significado de otros conceptos conexos, con el fin de determinar si, efectivamente, podemos concluir que las definiciones de libertad de Hobbes y del *Digesto* son sustantivamente idénticas.

6.1 La libertad es una facultad natural vs. un derecho natural

Hobbes dice que la libertad es un derecho de naturaleza, mientras que el *Digesto* lo considera una facultad natural. La cuestión que se nos plantea es si los dos textos están refiriéndose a una misma idea o si, al contrario, existen diferencias entre los dos enfoques.

Qué quiere decir el *Digesto* con «facultad natural» es, ya de por sí, una cuestión problemática que, además, está ligada a un segundo asunto, también complejo, relacionado con la concepción que ofrece el *Digesto* sobre el derecho natural. Por desgracia, sobre este punto del no se nos da una sola respuesta, sino varias –tantas como autores del *Digesto* que han abordado esta cuestión– y, las más de las veces, contradictorias entre sí:

Paulo había declarado que el Derecho natural consiste en lo que siempre es bueno y equitativo¹¹. (...) Ulpiano añadió otra definición según la cual “*ius naturales est quod natura omnia animalia docuit*”¹². (...) Por su parte, Gayo afirmó que el Derecho de gentes era lo que la razón natural prescribía a todos los hombres¹³. Desde ese punto de vista, el Derecho de gentes era realmente natural porque procedía de la “razón natural” (...). (Rodríguez Puerto, 1998, pp. 142-143).

Por su parte, Ulpiano señala que el derecho natural concibe a los seres humanos como libres, e igualmente libres entre sí, ya que, en estado natural, todos los hombres nacen libres y son categorizados únicamente como «hombres» al desconocer todavía los conceptos de «libre», «esclavo» o «liberto», propios del *ius gentium* (cf. *Digesto*, I, I, 4) y, por lo tanto, ajenos al derecho natural. En palabras de Tierney, “Ulpiano mantuvo que, de acuerdo con la ley natural, todos eran libres y la esclavitud fue instituida por el *ius gentium*” (1997, p. 136).

Sobre esta heterogeneidad de opiniones se puede arrojar un poco de luz con una clasificación sencilla. Según Carpintero, existirían dos enfoques sobre el derecho

11. *Digesto*, I, I, 11.

12. *Digesto*, I, I, 3.

13. *Digesto*, I, I, 9.

natural en el *Digesto*: por un lado, el de Paulo y Celso, “que lo entienden como aquello que siempre es bueno y equitativo”; por otro, el de Ulpiano y Florentino, que lo describen como un periodo caracterizado “por la inexistencia de *jurisdictiones*, es decir, de cualquier sujeción de un hombre a otro” y por la “común posesión de las cosas”, ya que, mientras estuvo en vigor el derecho natural “no habría existido la institución de la propiedad” (1994, p. 55). Este periodo, caracterizado “por la absoluta e igual libertad de todos los hombres y por la inexistencia de propiedades”, se opone al periodo del *ius gentium* –segunda etapa cronológica de las tres en que se divide la evolución de las sociedades¹⁴–, que “deroga lógicamente al derecho natural” al introducir entre los hombres “las guerras, esclavitudes, propiedades, *jurisdictiones*, contratos, etcétera” (Carpintero, 1994, pp. 55-56) y que presupone necesariamente, no como en el caso del *ius naturale*, la existencia de comunidades humanas, tanto una propia como una o varias ajenas. En otras palabras, *ubi societas, ibi ius; ubi ius, ibi societas*.

Así, si el sintagma «facultad natural» ha sido escrito, como lo ha sido, por Florentino, y si Florentino comparte con Ulpiano la concepción de derecho natural que acabamos de señalar, entonces se sigue que la facultad natural de la libertad hace referencia a que es un atributo del ser humano en tanto que tal, así

14. Según Tierney, “Ulpian offered a tripartite division that discriminated between natural law, the law of nations, and civil law. Natural law was “what nature has taught all animals.” This law was common to humans and other animals; it included such things as the procreation and rearing of offspring. *Ius gentium* pertained only to humans and was common to the whole human race. Civil law was the specific law of the Roman people.” (1997, p. 136).

como a que ningún individuo se ha visto obligado a hacer nada para disponer de esta facultad, de la que goza por el simple hecho de existir en un periodo anterior al del *ius gentium*, es decir, anterior al de la existencia necesaria de comunidades constituidas de seres humanos y anterior al establecimiento de normas.

Para Hobbes, el derecho natural es el que asiste al hombre en el estado de naturaleza para hacer uso de su propio poder como mejor le plazca y “para la preservación de su propia naturaleza” (*L.*, XIV, p. 119), un derecho que pertenece a todos los individuos, individuos que son iguales entre sí (cf. *L.*, XIII, p. 113).

El estado de naturaleza nos lo describe siempre como el de la ausencia de normas y es el estadio en el que se encuentran los hombres antes de la constitución del pacto por el que todos los miembros que van a fundar una comunidad renuncian a una parte de su libertad natural, en particular, a la parte que les permite utilizar la violencia para garantizar su propia existencia.

El problema del estado de naturaleza es de todos conocido: por un lado, la escasez de recursos y, por otro, las pasiones que dominan al ser humano, que provocan que los hombres sean capaces de infligirse, los unos a los otros, el mayor de los males: la muerte (cf. Bobbio, 1992, p. 44).

Para escapar a esa situación que Hobbes describe como de guerra, una guerra “de cada hombre con cada hombre” en la que “no hay sociedad” (*L.*, XIII, p. 115), la solución pasa por que cada individuo renuncie a una parte de su libertad natural en favor de la seguridad que todos anhelan, lo que se consigue a través del pacto de constitución de un leviatán que vele por todos y cada uno de los miembros de esa nueva sociedad.

Considerando todo lo anterior, podemos decir que las definiciones significan de la misma manera el atributo del origen natural de la libertad, teniendo en común, al menos, estos cuatro rasgos fundamentales:

1. Las dos definiciones consideran a los hombres, en estado natural, iguales entre sí.
2. Las dos se refieren a una etapa de la historia humana en la que no hay constituidas sociedades o comunidades y, por ello, no existe todavía un derecho.
3. Las dos atribuyen a todos los individuos la capacidad de ejercer la plena libertad en esta etapa y
4. Esa capacidad les es dada a todos los individuos por el mero hecho de ser.

En conclusión, nada importa que Hobbes hable de «derecho natural» y el *Digesto* de «facultad natural»: ambas definiciones conciben igualmente este atributo.

6.2 Libertad como atributo individual vs. como atributo individual de los no esclavos

En este apartado debemos estudiar dos aspectos diferentes: por un lado, debemos saber si la libertad es un atributo individual o colectivo para cada definición y, por otro, si ese atributo es predicable de todos los individuos o sólo de los que no son esclavos.

En cuanto a la individualidad o colectividad de la libertad, hay que subrayar que Hobbes critica las interpretaciones republicanas denunciando que la libertad celebrada en los escritos históricos y filológicos de los autores grecolatinos –y de

todos los escritores que han seguido sus pasos— es la libertad de las repúblicas y no la de los individuos (cf. *L.*, XXI, p. 191).

La causa de que Hobbes lance este ataque es que, desde su perspectiva, la libertad siempre debe ser analizada en relación con el individuo. En esa línea de pensamiento debemos inscribir no pocos pasajes del *Leviathan*, donde leemos que el derecho natural “es la libertad que tiene cada hombre” (*L.*, XIV, p. 119)¹⁵ o que el concepto de «libertad» es predicable tanto de “criaturas irracionales e inanimadas” como de criaturas “rationales” (*L.*, XXI, p. 187), es decir, es predicable de individuos y nunca de colectividades.

Esta misma idea se encuentra en la definición del *Digesto*, ya que al establecer que la división entre libres y esclavos es una división del derecho de las personas, está diciendo que «libre» y «esclavo» son dos categorías que pueden atribuirse a los individuos y no a las colectividades. Abundando en esta idea, el artículo 4 (*D.*, I, V) precisa que la esclavitud es una institución por la cual *uno* está sometido al dominio ajeno.

De todo esto, se sigue necesariamente que la libertad y la esclavitud, para el *Digesto*, son atributos predicables de una persona, no de un conjunto o de una colectividad.

Cabe concluir, sobre este aspecto que, tanto para Hobbes como para el *Digesto*, la libertad es un atributo individual.

Ahora bien, que la libertad sea un atributo individual no impide que sea predicable de todos o sólo de unos cuantos individuos. Y es que una de las diferencias más evidentes entre las dos definiciones de libertad es que el *Digesto* restringe su dis-

15. Énfasis nuestro.

frute a los que no son esclavos, mientras que Hobbes, por su parte, no lo hace o, al menos, no explícitamente. Para aclarar esta cuestión, debemos saber cuál es la definición de «esclavitud» y de «esclavo» que nos ofrece Hobbes.

A lo largo del *Leviathan*, apenas se nos habla de «esclavitud». La única referencia que se encuentra se hace al hilo de la dominación por conquista o victoria militar —que Hobbes llama dominación despótica por oposición a la dominación natural o paterna—. Según él, un hombre apresado por otro en una campaña militar y que, para evitar la muerte, se ofrece, “bien por palabras expresas, bien con otras señales suficientes de su voluntad”, a cambio de su vida, a servir a su captor, está consintiendo con un pacto por el cual “el vencedor podrá disponer de él según le plazca” lo que hace que “el vencido es un siervo” (*L.*, XX, p. 182) y no un esclavo, conceptos que no deben confundirse¹⁶, ya que, para Hobbes, un esclavo es

un cautivo que está confinado en prisión, o encadenado, hasta que su propietario que lo capturó o lo compró de otro que lo tenía, decida hacer algo con él. Porque tales hombres, comúnmente llamados esclavos, no tienen obligación en absoluto, sino que pueden romper sus cadenas o escaparse de la prisión, y matar o llevarse cautivo a su amo, justamente. Sin embargo, uno que, después de ser apresado, le es permitido disfrutar de libertad corporal bajo promesa de no escaparse ni de hacer violencia a su amo, tiene la confianza de éste. (*L.*, XX, p. 182).

Según este argumento, un esclavo está limitado en sus acciones y no disfruta de la ausencia de oposición que caracteriza la

16. Para un análisis de la diferencia entre esclavo y siervo, los vínculos que les atan al amo y las consecuencias que conlleva la relación entre siervo y amo, véase Baumgold (2013).

presencia de la libertad: está encadenado y en prisión, y sólo le queda la posibilidad de enfrentarse a su amo, el derecho de naturaleza de utilizar su poder para defender su propia vida. Por su parte, el servidor disfruta de una cierta libertad, la corporal, lo mismo que un súbdito del soberano goza de cierta libertad que se extiende sobre todas las acciones sobre las que el soberano no ha establecido ley alguna.

El punto de conexión entre los conceptos de «siervo» y de «súbdito» es que están ligados por una especie de obligación, mientras que el esclavo o el cautivo, no.

Se puede concluir, entonces, que el atributo de la libertad, para Hobbes, es predicable únicamente de aquéllos que no son esclavos o cautivos, ya que, incluso si los servidores y los súbditos no disfrutaban de una libertad completa, gozan al menos de una libertad que se extiende sobre todo lo que no les está prohibido.

Sobre este aspecto, como en el caso anterior, cabe concluir que, tanto para el *Digesto* como para Hobbes, la libertad es un atributo únicamente predicable de aquellos miembros de la sociedad que no son esclavos.

Considerando todo lo anterior, podemos decir que las dos definiciones significan de la misma manera este rasgo de la libertad, por cuanto:

1. Las dos definiciones consideran que es sólo predicable de los individuos y no de las colectividades y
2. Las dos definiciones consideran que es sólo predicable de los individuos que no son esclavos.

En conclusión, ambas definiciones conciben igualmente este atributo.

6.3 La libertad se extiende sobre lo que no está prohibido

Éste es el atributo sobre el que los dos textos comparados se expresan con términos más similares. Sin embargo, todavía se tienen que salvar algunas diferencias y estudiar algunos conceptos conexos a fin de poder determinar si las dos definiciones caracterizan, efectivamente, con los mismos rasgos este último atributo.

Para el *Digesto*, como ya hemos visto, la libertad es “la natural facultad de hacer lo que se quiere con excepción de lo que se prohíbe por la fuerza o por la ley” (*D.*, I, V, 4, 1968, p. 59); por su parte, Hobbes dice que la libertad del individuo “reside sólo en esas cosas que, cuando el soberano sentó las reglas por las que habrían de dirigirse las acciones, dejó sin reglamentar.” (*L.*, XXI, p. 189).

Según esto, es fácil concluir que ambas entienden que la extensión de la libertad resulta de restar, al conjunto de todas las acciones posibles que puede llevar a cabo un individuo, todas aquéllas que le están prohibidas. Sin embargo, esta conclusión es un tanto precipitada, pues no toma en consideración ni las causas que generan esas prohibiciones, ni las características que debe reunir una acción no prohibida para que pueda ser considerada libre, ni la concepción que cada definición encierra sobre la ley.

En cuanto a las causas que establecen los límites de la libertad, mientras el *Digesto* enuncia tanto la fuerza como la ley, Hobbes, en este fragmento, sólo señala las leyes. Y en relación con las leyes, señala que tienen una causa eficiente, que es el soberano.

Entre otras muchas competencias, el soberano se reserva tanto “el monopolio de la coacción física” como “el monopolio de la producción e interpretación normativa” (Pérez Triviño, 1996, p. 55), lo que, en última instancia, significa que el único sujeto que goza de plena libertad es, para Hobbes, el soberano, por cuanto “no está obligado a cumplir las norma que él mismo ha dictado” (Pérez Triviño, 1996, p. 45) y, por lo tanto, la extensión de su libertad no está limitada. Para Hobbes, además, este soberano se encarna en la persona del Estado, un artificio creado por la multitud, de cuyos actos cada individuo accede a hacerse responsable, en virtud del pacto de constitución del leviatán (cf. *L.*, XVII, p. 157).

Estrictamente hablando, esta idea del soberano como causa eficiente de las leyes y como único sujeto completamente libre no aparece en el título *De statu hominis* del *Digesto*. Allí, sin más precisiones, se dice que la libertad comprende todas las acciones que un individuo quiera hacer, salvo las que le están prohibidas por la ley o por la fuerza. Dejando de momento aparte la cuestión de la fuerza, la mención a la ley como límite de la libertad nos conduce a la pregunta de quién establece la ley.

En el título *De constitutionibus principum*, justo el anterior a *De statu hominis*, Ulpiano señala que

Lo que plugo al príncipe tiene fuerza de ley: así es, en efecto, dado que por la ley regia, que se promulgó acerca del imperio del príncipe, el pueblo le confiere todo su imperio y potestad. (1) Por lo tanto, todo lo que el emperador estableció por epístola o subscripción <de libelos>, o decretó como juez o decidió de plano u ordenó en un edicto, consta que es ley. Estas son las que llamamos vulgarmente «constituciones». (*Ulp.*

1 inst. = Inst. 1, 2, 6) (*D.*, I, IV, 1, 1968, p. 58)¹⁷.

De aquí se sigue que es un atributo del príncipe, en quien el pueblo ha depositado todo su imperio y potestad, el promulgar las leyes, pudiendo fijar así los límites de la libertad del conjunto de individuos. Del mismo modo que sucede con el soberano en la definición de Hobbes, de esa prerrogativa se deduce que es el príncipe el único sujeto que goza de completa libertad.

Con todo, sigue habiendo dos diferencias en este punto para con Hobbes: la primera es que, mientras el *Digesto* atribuye la capacidad de establecer leyes al príncipe, Hobbes lo hace al leviatán en tanto que encarnación del soberano; la segunda es que Hobbes atribuye esa capacidad en monopolio al soberano, mientras que el *Digesto* reconoce capacidad legislativa a otras instituciones como, por ejemplo, el Senado.

Con respecto a la primera, para poder considerar como equivalentes al príncipe y al artificio del Estado, debemos convenir en que, cada uno a su forma, está encarnando el poder soberano. Por lo tanto, aunque de hecho no sea igual una persona –el príncipe– al artefacto del Estado, ambos son depositarios de la soberanía y es en tanto que tales que establecen las leyes. Príncipe y Estado no son más que dos formas diferentes de representar una misma idea.

Con respecto a la segunda diferencia, hay que señalar que el propio Ulpiano dice que es evidente que el Senado puede promulgar leyes. Sin embargo, esta afirmación se hace al hilo de una breve con-

17. Este artículo del *Digesto* repite lo que establece el libro I, título II, 6, de las *Instituciones*.

textualización histórica sobre la evolución de quiénes pueden aprobar las leyes. Hemos dicho que el artículo del *Digesto* que acabamos de citar repite lo que establece el libro *Instituciones* en su libro I, título II, 6, y allí es donde se encuentra esa contextualización.

En ella, se nos narra cómo, al principio, era el pueblo romano el que establecía la ley, pero que, debido al crecimiento de la población, “pareció equitativo que el Senado fuese consultado en vez del pueblo” (*Inst.*, I, II, 5, 1989, p. 7). Posteriormente, se aprobó la ley regia, constituyendo el imperio en detrimento de la república. En ella, el pueblo confería todo su imperio y potestad al emperador y, entre los derechos que le transfería, como sabemos por la *Lex de Imperio Vespasiani*, estaban los de presidir el Senado, pudiendo presentar o rechazar propuestas, los de estar dispensado de obedecer las leyes y los de que todos sus actos y decretos fueran considerados conforme a derecho. Con la transmisión de esos derechos, en última instancia, se le otorgaba el monopolio de la producción normativa.

Así, habiendo comprobado que tanto el *Digesto* como Hobbes conciben de igual forma al soberano y que ambos lo identifican con la causa eficiente de la ley, debemos descartar que, cuando hablan de la ley como una causa de limitación de la libertad, estén refiriéndose a ideas diferentes.¹⁸

Pero el *Digesto* todavía se refiere a la fuerza como otro límite a la libertad, mientras

18. Mención aparte merece que el *Digesto* exponga ya una teoría de la soberanía tan próxima a la de Hobbes. Sobre la importancia de la *lex regia* como precedente de la teoría general del Estado, véanse Loewenstein (1970, pp. 9-11, especialmente) y Lee (2012, p. 227 y ss.).

que Hobbes, al menos en este punto del *Leviathan* que hemos citado, no dice nada parecido.

Un problema adicional con que nos encontramos en esta cuestión es que el *Digesto* no precisa qué entiende por «fuerza», por lo que no podemos, sustantivamente, establecer ninguna comparación.

Aun así, Hobbes nos da herramientas suficientes para que podamos proponer alguna interpretación que incluya, entre las causas que limitan la libertad según su concepción, algún concepto de «fuerza».

Primero, ya hemos dicho que el soberano, que es quien establece la ley, se reserva para sí, de acuerdo con Hobbes, el monopolio de la fuerza. Si esto es así, y si también es el soberano el que establece la ley, entonces el causante de establecer los límites de la libertad dispone tanto de la ley como de la fuerza como medios para marcar esos límites.

Pero, por si el *Digesto* no se refiriera a este tipo de fuerza, Hobbes también nos dice, cuando define la libertad como ausencia de impedimentos al movimiento, que ésta es predicable tanto de seres animados como de seres inanimados. E ilustra su explicación con el célebre ejemplo del agua, de la que decimos que no tiene libertad de ir más allá “cuando está contenida por presas o canales, ya que de otro modo se esparcería por un espacio más amplio” (*L.*, XXI, p. 187).

Considerando esto, podemos decir que Hobbes también incorpora, de algún modo, la fuerza como límite a la libertad, por lo que también este punto del *Digesto* encontraría su correlato en el *Leviathan*. Sin embargo, no podemos concluir que exista esta equivalencia entre las dos definiciones debido a que no existe definición de «fuerza» en el *Digesto*.

En relación con los requisitos que debe reunir una acción no prohibida para que sea libre, el *Digesto* dice que la libertad es la facultad “de hacer lo que se quiere”, mientras que Hobbes dice que abarca todas las acciones no reglamentadas.

“Hacer lo que se quiere” es sólo una traducción posible de «quod cuique facere libet», una traducción que pierde el sentido de “agradar” o “agrado” que tiene la palabra «libet». Sin embargo, la traducción de García del Corral sí recoge ese sentido cuando dice que la libertad es la facultad “de hacer lo que place a cada cual” (1989, p. 213).

De acuerdo con eso, la libertad no sería predicable de todas las acciones no prohibidas por la ley, sino sólo de aquéllas no prohibidas que, además, agradan al individuo.

Al margen de todo lo que haya dicho Hobbes sobre el placer como causa del movimiento, lo cierto es que Hobbes también incluye en su definición este componente cuando precisa que el derecho natural “es la libertad que tiene cada hombre de utilizar su poder *según le plazca*” (*L.*, XIV, p. 119)¹⁹.

Por lo tanto, esta diferencia entre los dos textos no es tal, pues ambos integran este elemento subjetivo para delimitar qué acciones no prohibidas deben ser consideradas libres.

Por último, existe una clara diferencia entre la concepción de la ley del *Digesto* y de Hobbes. Mientras Hobbes considera que la ley es siempre una obligación –“la ley”, nos dice, “es una obligación, y nos quita la libertad que la ley de naturaleza nos da” (*L.*, XXVI, p. 249)–, el *Digesto* nos dice que “el fin de la ley es mandar, prohibir,

permitir, castigar” (*D.*, I, III, 7, 1968, p. 56). Sin embargo, aunque «obligar» no es igual a «mandar», «prohibir», «permitir» o «castigar», los efectos prácticos de esa diferencia no alteran el hecho de que, para los dos textos, la libertad se extiende sobre todo lo que no está prohibido.

Considerando todo lo anterior, podemos decir que las dos definiciones significan de la misma manera la extensión de la libertad, teniendo en común, al menos, estos dos rasgos fundamentales:

1. Las dos definiciones consideran, como límites de la libertad, unas mismas causas, que además son definidas de la misma forma.
2. Las dos definiciones consideran como condición para considerar una acción no prohibida como libre que sea del agrado del individuo.

En conclusión, las dos definiciones conciben igualmente este último atributo de la libertad, coincidiendo en que su extensión es el resultado de restar, al conjunto de acciones posibles, todas aquéllas que están prohibidas.

7. La huella del *Corpus Iuris Civilis* en Hobbes

Hobbes no sólo sigue las enseñanzas del Derecho Romano en este punto de la libertad –y, dicho sea de paso, de la soberanía–. La huella del *Corpus Iuris Civilis* en el *Leviathan* es mucho más profunda y Hobbes mismo lo cita abiertamente al hilo de la exposición sobre “la diferencia y división entre las leyes. (...) En las Instituciones de Justiniano, encontramos varias clases de leyes civiles” (*L.*, XXVI, p. 244), dice antes de enumerar los diferentes tipos que se establecen ahí.

19. Énfasis nuestro.

Esta referencia bien podría haber puesto a Quentin Skinner sobre la pista de la igualdad de significado entre las definiciones de libertad del *Digesto* y del *Leviathan*. Sin embargo, sucede todo lo contrario, y Skinner opone las dos definiciones para desarrollar su propia propuesta normativa, sobre la base de la supuesta diferencia que existe entre ellas.

Que concluyamos, después de esta comparación, que ambas definiciones son equivalentes no significa, como ya se anunció, que se esté desmontando la propuesta neorrepblicana instrumental y, en particular, la de Quentin Skinner. Significa, o bien que la elección del *Digesto* como definición canónica de la idea de libertad republicana puede no ser la más adecuada para su propósito, o bien que la interpretación que ofrece de la concepción hobbesiana de la libertad se atiene demasiado rigurosamente a su definición cuando, como hemos visto, para poder comprenderla en su integridad, es necesario acudir a otros conceptos conexos desarrollados en otros puntos del *Leviathan*.

8. Conclusión

Las definiciones de la idea de libertad del *Digesto* y de Thomas Hobbes son equivalentes, ya que ambas le reconocen los mismos atributos, distribuidos de la misma manera y con la misma extensión. Por lo tanto, no nos encontramos ante dos definiciones, sino ante dos versiones de la misma. En consecuencia, se puede afirmar que Hobbes, en este punto no es original, ya que no aporta nada sustantivamente nuevo con respecto a la definición que ya nos encontramos en el *Digesto*. Como hemos visto a lo largo de este tra-

bajo, ambas caracterizan la libertad con estos tres mismos atributos entendidos de la misma manera:

1. Es un derecho natural.
2. Es un atributo individual predicable de los no-esclavos.
3. Se extiende sobre el resultado de restar al conjunto de acciones posibles, las acciones que no se pueden llevar a cabo por causa de un impedimento.

Esta afirmación está lejos de querer decir, como ya se señaló al principio, que el pensamiento de Hobbes carezca de originalidad; significa, sencillamente, que un elemento particular de su constructo no lo es, sin que este hecho vaya en menoscabo de la gran innovación que supuso su obra en el campo de la filosofía política.

Una consecuencia de esta conclusión es que podría afectar de algún modo al neorrepblicanismo instrumental por cuanto éste defiende la recuperación de la concepción republicana de libertad como principio normativo rector, en sustitución de la concepción negativa de libertad, hoy en día valor nuclear y hegemónico de nuestras sociedades, y cuya génesis, según su interpretación, se encuentra en las teorías hobbesianas. Sin embargo, el alcance de nuestra conclusión es limitado en este aspecto, por cuanto esas consecuencias pueden desglosarse en dos posibilidades no necesariamente excluyentes que, ni mucho menos, suponen una enmienda parcial o total a las tesis neorreplicanas instrumentales -y, en particular, a las defendidas por Quentin Skinner-. La primera es que la elección de la definición de libertad del *Digesto* como canónica de la tradición republicana y como opuesta a la definición de Hobbes puede no ser la más acertada para sus

propósitos; la segunda es que cabe la posibilidad de que la interpretación que se nos ofrece desde las filas del neorrepublicanismo instrumental se centre demasiado en la definición propiamente dicha de la idea de libertad ofrecida por Hobbes.

Bibliografía

(1968) *El Digesto de Justiniano*, Pamplona, Aranzadi.

(1989) *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, Facsímil de la trad. de D. Ildefonso L. García del Corral, 1889, Barcelona, Jaime Molinas, ed. Valladolid, Lex Nova.

Baccelli, L. (2003) *Critica del repubblicanesimo*, Roma, Laterza.

Baumgold, D. (2013) ““Trust” in Hobbes’s Political Thought”, *Political Theory*, 41 (6), pp. 838-855.

Berlin, I. (2008), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid, Alianza.

Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

Carpintero, F. (1994) “‘Persona’, ‘Derecho Natural’ y nuestra tradición jurisprudencial”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 6, pp. 49-59.

Cicerón, M. T. (1984) *Sobre la república*, Madrid, Gredos.

Cicerón, M. T. (2002) *Sobre los deberes*, Madrid, Tecnos.

García Guitián, E. (2009) “Liberalismo y republicanismo: el uso político de los conceptos de libertad”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 4 (1º semestre), pp. 29-45.

Hobbes, Th. (1993) *Leviatán*, Madrid, Alianza.

Honohan, I. (2002) *Civic Republicanism*, Londres, Routledge.

Kapust, D. J. y Turner, B. P. (2013) “Democratical Gentlemen and the Lust for Mastery: Status, Ambition, and the Language of Liberty in Hobbes’s Political Thought”, *Political Theory*, 41 (4), pp. 648-675.

Lee, D. (2012) “Hobbes and the civil law: the use of Roman law in Hobbes’s civil science”, en D. Dyzenhaus y T. Poole (eds.) *Hobbes and the law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 210-235.

Loewenstein, K. (1970) “Roma y la teoría general del Estado”, *Revista de estudios políticos*, vol. 174, pp. 5-36.

Pérez Triviño, J. L. (1996) *Los límites jurídicos al soberano. Vol. 2*. Consultado en <http://www.tdx.cat/handle/10803/7298> el 23/01/2016, Barcelona, Universidad Pompeu Fabra.

Pettit, P. (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.

Pettit, P. (2002) “Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner”, *Political Theory*, 30 (3, junio), pp. 339-356.

Ribarević, Luka. (2012) “Hobbes i republikanizam: Levijatan protiv Commonwealtha”, *Politicka Misao: Croatian Political Science Review*, vol. 49, núm. 4, pp. 128-142.

Rivero, Á. (1998) “El discurso republicano”, en R. Del Águila y F. Vallespín (eds.) *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, pp. 49-114.

Rodríguez Puerto, M. J. (1998) *La modernidad discutida. Iurisprudencia frente a iusnaturalismo en el siglo XVI*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.

Ruiz Ruiz, R. (2006) *La tradición republicana*, Madrid, Dyckinson.

Skinner, Q. (2002) “Classical Liberty and the English Civil War” en M. van Gelderen

- y Q. Skinner (eds.) *Republicanism. A Shared European Heritage. Vol. II. The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-28.
- Skinner, Q. (2003) *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2005) "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?". *Isegoría*, vol. 33, pp. 19-49.
- Skinner, Q. (2010) *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Springborg, P. (2016) "Hobbes, civil law, liberty and the *Elements of Law*". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 19, núm. 1, pp. 47-67.
- Tierney, B. (1997) *The Idea of Natural Rights*, Atlanta, Emory University.
- Tönnies, F. (1988) *Hobbes*, Madrid, Alianza.
- Truyol y Serra, A. (1988) *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, Madrid, Alianza.
- Vallespín, F. (2010) "Thomas Hobbes y la teoría política de la Revolución Inglesa". en F. Vallespín (ed.) *Historia de la teoría política. Vol. 2*, Madrid, Alianza, pp. 264-321.
- Villaverde Rico, M. J. (2008) *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid, Tecnos.
- Vinx, L. (2012) "Hobbes on civic liberty and the rule of law", en D. Dyzenhaus y T. Poole (eds.) *Hobbes and the law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 145-164.
- Wood, G. S. (1998) *The creation of the American republic. 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.



Testimonio



SACERDOTES PRESOS EN LA CÁRCEL CONCORDATARIA DE ZAMORA Y EN LA CÁRCEL DE CARABANCHEL, LUCHADORES PRO DERECHOS HUMANOS EN PLENO RÉGIMEN FRANQUISTA

PRIESTS IMPRISONED IN ZAMORA CONCORDATARIA JAIL AND CARABANCHEL PRISON, HUMAN RIGHTS FIGHTERS IN FULL FRANCO REGIME

Juan Antonio Delgado de la Rosa

Universidad Autónoma de Madrid

pukopatuko@gmail.com

Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: diciembre de 2016

Palabra claves: Iglesia, franquismo, concilio Vaticano II, revolución

Keywords: Church, Franco, Vatican Council II, revolution

Resumen: Los sacerdotes que pasaron el abajamiento de la cárcel por denunciar los abusos de la dictadura franquista en España frente a los derechos humanos y la dignidad de los hombres y mujeres, especialmente los trabajadores en situaciones muy precaria, fueron muy significativos y significantes. Entre estos sacerdotes podemos destacar al ex jesuita Francisco García Salve y al sacerdote diocesano en Madrid Mariano Gamo en el madrileño barrio de Moratalaz, entre otros. Representaron una Iglesia disidente y de la frontera, una Iglesia inconformista y encarnada en el corazón de la masa

Abstract: The priests who passed the jail for denouncing the abuses of the Franco dictatorship in Spain against human rights and the dignity of men and women, especially workers in very precarious situations, were very significant and significant. Among these priests we can mention the ex Jesuit Francisco García Salve and the diocesan priest in Madrid Mariano Gamo in the Madrid neighborhood of Moratalaz, among others. They represented a dissident and frontier Church, a nonconformist Church and embodied in the heart of the mass

Introducción

En Madrid el 9 de noviembre de 1968 se llevó a cabo una Asamblea Cristiana en Vallecas (Madrid), en la parroquia del Buen Pastor, donde se pidió el derecho de la comunidad a intervenir en el nombramiento de obispos. En esta Asamblea fueron aclamados popularmente los sacerdotes José María Llanos, Carlos Jiménez de Parga¹ y Mariano Gamo. Por otra parte, ese mismo año se celebró, en el madrileño barrio de Caño Roto, en Carabanchel, otra Asamblea Cristiana en la que se abordó el problema del sindicalismo y su independencia del Estado y los patronos, además del derecho de huelga². Un último hecho a destacar es la primera “Reunión nacional de sacerdotes y seminaristas en el trabajo”, celebrada en 1966 en el Pozo del Tío Raimundo, Madrid, los días del 16 al 18 de Julio. Allí estuvo el obispo auxiliar de Madrid, Maximino Romero de Lema, obispo titular de Ávila, Secretario de la Sagrada Congregación del Clero y Rector de la Iglesia Española en Roma, “persona clave dentro del proceso renovador taran-

1. Sacerdote del madrileño barrio de Vallecas que, junto con el dominico Julio Lois, llevó a cabo una importante experiencia en la década de 1960, uniendo las asociaciones de vecinos con la comunidad cristiana. Por su parte, Carlos Jiménez de Parga es hermano de Manuel Jiménez de Parga (político, jurista y diplomático. Profesor de Derecho político en la Universidad de Barcelona en 1957 y posteriormente en 1981 obtiene la cátedra de Derecho Constitucional en la Universidad Complutense de Madrid. Nombrado Ministro de Trabajo por Adolfo Suárez).

2. Archivo de la Parroquia *La Resurrección* en Carabanchel (actualmente en Madrid, calle Escalónilla. En los años 60 se encontraba el centro parroquial en una chabola de la calle Laguna). Documento manuscrito inédito, fechado el 14 de enero de 1969.

coniano [que] no dudaría en hacer suyas las protestas de Pablo VI contra las ejecuciones de 1975 (BERZAL DE LA ROSA, 2007: 181). Este obispo, conocido por su talante liberal (que encontramos en su presentación sobre el sacerdote y su misión en el mundo, AA.VV., 1985, XVII-XXI) mantenía estrecho contacto con Joaquín Ruiz-Giménez. Como segundo ponente, el Padre Díez-Alegría, que, con el anterior, ayudaron a la reflexión y profundización teológica de la experiencia de sacerdotes y seminaristas en el mundo del trabajo (PÉREZ PINILLOS, 45).

Este camino, impulsado y animado por tantos sacerdotes (José María de Llanos, José María Díez-Alegría, Julio Pérez Pinillos, Mariano Gamo Sánchez), militantes (Eugenio Royo Errazkin³, Alfonso Carlos Comín) y personas anónimas, forzó un nuevo territorio en el pensamiento sociopolítico, que llegó a un punto de verdade-

3. En su obra se refiere al “eterno problema de la acción evangelizadora de si la iglesia debe intervenir en los problemas sociales o no, de su inhibición o injerencia, hasta dónde y cómo intervenir” (ROYO ERRAZKIN, 1964: 144–145). Este autor redactó la carta constitucional de la Unión Sindical Obrera, USO, en 1961 y escribió esta obra siendo Presidente Nacional de la JOC entre 1955 y 1958, cargo que compaginó con los de miembro del Buró Internacional de la JOC, entre 1957 y 1961, y el de Director del Secretariado de los Centros de Cultura creados por la JOC, en 1960. Posteriormente, en 1991–1995 fue nombrado Consejero de Economía y Empleo en el último gobierno del socialista Joaquín Leguina en la Comunidad de Madrid. En su obra citada, pp. 74–180, expone de manera brillante su modelo sindical, basado en la democracia socialista, y su profundo humanismo, de inspiración cristiana, que le hace defender la unidad profunda entre el ser cristiano y el compromiso de transformación social. Y curiosamente mantiene una vinculación con el sacerdote fundador de la cooperativa Mondragón de trabajo social, al ser delegado de ULGOR.

ra fuerza motriz en la homilía del Cardenal Enrique Vicente Tarancón, en presencia del príncipe Juan Carlos I, en noviembre de 1975, en la madrileña iglesia de San Jerónimo (AA.VV., 1975: 6-49; INIESTA, 2002: 163). En ese momento, el Cardenal Tarancón trató de establecer los primeros indicadores de lo que pretendía ser la nueva actitud de la Iglesia: ésta debía partir de la neutralidad activa en la vida política, aceptando de forma democrática, por supuesto, el pluralismo realmente existente, sin perder, por otro lado, la misión que tenía encomendada desde sus inicios, que no es otra que la atención a situaciones de marginación económica, social y política.

En marzo de 1977, la revista semanal *Eclesía*, en su número 1831, publicó el editorial *Cristianismo-Marxismo. Muchas y graves preguntas* que, si bien no contenía una clara condena de la opción marxista, lo daba a entender, objetando contra los siguientes presupuestos marxistas: las luchas de clases, la dictadura del proletariado, la posibilidad de reducir el cristianismo a una praxis revolucionaria. Éste era uno de los ejes de total desacuerdo, donde encontraba la Iglesia el mayor peligro de anomia⁴.

El clima era, pues, tenso, pero desde sus orígenes los “cristianos de izquierdas” eran conscientes de que la revolución proletaria no podía reducirse al proyecto marxista, sino que se podía impulsar

4. El estado y la situación en que se echa de menos una determinación o definición clara de qué es verdaderamente lo que habría que desear o falta de destinación específica o determinación de los fines comunitarios. Es el reflejo en la Iglesia del rápido cambio de valores, de la creación de nuevas posibilidades de sentido que conlleva el universal cambio histórico al que la Iglesia se ve sometida.

una revolución de las masas obreras, sin la necesidad de asumir íntegramente el marxismo. Desde la fe manifiestan sus interrogantes y los analizan y diseccionan de manera clara y nítida, para ver qué es lo que no coincidía y armonizaba con sus opciones cristianas más profundas. Algunos de los aspectos del marxismo frente a los que expresaban grandes reticencias eran, por ejemplo, la concepción del colectivismo como antipersonalismo, la dictadura del proletariado o la negación de la propiedad obrera no estatalizada.

El nuevo imaginario religioso que se formó en medio de las relaciones entre este sector de la Iglesia denominado de izquierda y claramente progresista (frente a la teología nacionalcatólica, claramente involucionista y galvanizada en los rituales vacíos sacramentalistas), y el marxismo, sin aceptar todos los elementos del propio marxismo (o al menos, analizándolos con gran prudencia), pero en diálogo de hermanos que luchan juntos por la justicia y solidaridad, llevó al desplazamiento de “Cristo Rey” por “Cristo Obrero”⁵. Esto es,

5. Según Rey Marcos (1974: 41-54): “Pedro Sánchez constituye una aportación sumamente valiosa a la cristología popular. Decora la Iglesia de San Timoteo en el Pueblo de Vallecas... en el centro de la obra el Cristo de la Alambrada (en el que se acumulan maderos sin desbatar, quemados, ennegrecidos, sobre los que se clava una alambrada de espino a tres filas)... no cabe la neutralidad, la indiferencia... el cuadro de la izquierda, al que todos llaman los emigrantes, recoge toda la dureza de la vida del pueblo con sus cargas: de los hijos, de la edad, del hambre, de los embarazos, las espaldas cargadas por el trabajo de las maletas de la emigración, los ojos clavados en el horizonte oscuro, cargado de sombríos grises... Pedro Sánchez ha tenido el acierto de devolver a la iconografía de la pasión todo el carácter subversivo y hay un entronque fundamental con las imágenes desgarradas de la baja Edad Media y en parte del barroco popular... La pa-

Cristo era comprendido como proletario, lo que conllevaba en su fuero interno un compromiso de adhesión a los principios considerados fundamentales por este sector eclesial, tales como la prioridad de los pobres, la centralidad de la persona frente al capital y al Estado⁶ o la socialización de la economía desde la perspectiva de la comunión de bienes.

Teniendo presentes estos elementos, podemos concluir dos claves fundamentales, que sirvieron para que la Iglesia en medio de la sociedad española tuviera luz en su apuesta por el cambio con respecto a su misma vida interna como en su fuerza testimonial en medio de los acontecimientos históricos. Nos referimos aquí a la concep-

sión de Cristo resume el sufrimiento del pueblo oprimido: el dolor consecuencia del trabajo físico, del rebajamiento personal, de la explotación económica, de la negación de unos derechos...”.

6. Resulta sumamente interesante el planteamiento que ya en los inicios de los años 50 realizara el promotor de la HOAC con respecto a la relación entre el Estado, el trabajador y la propia empresa (ROVIROSA, 1995: 67–89): “Frente al individualismo feroz y caníbal de la humanidad actual, y frente asimismo al comunismo de masas, a las que se ha extirpado toda voluntad para querer o para no querer, se levanta hoy la bandera del comunitarismo... Para que el trabajo sea comunitario se precisa: Que cada uno siga su vocación profesional. Que esté con entera libertad. Que perciba beneficios en la parte que le corresponde en proporción a su trabajo. Que sus puntos de vista puedan llegar a la Dirección cuando haga falta. Que la empresa pertenezca, con plena propiedad, a todos los que trabajan en ella...”. También en relación con estos aspectos circulaba con anterioridad otras ideas como eran las cooperativas de trabajo asociado iniciadas por el sacerdote José María de Arizmendiarieta en Mondragón, en torno al año 1941. Éste se refería a Rovirosa en estos términos: “Este cura estima que no está fuera de su campo en este terreno de realidades humanas cuando lo que hace es un nuevo espíritu de justicia y de amor” (ARIZMENDIARRIETA, 2007: 13).

ción de la política como un medio al servicio de estos principios, y nunca vista como un fin en sí misma, así como a la capacidad de los obreros, por sí mismos, de construir los instrumentos de su emancipación.

En medio de esta realidad sobresale en Madrid la figura de Mariano Gamo Sánchez, sacerdote diocesano, ligado a la apertura del Concilio Vaticano II y verdaderamente muy comprometido con el pueblo. Mariano Gamo, sacerdote en el madrileño barrio de Moratalaz, se había hecho celebre en toda España. Había sido, de seminarista y durante sus primeros años de sacerdocio, un falangista fanático, que después se convirtió en un antifranquista también fanático (ENRIQUE Y TARANCÓN, 1996: 416–418). Fue arrestado por ello en la misma casa parroquial y trasladado, primero al monasterio de benedictinos de El Paular, en Rascafría, y después, a la llamada cárcel concordataria de Zamora.

1. Mariano Gamo

1.1 La Casa del Pueblo de Dios

Designado en 1964 párroco de Nuestra Señora de la Montaña, en el barrio de Moratalaz, encuentra allí la “tierra prometida” en la que pone en marcha el proyecto soñado durante años de una Iglesia de pueblo, para el pueblo y desde el pueblo. Como una declaración pública de este propósito figuraría, con grande caracteres, en el frontispicio del barracón que hacía de templo la inscripción: CASA DEL PUEBLO DE DIOS. Éste barracón ofreció durante años hospitalidad a las reuniones clandestinas de CC.OO y también las misas de los domingos, eran eucaristías vivas, abiertas al diálogo, para fomentar

una asamblea cristiana plural, en la que los asistentes se pronunciaran sobre los diferentes temas propuestos con toda libertad e espontaneidad, aunque utilizando algunas veces un lenguaje críptico, debido a la presencia policial. La declaración del estado de excepción de 1969 provocó la detención de Mariano Gamo “a causa de ciertas expresiones vertidas sobre el Estado de excepción” (BLÁZQUEZ, 1991: 189). En esos días, Gamo (2000: 32–33) sostenía:

“Mis cadenas no son otras que la militaresca ordenanza del silencio, por la que a todo un pueblo se le ha impuesto la renuncia a su innata vocación... El hombre es responsable de la historia... Un pueblo no posee el silencio, libre de sus decisiones, es el ángel en el que yo confío. No se llama legión, PUEBLO es su nombre”.

Posteriormente, fue confinado en el Monasterio de El Paular (Rascafría, Madrid) y, condenado por el Tribunal de Orden Público (TOP) a tres años de prisión, tal como narra el historiador Tuñón de Lara:

También fue juzgado y condenado, esta vez en Madrid, el párroco de Moratalaz, Mariano Gamo, en cuyo favor había testimoniado el obispo auxiliar de la capital, monseñor Echarren. El Estado de Franco, al dirigir así sus aparatos coactivos-judiciales contra miembros del clero, estaba inutilizando por completo un aparato de hegemonía (ideológica) que durante muchos años le sirviera eficazmente (TUÑÓN DE LARA, 1980: 403).

Finalmente, fue trasladado a la cárcel Concordataria de Zamora (BLÁZQUEZ, 1991: 190), donde convivió con una veintena de curas vascos, también reclusos, de los que llegó a aprender algo de euskera y con los que colaboró en el montaje de una ikastola en la propia prisión (JÁUREGUI Y VEGA, 1985: 139–141). Abandonó la cárcel en octubre de 1971 por el llama-

do indulto Matesa (JÁUREGUI Y VEGA, 1985: 139), aunque en fechas posteriores ingresó tres veces más en la cárcel de Carabanchel, por otras tantas multas gubernativas, tal como narran Jaúregui y Vega:

El día 25 de diciembre de 1973 tampoco iba a ser bueno para Mariano Gamo. Por la mañana le aconsejan que firme una declaración en la que se declare autor de un delito de injurias a la memoria de Carrero Blanco (el domingo siguiente al asesinato de Carrero Blanco no ha recordado en la misa al almirante caído en acto de servicio el jueves 20 de diciembre). Seguidamente le imponen una multa de 200.000 pesetas y le envían a Carabanchel, en cuyo hospital penitenciario, sección toxicómanos, es recluido en arresto sustitutorio por impago de multa. Los funcionarios le reconocerán como el toxicómano número 22, el número 21 es Carlos Jiménez de Parga... (JÁUREGUI Y VEGA, 1985: 182–183).

Incorporado de nuevo a su parroquia, tras su salida de Zamora, comienza a trabajar como sanitario en la Clínica de la Concepción hasta 1988 en que se traslada como DUE (ATS) al nuevo hospital público “Severo Ochoa” de Leganés. Aprovechando una baja laboral por enfermedad, termina su licenciatura en Filología Hispánica. Su compromiso político discurre a través de la ORT:

La ORT, grupo político que surge en 1970 procedente casi por entero de la acción Sindical de Trabajadores, un núcleo obrero católico surgido en 1964 y vinculado a los jesuitas de las Vanguardias Obreras. Lo particular del marxismo de su programa oficial, que se transformó en maóismo enseguida, provenía de la militancia católica de origen. Entre sus principales dirigentes habrá curas obreros como Mariano Gamo... (CRUZ, 1997: 205).

Y bajo esas siglas se presenta, en las primeras elecciones democráticas de 1977, como candidato al Congreso de los Dipu-

tados (JÁUREGUI Y VEGA, 1985; 143). En ese período deja la parroquia para volverse en la actividad político-sindical emergente, sin abandonar el puesto de trabajo. Desaparecida la ORT, ingresa en Izquierda Unida, por cuya organización sale elegido Diputado de la Asamblea de Madrid en 1995, en la que actúa de portavoz de su grupo para temas sanitarios, durante su IV Legislatura, al término de la cual cesa en su excedencia laboral por cargo público y se jubila a los 68 años de edad.

1.2 El proyecto de Moratalaz

De la misa de precepto a la Asamblea dominical. Se trataba de hacer visible una nueva eclesiología subyacente, fundamentalmente para los cristianos practicantes y, por mor de las circunstancias sociopolíticas del momento histórico que se vivía, también para los no creyentes pero simpatizantes de la línea de la parroquia. Desde estas claves nunca hubo un problema (ni siquiera el domingo siguiente a la declaración del estado de excepción, a finales de enero de 1964, cuando intervino Jaime Capdevila, antiguo agregado de la embajada española en Cuba, que denunció la homilía de Mariano Gamo) ni de inhibición ni de excesos verbales, todos participaban y sacaban conclusiones. Se trataba como un eje fundamental en estas homilias los derechos y libertades suspendidos por Franco. La policía estaba de forma permanente en las asambleas litúrgicas del padre Gamo, además de cuando se hacían asambleas extraordinarias para tratar temas urgentes como la actitud de los cristianos ante el 1 de mayo (historia y actitudes de los creyentes ante la fecha y su significado), o por el “caso Martala” (una estafa inmobiliaria), la policía reforzaba la presencia.

La parroquia sociológica y la comunidad militante. Ambos ámbitos debían coexistir, como dos niveles distintos pero naturales, en un viejo país de cristiandad. El propio Gamo contesta a la cuestión acerca de la existencia de curas jóvenes que no están de acuerdo con las directrices de los obispos:

Reducir estas situaciones a meras discrepancias de métodos sería hurtarnos al fondo del problema para ahorrarnos el estupor de comprobar un verdadero reflejo de lucha de clases en la Iglesia. Cuando esto se comprueba, los desacuerdos pastorales pueden resultar sencillamente antagónicos (MARTÍN, 1970: 120).

Un nuevo catecumenado de adultos (GAMO, 1977). Para una Iglesia renovada se necesitaba un nuevo tipo de cristiano:

A partir de 1965-1966 el catecumenado surge sobre todo en ambientes estudiantiles y obreros. Uno de los lugares más significativos es Moratalaz (Madrid), con Mariano Gamo en 1966 (BOROBIO, 2007: 16).

Con una visión nítida y crítica de su propia tradición, y con capacidad de respuesta a los problemas del momento, Mariano Gamo veía claramente que los cristianos debían entrar en un proceso catecumenal para repensar su presencia en el mundo y dar razones de su esperanza de forma honesta:

Tampoco pasó desapercibido el catecumenado de Mariano Gamo para la Conferencia episcopal, que le propuso ir a París para asistir al Primer Encuentro Europeo de Catecumenados, por medio de Estepa, luego arzobispo de Sión y luego cardenal de la Iglesia de Roma y obispo castrense. Después Manuel estepa se negaría a testificar ante el Tribunal de Orden Público, a instancia de mis abogados, que la presencia en la ciudad del Sena había sido una decisión suya.

*Esta negativa no sabemos si la tomó Estepa por su cuenta, o se la impuso Morcillo, del que ya era obispo auxiliar*⁷.

No hay duda que mariano Gamo se estaba convirtiendo en referente para el catecumenado de adultos⁸.

La parroquia es corresponsable. Lo que se muestra, por ejemplo, ofreciendo hospitalidad a las organizaciones clandestinas, como Comisiones Obreras (TUÑÓN DE LARA: 1980: 135), u ofreciendo la parroquia para las reuniones del movimiento obrero, especialmente del metal y artes gráficas (JÁUREGUI Y VEGA, 1984: 218).

Apertura del templo, Casa del Pueblo de Dios, a los no creyentes. La originalidad del sintagma se debía al Concilio que había definido a la Iglesia como Pueblo de Dios. Para decorar estas ideas en el propio templo parroquial, Mariano Gamo contó con la colaboración de un muchacho bilbaíno que vivía en su casa, y se llamaba Ramón Zumalabe, que acaba de editar un libro de pinturas esquemáticas con escenas del metro de Bilbao, quien realizó la inscripción en el frontispicio del barracón: CASA DEL PUEBLO DE DIOS. La revista de extrema derecha “¿Qué pasa?” dedicó un editorial descalificatorio y Morcillo citó a Mariano Gamo en su despacho para pedirle explicaciones, quizás

7. DELGADO DE LA ROSA, J.A., *Archivo personal*, carpeta MGS 5, documento 3.1, p. 3.

8. Entre las personas a las que les interesa el planTEAMIENTO de Mariano Gamo están los iniciadores del movimiento neocatecumenal, a quienes Gamo nunca ha pedido derechos de autor, porque aunque bebieron en su fuente, la orientación que dieron a su Camino neocatecumenal nada tiene que ver con el de aquél. Los Neocatecumenales intentaban revitalizar críticamente lo tradicional, de lo que son prueba sus excelentes relaciones con el Papa Juan Pablo II o con el Arzobispo Morcillo en Madrid (DRAKE, 2009: 121-183).

porque recordaba a los sectores conservadores de la Iglesia las Casas del Pueblo del Partido Socialista Obrero Español, de donde había surgido en gran parte la persecución religiosa durante la guerra civil. Y también seguramente Mariano Gamo tenía como recuerdo las grandes letras Casa del Pueblo que el Comité local del Frente Popular tenía en Mondéjar y que había plasmado bien visible en la fachada de la casa parroquial, una vez desalojado el cura de su domicilio. Desde esta casa, en sus balcones, la Pasionaria había alquilado a las brigadas internacionales que desfilaron por aquellas calles, y en el salón de la casa, el Comité había organizado una comida para celebrar la efímera toma de Teruel. Mariano Gamo tenía en esos lustros cinco años, huérfano de un padre asesinado por el Frente Popular. Por todos estos motivos Mariano Gamo quería escribir este título en la Iglesia de Moratalaz, pero sobre todo, en lo más hondo del padre Gamo estaba este sentimiento; Encontrarse con las clases trabajadoras y ofrecerles un nuevo rostro de Iglesia.

Mariano Gamo quería eliminar la idea de un clero que vive del altar y del Estado por un cura que se gana la vida como todo trabajador y renuncia al explotar el templo como *modus vivendi* económico.

2. Francisco García Salve

2.1 García Salve y sus trabajos periodísticos

En 1966, García Salve es destinado a Zaragoza, como escritor-editor de la revista *Hechos y dichos*⁹. Su trayectoria en esta

9. Revista editada por el *Centro Loyola de Estudios y Comunicación Social* a partir de 1964, continuación de *Hechos y Dichos en pro y en*

revista le causó serios problemas por su pluma mordaz, como se muestra en tres artículos claves escritos entre 1965 y 1968.

El primero de ellos data de julio de 1965, y se tituló “Iglesia y dinero” (GARCÍA SALVE, 1965). En él medita García Salve acerca de la pobreza en la Iglesia y propone una vuelta sin marcha atrás al Evangelio y a las líneas maestras del Concilio Vaticano II; un *aggiornamento* de la Iglesia como Iglesia pobre y de los pobres. Un modelo en quien mirarse puede ser san Acacio (Amida, Mesopotamia), quien siendo obispo fundió y vendió los vasos sagrados para redimir cautivos. El oro de la Iglesia ha de servir para socorrer las necesidades de los más necesitados, pues es mejor conservar los cálices vivientes que los de metal. Los sacramentos no necesitan oro, sino que el ornato de los sacramentos es la redención de los cautivos.

El segundo artículo es de mayo de 1966, “Disyuntiva post-conciliar: dialogar o matarse” (GARCÍA SALVE, 1966). Volvió a situarse en el ojo del huracán por su crítica sobre la censura eclesiástica en los libros y artículos. Planteaba García Salve que, cuando un escritor no publica, no siempre es porque no tenga ideas o porque no tenga tiempo de exponerlas, sino porque no le dejan publicar, fundamentalmente cuando aborda “ideas peligrosas” acerca de los temas sociales, de la libertad religiosa o de las relaciones Iglesia-Estado. “El dogmatismo intelectual es el más grave de los despotismos”. Advertía García Salve a los censores que la intransigencia es el germen de las rebeldías, que matar es lo que hacen los censores cuando vetan las ideas que no les gusta pero que son de libre opinión dentro de la Iglesia,

contra de la Iglesia Católica, publicada desde 1935 a 1964.

Madre y Maestra. Que no se pueden matar iniciativas ni frenar el impulso renovador, sino que dialogar es un deber, el deber de escuchar a otros.

Finalmente, en enero de 1968 publicó “Esos nuevos jesuitas” (GARCÍA SALVE, 1968), donde planteaba una nueva corriente jesuítica que recogía lo social como eje nuclear. Jesuitas cuya verdad era ponerse al lado de los humildes y de los que sufren. Marcaba como pionero al padre José María de Llanos y su querido Pozo del Tío Raimundo. Estos nuevos jesuitas debían tener, para García Salve, una “santidad encarnatoria”. Metidos en la vida, injertados en el mundo, testigos en la acción, con un sentido distinto de la obediencia y de la libertad, marcaban límites a la autoridad y abrían nuevos cauces a cada persona (RAHNER, 1966). Eran, en definitiva, “más amigos de la libertad que del legalismo farisaico” (ARRUPE, 1967: 207). Jesuitas que vivían fraternidades pequeñas haciendo comunidad evangélica y en los lugares en los que la pobreza era un hecho real. La Compañía de Jesús debía ser verdaderamente pobre, con una pobreza apostólica. El jesuita debía pasar por el mundo sin triunfalismo, ni títulos, ni honores, solamente “haciendo el bien”. Todo esto producía sarpullido urticante entre los superiores, incluido el padre provincial de la Compañía de Jesús.

Cortó con un tajo el nudo Gordiano y sin cita ni previo aviso cayó, como un aerolito candente en la curia General de la Compañía en Roma pidiendo una entrevista con el Padre Arrupe:

Me recibieron, con sorpresa y simpatía algunos jesuitas españoles antiguos compañeros míos. Pasé tres días en la curia conviviendo como uno más entre todos en rezos, comidas y asuetos. En tiempo libre, mien-

tras esperaba la entrevista con el General, visité emocionado las catacumbas y palpé los signos gravados en las paredes por los primeros cristianos, el pez, el cordero, el ancla... Me asaltaban agrios pensamientos alucinados. De aquí venimos y ¿a dónde hemos llegado? Fue un buen preámbulo para mi entrevista con el Padre Arrupe que fue larga y amable pero tensa donde desfogué mis quejas, deseos y quizá utopías. Después de explicarle brevemente mis raíces de clase obrera y de gran miseria, se centró nuestra entrevista, sobre todo, en la Teología de la Liberación. Sin duda él conocía mejor que yo su orientación progresista, el compromiso por erradicar la pobreza y la injusticia social. Una Iglesia al servicio del pueblo, de los marginados, de los excluidos por el Poder. Le expuse que la Compañía de Jesús en España estaba entregada y maniatada por los poderosos, incapaz de enfrentarse con valentía a sus fragantes injusticias. Sus centros de enseñanza y sus Residencias eran fanales sagrados para las horondas familias de los clanes poderosos de la ciudad. Sumisión a cambio de subvenciones. Estoy persuadido de que Arrupe conocía perfectamente este cambalache de tahúres. Me escuchaba en silencio ajado y sólo alguna vez matizaba con escusas mis alegatos. Terminé mi entrevista animándole a que él, como nauta de esta gran nave de la Compañía de Jesús, la enrumbase con audacia hacia estos nuevos derroteros. Bajó los ojos, como abrumado, y terminó con un abrazo animándome a seguir en mi lucha por la clase obrera. Salí con la triste sensación de un Padre Arrupe buena persona, muy amable pero aplastado por el peso de una gran Compañía, nave Argos anclada al socaire de puertos placenteros y de imposible gobernalle. Me resultó evidente que Arrupe no era Jasón. Volví con la decisión firme de volver con los míos. Preparé la maleta y sólo el Hermano portero supo que marchaba para siempre.

2.2 García Salve y la cárcel concordataria de Zamora

“Mucha celda y mucho frío. Nuestro dormitorio común, en la planta superior, era amplio garaje para diez camas, que terminaba en una gran reja que daba al cielo zamorano. Antes de meternos bajo la manta nos forrábamos como astronautas. Un piloto siempre encendido era la tortura del insomne además de la linterna ofuscante del carcelero que pasaba revista por la noche. Los que tenía buen sueño, las rutinarias alertas de los centinelas, ¡alerta el cuatro!, ¡alerta el cinco!), nos sonaban a música de grillos. Esta tortura cardenalicia, por morada, duró hasta que hicimos el motín. Ya en celdas individuales mejoraron un poco nuestras noches. El motín lo recuerdo ahora, desde mi atalaya de 83 años, con sonrisa estoica como una audaz hazaña. Yo era un joven fuerte y mis hombros podían cargar, como un Atrante, con el mundo. Nos sancionaron con celda de castigo y a potaje grasiento. Tenía buen estómago y me lo zampaba todo, trozos de tocino como puños. Las cenas eran más tristes: Una sopa tibia de orines y un huevo duro que yo me comía con cáscara y todo. Y a soñar con el cóndor de los Andes que vuela libre. Anécdotas infinitas de presidiario. Cumplido el castigo volvíamos a la rutina, podíamos usar de nuestra despensa con las vituallas que nos enviaban familiares y amigos. Despensa que controlaba el carcelero. Yo volvía a mis asignaturas de Derecho y mis compañeros a sus lecturas y estudios. Cuando nos abrían la celda, a las siete de la mañana, yo me lanzaba a estudiar. Eran las horas más serenas del día y me cundía la tarea. Después mis colegas se iban reuniendo para el recuento de la nueve, desayunos, comentarios y convivencia bajo la mirada de los funcionarios”¹⁰.

10. DELGADO DE LA ROSA, J.A., “Testimonio oral de García Salve”, Archivo personal, (24 de enero de 2014).

La cárcel Concordataria de Zamora se fundó en agosto de 1968 para albergar en sus entrañas a los curas disidentes contra el Régimen.

Con Francisco García Salve estaban allí otros compañeros presos. No podemos dejar de presentar esta radiografía del clero represaliado por vivir y trabajar por y para en una Iglesia reformada. La inauguró el sacerdote de Ibárruri (Vizcaya) Alberto Gabikagogeaskoa, condenado a seis meses por una homilía conflictiva (en 1968) y a doce años y un día por cometer un delito de huelga de hambre en las oficinas del obispado de Bilbao (en 1969). Otro de los presos era Jon Etxave Garitacelaya, condenado a cincuenta años por pertenencia a ETA. Continúa la lista de sacerdotes con Jesús Naberán y Julen Kalzada Ugalde, especialista en prehistoria y estudioso del holandés; también estaban Javier Amuriza Sarrionaindía, condenado a diez años, y Nikola Tellería Mericaechevarría, que salió de la cárcel para morir a la edad de 59 años, víctima de un cáncer, después de llevar seis años preso. Su funeral se celebró en Sopelana, de donde era párroco, y fue concelebrada por Luis María Boreciartúa y Javier Amuriza, ambos compañeros en la cárcel Concordataria de Zamora.

Todos ellos organizaron un motín el 6 de noviembre de 1973 en el que produjeron cuantiosos destrozos y que les trajo, como consecuencia, una estancia de ciento veinte días en las celdas de castigo, tiempo durante el cual mantuvieron una huelga de hambre. Cadavéricos, fueron trasladados al Hospital Penitenciario de Carabanchel, en Madrid, en el que permanecieron una sola semana antes de regresar a Zamora, para prolongar allí, durante otros dieciséis días más, la huelga de hambre.

Para García Salve estos son hombres que han mantenido una lucha contracorriente. Son hombres originales, no fotocopias. Hombres de Evangelio, aunque les pese a muchos esta denominación. Sí, son hombres de Evangelio porque viven a ras de tierra, de un Evangelio que se da de bruces con lo establecido. Desde su lucha militante querían construir en España un mundo nuevo. La misión más importante de su vida era ayudar a sus hermanos, y consideraban lo demás una farsa, una mentira vacía. Practicaban, en suma, un Evangelio sin glosa, sin demasiadas teorías.

Incipit vita nova. Abandono la Compañía de Jesús en 1969, vengo a Madrid y me refugio en una chabola que alquilo por 25 pesetas. Oscuridad, frío y barro en esta esquina de desguace donde la ciudad pierde su nombre. Descalzo y en pernetas piso tierra y la felicidad me rebulle por dentro. Al fin, después de un largo periplo, vuelvo a mis orígenes, sacerdote obrero entre los míos. Trabajo de peón en la construcción y mi cuerpo de alfeñique sufre el esfuerzo de un trabajo duro. Cuando oscurecía en la ciudad, volvía derrengado y arrastrando los pies a mi espe-lunca. Me tiraba como un tronco en el catre y, con risa sardónica, mascullaba: Vengo del campo de honor del trabajo. A las 6 de la mañana suena el despertador y vuelta al tajo. Me vinculé al sindicato clandestino de Comisiones Obreras. Reuniones, huelgas, lucha, asambleas. Redada de la policía en el convento de los Oblatos y al trullo. Cárcel de Carabanchel para mis compañeros y a mí, como privilegio de sacerdote, a la Cárcel Concordataria de Zamora. ¡Qué vergüenza! La única Cárcel Concordataria de la Humanidad estuvo en Zamora, junto al Duero. Baldón eterno, mancha indeleble de la Iglesia española. ¿Privilegio, este antro esquinado, desván inhóspito con grandes rejas abiertas a la intemperie? Privilegio: Desde las camas

*podíamos ver el cielo. Eran tiempos de ignominia, cuando el dictador se pavoneaba bajo palio entre obispos sumisos palmeros que le daban y daban al botafumeiro. De esos polvos con el dictador... ¿Dónde buscar la Iglesia de los pobres, de las bienaventuranzas, levadura en la masa del pueblo llano, sin pomposos rituales? La renovación sólo podrá llegar de abajo, de sacerdotes, monjas y cristianos laicos que desenmascaren este carnaval de purpura*¹¹.

Ítem más. El 27 de agosto de 1975 comenzó García Salve en Zamora otra huelga de hambre con motivo de las cinco penas de muerte ejecutadas ese día. Los últimos fusilamientos del franquismo acontecieron el 27 de septiembre de 1975 en varias ciudades españolas (Madrid, Barcelona y Burgos). Fueron ejecutadas cinco personas: tres de ellas militantes del FRAP (José Humberto Baena, José Luis Sánchez Bravo y Ramón García Sanz) y dos más militantes de ETA político-militar (Juan Paredes Manot (*Txiki*) y Ángel Otaegui). Estas fueron las últimas ejecuciones del régimen franquista, poco antes de la muerte del dictador, y una importante ola de protestas y condenas contra el gobierno de España dentro y fuera del país, tanto a nivel oficial como popular.

El 29 de noviembre de 1975 consiguió la libertad. Ya no tenía a su madre, que había muerto mientras él estaba en la cárcel. Todo esto lo recuerda nítidamente, se acuerda de cada detalle, sabe que eran las 10 de la noche cuando “salía de las tinieblas para ver la luz”. A estas alturas ya sabía que iba a ingresar en el Partido Comunista de España como el modo más apto de luchar por la clase obrera. Ya sa-

bía que iba a secularizarse y buscar una compañera de viaje militante¹².

Conclusiones

1. El paso de una Iglesia aséptica ante los problemas sociales a una Iglesia crítica con las situaciones o estructuras injustas. La Iglesia llevaba mucho tiempo apartada del mundo del trabajo, de sus problemas y aspiraciones. Las encíclicas sociales pertenecían a la historia, y en España, tras la guerra civil, los obispos parecían haber delegado sus preocupaciones sociales en el nuevo Estado, abanderado del pan y la justicia (el 23 de noviembre de 1975, domingo, en la Plaza de oriente de Madrid, el cardenal arzobispo primado de Toledo, Marcelo González, lloraba la muerte de Franco con estas palabras: “Brille la luz del agradecimiento por el inmenso legado de realidades positivas que nos deja este hombre excepcional... Recordar y agradecer no será nunca inmovilismo rechazable, sino fidelidad estimulante...” (BLÁZQUEZ, 1991: 9)), ofreciendo a los sindicatos verticales asesores religiosos presididos por un obispo, como asesor eclesiástico nacional. La jerarquía de la Iglesia se incorporaba a altos cargos del Estado en las Cortes, en el Consejo de Estado, en el Consejo Nacional del Movimiento, en el Consejo del Reino y el de la Regencia y otros de segundo rango como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Es evidente que a la Iglesia, en esos momentos, le faltó perspectiva histórica, e inde-

11. DELGADO DE LA ROSA, J.A., “Testimonio oral de García Salve”, *Archivo personal*, (7 de noviembre de 2013).

12. DELGADO DE LA ROSA, J.A., “Testimonio oral de García Salve”, *Archivo personal*, (22 de enero de 2013).

pendencia, para haber adoptado una postura beligerante en la reconstrucción nacional, promoviendo un proceso de normalización democrática. Una vez más le pesaba a la Iglesia el profundo trauma de la persecución religiosa de la II República y el sentido religioso de la guerra civil. En general el clero se situaba en una posición acrítica con respecto a la España nacional y a su caudillo triunfador. Además fue surgiendo progresivamente un franquismo sociológico que la jerarquía eclesiástica no podía desconocer. De hecho, ante la pregunta a Mariano Gamó acerca de si la jerarquía es o no tirana, éste responde:

No faltan datos para afirmar esa tiranía, que, por otra parte, ha tenido las mismas variantes que el resto de las tiranías. A la tiranía económica medieval sucedió la tiranía ideológica, cuya expresión fue la Santa Inquisición y más recientemente el Santo Oficio. Hoy estamos en trance de liquidación de las últimas formas de la tiranía en la Iglesia, como pudiera ser la forma política por la que la Iglesia se integra en los resortes o entre los elementos del orden establecido. Se han olvidado de sus funciones y han apelado a sus poderes... Una eclesiología jerarquizante ha servido de apoyo doctrinal. Y una imitación de los usos y costumbres de los notables de este mundo les ha venido a prestar la careta y el empaque con que poder ocupar los primeros puestos, sin desdecir del conjunto de los que presiden. Un teólogo nada sospechoso como el padre Congar ha constatado que el vestuario del obispo no es otro que el atuendo de gala de los prefectos en la época de Constantino... La ausencia del ejercicio de los derechos del hombre en la Iglesia, la ritualización de la asamblea cristiana de su inalienable derecho a elegir a sus dirigentes son otras tantas pruebas de la tiranía de la Iglesia... Finalmente, el compromiso y la participación

en los círculos de poder humano ha creado en los jerarcas de la Iglesia una segunda naturaleza, cuyo análisis clínico comprobaría la existencia... de una sicología de "hombre en el poder" más o menos matizada por la hipocresía de las "formas eclesiásticas... La anti-Iglesia aliada con la tiranía de la clase dominante no puede caer hasta que se produzca la caída o derrocamiento de esa clase (MARTÍN, 1970: 121-123).

En este contexto tiene lugar la experiencia de la parroquia de la Montaña, asediada por la brigada político-social de la policía así como por los parapoliciales Guerrilleros de Cristo Rey. Las consecuencias son claras para Mariano Gamó: proceden a su detención, juicio y cárcel, así como las multas gubernativas por sus homilías, y los correspondientes arrestos sustitutorios en Carabanchel.

2. El mismo Evangelio, leído por Mariano Gamó y Francisco García Salve, en el contexto laboral, represión política, en la cárcel de Zamora y de Carabanchel es muy distinto del que es leído en un palacio. El espíritu, la mística, la utopía del Reino que anunció a todos, pero sobre todo, a los pobres lleva a una praxis fuertemente liberadora y comprometida con el sufrimiento del pueblo.
3. La única Cárcel Concordataria de la Humanidad estuvo en Zamora, junto al Duero. Baldón eterno, mancha indeleble de la Iglesia española. ¿Privilegio, este antro esquinado, desván inhóspito con grandes rejas abiertas a la intemperie? Privilegio: Desde las camas podíamos ver el cielo. Eran tiempos de ignominia, cuando el dictador se pavoneaba bajo palio entre obispos sumisos palmeros que le daban y daban al botafumeiro. De esos polvos con el

dictador... ¿Dónde buscar la Iglesia de los pobres, de las bienaventuranzas, levadura en la masa del pueblo llano, sin pomposos rituales?

Bibliografía

AA.VV. (1968) *La carta del Padre Arrupe: Réquiem por el constantinismo*. Barcelona: Nova Terra.

AA.VV. (1975) *Vida Nueva* (1006), 6-49.

AA.VV. (1985) *El sacerdocio hoy. Documentos del Magisterio Eclesiástico*. Madrid: BAC.

ARIZMENDIARRIETA, J.M. (2007) *Pensamiento*, Mondragón: Otalora.

ARRUPE, P. (1967) Carta a las provincias de América Latina. *Hechos y dichos* (366) 207.

BERZAL DE LA ROSA, E. (2007) *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, Valladolid: Diputación de Valladolid.

BLÁZQUEZ, F. (1991) *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid: Trotta.

BOROBIO, D. (2007) *El Catecumenado y su situación en la Iglesia actual*. Aula de Teología de la Universidad de Cantabria. Ciclo II: La celebración de los sacramentos hoy (30 de enero de 2007).

COMÍN, A.C. (1975) *Fe en la tierra*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

COMÍN, A.C. (1979) *Por qué soy marxista y otras confesiones*. Barcelona: Laia.

CRUZ, R. (1997) Sofía Loren, sí; Montini, no. Transformación y crisis del conflicto anticlerical. *Ayer* (27).

DRAKE, V. (2009) *Kiko Argüello. El camino Neocatecumenal: 40 años de apostolado (1968-2008)*, Madrid: La esfera de los libros.

ENRIQUE Y TARANCÓN, V. (1996) *Confesiones*, Madrid: PPC, 1996

GAMO, M. (1997) *Iniciación cristiana Básica*. Madrid: Mañana.

GAMO, M. (2000) *Huellas Digitales*. Madrid: Endymion.

GARCÍA SALVE, F., (1965) Iglesia y dinero. *Hechos y dichos*, (355) 634-642.

GARCÍA SALVE, F. (1966) Disyuntiva post-conciliar: dialogar o matarse. *Hechos y dichos* (364) 451-454.

GARCÍA SALVE, F. (1968) Esos nuevos jesuitas. *Hechos y dichos* (382) 28-36.

INIESTA, A. (2002) *Recuerdos de la transición*, Madrid: PPC.

JÁUREGUI, F., y VEGA, P. (1984) *Crónica del franquismo. 1963-1970: El nacimiento de una nueva clase política* (2), Barcelona: Argos Vergara.

JÁUREGUI, F., y VEGA, P. (1985) *Crónica del antifranquismo (1971-1975: Caminando hacia la libertad)*, Tomo III, Barcelona: Argos Vergara.

LABOA, J.M. (2006) Iglesia-Estado. Un siglo de desencuentros. En *La aventura de la Historia* (98).

LLANOS, J.M. (2005) *Confidencias y confesiones*, Santander: Sal Terrae.

MARTÍN, J.L. (1970) *Banquillo para quince curas*. Madrid: Studium.

MUÑOZ SORO, J. (2006) Joaquín Ruiz-Giménez o el católico total (apuntes para una biografía política e intelectual hasta 1963). En *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea* (5) 263.

PÉREZ PINILLOS, J. (2004) *Los curas Obreros en España*. Madrid: Nueva Utopía.

RAHNER, K. (1966) *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona: Herder.

REY MARCOS, J. (1974) Pedro Sánchez: Una cristología popular en imágenes. *Equipos en misión* (17) 41-54.

ROVIROSA, G. (1995) Manifiesto Comunitarista. En: AA.VV., *Obras completas*, Vol. I, Madrid: HOAC, 67-89.

ROYO ERRAZKIN, E. (1964) *Acción militante y revisión de vida*. Madrid: JOC.



Notas
bibliográficas



Miguel Catalán, *La ética de la democracia. Sobre la política de John Dewey* (Verbum, Madrid, 2013)

Juan Pablo Serra

Universidad Francisco de Vitoria (Madrid)

Si se me disculpa la expresión coloquial, Miguel Catalán, profesor de Ética e ideas políticas en la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia, es ya un “viejo conocido” entre los estudiosos hispánicos del pragmatismo (Ángel Faerna, Ramón del Castillo, Carlos Mougán, José Miguel Esteban, Jaime Nubiola, etc.). Al margen de la investigación sobre el engaño y la mentira por la que hoy es célebre, desde 1994, en que apareciera su tesis doctoral *Pensamiento y acción*, su trabajo académico se ha centrado en la figura de John Dewey (1859-1952), al que ha dedicado artículos de gran interés y envergadura, habitualmente relacionados con su pensamiento ético y político.

Es de agradecer, por tanto, la aparición de un libro que, en muy pocas páginas, condensa lo fundamental de lo que podríamos denominar la filosofía democrática deweyana. Y que lo hace de una forma directa, evitando una larga sistematización y ahorrándose así las disquisiciones epistemológicas, metafísicas, metateóricas y estéticas que, si bien completarían la imagen deweyana de la democracia, apenas aparecen aquí. Lo cual, por otra parte, no es ningún drama, teniendo en cuenta la atención que a ello le han dedicado Faerna (*Introducción a la teoría pragmática del conocimiento*, 1996), Richard Bernstein (*John Dewey*, 1966), Gregory Pappas (*John Dewey's Ethics: Democracy*

as Experience, 2008) y Raymond Boisvert (*John Dewey: Rethinking Our Time*, 1988) entre muchos otros.

El objetivo de Catalán en este pequeño libro es, a la vez, modesto y ambicioso. No pretende exponer la filosofía política de Dewey ni tampoco clasificar sus ideas sobre la vida pública en el panorama de la teoría política normativa. Lo que busca, más bien, es “la comprensión del sentido de la democracia que tenía Dewey a través de su pensamiento, su biografía intelectual y las condiciones de la época que inspiró sus obras políticas mayores” (p. 13). A tenor de la lectura de la obra, se puede decir que sin duda cumple con este propósito inicial.

El primer capítulo (pp. 15-22) traza una correcta biografía intelectual, en realidad más “biográfica” que “intelectual”, basada en la semblanza que escribiera la hija del propio Dewey y que incluye todas las influencias en su pensamiento, su paso por distintas universidades hasta terminar en Nueva York y sus actividades fuera de la academia, y en donde quizá sólo sobre la referencia al romance con Anzia Yezierska, un evento menor al que algunos han prestado atención con todo tipo de intenciones y que ya fue debidamente contextualizado por Robert Westbrook en uno de los capítulos de *Democratic Hope* (2005).

El segundo capítulo (pp. 23-30) constituye un breve interludio donde Catalán explica algunas nociones clave para adentrarse en el pensamiento deweyano tales como el instrumentalismo, el experimentalismo, la idea de que hay un deber de aplicar la inteligencia a los problemas sociales y políticos y, por último, la consideración tan elevada que tenía Dewey de la democracia, límite ideal de la asociación humana y, según él, el único sistema político que respeta la dignidad humana y ensancha la libertad de elección (p. 26). De esta forma, se entendería mejor el ideal de fondo que guió el activismo de Dewey –dar forma a un mundo guiado por la inteligencia (p. 28)–, en cuyas iniciativas tendrá un especial impacto el *crack* del 29. La rapidez con que se intuye está escrita esta parte quizá explique alguna afirmación que exigiría más matiz (¿Dewey quiso crear un partido a la izquierda de la izquierda?) y pulido formal (como la afirmación, poco conectada con el resto del capítulo, de que el activismo de Dewey le apartó del estudio de la parte formal de la ética).

El tercer capítulo (pp. 31-56) aborda las condiciones morales, sociales y educativas de la democracia, un asunto muy querido por Dewey, que Catalán disecciona a partir de la premisa de que la organización democrática exige la superación de distintos dualismos. En primer lugar, el dualismo moral, que opone *egoísmo* y *altruismo*, se superaría en la experiencia compartida de los seres humanos, que muestra a la vez el carácter teórico del egoísmo y la abstracción del altruismo. En segundo lugar, el dualismo sociológico, que opone *individualismo* y *sociedad*, se superaría entendiendo que el yo se forma socialmente mediante el lenguaje, que la existencia humana supone el *togetherness* y que la sociedad misma es

un organismo. Tal como expresó Dewey en *El público y sus problemas* (1927), tendemos a las relaciones estables pues en ellas se funda la felicidad y, de hecho, cuando las personas no se unen en una comunidad inmediata de experiencia, acudimos a todo tipo de entretenimientos para llenar ese vacío. Este resumen apretado quizá no haga del todo justicia a una problemática donde la posición pragmatista no siempre es fácil de dilucidar, ni siquiera en la actualidad, donde se puede encontrar, casi en simultáneo, a un Richard Rorty que enfatiza la importancia de la literatura edificante para redefinir nuestra autoimagen individual o a un James Campbell que entiende que el proyecto de Dewey necesita que haya y crezcan comunidades democráticas activas. En todo caso, lo que es indudable es la fe de Dewey en la democracia, una forma de vida que, según creía, encarna la aplicación a los problemas sociales del método inteligente que se despliega en la investigación científica organizada, afecta a todos los modos de asociación humana y es, finalmente, la idea de vida comunitaria misma (pp. 42-43). En este asunto, el afán superador de dualismos se advierte en otro lugar bien detectado por Catalán, a saber: para Dewey es más real la comunidad que el individuo, pero también es más real la comunidad que la masa o colección de individuos egoístas y aislados (p. 44). El último dualismo que favorecería la pervivencia de una sociedad pre o antidemocrática sería el educativo, que opone *alumno* a *currículo*, y se superaría reformando la escuela para que esta no sea una preparación aséptica, intelectual y pasiva para la vida, sino ya la vida misma (p. 48).

El cuarto capítulo (pp. 57-82) procura conectar la teoría de la sociedad expuesta

en el anterior con la realización práctica del ideal democrático según Dewey. La apuesta de Catalán en este sentido es clara a partir del título: Dewey abogaría por una democracia participativa. No está solo en esta interpretación y, para quien firma, se trata de una visión ajustada a los textos y fecunda en la práctica. Pero no es la única, tal como se desprende de la defensa epistémica de la democracia por parte de numerosos estudiosos –que verían en Dewey un anticipo de la democracia deliberativa– o de la aún más reciente democracia experimental, un modelo que el jurista Charles Sabel (1998) ha propuesto inspirado por Dewey y que ha atraído la atención de no pocos pragmatistas recientes.

La idea de democracia participativa, en todo caso, no difiere de lo que están poniendo en práctica algunos ayuntamientos en nuestro país o de lo que se intenta, a veces con éxito, en ciertos esquemas asamblearios. La clave de este modelo es que sólo porque hay individuos que cooperan y se asocian es que hay instituciones democráticas. La forma de vida democrática, viene a decir Dewey, ha surgido de forma contingente, pero para mantenerla se necesita formar un tipo de público proclive al autogobierno y dado al vínculo afectivo horizontal entre los miembros del grupo (p. 59). Esta especie de idealismo, como es sabido, le enfrentó al elitismo democrático de Walter Lippman. Pero no le hizo cambiar de parecer. Con Lippman, Dewey “admitió que los ciudadanos de su tiempo no estaban en su mayoría dotados para tomar decisiones técnicas, concretas de gobierno, pero que ese déficit podría y debía subsanarse mediante una educación en el método experimental a partir de los valores de la participación y deliberación democráticas

que ya desde la escuela enseñara a los individuos a analizar hechos de interés común, tomar decisiones y observar los efectos prácticos resultantes” (p. 62).

El resto de este cuarto capítulo lo dedica Catalán a desgranar el impacto que causó en la obra de Dewey el *crack* de la bolsa de 1929, el análisis de la sociedad que propuso y la revisión del proyecto liberal que llevó a cabo tras dicha debacle. Retomando un estilo parecido al humanitarismo socialista original del XIX, Dewey pensaba que el industrialismo había generado en Estados Unidos una gran sociedad pero no una gran comunidad. Esto se debía a que, como explicó con detalle en *Individualismo, viejo y nuevo* (1930), la democracia moldeada según el liberalismo del *laissez faire* de los siglos XVIII-XIX es una democracia reducida (a lo formal, unas pocas ideas y procedimientos) y residual. La paradoja de este “viejo liberalismo” es que su devoción por la libertad del individuo termina legitimando la concentración de poder industrial y financiero. O, como resume Juan Carlos Geneyro en *La democracia inquieta* (1991), que las consecuencias del liberalismo económico (individualista) obstaculizan la realización de los principios del liberalismo político (humanista).

El liberalismo “renaciente” de Dewey proclamaba, de esta forma, los fines clásicos del liberalismo a favor del individuo (mayor libertad y desarrollo de las capacidades individuales) pero con medios que no dependieran única y exclusivamente del individuo y que, de modo general, se resumen en una mayor distribución del poder económico a través de la participación de los seres humanos en la producción y la organización industrial –como escribía en el capítulo “Freedom” (1937)–. Aménorar la carga impositiva sobre las rentas

de trabajo o crear un consejo económico representativo para la planificación voluntaria de la actividad industrial serían algunas de las medidas propuestas por Dewey para lograr tal distribución de poder. Si bien, como recuerda Catalán, Dewey no llegó a proponer un programa claro de acción política y, además, la viabilidad de sus propuestas se hizo difícil de apreciar por la cercanía en el tiempo con los desastres y abusos del socialismo real. Quizá hoy, gracias a la vuelta de ciertos populismos, muchos pensarán que es más sencillo identificar el programa político deweyano. Pero convendría destacar que, por ejemplo, el “socialismo democrático” de un político como Bernie Sanders seguramente sería más complejo en su aplicación de lo que su retórica sugiere. En realidad, los problemas de la política deweyana son más fáciles de detectar en la medida que su idealismo le llevó a no dar importancia o no resolver adecuadamente cuestiones mucho más prácticas, como por ejemplo el coste de transacción que implica la participación en la forma de vida democrática por él propuesta. ¿Qué hacer con aquellos que, libremente, decidan *no* participar en deliberaciones, consejos y reuniones? ¿Se les puede imponer lo que no han votado, argumentado o querido? ¿Habría alguna manera de saber su voluntad? ¿Hay alguna obligación de tenerla en cuenta? Uno tendería a pensar que, aun queriendo serlo, Dewey fue poco liberal en este punto, habida cuenta de la solución que varios liberales contemporáneos han dado para resolver este asunto (y que pasaría, entre otras, por la propuesta de considerar al mercado como agregador e indicador de preferencias y opiniones individuales).

Late de fondo, en este asunto, el problema del pluralismo, que ocupa el quinto

y último capítulo del libro (pp. 83-106), pero que Catalán desvía hacia un enfoque de teoría política novedoso entre los intérpretes deweyanos. Pues lo que hace es detallar la sucesión en Estados Unidos de leyes sobre inmigración cada vez más restrictivas para, así, entender mejor la posición de Dewey a favor de una democracia multiétnica y plural y de una política de puertas abiertas (por ejemplo, a los inmigrantes de la Europa del Este que aquellas leyes discriminaban, y a quienes Dewey proponía respetar en su lengua y costumbres).

Nuevamente, encontramos en este capítulo conflictos heurísticos muy agudos. Por un lado, Catalán recuerda con razón que, para los pragmatistas clásicos, el pluralismo y la tolerancia no sólo eran una gran adquisición civilizatoria sino, también, que tienen una justificación “pragmática”, en tanto la apertura mental y la variedad de puntos de vista son imprescindibles para llevar a cabo cualquier investigación que se pretenda científica. Pero, por otro lado, quizá no sea tan sencillo pasar por alto la crítica de Robert Talisse cuando acusa al pragmatismo deweyano de antipluralista. Podrían impugnarse las razones que sustentan el cargo, pero la acusación misma no es tan fácil de refutar. Es decir, Dewey no es antipluralista por proponer la ciencia para resolver los problemas sociales, pues el propio método científico es falibilista. Lo es por algo que puede deducirse de la misma exposición de Catalán cuando escribe que, con *El público y sus problemas*, Dewey pasó de concebir el Estado como director de orquesta al Estado como organizador. En dicha obra, se describe al Estado “como una entidad de segundo orden que no podía someter ni excluir a ningún grupo u organización social”, pero que tiene “un papel supe-

rior al del mero negociador de conflictos”. ¿Cuál? El de “intervenir allí donde las actividades de un grupo pongan en riesgo el interés público con sus prácticas antidemocráticas” (p. 103). El problema, claro, es qué definimos como práctica antidemocrática. Pues elevar a tal categoría de absoluto la democracia supondría que no hay ningún derecho *por encima de la democracia misma* (ya se entienda como forma de gobierno o como forma de vida). Y no es que la democracia como sistema político no cuente con argumentos más que sobrados con que defender su legitimidad, valor y eficacia. Es sólo que esta exaltación de la democracia –como si, una vez adoptada, se convirtiera en inevitable e irrenunciable– casa mal con el reconocimiento de su contingencia y las contradicciones que le son inseparables.

En el fondo, es la apropiación de la democracia como ideal en detrimento de la democracia como procedimiento lo que puede ser más criticable tanto en la filosofía deweyana como en la interpretación de Catalán, justamente en la medida en que los ideales de la democracia (justicia, igualdad) tienen un prestigio merecido que no es evidente que haya que trasladar a los medios y los procedimientos. Como sabemos por la experiencia histórica, la participación democrática en condiciones igualitarias –si es que fuera posible– no siempre garantiza resultados que respeten los ideales de la democracia. En una época como la nuestra, donde –a falta de otros relatos de sentido– la conversación política ocupa un espacio predominante, es normal que el entusiasmo democrático y la idea de extender la democracia a todas las áreas de la vida no sólo conmueva sino que convenza. Es más, seguramente sea este estado de ánimo el que explique tanto la génesis de

esta obra como la vehemente conclusión de la misma (pp. 107-113), que aglutina uno por uno los *leit motifs* recurrentes de cierto discurso y mentalidad que acusa al “neoliberalismo”, sea lo que esto sea, de todos los males conocidos y por haber (socialización de las crisis, desigualdades, paraísos fiscales, concentración de riqueza, hambre, aumento de la industria armamentística, predominio de las grandes empresas, desmantelamiento del Estado de bienestar, dependencia de los partidos de los bancos). Frente a este empleo de las ficciones en política, quizá no esté de más recordar que la democracia es buena, pero que también hay otras formas de gobierno y que, si por algo se ha caracterizado la tradición política occidental, es por la idea del *régimen mixto*, una manera de combinar en diversos formatos las formas conocidas de gobierno que permite integrar a la mayoría de personas sin obligarles a “ser” de una determinada manera y que, como ha probado Elio Gallego en *Sabiduría clásica y libertad política* (2009), tanto en Estados Unidos como en Europa ha demostrado tener una vigencia y una envidiable capacidad para preservar nuestras libertades... aunque decir esto no levante pasiones, y mucho menos hoy.

Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezudo, *Poder e internet. Análisis crítico de la red* (Cátedra, Madrid, 2016)

Juan Jesús Mora Molina

Universidad de Huelva

Sin apenas darnos cuenta, Internet ha ido conquistando y moldeando nuestras vidas de una forma progresiva e implacable. Como cualquier otro avance científico-tecnológico de la Modernidad, la Red de redes posee una naturaleza bipolar, que puede ser utilizada tanto para emancipar como para alienar bajo una escabrosa hegemonía. Lo virtual se ha confundido con la cotidianeidad más perentoria, transformándose *lato sensu* el concepto “realidad social”. Así, la experiencia de nuestra forma de convivencia imperante se encuentra ahombada sobre una revolución industrial informático-telemática que, sin duda, terminará alterando por completo no sólo el modelo de sociedad sino también las relaciones políticas. Valgan como ejemplos la Primavera Árabe, Occupy Wall Street o el 15-M. ¿O qué decir de la reacción viral vía SMS, previa a unas elecciones generales, tras el salvaje atentado terrorista el 11 de Marzo de 2004 en Madrid? Más aún, ¿no se podría considerar una forma de hacer mercadotecnia política, si bien tortuosa, cruenta y horripilante (realmente, no hay adjetivos para describirlo), el uso que hacen de las redes sociales y otros ingenios afines distintos grupos de desalmados con el fin de transmitir su mensaje, inoculando terror y miedo?

Pero el sistema político que en los últimos dos siglos ha conocido una mayor eclosión, la democracia en cualquiera de

sus modos, no escapa del impacto de las nuevas tecnologías. La libertad y la igualdad han de ser reconceptualizadas a la luz de las nuevas herramientas. Esto se traduce en que no se puede prescindir de la realización de un estudio holístico e integral de lo que en nuestros días significa Internet y sus potencialidades, crecientes por momentos. No se trata únicamente de confinar el análisis a la democracia al amparo del paradigma *e-democracy*, sino de averiguar cuál se postula como medio y cuál como fin. ¿Y por qué? La respuesta es sencilla: Internet ha alterado constitutivamente las formas de generar conocimiento, riqueza y trabajo, lo cual a su vez conlleva que las nuevas relaciones económicas y sociales estén respaldadas por una amplia base ideológica, por un imaginario del que formamos parte y que avalamos, defendemos y patrocinamos siempre que hacemos *click* en el botón “Aceptar” de las aplicaciones más corrientes y populares. Devorados por un simple *click*, por el ansia incontrolable de acceder a la Red, bajo contratos de adhesión cuyas reglas escapan a nuestro dominio. Mercantilización, privatización y derechos de *copyright*, una suculenta plusvalía a la que todos colaboramos con acciones que consideramos ingenuas por habituales. Esto es, Internet se revela en su deriva presente a resultas de un sólido y pétreo cimiento sobre el que se alzan

ciclópeas estructuras de poder y control. Nada más alejado de su origen e intención primitiva.

La obra *Poder e Internet*, de Rafael Rodríguez Prieto y Fernando Martínez Cabezudo, publicada en fechas recientes por el prestigioso Grupo Anaya en su sello Editorial Cátedra, busca dar cumplida satisfacción a los numerosos interrogantes que se plantean cuando se visiona Internet con una mirada introspectiva y fiscalizadora, con el firme propósito de superar las limitaciones de los abundantes estudios parciales y muy acotados acerca de la Red. Rafael y Fernando han sabido con maestría revelar la exigencia de generar toda una economía política de Internet. Para ello, han cuestionado los enfoques clásicos y, en su lugar, han propuesto un novedoso *approach* a fin de descender el velo que se interpone entre los heterogéneos escenarios que encierra Internet y los múltiples microcosmos en los que nos atrapa.

Dos son las grandes líneas de actuación metodológicas sugeridas: por un lado, *Dictanet* y, por otro, *Free(share)net*. Cuál es el grado de libertad de acceso a la Red, el de intercambio y de comunicación; cuál es el nivel de tutela judicial efectiva; o hasta dónde se puede alzar la creatividad

política, social y económica son los ejes claves de *Poder e Internet*. Como bien señalan los autores, “[...] *la Red está gobernada por un conjunto de valores que actúan de tal forma que reproducen en Internet la hegemonía vigente en el resto de áreas de la realidad*”. *Dictanet* restringe a favor del individualismo privatista en incesante lucha por la maximización de beneficios, mientras que *Free(share)net* aboga por la libertad en lo común, por el patrimonio comunitario del conocimiento y de las relaciones que de él se deriven en indeterminados ámbitos. Ambas jalonan nuestros pasos por la Red, entreverándose a cada instante.

Poder e Internet consta de seis amplios capítulos dedicados, respectivamente, a la historia de Internet, a su cuerpo físico, a las relaciones de poder, al régimen de conocimiento en la Red, a *Dictanet* y, por supuesto, a *Free(share)net*. Para todos aquellos lectores que busquen una comprensión profunda, meditada y calibrada de la batalla –en palabras de los propios autores– “que ya está teniendo lugar y que se dirime en la propia Red y entre opciones, procesos y tendencias diversas”, *Poder e Internet* es el libro que refleja sus inquietudes, con un rigor académico y científico de incomparable calidad.

Pierre Rosanvallon, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Traducción: Hernán M. Díaz (Biblos, Buenos Aires, 2015)

Manuel Carbajosa Aguilera

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

La publicación en castellano de *El momento Guizot* es un acontecimiento importante para todos los interesados en la Historia de las ideas políticas.

A pesar de los treinta años que han transcurrido para ver por fin esta obra vertida al castellano, *Le moment Guizot* (1985) ha sido un libro de referencia para aquel que se haya acercado al pensamiento político de Guizot, al liberalismo doctrinario y en general al liberalismo francés de la primera mitad del XIX¹. Ciertamente es que tanto el liberalismo doctrinario como el propio Guizot no han sido objeto de una especial atención en el siglo XX², desoyendo la recomendación que hiciera Ortega y Gasset en su prólogo para franceses de *La Rebelión de las masas*. También es verdad que la Revolución de 1848 los arrojó definitivamente a las esquinas de la Historia (en

gran parte debido a la bunkerización de su ideario desde 1830), junto con todo el período de la Restauración y la Monarquía de Julio, tan fecundo, sin embargo, en reflexiones políticas e institucionales que acompañaron el tortuoso aprendizaje del gobierno parlamentario en Francia³.

Las obras de Pierre Rosanvallon (Blois, Francia, 1948), profesor de Historia y Política en el Colegio de Francia y director de estudios de la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHEES), están siendo traducidas al castellano fundamentalmente por editoriales iberoamericanas, como por ejemplo, *La nueva cuestión social: repensar el Estado providencia* (Buenos Aires, 1995); *La nueva era de las desigualdades* (Buenos Aires, 1997); *La consagración del ciudadano* (México, 1999); *Por una historia conceptual de lo político* (Buenos Aires, 2003); *El pueblo inalcanzable* (México, 2004); *La democracia inconclusa* (Bogotá, 2006); *El capitalismo utópico* (Buenos Aires, 2006); *El modelo político francés* (Buenos Aires, 2007); *La contrademocracia* (Buenos Aires, 2007); *La legitimidad democrática* (Buenos Aires, 2009); *La sociedad de los*

1. Trabajo no sólo interesante por el fondo, sino incluso también por la forma, vid. ROLDÁN, Darío: “La noción de “obra virtual” y la Historia del Pensamiento Político. A propósito de *Le moment Guizot*”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*, n.º. 27, 2012, pp. 145-164. RUDELLE, Odile: “Rosanvallon (Pierre)-Le moment Guizot”, *Revue française de science politique*, vol. 36, n.º. 1, 1986, pp. 112-115.

2. Por ejemplo, en castellano el libro clásico de Díez del Corral es de 1945 y se siguen manejando las biografías de Pouthas (1923) y de Douglas Johnson (1963); aunque destacan recientemente los estudios de Darío Roldán (1999, 2003) y de Aurelian Craiutu (2003).

3. Vid. ROSANVALLON, Pierre: *La Monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et de 1830*, Paris, Fayard, 1994. LAQUIÈZE, Alain: *Les origines du régime parlementaire en France (1814-1848)*, Paris, PUF, 2002.

iguales (Buenos Aires, 2012) o *El buen gobierno* (Buenos Aires, 2015).

El libro que reseñamos está traducido por Hernán M. Díaz y se estructura en diez capítulos, incluyendo un breve anexo biográfico sobre Guizot, aunque no incorpora los interesantes anexos I (dedicado a la bibliografía sobre Guizot y los doctrinarios) y II (sobre el destino editorial de Guizot y de otros publicistas e historiadores de la primera mitad del siglo XIX) de la edición original⁴.

¿Y por qué el momento Guizot?

El propio Rosanvallon nos indica que en los actuales tiempos de neoconservadurismo, de liberalismo reducido a economía, hay que volver a replantearse los conceptos, invitándonos a releer las reflexiones que se hicieron en aquella Francia de la primera mitad del XIX⁵. El período histórico que se analiza constituye un importante laboratorio de ideas: asistimos a la puesta en funcionamiento de muchas de nuestras instituciones, cuyos mecanismos internos no se encontraban constitucionalmente positivizados, sino que empezaron a funcionar gracias a obras de

circunstancia y a convenciones surgidas de una práctica diaria tan sometida a la urgencia, como atrapada en el anhelo de la estabilización política⁶.

Frente a una sociedad estamental que ya no existía y ante la perspectiva de una sociedad de mercado dominada exclusivamente por el capital y los intereses individuales, que temían, los doctrinarios van a ofrecer una peculiar vía ecléctica, síntesis de los tiempos y culminación de 1789, heredera de sus mejores resultados a la par que censora del método revolucionario.

Rosanvallon señala que, si bien la distinción entre liberalismo político y liberalismo económico no tiene sentido en el mundo anglo-americano, resulta fundamental en Francia, lo que genera dos tradiciones distintas de liberalismos. Si en la tradición anglo-americana se sublima al individuo y la libertad, en la tradición continental la libertad lleva de compañera de viaje a la igualdad, otorgándole una indisoluble dimensión social y ahondando el anti-individualismo del liberalismo francés. Si la Revolución inglesa de 1688 consolida al Parlamento, la francesa de 1789 terminará reforzando al Ejecutivo, de ahí que frente al liberalismo de individuo de la tradición anglo-americana, Francia desarrolle un liberalismo de gobierno, que a partir de 1814 tiene la triple tarea de terminar la revolución, construir un gobierno representativo viable y establecer un régimen garante de las libertades, sacando a la política del dominio de las pasiones para integrarla en la edad de la razón.

4. Vid. los Anexos de la edición original, ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, pp. 377 y ss.

5. Rosanvallon combina su inquietud por el presente con una investigación de la historia de nuestros pilares políticos, lo que le ha llevado a analizar la Historia política francesa de principios del XIX en varias obras. Por ejemplo: *L'État en France de 1789 à nos jours*, Le Seuil, 1990; *La Monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et 1830*, Fayard, 1994; *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, 1998; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, 2000; *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Le Seuil, 2004.

6. En este sentido vid. por ejemplo LARIO, Ángeles: "Monarquía Constitucional y Gobierno Parlamentario", *Revista de Estudios Políticos*, n.º. 106, octubre-diciembre 1999, pp. 277-288.

Rosanvallon subraya la insistencia de Guizot en que la política, para ser viable, debe responder necesariamente a la dinámica social. Concibe el gobierno representativo como operador social dinámico, afirmando que es el jefe de una nueva sociedad donde el poder se interpreta en términos de clases políticas. Para Guizot, la unidad de gobierno y sociedad es necesaria para la producción del orden y de la estabilidad política como cierre definitivo del proceso revolucionario, que es la obsesión de la época. En su búsqueda de la unidad gobierno-sociedad, concibe la representación como la tarea de descubrir la unidad en lo social, idea base de su teoría del poder social.

Frente al grupo doctrinario, que considera la centralización como despotismo, Guizot se postula a contracorriente al considerar la centralización como el lento trabajo de la civilización. El siglo XIX para él debe coronar el proceso centralizador-civilizador con una unidad moral, grado de moralismo que tampoco es compartido por el resto de doctrinarios. Ante la idea admitida de que el individuo es una creación moderna y que la modernidad consiste en la transición de una sociedad de cuerpos a una sociedad de individuos, Guizot, por el contrario, hace coincidir la barbarie con el predominio de la individualidad. La civilización es la que, a su juicio, origina al individuo social.

Para Guizot, el poder está diseminado en el estado social. La tarea es la centralización de los intereses sociales predominantes, para lo cual, la opinión pública es una herramienta fundamental, porque actúa no sólo como una **garantía del sistema representativo**, sino también como medio de gobierno⁷. La clave de bóveda

7. En España esta misma idea la está desarrollando Alberto Lista, vid. CARBAJOSA AGUI-

de la teoría doctrinaria del poder social descansa sobre la noción de capacidad, distinción sociológica y política entre los capaces y la multitud que da a la filosofía política doctrinaria su propia coherencia y al mismo tiempo su principal debilidad.

Rosanvallon resalta **cómo** el espectro post-revolucionario de la disolución social inunda toda la producción teórico-política del período que tratamos. A Guizot le preocupa la amenaza del número y de la indiferenciación política de la clase media. El enigma de la sociedad post-revolucionaria reside en solucionar el problema del déficit de representación: a su juicio no debe gobernar el número (soberanía nacional), sino la capacidad (soberanía de la razón). El liberalismo de Guizot no procede de la idea de libertad como autonomía del individuo, sino de libertad pública gestionada por la razón pública. La razón doctrinaria de Guizot es trascendente, a la que incluso los individuos capaces no pueden acceder de manera plena. Esta concepción de la razón es la columna vertebral de la teoría doctrinaria⁸.

Los doctrinarios consideran que el objeto del sistema representativo no consiste en regular una compleja aritmética de intereses y voluntades, sino en recoger toda la razón dispersa por la sociedad y organizarla en poder de hecho, en unidad política, en gobierno. Conciben la capacidad política como la facultad de actuar según

LERA, Manuel: *Alberto Lista y los orígenes del liberalismo doctrinario en España*, tesis inédita, 2015, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2 vols. (en concreto, vol. 2, *Pensamiento político* y en especial pp. 467-489).

8. En este sentido vid. GUIZOT, François: *Historia de los orígenes del gobierno representativo en Europa*, Oviedo, KRK ediciones, 2009, introducción de Ramón Punset y traducción de Marcelliano Acevedo Fernández.

la razón. Para Guizot como para el resto de doctrinarios, los capaces no retienen ningún derecho, sino que al ser servidores de la razón pública, ser elector supone ejercer una función, no un derecho. Según Guizot si el poder social implica la gestión de lo civil y el poder político la dirección de la sociedad, la democracia rige la sociedad civil y el principio de capacidad la sociedad política. Guizot distinguirá entre derechos civiles (universales) y derechos políticos (limitados). Su idea de la representación basada en la consideración de que el ciudadano capaz es aquel que tiene interés social, deriva en el acaparamiento de la esfera pública, como Marx denunciara en *La lucha de clases en Francia* y en su inevitable blindaje conservador.

El temor a la disolución social es reflejo de la crisis post-revolucionaria de las élites. Esta cultura anti-individualista entiende que el poder pertenece a la superioridad, a la que no conciben como un privilegio, sino como reflejo del orden de las superioridades naturales. Guizot fusiona sociología y filosofía política, utilizando el término “casta” para definir a la nueva élite post-revolucionaria, una nueva aristocracia donde no resulta peligroso el ejercicio de la democracia porque está circunscrita a la democracia de los capaces, idea tributaria de los *Idéologues*⁹. En la práctica, su teoría de la capacidad no es más que el envoltorio retórico de la dominación de la gran burguesía. En su lógica de nueva casta, fiel a la soberanía de los capaces, desprecian la demanda de soberanía nacional a la que considerarán la reclama-

9. Vid. CABANIS y DESTUTT DE TRACY: *Textos políticos de los Ideólogos*, Edición y estudio preliminar de María Luisa Sánchez-Mejía, trad. Luís Risco y Ramón Salas, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.

ción de una masa inmadura. El régimen se hunde así progresivamente en un cerrado conservadurismo, incapaz de admitir las demandas de la Historia.

Guizot criticará a los filósofos del XVIII por anteponer el espíritu científico al espíritu político, provocando a su juicio el desborde de la Revolución. De 1818 a 1830 los doctrinarios creyeron encarnar el porvenir del nuevo liberalismo y de la nueva Francia, la gran síntesis entre el espíritu del siglo y el espíritu de la nación. Guizot tratará de dotar de identidad política a la nueva hegemonía de la clase media, considerándola la clase central y aglutinadora del sentido común y de la racionalidad política. En el marco de esta tarea, Francia iniciará el culto a una escuela en torno al individuo social y al Estado sociológico.

El doctrinarismo refleja una época concreta y una determinada cultura de gobierno. Al juzgar a Guizot tendemos a hacerlo de su época (Francia entre 1814 y 1848), en el que sus protagonistas creen ofrecer la fórmula de síntesis política perfecta entre el Antiguo Régimen y la Revolución. Sin embargo, el espejismo de la regularidad histórica los petrifica. Replegado en el individualismo moralizador y en la “*rutinización de la inteligencia política*” (p. 243), Guizot es incapaz de comprender la cambiante realidad, refugiándose en un conservadurismo –que entendía como síntesis superadora de los antagonismos políticos- cada vez más hermético, compendio de inmovilismo político, cansancio, fatiga y orgullo (“*podrimiento teórico*”, “*enceguecimiento*” (p. 244). Creyéndose síntesis de los tiempos, rechazan la demanda social de soberanía nacional que reclamaba el gozne del siglo. Niegan, por tanto su propio credo en que la viabilidad de una política depende de su capacidad

de respuesta a la dinámica social que se le torna ininteligible. Guizot no lo comprenderá; Thiers, por ejemplo, sí. El primero quedará sepultado políticamente en 1848; el segundo, sobrevivirá.

La obra política de los doctrinarios ha quedado asimilada a los defectos psicológicos de Guizot, que polariza todo el rechazo político de la generación de 1848. Para Rosanvallon, la ideología burguesa en Francia nace precisamente de la distancia entre el inmovilismo de Guizot y un liberalismo que supo adaptarse. La nueva concepción de la política implicaba considerar a la clase media no como una **élite**, sino como una clase socio-económica (p. 281). La incompreensión de la dinámica social de 1848, la ruptura de la inteligibilidad, clausura el momento Guizot.

Ramón Soriano, *Por una Renta Básica Universal. Un mínimo para todos* (Almuzara, Sevilla, 2012)

José Cepedello Boiso

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

Resulta difícil encontrar, en la actualidad, un estudio tan detallado y minucioso sobre la Renta Básica Universal como el llevado a cabo por Ramón Soriano en su obra *Por una Renta Básica Universal. Un mínimo para todos*. Lejos de intentar ofrecer tan sólo una propuesta única y unidireccional acerca del concepto tratado, el autor se propone en la obra realizar un estudio minucioso sobre el significado, alcance y problemática de la Renta Básica Universal que incluye no sólo la propia concepción defendida por el autor, sino un preciso análisis de todo el fenómeno de la RBU, en el marco, por un lado, de los diversos planteamientos teóricos e ideológicos ofrecidos sobre la misma y, de otro, de aquellas iniciativas políticas y legislativas impulsadas sobre esta materia en nuestros días, a lo largo de todo el planeta, derivadas de las obligaciones asumidas para con sus ciudadanos por el denominado Estado social de derecho. Con tal fin, en los diversos capítulos de la obra, se abordan, desde diversas perspectivas, todos los aspectos más relevantes del tema: el estudio del amplio abanico de propuestas metodológicas acerca de su definición, una pormenorizada exposición de las razones a favor y en contra de la misma, el repaso de la posición ideológica de un nutrido grupo representativo de las principales teorías políticas clásicas y contemporáneas y la situación legislativa

actual de la RBU en el mundo. Por último, a partir de los elementos de referencia reseñados a lo largo de la obra, en el capítulo final, el autor analiza las posibilidades reales de alcanzar una implementación efectiva y eficaz de la RBU teniendo en cuenta la evolución presente y la situación legislativa y política actual de los denominados Estados sociales de derecho.

En el ámbito de la definición y de la determinación terminológica del concepto se realiza una adecuada delimitación del mismo en relación con la forma de nombrar e identificar subsidios y ayudas afines del Estado social como las rentas mínimas subsidiarias o las rentas mínimas de participación. En este sentido, el autor aboga por entender la RBU como el término más adecuado para identificar el fenómeno tratado en la medida en que es concebido como un “medio de satisfacción de necesidades básicas y que tiene la tendencia a erigirse con el tiempo en un derecho de titularidad universal” (p. 13) caracterizado por poseer los siguientes rasgos: es individual, incondicional, universal, uniforme, permanente, básico, inmediato, periódico, metálico, compatible con otras rentas y complementario de otros subsidios, independiente del estatus y nivel de renta y, por último, preferentemente de competencia estatal (pp. 19-23).

Con la intención de cumplir el objetivo propuesto de abordar todas las facetas

del objeto de estudio, tras la determinación teórica del concepto, se realiza un detenido repaso a las principales razones expuestas a favor y en contra de la Renta Básica Universal. Como argumentos a favor de la misma se exponen y desarrollan los siguientes: el principio de igualdad de oportunidades, su carácter de derecho presupuesto de otros derechos, su papel en la lucha por la erradicación de la pobreza, la necesidad del Estado social de promover medidas que, al mismo tiempo que fortalecen la dignidad de las personas frente al estigma social promuevan la necesaria estabilidad social, sobre todo, en periodos de crisis, la supresión de la ficción del desempleo, la supresión del carácter político de los subsidios, la consecución de la libertad real de las personas como derivado de su independencia material, la defensa de los derechos de los trabajadores frente a las abusivas e indebidas medidas de presión y coacción, su contribución al pleno empleo, la profundización en la democracia, la cooperación histórica intergeneracional, la materialización y culminación de las aspiraciones del Estado social o, por último, la valoración del trabajo doméstico de las mujeres (pp. 37-48). Frente a este extenso abanico de razones a favor de la RBU, también se exponen y analizan con detenimiento, los principales argumentos que, según el autor, se utilizan para oponerse a la misma: la quiebra del principio de reciprocidad, su carestía e inviabilidad, la desvaloración del trabajo y, por ende, de la dignidad humana, el fomento de la vagancia y el desinterés de los Estados y los empresarios por la política social y salarial (pp. 48-55).

A continuación se expone la posición ideológica de diversas escuelas y pensadores políticos en relación con la RBU. En primer lugar, se establecen las afinidades

y desavenencias entre la RBU y escuelas clásicas de filosofía y teoría política como el republicanismo, el socialismo, el liberalismo o el comunitarismo (pp.57-80). De este estudio, el autor concluye que, si bien, en principio, es posible encontrar una mayor afinidad entre la RBU y corrientes de pensamiento como el republicanismo y el socialismo, esto no es óbice para aceptar que también otras corrientes de pensamiento como el liberalismo o el comunitarismo ofrecen, de igual forma, “aspectos favorables a una defensa de la RBU desde sus filas” (p.81). En segundo término, se analizan las posiciones doctrinales de autores contemporáneos como Ralph Darendorf y su defensa de la necesidad de atender socialmente a la no-clase de los excluidos en el proceso globalizador, Luigi Ferrajoli y su apuesta por incluir en la Constitución italiana fórmulas de reconocimiento de la RBU, Erich Fromm y su alegato a favor de un mínimo de subsistencia para evitar los problemas psicológicos y sociales derivados de la situación de desempleo, André Gorz y su propuesta de un ingreso incondicionado que no esté vinculado directamente con la remuneración por el trabajo realizado, Friedrich A. Hayek impulsor del ingreso mínimo como garantía de seguridad frente a una privación material grave, Toni Negri y su crítica a las medidas asistenciales del Estado social y su consideración del salario garantizado no como una asistencia sino como un derecho derivado de las nuevas formas de producción y trabajo, Claus Offe y su consideración de la necesidad de establecer un salario mínimo tras el fracaso del Estado del bienestar y, por último, Phillipe Van Parijs y su enfoque del ingreso básico como un elemento necesario para garantizar la libertad real de los sujetos (pp.83-116).

El capítulo V se dedica, en su totalidad, a analizar las experiencias legislativas más representativas en relación con la implementación de la RBU a lo largo de todo el planeta y se estudian, en concreto, las iniciativas desarrolladas en Alaska, Brasil, Argentina, Canadá, México y España (pp.119-129). Tras exponer las líneas generales del proceso de aplicación de la RBU en los lugares reseñados, el autor concluye que estamos asistiendo a “un proceso quizás lento pero sostenido y creciente hacia su incorporación a los ordenamientos jurídicos de los Estados, especialmente en los Estados del primer mundo y los emergentes (p. 129). Como complemento teórico a esta defensa de la paulatina implantación legislativa y política de la RBU, el último capítulo del libro tiene como objeto el análisis de los modelos teóricos más adecuados para la de-

bida consolidación de su reconocimiento jurídico, mediante la descripción teórica de las vías y métodos más adecuados de recepción de la RBU en el ordenamiento jurídico. En este proceso, el autor señala cuatro etapas para la RBU: como garantía, como derecho social, como libertad real y, por último, como derecho de subsistencia (pp. 133-145).

Finalmente, el autor concluye la obra con una apuesta decidida no sólo por la consolidación progresiva de la RBU sino por su consideración última y definitiva como derecho de la persona, de tal forma que “si los titulares de este derecho a la libertad real o a la subsistencia llegan a ser las personas como tales sin necesidad del acompañamiento de otros requisitos o circunstancias, la RBU habrá terminado su periplo de un lento y progresivo reconocimiento jurídico” (p. 146).



Reseñas biográficas
de los autores



Jorge Francisco Aguirre Sala

Investigador en filosofía social y política en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, México. Cuyas líneas de investigación conjugan la democracia participativa con los aportes de Internet para dar pauta a la Democracia Líquida. Entre sus libros recientes destacan: *La democracia líquida. Los nuevos modelos políticos en la era digital*. UOC, España, 2016. *Soberanía sólida, democracia líquida y respublica gaseosa*, Partido de la Revolución Democrática, México, 2017, investigación premiada en el certamen nacional "Letras para el cambio". Su trabajo está consignado en *2000 Outstanding Intellectuals of 21 St. Century of The International Biographical Centre*, Cambridge, England.

Gabriela Artazo

Becaria doctoral CONICET. Master Internacional "MERCOSUR y Unión Europea: Diferencias y Similitudes"; Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Udine_Italia. Licenciada en Trabajo Social (UNC). Docente concursada semi-exclusiva de la cátedra teorías, espacios y estrategias de intervención institucional del 4to año de la carrera de Trabajo Social. Principales líneas de investigación: políticas públicas, políticas sociales, juventud, enfoque interseccional.

Roberta Bendinelli

Licenciada con honores en derecho en la Università di Sassari (Italia) con un proyecto final de carrera intitulado "L'unicità dello status di figlio" (La unicidad del estatus de hijo), habla italiano, inglés, francés y español y es apasionada del derecho de la Unión Europea, derecho civil y filosofía del derecho. Después de estudiar en la Universidad de Granada con el programa Erasmus, ha vivido un año en Madrid, donde ha colaborado con un despacho de abogados internacional y con la Oficina Erasmus y Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense. Actualmente vive en Bruselas, donde cursa el "Master de spécialisation en Droit Européen" en el Institut d'études européennes de l'ULB (Université Libre de Bruxelles). En febrero 2017 empezará un stage en el prestigioso Odysseus Academic Network, que se ocupa de derecho europeo del asilo y de la migración.

Ricardo Alexandre Cardoso Rodrigues

Licenciado en Derecho por la Facultad de Derecho de Universidad Lusíada do Porto, Maestro en Derecho por la Facultad de Derecho de la Universidad Lusíada do Porto. Investigador-miembro del Observatorio de Economía y Gestión del Fraude (OBEGEF) [2016], de la Asociación Portuguesa de Derecho del Consumo (apDC), del Centro de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Academia Militar (CINAMIL)[2014], del Centro de Investigación

Interdisciplinar – Derechos del Hombre (DH – CII) [2014], del Instituto Jurídico Portugalense (IJP) [2012]. Investigador en el proyecto BII-CEJEA-FM / UL - Fundación para la Ciencia y la Tecnología (FCT) - Fundación Minerva - Centro de Estudios Jurídicos, Económicos y Ambientales (CEJEA) -. **Docente-Explicador-Formador en derecho** y similares. Autor y revisor de literatura científica en **diversas revistas**. Relator *pro bono* del Observatorio de Derechos Humanos (ODH). Jurista de Amnistía Internacional (AI).

José Cruz Díaz

Doctor en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla (UPO), amplía estudios de formación doctoral en Derecho eclesiástico del Estado y Derecho canónico en las Universidades Complutense de Madrid y Paris-Sud (Paris XI) y se especializa en estudios sobre el Holocausto en Yad Vashem, *International Institute for Holocaust Studies* (Jerusalén 2011). Desde 2005 enseña Derecho y Factor Religioso, Derecho Constitucional, Filosofía del Derecho y otras materias en la UPO y la Universidad de Sevilla. Es miembro fundador y codirector del Seminario universitario permanente de Estudios del Holocausto-Shoá y el Antisemitismo de la UPO (adscrito en la actualidad al Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de dicha Universidad). Entre sus líneas de investigación y publicaciones más recientes destacan diversos estudios sobre las relaciones Iglesia-Estado, estatuto jurídico de las minorías culturales en la Unión Europea y enseñanza del Holocausto.

Sofía de Roa

Periodista. Estudió Comunicación Política e Institucional y Campañas Electorales en el Instituto Ortega-Marañón y Ciudadanía, Comunicación y Cultura Digitales en Medialab-Prado y la Universidad Rey Juan Carlos. Investiga y promueve desde la Asociación por la Calidad y Cultura Democráticas herramientas para mejorar la democracia interna en los partidos políticos mediante la introducción de nuevas formas de operación interna. Participó en el movimiento 15M y en el proyecto municipalista Ganemos Madrid. Actualmente trabaja en Podemos, desarrollando el sistema de transparencia. Algunas de sus publicaciones son: “Movimiento 15-M: ¡Cuidado que viene el ciudadano!” en *Mas poder local* 6 (2011); “Actúa: 12 llamadas a la acción frente a la crisis económica, política y social”. Debate (2012) ARTAL, Rosa M., et al.

Juan Antonio Delgado de la Rosa

Acreditado como profesor ayudante doctor por la ANECA (22 de abril de 2016). Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid en el área de Pensamiento español con la tesis: “*Filosofía, Religión y Compromiso Social en la obra de José M^a Díez-Alegría. Diálogo cristianismo/marxismo en España (1960 – 1980)*”. Con la nota Sobresaliente Cum Laude Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid, con la tesis: “Una contribución al camino de la democracia: “La Pastoral de Conjunto” en la región del Duero 1968-1993”. Con la nota Sobresaliente Cum Laude Doctor en Teología Dogmática con la tesis “El profesismo del padre Llanos (1906-1992)”, en

marzo 2017, dirigida por los profesores Dra. Juana Sánchez-Gey y Dr. José Luis Cabria, en la Universidad Teológica del Norte (sede de Burgos).

Manuel Carbajosa Aguilera

Doctor en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla con sobresaliente cum laude por unanimidad por la tesis titulada *Alberto Lista y los orígenes del liberalismo doctrinario en España*, dirigida por Ramón Luis Soriano Díaz. Miembro del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas (LIPPO) de la Universidad Pablo de Olavide, colabora en la línea de investigación dedicada al Pensamiento Político Español. Desarrolla investigaciones relacionadas con la Historia constitucional, la Historia de las ideas políticas, la Historia del Derecho, la Filosofía política y la Filosofía del Derecho, principalmente centradas en nuestro primer constitucionalismo y en los orígenes del régimen parlamentario en España y en Francia. Funcionario.

Rocío de Diego Cordero

Doctora en Sociología, diplomada en Enfermería y licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla, en cuyo departamento realizó su tesina titulada *“Un movimiento que se abre paso. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El caso de la comunidad mormona en Sevilla”*. Tesis doctoral en el departamento de Sociología, llevando a cabo la defensa de la misma bajo el título *“Nuevos Movimientos Religiosos: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Sevilla”*. Actualmente es PDI en el departamento de Enfermería de la Universidad de Sevi-

lla y pertenece al grupo de investigación SEJ495: Pensamiento Crítico, Comunicación y Derechos Humanos.

Olesya Dronyak

Nacida en Ucrania, reside habitualmente en el país Vasco, España. Es candidata de PH.D. (doctorado en ocio, cultura y comunicación para el desarrollo humano) de la Universidad de Deusto, Bilbao. Recibió su licenciatura en relaciones internacionales de la Universidad Ivan Frankó de Lviv y su master de Artes en Eurocultura de la Universidad de Deusto. Sus intereses de investigación se enfocan hacia la inmigración y el multiculturalismo, la cinematografía de la diáspora en Europa y la conceptualización y la dinámica de la transculturalidad.

Ramón A. Feenstra

Es profesor ayudante doctor del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castelló. Se licenció en Publicidad y Relaciones Públicas en 2005 en la misma universidad y en 2013 en Historia por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). En 2010 se doctoró en Filosofía Moral en la Universitat Jaume I de Castelló obteniendo el premio extraordinario de doctorado. Es autor del libro *Democracia monitorizada en la era de la nueva galaxia mediática* (Icaria, 2012) y del libro *Ética de la publicidad. Retos en la era digital* (Dykinson, 2014). Asimismo, es co-autor, junto a Simon Tormey, Andreu Casero y John Keane, del libro *La reconfiguración de la democracia. El laboratorio político español* (Comares, 2016). Sus temas de investigación se centran en sociedad civil, modelos

de democracia, nuevas herramientas de comunicación y ética de la comunicación.

Alberto González Pascual

Doctor *cum laude* en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid, y doctor *cum laude* en Pensamiento Político por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Es *alumni* de la Harvard Kennedy School y ha sido investigador avanzado en el Real Colegio Complutense at Harvard University. Imparte clases como profesor de las titulaciones de comunicación audiovisual, periodismo y publicidad en el Centro Universitario Villanueva de Madrid y en la Universidad Rey Juan Carlos. Es Director de Transformación en el área de RRHH de PRISA y bloguero de El Huffington Post. Entre sus últimas publicaciones destacan: *El pensamiento político de Fredric Jameson. Discurso utópico para la transformación de la sociedad y la defensa del débil*. Dykinson, 2016; “*El flujo del liderazgo en el racionalismo de los sistemas industriales*”, *Harvard Deusto Review*, nº 259, septiembre de 2016; “*El desarrollo de Internet. Democracia y trabajo en el siglo XXI*”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 10, 2015; *Caos digital y Medios Comunes. Transformaciones de la comunicación social en el siglo XXI*. Dykinson, 2015.

Francisco Jurado Gilabert

Licenciado en Derecho y máster en Consultoría, Análisis y Pensamiento Político por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Doctorando en el Instituto de Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad Autónoma de Barcelona en Políticas Públicas y Transformación Social e

investigador en el Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas de la Universidad Pablo de Olavide, es actualmente Secretario de la Vicepresidencia III del Parlamento de Andalucía. Forma parte del Consejo Editorial de la revista científica IC Journal de Información y Comunicación (<https://ic-journal.org/>). Es autor del libro “Nueva Gramática Política” (Icaria, 2014) y coautor de “Tecnopolítica, Internet y R-Evoluciones” (Icaria, 2012), “Ya nada volverá a ser lo mismo” (Centro Reina Sofía, 2015), “Contrapoder, desmontando el Régimen” (Roca, 2015) y “Desmontando el mito de Internet” (Icaria, 2016). Asimismo, ha publicado diversos artículos en revistas de impacto y ha impartido conferencias y seminarios en universidades como la de Sydney o el King’s College de Londres. Activista reconocido del Movimiento 15M, fue fundador en Sevilla de la plataforma Democracia Real Ya, ha participado en la investigación de la manipulación del Euribor que ocasionó las mayores sanciones económicas de los bancos en la historia de la Unión Europea (www.opeuribor.es), formó parte del equipo jurídico de la querrela “15mPaRato” contra el Consejo de Administración de Bankia por su salida a bolsa (<https://15mparato.wordpress.com/>) y es promotor de la iniciativa Democracia 4.0 (www.derechoalvoto.es). También colabora en las tribunas de los medios digitales www.eldiario.es y www.ctxt.es.

Ignacio Carlos Maestro Cano

Doctor en Geodesia y Cartografía. Especializado en el tratamiento estadístico de información espacial, imparte docencia en la Universidad de Valencia y la UNED. Además, sus intereses intelectuales incluyen el pensamiento filosófico, especialmente la filosofía de la ciencia y de la

religión. Ha publicado sus trabajos en el campo de la geoinformación y la filosofía en diversos congresos y revistas

María Medina-Vicent

Adscrita al Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castelló. Se licenció en Humanidades (2014, Premio Extraordinario Final de Carrera) y en Publicidad y Relaciones Públicas (2012, Premio Extraordinario Final de Carrera) en la misma universidad. Sus principales líneas de investigación se centran en los campos de la filosofía feminista, la ética empresarial y los *Critical Management Studies*. Algunas de sus publicaciones más recientes son: “La ética del cuidado y Carol Gilligan: una crítica a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg para la definición de un nivel moral postconvencional contextualista”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 2016, nº67, pp. 83-98, y “Women’s Leadership: an essentialist concept?”, *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 2015, nº2, pp. 69-72.

Federico Olivieri

Doctor cum laude con mención europea por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla (España). Máster en Medios Globales y Comunicación Post-nacional por la *School of Oriental and African Studies* (SOAS) de la Universidad de Londres y Licenciado en Periodismo por la Universidad de Sevilla. Ha sido investigador invitado en el *Boston College* y estudiante visitante en la Universidad de Harvard (EE.UU). Forma parte de la organización del Festival de Cine Africano-FCAT desde 2004 y ha promovido numerosos proyec-

tos culturales para el cambio social en Europa, África y América. Entre 2010 y 2012 fue becario MAEC-AECID de gestión y cooperación cultural en la Embajada de España en Nairobi (Kenia).

Ismael Peña-López

Profesor de los Estudios de Derecho y de Ciencia Política de la Universitat Oberta de Catalunya, e investigador en el Internet Interdisciplinary Institute y el eLearn Center de la misma. Sus principales intereses de investigación son el impacto de las TIC en la sociedad (e-Readiness, brecha digital), especialmente en el desarrollo (e-Inclusión, ICT4D) y las instituciones educativas (e-Learning, competencia digital) y políticas (e-participación, e-democracia). Es licenciado en Economía y doctor en Sociedad de la Información y el Conocimiento.

Lewis Pereira

Sociólogo venezolano, Magister y doctor en antropología, profesor asociado y miembro del Centro de Estudios e Investigaciones Socioeconómicas y Políticas de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (CEISEP-UNERMB), dedicado a la formación de profesores y estudiantes en métodos de investigación para las ciencias del desarrollo, ciencias sociales en general y sistemas políticos (modelos democráticos en las sociedades actuales), así como a la investigación científica en análisis cultural sobre temas de desarrollo, ciencia y política. Conferencista invitado en varias universidades de Venezuela y del extranjero. En la actualidad, adelanta un proyecto sobre las relaciones entre chavismo, mitos y política en Venezuela; posee diversas publicaciones en revistas nacionales e internacionales.

Santiago Prono

Investigador del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Docente-Investigador de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Ha realizado estancias de investigación como profesor invitado en la Freie Universität Berlin (2009, 2014), y participado en congresos nacionales y extranjeros. Las áreas de trabajo de investigación son la moral, la política y el derecho en el ámbito de la Teoría del discurso. También ha publicado libros y artículos en revistas de Filosofía práctica de Argentina y del exterior, y dirigido proyectos de investigación en la Universidad Nacional del Litoral y del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de Argentina.

Germán Osvaldo Prósperi

Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina. Ha sido becado por el *Ministero degli Affari Esteri* de Italia, a través del *Istituto Italiano di Cultura*, para realizar cursos y seminarios de posgrado en la *Università degli Studi di Genova* en los años 2005-2006. Actualmente se desempeña como docente e investigador en la UNLP. Además, es beneficiario de una Beca de Investigación otorgada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT) a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT).

Manuel Jesús Rodríguez Morillo

Licenciado en Derecho y Ciencias Políticas y de la Administración en la Universidad Pablo de Olavide. Máster en Lide-

razgo Político y Social por la Universidad Carlos III. Estancia en la Università degli Studi di Firenze (Florencia, Italia). Investigador de Saharupo (Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas). Fundador de Cámara Cívica, empresa social especializada en comunicación y divulgación política para lograr empoderamiento ciudadano. Analista político en varios medios de comunicación.

María Pilar Rodríguez Pérez

Profesora titular en el Departamento de Comunicación de la Universidad de Deusto. Es doctora por la Universidad de Harvard (Cambridge, EEUU). Hasta 2002 fue profesora en la Universidad de Columbia (Nueva York, EEUU). Ha publicado extensamente sobre literatura, cine, cultura y estudios de género. Es la Investigadora Principal del equipo Comunicación, reconocido por el Gobierno Vasco. Forma parte del consejo editorial y participa habitualmente en evaluaciones de revistas académicas tales como *Bulletin of Hispanic Studies*, *Hispanic Review* o *European Visual Cultures*. Imparte regularmente cursos en universidades norteamericanas. Tiene reconocidos tres sexenios de investigación por la CNEAI y en 2015 obtuvo la Cátedra Koldo Mitxelena por parte del Gobierno Vasco.

Jesús Rodríguez Rojo

Ha participado a título de ponente u organizador en diferentes seminarios y ponencias (como la I Jornada de Pensamiento Crítico en la UPO); y ha colaborado en diferentes medios digitales e impresos (Kaosenlared o Laberinto). Es diplomado en Geopolítica Latinoamericana (PLED/

UBA) y en Crítica Marxista de la Economía (UCM). Imparte un curso de género y neoliberalismo en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Enrique Roldán Cañizares

Licenciado en Derecho por la Universidad Pablo de Olavide, Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Pablo de Olavide, Máster Universitario en Derecho Constitucional por la Universidad de Sevilla, Doctorando en la Universidad de Sevilla, Título de la tesis: La administración de Justicia de la II República durante la guerra civil. Becario FPI adscrito al Proyecto de Investigación “Problemas Constituyentes en la España contemporánea” de la Universidad de Sevilla, Becario Santander Iberoamérica durante el año 2016, Estancias de Investigación realizadas en INHIDE (Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho), en Buenos Aires, Argentina, y en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigador del Laboratorio de Interés y Prácticas Políticas (LIPPO), poseedor del Título Advanced Certificate (C1) de la Universidad de Cambridge, Fundador y Director de la revista Digital The Social Science Post (ISSN: 2444-7218).

María Luisa Soriano González

Profesora ayudante doctora en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y acreditada como profesora contratada doctora. Es doctora con sobresaliente cum laude por unanimidad en el programa doctoral con mención de calidad del Ministerio “Pensamiento político, democracia y ciu-

dadanía”. Doctorado Europeo. Licenciada en Filosofía en 2006 por la Universidad de Sevilla. Posee un master de Profesor de Español como lengua extranjera. CLIC, International House, y Universidad de Barcelona. Es autora de dos libros, seis capítulos de libro y una veintena de artículos de fondo publicados en revistas científicas indexadas, siendo su campo especial de investigación el pluralismo jurídico y los derechos indígenas. Es Miembro del Grupo de Investigación PAIDI SEJ-277, Plan Andaluz de Investigación de la Junta de Andalucía, y del Laboratorio de Ideas y Prácticas Políticas, Centro oficial de Investigación de la Universidad Pablo de Olavide. Ha participado en cuatro proyectos de investigación I+D del Ministerio y de excelencia de la Junta de Andalucía. Ha realizado estancias de investigación en el Centro de Derechos Humanos San Cristóbal de las Casas de Chiapas (México) y en las universidades de Cagliari, Roma (La Sapienza), Florencia (Instituto Europeo), San Luis de Córdoba (Argentina), Buenos Aires, Guatemala (San Carlos), Toulouse (Le Mirail)

Miguel Tudela-Fournet

Doctor en Derecho y Ciencia Política por la Universidad Autónoma de Madrid con la tesis *Crítica al neorrepublicanismo instrumental y su interpretación de la tradición republicana: bien común frente a libertad como valor fundamental*. Autor de “La configuración de los derechos de asociación y de sindicación: una propuesta hermenéutica” (RDUNED, núm. 10, 1º semestre, 2012). Su línea de investigación preferente es la teoría política contemporánea, en particular, la propuesta neorrepublicana instrumental y su relación con la tradición republicana.



Normas para el
envío de originales



Revista Internacional de

Pensamiento

Político

Normas para el envío de originales

1. La *Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP) publica artículos que sean el resultado de una investigación original sobre aspectos relacionados con el pensamiento político. Ello incluye las investigaciones sobre Filosofía Política, Ciencia Política o Filosofía Jurídica. La revista tiene una periodicidad anual. Cada año se cierra la recepción de colaboraciones en el mes de noviembre y se publica el número correspondiente en los dos primeros meses del siguiente año. Se admiten trabajos en lengua inglesa, francesa e italiana, siguiendo los criterios establecidos por el Comité de Redacción y Programación.
2. Los trabajos enviados habrán de ser originales, no haber sido publicados con anterioridad, ni aceptados para su publicación, ni encontrarse en proceso de evaluación en otros medios de difusión. En casos excepcionales, podrán publicarse traducciones comentadas de textos significativos dentro del apartado de Estudios.
3. Los artículos serán sometidos a dos evaluadores externos (sistema doble ciego). Los evaluadores serán designados por el Comité de la revista, absteniéndose en el debate y designación quienes estén afectados por relaciones académicas y de parentesco con determinados autores en aras de la mayor imparcialidad y objetividad. Los artículos deben obtener dos informes positivos para su publicación de evaluadores externos. En el caso de discrepancia entre los dos informes se acudirá a un tercer informe arbitral. Los artículos pueden ser aceptados definitivamente o provisionalmente y condicionados a que los autores/as revisen sus artículos incorporando las objeciones y sugerencias de los evaluadores. En tal caso, una vez recibidos y examinados de nuevo podrán ser aceptados definitivamente.
4. Los artículos deberán enviarse, preferentemente, por correo electrónico a la dirección **rlsordia@upo.es** y **ignacio.delarasillaydelmoral@graduateinstitute.ch** (director y secretario, respectivamente, de la revista) o por correo ordinario a la dirección postal de RIPP; en este caso, se remitirá una copia en papel y otra en CD. RIPP mantendrá correspondencia con los autores, preferentemente vía correo electrónico, siendo la primera comunicación el acuse de recibo del trabajo remitido.

5. Los artículos deberán ir en formato *Microsoft Word™*, a espacio y medio, letra Arial, número 12, con márgenes simétricos de 2,5 cms. y paginados. La extensión de los artículos no deberá ser superior a las 30 páginas (tamaño DIN-A4), y las reseñas bibliográficas no superarán las 5 páginas.

6. La primera página del artículo incluirá el título del trabajo en castellano y en inglés, el nombre completo del autor o los autores, su adscripción institucional y su correo electrónico, un resumen analítico en castellano y en inglés (de unas 100 palabras aproximadamente), y palabras clave en castellano y en inglés (entre 4 y 6 palabras).

7. Las tablas, cuadros, gráficos y figuras que se incluyan deberán integrarse dentro del texto debidamente ordenadas y con las referencias de las fuentes de procedencia. Cada uno de ellos deberá llevar el tipo (tabla, cuadro, gráfico o figura) acompañado de un número y ordenados de menor a mayor. Dichas tablas, cuadros, gráficos o figuras deberán enviarse además de forma independiente en formato RTF o JPG.

8. El autor puede optar por el sistema de citas en el texto, colocando entre paréntesis autor, fecha y página en el cuerpo del artículo, o el sistema de citas a pie de página. La opción por el sistema de las citas en el texto obligará al autor a colocar al final del artículo una bibliografía general en la que aparezcan todos los datos de las obras referenciadas.

Igualmente el autor puede optar por el modelo clásico o el modelo moderno de citas

Ejemplos de modelo clásico de citas:

– Pérez Luño, A.E., *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984

– Alarcón, C., "Análisis comparativo de los sistemas electorales", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1, 2006, pp. 123-144.

– Mora Molina, J.J., "Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?", en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) *Jaque a la democracia*, Sepha, Málaga, 2011, pp. 49-75.

Ejemplos de modelo moderno de citas:

– Pérez Luño, A.E. (1984) *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos.

– Alarcón, C. (2006) "Análisis comparativo de los sistemas electorales", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1, pp. 123-144.

– Mora Molina, J.J. (2011) "Democracia, Constitución y Estado de Derecho ¿Hasta dónde nos sirve el modelo garantista?", en vol. col. J.J. Mora Molina (coord.) *Jaque a la democracia*, Málaga, Sepha, pp. 49-75.

9. El autor debe entrar en la web de la revista (www.pensamientopolitico.org) para ver el encabezamiento de los artículos del último número en lo que se refiere a sucesión de los ítems del encabezamiento de los artículos: título, autor, resúmenes y palabras clave, así como la enumeración de los epígrafes.

Debe adaptar el texto de su artículo a esta sucesión de ítems.

EJEMPLO

Todo el artículo irá en letra arial 12 y a espacio y medio (títulos, palabras clave, resúmenes, capítulos, epígrafes, texto) a excepción de las notas y citas a pie de página que irán en arial 10.

LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA (Título del artículo en mayúsculas y negrita)
TÍTULO EN INGLÉS (en mayúsculas y negrita)

Ramón Luis Soriano Díaz
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
rlsordia@upo.es

Palabras clave (Colocar palabras clave de un artículo: de 4 a 6)

Keywords (Colocar *keywords* de un artículo: de 4 a 6)

RESUMEN (Colocar un resumen de un artículo de 100 palabras aproximadamente)

ABSTRACT (Colocar *abstract* de un artículo de 100 palabras aproximadamente)

1. Argumentos favorables (en minúscula y negrita)

1.1. *Primer argumento* (en cursiva los epígrafes)

1.2. *Segundo argumento* (en cursiva los epígrafes)

2. Argumentos desfavorables (en minúscula y negrita)

2.1. *Primer argumento* (en cursivas los epígrafes)

2.2. *Segundo argumento* (en cursiva los epígrafes)

Los demás apartados menores deben ir siempre en letra minúscula, sin negritas, cursivas y subrayados.

10. El título del archivo del artículo en Word.doc de los autores será el de los apellidos de los autores. Ejemplo: Molina Agenjo. Los autores enviarán junto con su trabajo y en archivo adjunto Word.doc una breve reseña biográfica suya, de cinco a diez líneas, que será incluida en la sección correspondiente de la revista. El archivo Word.doc llevará igualmente como título los apellidos del autor seguido de CV. Ejemplo: Molina AgenjoCV

11. Se acusará la recepción de los artículos en el plazo de una semana. Los artículos serán evaluados por el sistema de doble ciego en el plazo máximo de dos meses tras su recepción, e inmediatamente se comunicará a los autores el resultado de la evaluación, que podrá ser: a) aceptación, b) aceptación condicionada al cumplimiento de las sugerencias de los evaluadores, y c) no aceptación. La aceptación condicionada exigirá a los autores el envío de nuevo del artículo reformado en un plazo máximo de una semana. El título del archivo Word reformado llevará los apellidos del autor seguido del número dos. Ejemplo: Molina Agenjo2

12. ACCESO LIBRE. Se permite en la edición *on line* de la revista el acceso libre y abierto de cualquier interesado a todos los contenidos de los números de la revista, sin

coste alguno, pudiendo imprimir y trasladar todos los artículos, con la única condición de precisar la fuente y la autoría.

13. COMPROMISO ÉTICO. *La Revista Internacional de Pensamiento Político* (RIPP) se adhiere a las directrices del EASE (European Association of Science Editors) y del COPE (Comitee on Publications Ethics), que registran unas buenas prácticas para la gestión, edición, revisión y publicación de resultados científicos en revistas de diferentes áreas de conocimiento. En este sentido:

- *Respecto a los autores.* Los autores se comprometen a enviar trabajos inéditos y originales, que no hayan sido publicados anteriormente y que no estén sometidos a evaluación por otras revistas académicas. Entregarán un trabajo con sus señas de identidad y otro que omita cualquier detalle que pueda llevar a los evaluadores a conocer quién es el autor del trabajo. Aceptarán las normas sobre envío de originales de los autores de la revista, publicadas en la web de la revista y al final de cada número en papel, y su proceso de evaluación, revisión y publicación.
- *Respecto a los evaluadores.* Los evaluadores de los trabajos asumen el compromiso de llevar a cabo un examen de los trabajos serio y responsable, cumpliendo con todos los tramos del informe de los expertos arbitrado por el Consejo de la revista, evitando cualquier conflicto de intereses.
- *Respecto al Consejo de Redacción y Programación.* El Consejo de Redacción se compromete a seleccionar evaluadores competentes en la materia objeto de evaluación y a respetar la confidencialidad de los trabajos enviados, sus autores y evaluadores, de forma que el anonimato presida todo el proceso de evaluación. Asimismo evitará toda clase de conflictos de intereses y cumplirá con los requisitos y los periodos de evaluación, edición y publicación, que exigen la periodicidad y las normas para el envío de originales a la revista.



Publicaciones
Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO)



PUBLICACIONES

LABORATORIO DE IDEAS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS (LIPPO) CENTRO OFICIAL DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA

I. Revista Internacional de Pensamiento Político (RIPP)

Esta revista, promovida, dirigida y gestionada por el LIPPO, se publica desde 2006. Es actualmente la única revista universitaria en papel de filosofía política de España, tras la desaparición de la Revista Internacional de Filosofía Política de la UNED.

RIPP funciona también como revista electrónica, pues en la web de la revista (www.pensamientopolitico.org) se colocan en abierto los números que van saliendo. Está depositada en casi todas las bibliotecas jurídicas o bibliotecas universitarias centrales de las capitales de provincia de España (en algunas en varias bibliotecas de la capital)

RIPP cuenta con la colaboración de la Universidad de Huelva, la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla y la Fundación III Milenio. Es editada por Aconcagua Libros.

Consta de las secciones: Monográficos, Estudios varios, Entrevista, El debate de RIPP, In memoriam y/o semblanza, Testimonios, Inéditos, Recensiones.

Temas monográficos editados:

Guerras justas y guerras injustas (2006)
Naciones y Nacionalismo en España (2007)

Pensamiento político en el Islam (2008)
Republicanismo (2009)
Teorías y modelos de democracia (2010)
Latinoamérica: la democracia por construir (2010)
La Alianza de Civilizaciones (2011)
La renta básica universal (2011)
La primavera árabe (2012)
Democracia y nuevas tecnologías (2012)
Feminismos periféricos y Feminismos-Otros (2013)
Internet y los derechos fundamentales (2013)
Filosofía jurídico-política y praxis política del presidente Barack Obama (2014)
Feminismos periféricos y Feminismos-Otros II (2014)

2. Promoción y dirección de colecciones de Filosofía política en editoriales

Se incluyen solamente libros y volúmenes colectivos de miembros del LIPPO. Las colecciones que se indican tienen un mayor número de títulos

2.1. Aconcagua Libros

2.1.1. Colección Cuadernos de Derecho, Política y Sociedad.

Juan Jesús Mora Molina, *Derecho a la vida y permiso para destruir vidas sin valor*, Aconcagua, Sevilla, 2002.

Rafael Rodríguez, *Construyendo democracia. Una propuesta para el debate: Derecho y poder desde una filosofía de la democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

Carlos Alarcón, *Historia Electoral de los Estados Unidos (I): 1789-1900*, Aconcagua, Sevilla, 2005.

Ramón Soriano y Jesús Mora, *Los neoconservadores y la doctrina Bush: Diccionario ideológico crítico*, Aconcagua, Sevilla, 2006.

María Luisa Soriano González, *La revolución zapatista de Chiapas. Filosofía Política y Derecho Alternativo*, Aconcagua, Sevilla, 2009.

Isabel V. Lucena Cid, *La Promoción de los Derechos humanos y la democracia. Una revisión de la condicionalidad política de la cooperación al desarrollo en la UE*, Aconcagua, Sevilla, 2011.

José Cepedello Boiso, *Laicismo, Islam y Democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2014

Fernando Martínez Cabezedo, *Copyright and Copyleft*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Carlos Alarcón Cabrera. *Crear en Hitler. El triunfo de la fe y la sumisión sobre la libertad*, Aconcagua, Sevilla, 2016

María Luisa Soriano González. *De George Bush a Barack Obama. Filosofía jurídico-política y Política práctica*, Aconcagua, Sevilla, 2016

2.1.2. Colección Política y Sociedad (volúmenes colectivos)

Ramón Soriano, Carlos Alarcón y Juan Jesús Mora (coordinadores), *Repensar la democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2004.

José María Seco y David Sánchez (coords.), *Esferas de Democracia*, Aconcagua, Sevilla, 2004.

Ramón Soriano (coordinador), *Fuentes intelectuales de los neoconservadores americanos*, Aconcagua, Sevilla, 2008.

Ramón Soriano y Gloria Trocello (coordinadores), *Calidad democrática e instituciones políticas*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2011.

Ramón Soriano (coordinador), *La Alianza de Civilizaciones*. Aconcagua Libros, Sevilla, 2011.

Ramón Soriano y Pilar Cruz (coordinadores), *Alianza de Civilizaciones, Migraciones y Educación*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Rocío Medina y Ramón Soriano (coordinadores), *Activismo académico en la causa saharauí. Nuevas perspectivas críticas en Derecho, Política y Arte*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2014.

Ramón Soriano (coordinador), *Barack Obama. Política y Derechos*, Aconcagua Libros, Sevilla, 2015.

2.2. Editorial Almuzara

Colección de Pensamiento Político

Serie “Temas de actualidad”

A) Obras originales:

Rodríguez Prieto, R., *Ciudadanos soberanos*, Almuzara, Córdoba, 2005.

B) Traducciones:

Kristol, W., & Kagan, R., *Contra el eje del mal*, Almuzara, Córdoba, 2005, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora.

Kristol W., & Kagan, R., *Peligros presentes*, Almuzara, Córdoba, 2005, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla del Moral.

Kennedy, D., *El lado oscuro de la virtud*, Almuzara, Córdoba, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla del Moral.

Serie “Grandes obras contemporáneas”

A) Traducciones:

Qubt, S., *Justicia Social en el Islam*, Almuzara, Córdoba, 2007, traducción y estudio preliminar de José Cepedello Boiso.

Kegley, Ch.W. & Raymond, G.A., *El desafío multipolar*, Almuzara, Córdoba, 2008, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora e Ignacio de la Rasilla.

Serie “Cuadernos de Autor”

Obras originales:

Alarcón, C. & Soriano, R.L., *Justicia electoral*, Almuzara, Córdoba, 2004.

Soriano, R., *Interculturalismo*, Almuzara, Córdoba, 2004.

Seco Martínez, J.M. & Rodríguez Prieto, R., *¿Por qué soy de izquierdas?*, Almuzara, Córdoba, 2011.

Soriano, R., *Por una renta básica universal. Un mínimo para todos*, Almuzara, Córdoba (2012)

B) Traducciones:

Elmandjra, N., *Humillación*, Almuzara, Córdoba, 2005, estudio preliminar de Ramón Soriano, trad. de María Luisa González.

Kymlicka, W., *Estados, Naciones y Culturas*, Almuzara, Córdoba, 2006, traducción y estudio preliminar de Juan Jesús Mora.

Kagan, R., *La ley del imperio*, Almuzara, Córdoba, 2008, traducción y estudio preliminar de Ignacio de la Rasilla.

2.3. Editorial Sepha

Juan Jesús Mora Molina (coord.), *Jaque a la democracia*, Editorial Sepha, Málaga, 2010.

Isabel Victoria Lucena Cid (coord..) *Cooperación internacional al desarrollo, ONGD y derechos humanos. Una reflexión proyectada al futuro*, Editoril Sepha, Málaga, 2013.

Ramón Soriano, *Democracia vergonzante. Males y remedios para una democracia obsoleta*, Editorial Sepha, Málaga, 2014 (Segunda edición revisada y ampliada de *Democracia vergonzante y ciudadanos de perfil*, Comares, Granada, 2002)

International Journal of Political Thought

Promueve, dirige y gestiona:
Laboratorio de Ideas y
Prácticas Políticas (LIPPO).
Centro de Investigación de la
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.

Edita:
Aconcagua Libros, Sevilla.

<http://www.pensamientopolitico.org>