

Estancias

Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales

**John Rawls en su centenario:
nuevos debates sobre justicia
e instituciones sociales**



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO

gedisa
editorial

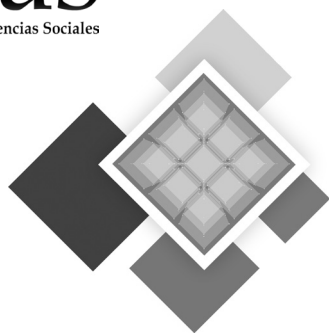
Estancias, año 2, núm. 3, enero-junio 2022





Estancias

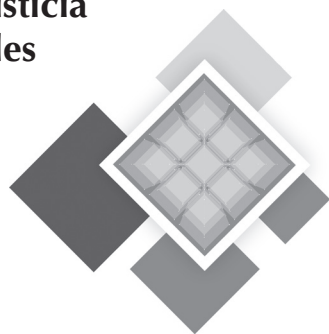
Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales



Año 2, núm. 3, enero-junio 2022



**John Rawls en su centenario:
nuevos debates sobre justicia
e instituciones sociales**



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO

gedisa
editorial

Estancias

Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales
Año 2, núm. 3, enero-junio 2022

DIRECTORIO INSTITUCIONAL

Dra. Margarita Teresa de Jesús García Gasca / Rectora
Dr. Javier Ávila Morales / Secretario Académico
Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña / Directora de Investigación y Posgrado
Dr. Edgar Pérez González / Director de la Facultad de Derecho
Lic. Esp. Emilio Paulín Larracochea / Secretario Académico
Dra. Karla Elizabeth Mariscal Ureta / Jefa de la División de Investigación y Posgrado
Mtro. José Enrique Rivera Rodríguez / Coordinador de Planeación Académica
Dr. Jesús Armando Martínez Gómez / Coordinador del Centro de Investigaciones “Dr. Héctor Fix Zamudio”

DIRECTOR

Dr. Israel Covarrubias

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Dr. Josué Castro Puga

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Nohemí Bello Gallardo - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Margarita Cruz Torres - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Mónica Eugenia Moreno Rubio - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Alina Nettel Barrera - Facultad de Derecho-UAQ
Dr. Enrique Rabell García - Facultad de Derecho-UAQ
Dr. Raúl Ruiz Canizales - Facultad de Derecho-UAQ
Dra. Izarely Rosillo Pantoja - Facultad de Derecho-UAQ
Mtro. Ricardo Ugalde Ramírez - Facultad de Derecho-UAQ
Mtro. Antonio Vega Páez - Facultad de Derecho-UAQ

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Dr. Thamy Ayouch - Universidad de París-Diderot, Francia
Dr. Gilles Bataillon - Centro de Estudios Sociológicos y Politológicos “Raymond Aron” de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia
Dr. Rafael Estrada Michel - Fundación, Aguirre, Azuela, Chavezy, Jáuregui Pro Derechos Humanos, México
Dra. Zuley Fernández Caballero - Universidad Autónoma de Barcelona, España
Dr. José Fernández Santillán - Tecnológico de Monterrey-Campus Ciudad de México
Dr. Javier Franzé - Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. Cecilia Lesgart - Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina
Dra. Itzel Mayans - Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora, México
Dr. Martín M. Morales - Universidad Gregoriana, Roma, Italia
Dr. Leonardo Morlino - Libre Universidad Internacional de Estudios Sociales “Guido Carli”, Roma, Italia
Dr. Héctor Zamitiz Gamboa - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

Editor de la sección Temas de este número: Dr. Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo

Estancias, año 2, número 3, enero-junio 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Querétaro, a través de la Facultad de Derecho. Centro Universitario, Cerro de las Campanas S/N, Las Campanas, Querétaro C. P. 76010, Querétaro. Tel. (442)1921200. Publicada por Editorial Gedisa Mexicana, S. A. Calle Tepeji No. 86, Col. Roma Sur, C.P. 04760, Alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Contacto: estancias@uaq.mx. Editor responsable: Israel Covarrubias González. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2021-081215065700-102, ISSN: En trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Estancias

EDITORIAL

La justicia y otros azoros	9
<i>Israel Covarrubias</i>	

ARTÍCULOS

La maldición del Güegüense: anatomía de la cultura política nicaragüense	13
<i>Gilles Bataillon</i>	
Miradas que cambian al mundo	59
<i>Patrizia Politelli</i>	
La (operación) “lava-jato”, Sérgio Moro y el <i>lawfare</i> contra Luís Inácio (Lula): la bestia que parió el anti-cristo	73
<i>Rossemildo da Silva Santos</i>	
Los déficits de control horizontal de la corrupción en Argentina	9
<i>Federico Saettone</i>	

TEMAS

John Rawls en su centenario: nuevos debates sobre justicia e instituciones sociales	
Presentación	129
<i>Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo</i>	
La noción de justicia en la obra de John Rawls	133
<i>Ruslan Posadas Velázquez</i>	

John Rawls y el renacimiento de la filosofía política: un estudio introductorio	165
<i>Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo</i>	
Kant y Rawls: ¿liberales e individualistas?	183
<i>Roberto Casales García y José Martín Castro-Manzano</i>	
El giro posmetafísico en la filosofía de Rawls	207
<i>Juan Pablo Aranda</i>	
Los arreglos institucionales en la gestión de los recursos de uso común: el anclaje en la teoría de la justicia de John Rawls	233
<i>Reynier Limonta Montero</i>	
 NOTAS DE INVESTIGACIÓN	
El fracaso de la democracia social en la Argentina	255
<i>Javier Franzé</i>	
El Manifiesto comunista: días del futuro pasado	271
<i>Andrés Antonio Lau Piña</i>	
 RESEÑAS	
<i>Iusnaturalismo y neoiusnaturalismo</i> de Gabriela Aguado Romero	283
<i>Juan Ricardo Jiménez Gómez</i>	
<i>Políticas públicas ambientales. Un enfoque jurídico administrativo y social</i> de Izarely Rosillo Pantoja	288
<i>Cristina Cortinas Durán</i>	
<i>El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica</i> de Pierre Rosanvallon	291
<i>John Bautista Rosales</i>	
<i>Frames de la comunicación política. Spots de las campañas presidenciales 2000-2018</i> de Aquiles Chihu Amparán	295
<i>Roberto Sánchez Rivera</i>	
<i>Corona. Política en tiempos de pandemia</i> de Pablo Simón Cosano	299
<i>Cuauhtémoc Mondragón López</i>	
<i>Vigilancia permanente</i> de Edward Snowden	303
<i>Daniela Apaseo Alaniz</i>	
<i>Cuando despertamos, el virus todavía seguía ahí: Antología de textos en cuarentena</i> de VV.AA.	308
<i>Tania Balderas Chacón</i>	
 COLABORAN EN ESTE NÚMERO	311
 NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ORIGINALES	315

Editorial

La justicia y otros azoros

*Israel Covarrubias**

Las profundas inequidades que se observan en el interior de la sociedad democrática, vinculadas a la desigual distribución de la riqueza, así como a la brecha entre los sectores sociales que más tienen frente a aquellos que no tienen, nos obligan a revisitarse los debates contemporáneos en torno al fenómeno de la justicia. Y qué mejor ocasión se nos presenta para llevar a cabo esta empresa que el centenario de nacimiento de John Rawls (1921-2002), probablemente el autor de la teoría sobre la justicia más celebrada y debatida en las últimas décadas. Por ejemplo, al cierre del siglo XX, más del 80 por ciento de las tesis doctorales en campo de filosofía en Estados Unidos eran derivaciones de la teoría de Rawls. A ese grado llegó el impacto de *Una teoría de la justicia*, como

* Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Contacto: israel.covarrubias@uaq.mx.

reza el título original de su obra, y que desgraciadamente fue traducida como *Teoría de la justicia*, quitándole toda la especificidad que Rawls pretendía indicar en su elaboración teórica.

Discutir la obra de Rawls es una ocasión inigualable para preguntarnos sobre nuestras opciones de vida en sociedad, hoy que la democracia se ha vuelto la forma de gobierno preponderante en el mundo. Opciones que pasan por profundizar el debate ya abierto desde hace varios lustros sobre la relación entre exclusión y democracia, y que adopta su declinación más audaz en la discusión general sobre la pobreza y los recursos necesarios para alimentar a las diversas poblaciones del planeta, así como preguntarnos si hoy es posible un giro paradigmático en las maneras de estructuración del orden económico global. Sin duda, las variables que involucra el fenómeno de la exclusión han obligado a repensar profundamente los cimientos sobre los cuales se asienta la democracia de corte liberal, pues muchos de los problemas que esta forma política tiene en el campo de la representación, abrevan precisamente de la nueva cuestión social y que las sociedades democráticas tienen que resolver.

Sin duda, interrogarse sobre las maneras de conseguir una distribución menos desigual de la riqueza global está presente en las prioridades de las agencias internacionales ocupadas de los problemas del desarrollo económico y del bienestar social, así como de los gobiernos que tienen que gestionar internamente los efectos perniciosos para las mayorías del desarrollo acelerado de la economía a escala planetaria. Pero las evidencias muestran que todos los empeños hasta ahora realizados no logran destrabar las inercias históricas que arrastran los países menos desarrollados. Si a ello le agregamos el problema de la urgencia por sostener los fines de la igualdad en el tiempo presente, entenderemos que el desafío es mayúsculo a las capacidades reales de mejoría que cada nación y cada región proponen como respuesta a los problemas que se viven en lo cotidiano. Quizá en este interregno es donde revisitar la teoría de la justicia de Rawls se vuelve pertinente, ya que su potencialidad teórica, pero sobre todo heurística, no es menor, al contrario, es una bocanada de innovación para las tareas académicas en los próximos años.

Artículos



La maldición del Güegüense: Anatomía de la cultura política nicaragüense*

The Curse of Güegüense: Anatomy of Nicaraguan Political Culture

*Gilles Bataillon***

* Traducción del francés de Paula Nathalia Correal Torres.

** Director de Investigaciones en el Centro de Estudios Sociológicos y Políticos Raymond Aron de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Correo electrónico: gilles.bataillon@ehess.fr.

Resumen

En este artículo se establece una serie de análisis y reflexiones sobre la cultura e instituciones políticas nicaragüenses, tomando como punto de partida el libro *La maldición del Güegüense*, de Moisés Hassan, y se hace una revisión histórica de varios acontecimientos y dinámicas políticas clave que se desarrollaron en el país desde los años setenta. Se argumenta en torno a cómo la revolución en Nicaragua jamás logró ser un punto de inflexión que implicara la destrucción de las antiguas formas de establecer redes de poder y el advenimiento de nuevas dinámicas de auto-organización y relación con el derecho, de modo que, en Nicaragua, la especulación y los acuerdos entre poderosos aparecen como prácticas legitimadas por encima de los dispositivos legales. Desde el fin de su guerra civil en 1990, la transformación política nicaragüense no se ha traducido en el establecimiento de un régimen democrático, sino en la actualización de los mecanismos clientelistas que fueron la base del régimen de la familia Somoza, especialmente bajo el gobierno actual de Daniel Ortega.

Palabras clave: Nicaragua, cultura política, Revolución sandinista, Moisés Hassan.

Abstract

This article presents an series of analysis and considerations on Nicaraguan political culture and institutions, and an historical review of several key political events and dynamics unfolded in the country since the 1970s, taking as a starting point Moisés Hassan's book *La maldición del Güegüense*. It argues on how Nicaraguan revolution never managed to be a turning point that implied the destruction of the old political ways of establishing power networks and failed to bring new dynamics of self-organization and relationship with the law, in such a way that, in Nicaragua, speculation and agreements between the powerful still appear as legitimate practices over and above legal provisions. Since the end of its civil war in 1990, the Nicaraguan political transformation has not resulted in the establishment of a democratic regime, but in the updating of the clientelist mechanisms that were the basis of the Somoza family regime, especially under Daniel Ortega's current government.

Key words: Nicaragua, political culture, nicaraguan revolution, Moisés Hassan.

Introducción

Publicado en 2009 por el aniversario número treinta de la revolución del 19 de julio de 1979, reeditado en 2016 con una versión revisada y corregida, *La maldición del Güegüense* es un libro que seguramente marcará un hito en los testimonios y ensayos sobre la revolución sandinista y sus secuelas. Recordemos los diferentes momentos de esta revolución y sus secuelas, así como de las pasiones que despertó.

Nicaragua experimentó por primera vez una revolución que simbolizó las promesas de una revolución pluralista y no alineada, apoyada a la vez por las raras democracias de América Latina de la época — Venezuela y Costa Rica, los Estados Unidos de Jimmy Carter y Europa —, pero también por los gobiernos autoritarios y nacionalistas latinoamericanos como México y Panamá, y por Cuba, Libia, Irán y los grandes países del mundo comunista. En enero de 1978, con el asesinato del periodista de oposición, Pedro Joaquín Chamorro, la unión de todas las fuerzas de oposición, de la burguesía empresarial a los sectores populares y de los guerrilleros sandinistas a la iglesia y a los partidos de oposición denominados “burgueses”, pusieron fin el 19 de julio de 1979 a cuarenta y dos años de dominación patrimonialista de la familia Somoza sobre un pequeño país de Centroamérica (130.000 km²), poblado con 2,7 millones de habitantes. Se puede decir que estos primeros momentos de la revolución entusiasmaron a la opinión pública tanto en América como en Europa. Los comités de apoyo al pueblo nicaragüense se multiplicaron.

Después sobrevino un tiempo de tensiones internas y enfrentamientos entre dos proyectos políticos (1980-1981): el proyecto de los sandinistas, sus aliados y partidarios, que pretendían la edificación sin dilación de una sociedad socialista a la imagen de la Cuba castrista. Y el proyecto de los sectores políticos moderados, los círculos empresariales, una gran parte del campesinado, los indígenas Miskitus y los jerarcas de la iglesia católica, quienes se hicieron cada día más reticentes a las pretensiones del Frente sandinista de imponer a cualquier costo su supremacía. Estas tensiones internas llevaron a cinco años de guerra civil (1982-87) entre un mosaico de grupos armados —ex militares de Somoza, campesinos y indígenas, antiguos revolucionarios, *la*

Contra— apoyados financieramente por Estados Unidos y las tropas del ejército popular sandinista en una guerra particularmente mortal. Estos enfrentamientos ocuparon los titulares de los medios de comunicación internacionales y dividieron de forma duradera la opinión pública mundial. Debía apoyarse incondicionalmente la revolución o, por el contrario, en nombre de rechazar la expansión del bloque soviético, ponerse del lado de Ronald Reagan, quien se enfrentaba a una prueba de fuerza con los sandinistas apoyando a los *contras*. ¿Podríamos escapar de esta bipolarización sin perder interés en la situación?

El final de la guerra (1988) y la organización de elecciones libres (1990) marcaron, sin duda, el fin de la supremacía del partido-Estado construido por los sandinistas y sentaron las bases para un funcionamiento democrático. Los sandinistas aceptaron la derrota en las urnas y cedieron el poder a la líder de la unión nacional de oposición, Violeta Chamorro, viuda del gran periodista cuyo asesinato había desencadenado la revolución doce años atrás. Sin embargo, los años que van desde 1990 a nuestros días no se tradujeron en el establecimiento de un régimen democrático, sino en la actualización de los viejos mecanismos clientelistas que fueron la base del dominio de la familia Somoza. Y la última paradoja, Daniel Ortega, el jefe de las filas sandinistas, el número uno del gobierno sandinista durante los años ochenta, volvió al poder en 2007 y se ha transformado hoy en un caudillo que se asemeja por su estilo de gobierno al de Somoza, que la revolución sandinista había derrocado en 1979. La única diferencia con Somoza es que Daniel Ortega no se apoya en una alianza privilegiada con Estados Unidos, quienes fueron por mucho tiempo el principal comprador de los productos agrícolas nicaragüenses, sino sobre Venezuela y después China y Rusia. Estos últimos treinta años coincidieron también con una pérdida del interés de la opinión pública mundial por la suerte de Nicaragua. Ya no se habla de un país que solo evoca pasiones extinguidas por el fin de la Guerra fría y que había decepcionado tanto a los partidarios del sandinismo como a quienes habían creído en un renacimiento democrático en los años noventa.

¿Cómo comprender que en cuarenta años este país ha conocido una revolución en el sentido astronómico del término? Es decir, primero, un

levantamiento popular que puso fin en 1979 a una tiranía de cuarenta años; luego, una guerra civil entre los partidarios de una sociedad socialista a imagen de los “socialismos reales” —recuperando una expresión famosa de Nikita Kroutchev— y los partidarios de una sociedad democrática y capitalista; finalmente, a partir de los años noventa una creciente corrupción de las instituciones democráticas y por fin un retorno a las costumbres del régimen derrocado en 1979.

La maldición del Güegüense es un libro que se esperaba desde hace mucho tiempo: un testimonio que nos describe desde el interior la paradoja tanto de la revolución sandinista como de sus secuelas. Sin duda, no nos faltaba información sobre esta revolución y sus secuelas que ya habían decepcionado. Desde el inicio, los participantes de la revolución sandinista habían denunciado su curso burocrático y las aspiraciones totalitarias de los sandinistas. La prensa internacional había hecho eco de estos testimonios y un cierto número de actores revolucionarios habían publicado sus memorias, como el exvicepresidente sandinista, el escritor Sergio Ramírez, con motivo del vigésimo aniversario del 19 de julio de 1979.¹ Los periodistas nicaragüenses habían descrito sin rodeos las dificultades de instituir un régimen democrático tras la derrota de los sandinistas, volviéndose cronistas rigurosos de la influencia creciente de la corrupción sobre las instituciones políticas.² Lo interesante del libro de Moisés Hassan reside en la singularidad de sus posiciones políticas y de sus itinerarios que le dan un toque particular a sus análisis.

Nacido en 1942 de un padre palestino y una madre nicaragüense, Moisés Hassan se convirtió muy joven en profesor de física y matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN); fue uno de los pocos universitarios que se unieron al frente sandinista desde finales de los años sesenta. Sin embargo, Hassan se distanció un tiempo de los sandinistas cuando aceptó una beca de la Universidad de Carolina

¹ Alaniz Pinell (1985); Belli (2003); Cardenal (2003); Cruz Porras (2010); Cruz S. (1989); Cruz y Velásquez P. (1986); Ramírez (1999); Velásquez P. (1986); Zavala (1984).

² Particularmente aquellos de las redacciones de *Envío* y *Confidencial*, ambas accesibles en línea.

del Norte para hacer sus estudios de doctorado en física nuclear. Su regreso a Nicaragua estuvo marcado por su reingreso al FSLN. Comenzó por animar un movimiento por la defensa de los prisioneros políticos, antes de convertirse en líder, en junio de 1978, del Movimiento Pueblo Unido, una alianza del Frente con el bloque comunista ortodoxo que agrupaba a diferentes organizaciones de masas cercanas al FSLN. A inicios de 1979, se convirtió en uno de los tres responsables de la insurrección armada de Managua (Morales, 1986). Tras el derrocamiento de Somoza (julio de 1979), ocupó los cargos más altos en el nuevo Estado revolucionario. Fue uno de los cinco miembros de la primera Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional (JGRN) entre 1979-1980, junto a los sandinistas Daniel Ortega y Sergio Ramírez, pero también junto a personalidades independientes de los círculos burgueses hostiles a Somoza, Alfonso Robelo, un joven empresario titular del Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP), y Violeta Chamorro. Después de la renuncia de estos últimos a la JGRN en abril de 1980, Hassan formó parte de la segunda Junta con Ortega, Ramírez y dos recién llegados de la corriente conservadora, Arturo Cruz y Rafael Córdoba. Fue a su vez ministro de obras públicas (1981-1983), luego viceministro del interior (1983-1985), antes de dejar el Frente sandinista en 1985 y tras las elecciones de 1984, que llevaron a Daniel Ortega y Sergio Ramírez a la Presidencia y Vicepresidencia de la República, respectivamente.

Los términos de su carta de renuncia merecen ser recordados, porque ofrecen una primera versión de los rasgos estructurales de sus reflexiones sobre la historia de la revolución. Ante todo, esta carta es una acusación definitiva contra las desviaciones burocráticas del FSLN. Hassan señalaba que fue desde sus primeros días que la revolución sandinista del 19 de julio de 1979 instauró un estilo de gobierno vertical y autoritario que prohibía toda crítica y discusión de fondo sobre las orientaciones establecidas por la Dirección Nacional (DN) del FSLN. Precisa que esa forma de gobierno estuvo acompañada de un “oportunismo” y de un “servilismo” poco común respecto a la DN, así como de prácticas de corrupción que recordaban en todo sentido a las vigentes bajo los Somoza. Agrega que esas prácticas conjugadas con la “demagogia”, la más irresponsable respecto a los trabajadores, acarrearón no solamente las bajas de productividad en todos los sectores activos, sino paralelamente

provocaron una emigración de técnicos e ingenieros. Tantos fenómenos, escribe, contribuyeron a la “descomposición social” que prohibió a la revolución enfrentar eficazmente la “brutal agresión imperialista” lanzada por Ronald Reagan desde que entró en funciones en 1981.

Pese a su ruptura con el Frente, aceptó convertirse en alcalde de Managua de 1985 a 1988, exigiendo no depender de la DN, sino de la Presidencia de la República. Destituido de su cargo como alcalde tras los acuerdos de cese al fuego entre la *Contra* y el gobierno sandinista (1987), rechazó el puesto de rector que le ofrecieron y abandonó desde entonces toda función oficial. Candidato del Movimiento de la Unidad Revolucionaria en las elecciones presidenciales de 1990, obtuvo un poco más del 1 por ciento de los votos, lo cual, sin embargo, lo hizo merecedor de un cargo de diputado en la nueva Asamblea Nacional, donde permaneció de 1990 hasta 1996. Finalmente, volvió a ser profesor en la UNAN.

Este recorrido muestra la singularidad de la posición de Moisés Hassan en el panorama político nicaragüense. Es a la vez uno de los pocos científicos del país y uno de los pocos de aquellos que ocuparon las más altas responsabilidades, tanto en la insurrección contra Somoza como en el nuevo Estado revolucionario, o en la época posterior a la derrota sandinista. Además, sus palabras no son solo las de un memorialista de los años revolucionarios y de sus secuelas; también son las de un ensayista que intenta pensar lo más rigurosamente posible un continuo de momentos históricos a partir de su experiencia propia. También, hay que señalar que en más de una ocasión su atención a los acontecimientos, lo conduce a observaciones que convergen tanto con los análisis de algunos grandes sociólogos especialistas de América Latina, como con los de filósofos o historiadores del totalitarismo. Finalmente, Moisés Hassan tiene una última singularidad con relación a muchos otros memorialistas de la revolución: no cede ni a la nostalgia fácil de tiempos heroicos, ni a la antífona de “nosotros no sabíamos” y del “nosotros estábamos atrapados en una mecánica que nos superaba”. Se niega a ocupar una posición de superioridad, donde un narrador cuenta distanciado de los hechos una historia en la cual no hubiera sido un actor clave. Al contrario, muestra sin *pathos*, sus dudas, vacilaciones e interrogantes. Describe, en definitiva, sin tapujos, cómo una innegable servidumbre

voluntaria hizo que muchos perdieran todo sentido crítico en diversos momentos cruciales de la historia nicaragüense.

La cultura política nicaragüense

El mismo título de este libro *La maldición del Güegüense* nos hace introducirnos completamente en una serie de reflexiones sobre la cultura política nicaragüense. En sus descripciones del curso de la revolución como el nacimiento de una burocracia revolucionaria y su funcionamiento, Moisés Hassan evoca más de una vez al *Güegüense*, este personaje tramposo, fanfarrón, héroe de un ballet dramático nicaragüense, escrito en náhuatl y en español en el siglo XVI. Un personaje comparable a Renard, en la novela homónima de la Edad Media europea, el *Güegüense* es un personaje pícaro y astuto. Él se burla de las autoridades españolas al tiempo que finge obedecerlas, y al final, les juega mil trucos, sin cuestionar jamás de manera abierta su dominio. Se encuentran formas análogas en una buena parte del folklore centroamericano, particularmente en las historias del *tío conejo* y *el tío coyote*.³ Para seguir a Moisés Hassan, los modos de acción de los nicaragüenses, tanto bajo el dominio de los Somoza como en la época de los sandinistas o en nuestros días, llevan la marca de estas maneras de hacer. Cuenta el beneficio personal y el actor solo busca adaptarse a la situación del momento, mientras que las autoridades son a la vez burladas y temidas. Es mejor engañarlas en beneficio propio que oponerse abiertamente a ellas. Por consiguiente, nunca se intenta construir otro tipo de sociabilidad basada en una *ética* de la responsabilidad donde el conflicto abierto aparecería como el fundamento de una sociabilidad democrática. No se busca la institución de un mundo donde exista un espacio público en el que sería posible un conjunto de deliberaciones susceptibles de crear consensos no solo basados en la defensa de los intereses inmediatos. Sin duda, es necesario matizar esta voluntad de inscribir las modali-

³ En Stone (2001) hay un análisis notable del significado político de estos cuentos.

dades de acción de los nicaragüenses en el largo plazo de una cultura percibida como inmutable del siglo XVI al siglo XXI. Asimismo, no se puede subestimar la cesura que representa la revolución sandinista en la historia de Nicaragua, incluso las aspiraciones democráticas que surgieron tras la derrota de los sandinistas. Dicho esto, la metáfora del *Güegüense* empleada por Moisés Hassan es notablemente esclarecedora, ya que permite, en primer lugar, comprender mejor el contexto nicaragüense en el cual se inscribe la revolución y, en definitiva, capturar mejor la dinámica política del país, desde la derrota electoral de los sandinistas en 1990 a nuestros días. Nada es más evidente, como se verá, que la dificultad de Nicaragua para instituir las costumbres democráticas. Desde hace más de treinta años, la clase política parece ante todo preocupada por perpetuarse en el poder. Ésta vive perfectamente de la política, de la que extrae salarios muy altos, que muchos complementan ventajosamente a través de diversos tráfico de influencias que cada día son más jugosos. A esto se añade el dinero que viene del tráfico de droga, cuyo peso ha crecido en la economía nicaragüense, ya que el Istmo centroamericano se ha convertido después de quince años en el punto de paso obligado de los cargamentos de cocaína con destino a América del Norte.⁴

Claramente esta imagen tiene sentido siempre que se considere el peso de las costumbres nicaragüenses y más específicamente aquello que uno de los mejores conocedores de América Central, el norteamericano Charles Anderson, denominó en los años sesenta “el sistema de competidores por el poder” (Anderson, 1964, 1967). Para este último, aunque después de la independencia los países latinoamericanos estaban regulados por constituciones democrático-liberales que instituían el sufragio universal, no por ello dejan de tener costumbres políticas en

⁴ La novela de Sergio Ramírez, *El cielo llora por mí*, ofrece información valiosa sobre la importancia de esas actividades y el factor de la corrupción que éstas constituyen (Ramírez, 2011). Véase sobre este punto la información regularmente publicada en la prensa de lengua española tanto en España, particularmente en *El País*, como en la prensa centroamericana: *Envío* y *Confidencial* de Nicaragua, *El Periódico* de Guatemala, y *El Faro* del Salvador, todos disponibles en línea.

ruptura con los principios democráticos. Se consideraba que solo un pequeño número de personas instruídas y capaces podían participar en los juegos políticos y en la conducción de los asuntos públicos. Estos actores que eran a la vez las élites económicas y financieras (propietarios de minas o de latifundios, potencias financieras e industriales), la jerarquía eclesiástica, los militares y algunos líderes de los sectores populares y de las clases medias, colaboraban para lograr los acuerdos en la cima sobre la gestión de asuntos públicos. También parecía perfectamente legítimo para el conjunto de estos actores que tanto unos como otros pudieran recurrir a sus aliados extranjeros en su enfrentamiento con sus asociados rivales. Y es solo después de estas demostraciones de fuerza, seguidas de acuerdos en la cúpula, que se convocaban a elecciones para ratificar estos acuerdos. Se entendía que, independientemente de la disminución relativa de la influencia de los competidores más antiguos en el poder, no se les podía sacar del juego de las negociaciones. También se entendía que este círculo de competidores por el poder, podía admitir a nuevos actores siempre que estos supieran moderar sus pretensiones con relación a las de los poderes establecidos. Era solo un caso donde se podía decidir la expulsión de uno de los competidores, si éste por sus apetitos de poder, su sed de prebendas o su violencia, amenazaba la existencia de sus competidores. Finalmente se entendía que el poder y la influencia no eran desinteresados, sino que podían abrir el camino a la fortuna. Estas costumbres políticas iban de la mano con una representación del derecho ampliamente instrumental. El derecho y su respeto, para recuperar los términos de Claude Lefort (1981), no estaba desincorporado del poder, dependía de los acuerdos *ad hoc* y fluctuantes a merced de la evolución de la correlación de fuerzas dentro de la nebulosa de los competidores por el poder. El ideal tipo del *Güegüense* es, en cierta manera, el complemento, ya que permite captar las estrategias y las tácticas de los actores en este contexto y especialmente aquellas de los actores en posiciones subordinadas. Además, esta referencia permite comprender cómo este modo de acción oportunista a corto plazo refuerza la acción de los actores oligárquicos, contra los cuales sus competidores son impotentes para aliarse.

Desde los años de independencia en los inicios del siglo XIX, el juego político y económico estaba dominado por dos grandes entidades: el

mundo de las élites de Granada, políticamente conservadora, y la de las élites de León, políticamente liberal. Hasta el siglo XX, ningún grupo logró emanciparse de estas dos fuerzas y suplantarlas. Estas dos redes de clanes familiares tejen toda una malla de relaciones de subordinación, obligaciones y protecciones. Por último, no existe ninguna institución, particularmente judicial, constituida como un poder independiente y neutro frente a los conservadores y los liberales que pueda proteger a los individuos o a los actores colectivos frente a las pretensiones hegemónicas de los grupos oligárquicos. La existencia, la acción y la protección son posibles solo en función de su inclusión en este sistema de pactos entre líderes conservadores y liberales. Y la afiliación a estas redes permite asensos sociales espectaculares, de los que Somoza y su personal político son ejemplos extraordinarios.⁵ Al contrario, la trayectoria de Sandino ilustra la fuerza de esta influencia. Proveniente del mundo liberal, ciertamente pudo rechazar por un tiempo la política de arreglos entre liberales y conservadores, pero no logró constituirse de forma duradera en actor independiente. Logró combatir con éxito a los marines (1927-1934) e influir sobre el juego político nicaragüense. A pesar de que el acuerdo que firmó con el Presidente para desarmar a sus tropas después de la partida de los soldados norteamericanos no se respetó, fue asesinado al igual que una buena parte de sus seguidores. Del mismo modo, en los años cuarenta, cincuenta y sesenta, los jóvenes turcos conservadores, como Pedro Joaquín Chamorro, o los liberales hostiles a Somoza del Partido Liberal Independiente, lucharon para reunir seguidores y nunca llegaron a desafiar seriamente el juego pactista antes de la década de los setenta. Cabe señalar que este sistema de padrinzgos y protecciones, así como la recurrencia a intermediarios, fueron acompañados casi siempre por transacciones pecuniarias que solo impactaban si parecían desproporcionadas con relación a los servicios previstos. Fueron consideradas funcionales y, de cierto modo, inevitables.

⁵ El historiador Jeffrey Gould (1992) ha realizado análisis decisivos sobre este punto, donde demuestra como Anastasio Somoza García y su hijo, Luis Somoza Debayle supieron hacer espacio para toda una serie de recién llegados al mundo de la política, a expensas de los clanes conservadores.

Lo que demuestra Moisés Hassan al hilar esta metáfora del *Güegüence* es como, tanto bajo el régimen sandinista como durante los años posteriores, los nicaragüenses no han roto con esta idea de que cualesquiera que sean sus posiciones sociales, los actores son “jugadores asimétricos” u “oportunistas vulnerables”,⁶ que se inscriben en las redes de dependencia y lealtad de los poderosos del momento. La revolución no fue el momento de destrucción de todas las antiguas redes del poder y de hacer *tabula rasa* para que la autoorganización fuera posible. Tampoco fue el momento del advenimiento de una relación nueva con el derecho. Estuvo marcada por la eliminación de las redes de poder somocista y por la tentativa fallida de redes reducidas a la porción adecuada bajo el último de los Somoza, el mundo empresarial y la nebulosa de conservadores y de liberales independientes, de influir con un peso nuevo. Para los nicaragüenses, la revolución significó el advenimiento de una nueva red de poder construida alrededor del nuevo partido-Estado sandinista. Y está en perfecta conformidad con los modos de acción del régimen anterior que, en los años ochenta, muchos nicaragüenses se afiliaron al Frente convirtiéndose en miembros de las nuevas organizaciones de masas, no solamente por afinidad política con su proyecto de crear un “hombre nuevo”, sino más por el objetivo de mejorar sus posiciones sociales o las de sus allegados, y por tener buenas relaciones con el poder en turno. Nada más sorprendente que la adhesión del mundo de los maestros y del profesorado al proyecto sandinista, que en gran medida habían estado previamente en contacto con las redes del partido liberal de los Somoza. Se pueden hacer las mismas observaciones sobre del mundo de los empleados del Estado. De igual forma, los sindicatos sandinistas fueron percibidos por los nuevos miembros como los más capaces de protegerlos. Finalmente, con motivo de las diferentes modificaciones de la Junta de Gobierno (mayo de 1980 y marzo de 1981), o las recomposiciones sucesivas del Consejo de Estado (abril, noviembre, diciembre de 1980 y mayo de 1981), toda una serie de personalidades eligieron ante todo negociar con los hombres fuertes

⁶ Tomo estos términos de Danilo Martucelli (2010), quien presenta un retrato magistral de este tipo de sociabilidad.

que eran los sandinistas. Así, después del asesinato de Jorge Salazar, el responsable del Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP), por parte de la policía sandinista en noviembre de 1980, Moisés Hassan subraya como ciertos empresarios tuvieron más ganas de seducir a los sandinistas que de oponerse a ellos, y mucho menos denunciar este acto de terror en contra de posibles opositores. Paralelamente, los hábitos de corrupción de la administración en vigor bajo los Somoza se perpetuaron reorganizándose esta vez en función de las redes de poder sandinistas. Evidentemente, son fenómenos que hundieron sus raíces en un contexto marcado por la dominación de los grupos oligárquicos, donde las leyes no tienen el mismo valor para todos, sino su aplicación está en función de acuerdos *ad hoc*. De ahí, que esta sociabilidad tome un sentido de interés inmediato y de acuerdos con frecuencia improvisados en desprecio de las leyes existentes. Los actores se adhieren a estas prácticas que consideran funcionales, incluso si saben que son ilegales o que son, en el largo plazo, perjudiciales para su país, incluso si se benefician de ellas.

Así podemos ver a Moisés Hassan dar muchos ejemplos de estos fenómenos de adhesión interesada al sandinismo, así como de la evasión de las reglas que se acentuó y se reforzaron mutuamente a partir de 1982. La conjugación de los errores de gestión económica de los sandinistas, la movilización de recursos para el esfuerzo de la guerra, el embargo de Estados Unidos contra Nicaragua y la destrucción efectuada por la *Contra*, provocó una situación de escasez económica e incertidumbre creciente en el seno de la población nicaragüense. Entonces, muchos se permitieron todo tipo de transgresiones en nombre de las necesidades de supervivencia inmediata, y estas fueron toleradas por las esferas dirigentes para no romper la unidad nacional frente a la agresión imperialista. La apropiación de los bienes públicos, que fue la *piñata* tras la derrota electoral, no obedeció a otros instintos. Frente a una derrota que nadie esperaba dentro del Frente, fue el momento generalizado del “sálvese quien pueda” en nombre de la preservación de los logros de la revolución y de los intereses de sus principales actores. A comienzos de 1990, tras la derrota electoral, la Asamblea donde los sandinistas eran mayoría aprovechó sus últimas sesiones para votar leyes que regulaban las transferencias de propiedades —casas, inmue-

bles, propiedades agrícolas, empresas nacionalizadas — en beneficio de los altos dirigentes y de los ejecutivos del Frente, así como de cooperativas agrícolas, de familias campesinas o de habitantes de barrios marginales. Esta primera *piñata* fue seguida de una segunda durante la privatización de las empresas nacionalizadas, una vez más en beneficio de los ejecutivos sandinistas que aceptaron estas privatizaciones a condición de que ciertas acciones volvieran a los grupos sindicales, acciones que acapararon casi inmediatamente sus dirigentes. Al vincular estos tipos de transferencia de propiedad a los que se oponían a todo — algunas perpetuaban la transferencia de la propiedad de un medio de trabajo en beneficio de las familias campesinas, otras ratificaban los abusos de bienes sociales en beneficio de los ejecutivos de gobierno —, esas leyes de la *piñata* crearon, en nombre de la defensa de los beneficios adquiridos durante la revolución, una solidaridad política entre dos poblaciones sociológicamente diferentes, los dirigentes sandinistas y las bases populares del régimen. Las leyes de la *piñata* desdibujaron toda posibilidad de distinguir entre lo justo, la preservación de una redistribución agraria o de una reforma urbana marcada por el sello de una indiscutible equidad, y lo injusto, la constitución de fortunas privadas que hicieron de algunos sandinistas, rivales de los antiguos oligarcas de los años somocistas.

Como lo observa Moisés Hassan, la derrota electoral de los sandinistas provocó la pérdida de su proyecto de crear un partido-Estado por encima de la sociedad y los obligó a negociar. Tuvieron que reconocer su derrota y aceptar la entrega del poder a la nueva Presidenta y a los dirigentes de la UNO. Sin embargo, este innegable cambio en el curso de los acontecimientos no condujo al establecimiento de una sociabilidad democrática, que se impuso poco a poco a expensas de otras costumbres. En efecto, se distingue muy claramente una tensión entre dos tipos de proyectos políticos que difieren en absoluto. Uno aprueba la construcción de un régimen democrático-liberal y al mismo tiempo fue usado por algunos sectores de la UNO, y por algunas fracciones del FSLN — los “pragmáticos”, cuyos líderes eran Sergio Ramírez y Dora María Téllez, quienes renunciaron al FSLN en enero de 1995 y fundaron posteriormente el Movimiento Renovador Sandinista (MRS). La otra lógica política mantuvo la inercia de las costumbres políticas ni-

caragüenses y la complicidad de intereses que se manifestó muy pronto entre algunos políticos de la UNO y los sandinistas “ortodoxos”, cuyo líder fue Daniel Ortega. Su objetivo apunta a la actualización del viejo sistema de competidores por el poder para hacerlo más funcional. Es necesario precisar que si bien algunos actores políticos se situaron desde el principio en este clivaje, otros se unieron en ocasiones a una lógica y en ocasiones a otra, a pesar de que a partir de 1996 el contexto geopolítico y los juegos de los actores locales favorecieron un retorno a los juegos clientelistas a expensas de las prácticas democráticas.

Aunque Moisés Hassan dedica pocas páginas a este sujeto, es necesario señalar que este proyecto democrático-liberal imprimió su marca un tiempo en los acontecimientos (Bataillon, 1998). El Estado tentacular que había construido el FSLN fue desmantelado, el ejército no solo vio sus efectivos reducidos de forma drástica, sino que fue despolitizado y Humberto Ortega, su general en jefe tuvo que aceptar su jubilación en 1995. Lo mismo ocurrió con la policía que se profesionalizó y que fue, hacia el regreso de Ortega al poder en 2007, una de las más eficaces y menos corruptas de América Central. La iglesia y especialmente el cardenal Obando y Bravo, antiguo arzobispo de Managua, vio también su influencia política disminuir en beneficio de la afirmación de la necesaria separación de lo religioso, un asunto de la esfera privada, y la política. Asimismo, el parlamento pudo perfeccionar las leyes que prohibían tanto la reelección del Presidente al término de su mandato o al concluir dos mandatos, como la elección al término de su mandato de uno de sus parientes cercanos. También se presenció la aparición de un espacio público y de un nuevo sentido de los debates políticos, como lo atestigua el nuevo tono en los periódicos, especialmente dentro de *Barricada*, el diario del FSLN que practicó un periodismo crítico e independiente, como dentro del *Nuevo Diario*, también anteriormente subordinado al Frente. No obstante, se distingue desde los primeros momentos del gobierno Chamorro el peso de sus costumbres antidemocráticas del juego de competidores por el poder en la forma en que se enfrentaron los problemas planteados por la *piñata*.

No cabe duda de que un país saliente de una guerra civil donde 20 000 *contras* aún estaban armados y donde el ejército sandinista todavía disponía de 85 000 hombres, el momento no podría ser otro que el de

las negociaciones. Pero lo que resalta Moisés Hassan es que, más allá de un realismo necesario, prevaleció un espíritu pactista agravado por un sentido de los acuerdos *ad hoc*, ya que ambos prepararon el terreno para una corrupción generalizada de las instituciones políticas. El nuevo gobierno no solamente no juzgó necesario emprender una prueba de fuerza al respecto, sino que tampoco intentó desenredar este embrollo jurídico. Se remitió a acuerdos privados acompañados del uso de la violencia para resolver estos litigios, especialmente en zonas rurales. Y pocos fueron los dirigentes sandinistas, como algunos “pragmáticos” y futuros renovadores como Sergio Ramírez, quienes se dieron cuenta de la ilegitimidad de estas apropiaciones y devolvieron por consiguiente los bienes obtenidos fraudulentamente. La mayoría continuó en posesión de los bienes, y en algunos casos se convirtieron en poderes económicos, a menudo en alianza con inversionistas extranjeros. De manera completamente sintomática, un cierto número de hombres ligados a la UNO o de dirigentes de la *Contra* se apoyaron en estos precedentes para dedicarse a este tipo de maniobras. Se vio a los antiguos jefes de la *Contra* apropiarse de los fondos de tierras destinados a la reubicación de aquellos que habían combatido bajo sus órdenes, mientras que los oficiales del ejército sandinista hicieron lo mismo a expensas de sus soldados, quienes también habían aceptado desmovilizarse en contraprestación a la promesa de recibir las tierras con el objetivo de poder crear empresas cooperativas. Un ministro de la UNO, Tony Ibarra se hizo famoso por su malversación de fondos. También el yerno de la Presidenta, Antonio Lacayo, realizó algunos negocios más que dudosos. Y en los casos en los cuales las autoridades judiciales intentaron aplicar el derecho en contra de políticos prominentes, las autoridades políticas usaron todas sus influencias, ya sea para frenar sus investigaciones, o para destituir a los autores de esas “malas maneras”. De igual forma, las presiones políticas paralizaron eficazmente a la judicatura cuando quiso investigar sobre el centenar de asesinatos de ex dirigentes de la *Contra*. Y cuando logró hacer su trabajo como en el caso de la instrucción del juicio del asesinato de Arges Sequeira, presidente de la Asociación de propietarios de bienes injustamente confiscados por los sandinistas, ¡un decreto de amnistía de la Presidenta anula la decisión de los magistrados!

El mandato de Violeta Chamorro fue también un momento donde la corrupción, en el seno del personal político y de las altas esferas del Estado, prosperó de manera paradójica en nombre del interés general y de la estabilidad política. Para afrontar las reticencias de muchos elegidos de la UNO en términos de arreglar con los sandinistas un cierto número de cuestiones, el gobierno asumió la costumbre de realizar la compra de diputados para asegurarse de su fidelidad en ciertos momentos decisivos. Esta costumbre no fue monopolio del poder ejecutivo, se convirtió en un medio legítimo de flexibilizar el juego político en todos los niveles. Moisés Hassan relata claramente como Arnoldo Alemán, inicialmente un simple consejero municipal y sin oportunidad alguna de acceder a un cargo de importancia, consiguió sustituir al candidato de la UNO, Augusto Jarquín, en la alcaldía de Managua. Gracias a la ayuda de los ricos cubanos exiliados de Miami, tras las elecciones invitó a los concejales municipales a una estancia, con todos los gastos pagados, en un hotel de lujo en Miami, y a recorridos por los cabarets y los clubes nocturnos de la ciudad. Convertidos en sus deudores, los concejales rechazaron a Jarquín y lo eligieron alcalde. Basándose en ese poder, Arnoldo Alemán compró a las personas provenientes de todas las orillas políticas ofreciéndoles puestos de consejeros bien remunerados dentro de su equipo municipal. Así consolidó su red de influencia en el interior del Partido Liberal y pudo ganar en las elecciones presidenciales siguientes en 1996 contra Daniel Ortega.

El mandato de Arnoldo Alemán marcó un punto de inflexión en esta entrega al gusto actual del juego de los competidores por el poder y en un innegable retroceso del dominio de las costumbres democráticas. En efecto, así como este último supo imponerse a costa de sus rivales al interior de la UNO, Daniel Ortega hizo lo mismo dentro del Frente Sandinista, al tomar el control del aparato del partido. Esta minorización de los “pragmáticos”, y la recuperación del control no se hicieron al término de un debate de ideas sobre el porvenir del FSLN, y sobre la estrategia más adecuada para recuperar el poder. Ortega se impuso legitimando un bloque con todos los “logros de la revolución”, es decir, justificando moralmente la *piñata* y dejando entender que una victoria en las siguientes elecciones permitiría recolonizar el Estado y su administración. Basado en los recursos de la *piñata* y los drenados de

la Fundación Augusto Cesar Sandino, distribuyó múltiples prebendas a sus partidarios. Por lo tanto, se convirtió en líder indiscutible del partido y en jefe del grupo sandinista en la Cámara.

Es en ese contexto, del ascenso al poder de Arnoldo Alemán y de la toma del control del Frente Sandinista por parte de Daniel Ortega, que dos causas penales que implicaban a los dos caudillos, tuvieron por efecto conducirlos a realizar un acuerdo que reforzó aún más su dominación sobre el sistema político, incluso lo hizo más inmoral. La primera respecta a Daniel Ortega (Lacombe, 2009). Primero acusado públicamente en marzo de 1998 por Zoilamerica Narváez, la hija de su esposa, de violaciones repetidas, el ex jefe de Estado tuvo que hacer frente en mayo de 1998 a una denuncia por abuso sexual, violación y acoso sexual, investigada por una jueza. Es poco decir que esta acusación trastornó el paisaje político nicaragüense y debilitó un tiempo la posición de Daniel Ortega, a pesar de que los cuadros del FSLN lograron encubrir el asunto. Esto fue aún más fácil cuando una de las juezas a cargo del caso, que era una antigua guerrillera del FSLN convertida en magistrada, declaró que la denuncia no era admisible. A pesar de esta decisión, Ortega se enfrentó en 1999 a una nueva denuncia esta vez interpuesta ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El segundo caso apuntó a Arnoldo Alemán, quien fue acusado de malversación de fondos de 250 millones de dólares, destinados a los damnificados por el huracán Mitch que devastó una buena parte de Nicaragua en octubre de 1998. Hay que señalar un detalle que no es menor, la jueza encargada de la instrucción fue la misma que había estado a cargo del caso de Zoilamerica y que lo había enterrado. Desde entonces, Ortega se encontró en una situación de fuerza para reactivar un acuerdo con Arnoldo Alemán, cuyos contornos habían comenzado a esbozarse en agosto de 1998, sin lograr un acuerdo formal.

Este acuerdo incluía una repartición de las esferas de influencia económica y política entre Ortega y Alemán (Equipo Nipaltán-Envío, 1999). Para ello, los magistrados que integran las instituciones clave del país, la Corte Suprema de Justicia, el Consejo Supremo Electoral, la Contraloría (el equivalente al tribunal de cuentas), serán invitados a “dimitir por patriotismo”. Por lo tanto, se podrían nombrar a otros nuevos, por mitades sandinistas y liberales, de tal suerte que en adelan-

te hubiera magistrados capaces de obedecer sin pestañear las directrices de sus jefes de partido. Este proyecto tenía también como objetivo cambiar radicalmente los dispositivos legales que habían instituido una gran libertad de asociación política. Al contrario, se quiso restringir de manera drástica esta libertad, de tal modo que los rivales del Frente Sandinista y del Partido Liberal no puedan ganar nunca en las elecciones, y sean eliminados poco a poco de la competición electoral. Un dispositivo adoptado posteriormente llegó para perfeccionar aún más este sistema. Se votó en el 2000 una nueva ley electoral que planteó que, con el fin de ahorrar al país los gastos de una segunda vuelta electoral para la elección presidencial, si un candidato obtenía desde la primera vuelta un mínimo de 35 por ciento de los votos emitidos y se distanciaba al menos en un 5 por ciento de los resultados de su principal competidor, entonces sería elegido Presidente de la república, sin necesidad de organizar una segunda vuelta. Así, se evitarían los peligros de una coalición en segunda vuelta, ya sea contra Ortega o contra el candidato de los liberales. La investigación judicial contra Alemán y luego su condena a 30 años de prisión en 2003, permitió a Daniel Ortega y a sus partidarios negociar lo mejor posible este acuerdo conocido bajo el nombre de “Pacto”. Hicieron que los liberales aceptaran todas las cláusulas a cambio de la promesa de que la pena de prisión de Alemán sería conmutada, por razones de salud, en una pena de prisión domiciliaria, y que esta sería incluso más flexible, de tal suerte que Arnoldo pudiera desplazarse por la capital y después por todo el país. Y cuando muchos responsables de los medios de comunicación, como los portavoces de los renovadores sandinistas y aquellos de la corriente conservadora o de la disidencia liberal, protestaron contra esta tutela del juego político, fueron derrotados. La gran mayoría de los miembros de la clase política, de la magistratura, así como el jefe de la iglesia católica, el cardenal Obando y Bravo, siguieron en nombre de la necesaria “estabilización” del país, las órdenes de los dos caudillos.

No hay duda de que este acuerdo, negociado de 1998 al 2000, ha funcionado del mejor modo posible. Este contexto permitió en 2006 la elección de Daniel Ortega a la presidencia de la república desde la primera vuelta, con el más bajo porcentaje de votos que se haya tenido jamás (38 por ciento de los votos), sin que se organizara una segunda

vuelta, donde un acuerdo electoral entre sus principales rivales (Eduardo Montealegre y José Rizo, quienes totalizaron 55 por ciento de los votos emitidos) habría causado su derrota (*Envío*, 2006). Convertido de nuevo en Presidente de la república a principios de 2007 y con la fuerte ayuda económica del gobierno venezolano de Hugo Chávez, Daniel Ortega pudo poner en marcha, so pretexto de promover la “democracia directa”, las bases de una dictadura familiar. Su estrategia está basada, por una parte, en la reducción total de la independencia judicial en todos los niveles; por la otra, en la neutralización del Consejo Supremo Electoral y la fagocitosis de la asamblea nacional mediante la corrupción y el chantaje en contra de los diputados susceptibles de dar muestras de independencia. Finalmente, ha multiplicado las acciones en favor de los sectores populares afiliados al FSLN.

También, hizo aprobar una ley que aumentaba considerablemente la remuneración de los diputados. Hasta entonces estos recibían menos de 1 500 dólares al mes, su salario pasó a cerca de 5 000 dólares mensuales, a los cuales se añadieron 23 000 dólares anuales de “gastos profesionales” para ser usados de forma totalmente discrecional, lo que les permite beneficiarse de un ingreso mensual de cerca de 7 000 dólares, cantidad muy elevada si se consideran los ingresos de los demás nicaragüenses.⁷ Daniel Ortega, además ha emitido un decreto organizando un sistema de Consejos de Poder Ciudadano (CPC) sometidos bajo la autoridad de su esposa Rosario Murillo, cuyos responsables locales provienen en su totalidad del FSLN y son nombrados con el aval de esta última. Los CPC permiten la elaboración de un sistema de asistencia social selectivo, que

⁷ Estos emolumentos hicieron de los diputados nicaragüenses los diputados mejor pagados de América Central, mientras que Nicaragua era, junto con Honduras, uno de los dos países más pobres de la región. A título de comparación, un médico hospitalario obligado a las guardias percibía (en 2010) un salario mensual de 710 dólares, a un profesor de universidad le tocaban de 400 a 1100 dólares. Los empleados de las ONG nacionales que, de hecho, desempeñaban el papel de agencia gubernamental en el ámbito de la salud o del desarrollo tenían salarios mensuales que oscilaban entre 400 y 1 500 dólares, aquellos de las ONG internacionales recibían remuneraciones de 1 200 a 1 800 dólares al mes y los responsables de las ONG recibían 3 000 dólares. El salario mínimo era entonces menos de 100 dólares mensuales.

no está en función de los ingresos de las personas beneficiarias, sino de su inscripción a una red de afiliación partidista, construida a través de la presidencia de la república, a partir de la cual las ayudas, posibilitadas por la cooperación económica de la Venezuela de Hugo Chávez, son distribuidas de manera discrecional por Rosario Murillo.

Asegurado el control de la Cámara y de los poderes judiciales, así como de la construcción de estas redes de apoyo, Daniel Ortega no disolvió los partidos que habían denunciado el pacto, pero les prohibió buscar votos en cualquier elección, especialmente en las elecciones municipales de noviembre de 2008. Finalmente, a estas maniobras legales se añadieron actos de intimidación y de violencia contra personalidades independientes, particularmente periodistas, artistas, ONG's feministas, quienes no cesan de denunciar la impunidad de Ortega frente a las acusaciones de su hijastra, el pacto firmado con Alemán y sus consecuencias, los casos de corrupción y los sobornos, donde están implicados algunos cercanos a la presidencia, así como el fraude electoral masivo en beneficio del FSLN en las elecciones municipales de 2008.⁸

Gracias a la corrupción de un parte de los magistrados de las diferentes instancias del poder judicial, y al control del parlamento, Daniel Ortega se pudo lanzar con éxito en 2011 en una nueva campaña electoral triplemente fraudulenta. En efecto, la Cámara no se inmutó cuando los magistrados de la más alta autoridad en materia electoral, el Consejo Supremo Electoral y aquellos de la Corte Suprema de Justicia declararon que aunque la Constitución claramente prohíbe al Presidente saliente postularse para un nuevo mandato, y si bien todo ciudadano nicaragüense que ha sido Presidente de la república dos veces no puede serlo una tercera vez, su candidatura fue declarada admisible porque esas disposiciones creaban discriminación entre los ciudadanos y, por lo tanto, desigualdades contrarias al espíritu de la Constitución. Poco preocupado por la libertad de voto de los ciudadanos, y temiendo obtener un resultado apenas suficiente para ser elegido Presidente de la

⁸ Se encuentra mucha información sobre estos temas en los diferentes números de las revistas *Envíos*, *Confidencial* y *Letras Libres*, así como en Bataillon (2010, 2008), Chamorro (2009) y Téllez (2009).

república desde la primera vuelta, o peor, enfrentar las incertidumbres de una segunda vuelta, Daniel Ortega ha multiplicado las maniobras fraudulentas. Sus partidarios tomaron diferentes medidas para impedir que los posibles oponentes al FSLN votaran y llenaron las urnas en favor del FSLN. Estas prácticas aseguraron una victoria sin precedentes del FSLN en las elecciones presidenciales y legislativas. Por ello, Daniel Ortega obtuvo 62 por ciento de los votos en las presidenciales y una mayoría absoluta de 60 diputados de los 92 que conforman la Asamblea (Equipo Envío, 2011).

Después de 2011, el control de Daniel Ortega y de su esposa Rosario Murillo sobre el país se ha fortalecido, como lo han demostrado ampliamente las elecciones de 2016, que fueron enteramente orquestadas por el FSLN, que estuvo involucrado en su organización debido a su control total del Consejo Supremo Electoral (CSE), organismo encargado de elaborar las listas de los electores y de emitir las tarjetas electorales, así como de la organización de las votaciones. Los resultados fueron falsificados de varias maneras. El CSE redujo el número de inscritos en las listas electorales. Luego, ante la abstención del 70 al 80 por ciento de votantes, los escrutadores llenaron las urnas en beneficio del FSLN, de tal suerte que 68.2 por ciento de los electores parecen haber visitado las urnas y 72.5 por ciento de estos haber votado por el FSLN (Equipo Envío, 2016). Cabe señalar que si bien diferentes partidos de oposición protestaron en contra de este fraude, junto con la iglesia católica, los círculos empresariales, mimados por la política fiscal del gobierno, se adaptaron perfectamente. El FSLN también pudo contar con el apoyo de una parte de los sectores populares que, a su vez, pudieron contar con políticas de subsidios de transporte público urbano en la capital y acceso a energía eléctrica a bajo costo para los pequeños consumidores, así como con ayudas personalizadas para los fieles al partido y a sus organizaciones de masas a través de un sistema clientelista desarrollado bajo la responsabilidad directa de Rosario Murillo, convertida en vicepresidente de su esposo (Rocha, 2016).

Desde entonces, el gobierno tuvo que afrontar diferentes movimientos de oposición: el movimiento campesino impugnando el proyecto de concesión del canal interoceánico a una empresa china, los movimientos de mujeres denunciando la ley antiaborto votada por el parla-

mento en 2007, así como la indulgencia de las autoridades frente a la violencia contra las mujeres, las ONG's y los medios de comunicación independientes criticando la mezcla de autoritarismo y corrupción en que se fundamentan las modalidades de ejercicio del poder de la pareja presidencial. Además, el gobierno fue desafiado como nunca antes por una insurrección cívica en 2018, que vio movilizarse, de abril a julio, de costa a costa, tanto a la juventud y las poblaciones urbanas, como a las rurales y una parte del mundo empresarial, y también a la iglesia que apareció como la más alta autoridad moral del país. En efecto, este movimiento obligó por primera vez a Ortega y Murillo a negociaciones y concesiones inimaginables pocos meses atrás, pero aunque esta pareja de tiranos fue debilitada, sin embargo prevaleció por una represión brutal y metódica que permitió que fuese capaz de lograr perpetuarse en el poder, gracias a nuevas elecciones fraudulentas en 2021 y a una cooptación de algunos de sus opositores políticos y de los círculos empresariales.

En otras palabras, al considerar las cuatro últimas décadas de la historia nicaragüense, las palabras de Moisés Hassan sobre la maldición del *Güegüense* son indiscutiblemente un notable esquema de lectura del curso de los acontecimientos. Permiten comprender cómo dentro de un contexto determinado, en el que los recursos económicos dependen fundamentalmente de las buenas relaciones con las autoridades en turno, los actores sociopolíticos, en su mayoría, optan repetidamente por hacer acuerdos con los poderosos del momento. Por otra parte, cualquiera que sean los esfuerzos por romper este sistema sociopolítico, hasta la fecha no han sido concluyentes. Ciertamente han permitido que las coaliciones permanezcan en dos ocasiones (1979 y 1990) contra los tiranos que se volvieron muy poderosos, como el último de los Somoza y los sandinistas. No obstante, estas victorias no han puesto fin a ciertas representaciones de lo político, donde la especulación combinada con los acuerdos entre poderosos aparecen como prácticas en el fondo legítimas, por encima de los dispositivos legales. De ahí, la paradoja de la instauración de un sistema dictatorial en beneficio de la familia de un caudillo proveniente de las filas de un partido revolucionario. El énfasis que Moisés Hassan pone sobre la preminencia de los intereses inmediatos del actor y de sus allegados, y sobre la ausencia casi general de las

consideraciones respecto de las consecuencias de las acciones egoístas para otros, dibuja un horizonte social hiper-individualista y jerárquico que niega toda idea de igualdad y similitud entre los hombres, situación que recuerda, sin duda, las consideraciones de Banfield (1958) sobre la falta de moralidad familiar en Sicilia, o la de Oberschall (1973) sobre las dificultades de la acción colectiva en las situaciones de gran segmentación social.

La caída de la dictadura somocista y el ascenso al poder del FSLN

La mayor parte de los análisis consagrados a la caída de Somoza y a la capacidad que tuvieron los sandinistas de imponerse como la punta de lanza de la oposición a Somoza insisten, con razón, en la importancia de las revisiones estratégicas, a las cuales procedieron a finales de la década de 1970, y primordialmente los terceristas para poder aliarse con éxito con los otros grupos de oposición a Somoza, particularmente con los sectores empresariales y con los movimientos políticos provenientes del Partido Conservador, el partido rival del Partido Liberal Nacionalista de Somoza (Caroit y Soulé, 1981; Weber, 1981; Walker, 1982, 1985; Christian, 1985; Vilas, 1987). En ruptura con la teoría de la “guerra popular prolongada” (GPP) profesada por el fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional, Carlos Fonseca Amador, como con la de sus primeros oponentes, “los proletarios”, partidarios de un abandono de la lucha armada en favor de un trabajo de organización dentro de la clase obrera, los terceristas estimaron que la creación de guerrillas rurales y de zonas liberadas destinadas a convertirse en embrión de una avanzada armada, capaz de atacar las zonas urbanas y de vencer al ejército regular, estaba condenada al fracaso. Por lo tanto, sin abandonar la idea de la lucha armada y el proyecto de la construcción de una avanzada armada —futuro partido dominante—, estos últimos defendieron una multiplicación de los golpes de fuerza en alianza con todos los grupos de oposición a la dictadura. Su idea fue jugar con las “contradicciones internas de la burguesía” y proponer a ciertas fracciones de éstas una

“alianza antiimperialista”. Esta táctica adquirió su sentido tras el asesinato en enero de 1978 del gran periodista de oposición, líder de la Unión Democrática de Liberación (UDEL), Pedro Joaquín Chamorro, donde una parte de hombres de negocios y políticos, hasta entonces partidarios de eventuales acuerdos con Somoza, ahora exigían su salida. Desde entonces, Somoza se encontró aislado y a la defensiva, tanto en el plano interno como en el plano externo, en razón a la nueva política de defensa de los derechos humanos de Jimmy Carter. Paralelamente, a pesar de sus divisiones y rivalidades, las tres tendencias del FSLN, “GPP”, “proletariado” y “tercerista”, lucharon, de hecho, codo a codo para derrocar a Somoza. Tras el asesinato de Pedro Joaquín Chamorro, la combinación de las huelgas generales iniciadas por los círculos empresariales, con las insurrecciones populares enmarcadas por el FSLN, tanto en las zonas urbanas como en las rurales, consagró el aislamiento definitivo de Somoza. En el plano interior, la iglesia tomó partido al legitimar la insurrección armada a principios de 1979, y en la escena internacional se multiplicaron las presiones dirigidas a obtener la salida de Somoza. Finalmente, en mayo de 1979, la Organización de Estados Americanos conminó a Somoza a renunciar y reconoció en junio a la JGRN como el único gobierno legítimo.

Sin cuestionar el ritmo de estos acontecimientos, el relato y el análisis que hace Moisés Hassan viene a matizar singularmente los hechos. Así, propone una nueva interpretación de las divisiones que surgieron dentro del FSLN en los años setenta, así como de la génesis de las alianzas entre los llamados “terceristas” y los círculos políticos tradicionales en lucha contra Somoza.

La primera revisión importante introducida por Moisés Hassan se refiere a las modalidades en que aparecen las tendencias al interior del FSLN. Lejos de haber nacido de los únicos debates sobre las tácticas a implementar para derrocar a Somoza, estas divisiones fueron también el fruto de luchas exacerbadas por el poder dentro del Frente. Recordemos el contexto nicaragüense a mediados de la década de 1970, después del terremoto de Managua en diciembre de 1972. La capital estaba destruida en más del 50 por ciento y se contaban cerca de 20 000 muertos y otros tantos heridos en una población de 325 000 habitantes. El país estaba sujeto a la mano de hierro de Somoza, que en esa época

recibía un apoyo casi incondicional de Estados Unidos. Ante el caos que reinaba, los guardias nacionales lejos de proteger a la ciudad de los saqueos y de combatir eficazmente los incendios, estuvieron más preocupados de encargarse de sus allegados que de actuar en beneficio de toda la población. Por lo tanto, Somoza hizo un llamado a Estados Unidos. Un contingente de *marinos* aparcados en la zona del canal de Panamá fue enviado a Managua, mientras que la Guardia se recomponía. Estos *marinos* se instalaron en los alrededores del bunker de Somoza. Vino entonces el tiempo de una reconstrucción de la que Somoza, quien ya había obtenido la ayuda internacional en beneficio de sus allegados, pretendía sacar todos los beneficios para él y sus dependientes políticos. Frente a esto, Pedro Joaquín Chamorro, el director del principal diario nicaragüense, la *Prensa*, se hizo portavoz de todos aquellos que estaban escandalizados por esta corrupción. La iglesia le dio su apoyo. Pedro Joaquín Chamorro logra unir dentro de la Unión Democrática de Liberación (UDEL) a los políticos partidarios de acabar con la política de los acuerdos con Somoza. Por el contrario, si después del terremoto el Frente logró atraer hacia él a los jóvenes, la mayoría de ellos procedentes de las clases medias y de los círculos católicos, o de los intelectuales provenientes de buenas familias como Ernesto Cardenal⁹ o Gioconda Belli,¹⁰ no estaba menos a la defensiva, y al final contaba con muy pocos militantes. Adicionalmente, sus líderes estaban tanto en exilio, como su fundador histórico Carlos Fonseca Amador quien vivía en Cuba, o en prisión como Daniel Ortega, o finalmente, en la clandestinidad al frente de una columna de guerrilleros muy aislados, como Henry Ruiz y Pedro Arauz. Es en este contexto que un comando sandinista organizó desde Costa Rica, el 27 de diciembre de 1974, una toma de rehenes en la casa de un ministro de Somoza. La operación fue un éxito incuestionable. Los sandinistas obtuvieron la liberación de catorce de los suyos, entre ellos Daniel Ortega, un rescate de más de un millón de dólares y, finalmente, la lectura y publicación de sus comunicados en los

⁹ Se pueden ver sobre este punto dos de sus poemas, “Canto nacional” y “Oráculo sobre Managua”, y el segundo volumen de sus memorias (Cardenal, 2003).

¹⁰ Ella relata muy bien su entrada al FSLN tras el terremoto en su autobiografía *El país bajo mi piel* (Belli, 2003).

medios de comunicación nicaragüenses.¹¹ Si bien los sandinistas fueron el centro de atención, no por ello ganaron la adhesión del grueso de los nicaragüenses. En efecto, aunque el gesto del Frente les había valido el favor de una parte de la juventud, el tono marxista-leninista de sus comunicados, siguió siendo un repelente para una gran parte de la población, especialmente para las personas sensibles a las tesis de inspiración demócrata cristiana propugnadas por la UDEL. La represión tan brutal lanzada por la dictadura, tras la toma de rehenes, consagró una escisión radical entre dos grupos al interior del FSLN: los defensores de una guerra popular prolongada que conduciría a la creación de zonas liberadas al interior del país; los partidarios de operaciones armadas específicas lanzadas desde el exterior y, en particular, desde Costa Rica, donde los dirigentes revolucionarios permanecerían instalados en una relativa clandestinidad. Los primeros estaban en la situación más difícil. Si bien podían argumentar que estaban siguiendo la línea trazada por el fundador del FSLN, Carlos Fonseca Amador, no por eso sobrevivieron a la más grande precariedad mientras la autoridad de su mentor era muy criticada. De hecho, Fonseca Amador llamaba a una lucha armada interna mientras permanecía en Cuba, donde, por otra parte, los cubanos lo limitaban a un rol marginal y apoyaban poco o nada a los militantes del FSLN que vivían en la clandestinidad en Nicaragua. En contraste, los sandinistas instalados en Costa Rica podían contar con la complicidad benevolente del Presidente proveniente de las filas del partido liberacionista,¹² Daniel Oduber, elegido a inicios de 1974. Este último estaba decidido a retomar la vieja política del Partido de Liberación Nacional (PLN), de ayuda a los opositores de Somoza, política destacada a finales de la década de los cuarenta y en los cincuenta. Esta situación de conspiradores tolerada por el gobierno costarricense atrajo a los futuros terceristas, toda una serie de nuevos reclutas. Fueron primordialmente jóvenes provenientes de la clase media intelectual y

¹¹ Gabriel García Márquez relata estos hechos en *El asalto* (1983), mientras que Hugo Torres, quien participó en esta toma de rehenes, lo hace en *Rumbo Norte* (2003).

¹² Partido de Liberación Nacional, fundado por José Figueres tras su victoria en la breve guerra civil costarricense de 1948.

de buenas familias nicaragüenses. Todos estaban sensibilizados con la cuestión social, tanto por la renovación teológica de Medellín, como por la teología de la liberación, y sobre todo estaban escandalizados por la corrupción reinante en Nicaragua. Finalmente, estaban los veteranos de las operaciones armadas y de los complots maquinados desde el exilio en las décadas de 1940 y 1950.

Entonces, lo que subraya precisamente Moisés Hassan, es como el aumento de la fuerza de los sandinistas instalados en Costa Rica —los futuros terceristas— lleva a una secuencia de circunstancias junto con una internacionalización de los conflictos, en principio estrictamente circunscritos a Nicaragua. El primer cambio importante fue la llegada al poder de Jimmy Carter y el establecimiento de su nueva política de defensa de los derechos humanos. Lejos de ser mera retórica, su voluntad de defender y promover los derechos humanos se tradujo en un condicionamiento de la ayuda económica y militar al respeto de estos derechos. Y a partir de 1977, Somoza es obligado a poner fin al Estado de sitio que estaba en vigor desde 1975. Desde entonces, la UDEL, liderada por Pedro Joaquín Chamorro, creció en poder. Con el apoyo de la iglesia, así como del Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP) y de su líder, Alfonso Robelo, comenzó a hacer admitir a todo un sector de los conservadores que sus pactos y sus acuerdos con el Partido Liberal Nacionalista de los Somoza ya no eran válidos. Al contrario, la influencia del FSLN permaneció reducida como resultado de sus disputas internas. Ya no había un FSLN, sino tres tendencias rivales que actuaban como auténticas entidades independientes, mucho más cuando Carlos Fonseca Amador regresó a Nicaragua para reafirmar su autoridad, y fue asesinado por la Guardia Nacional en noviembre de 1976. Si bien los terceristas instalados en Costa Rica lanzaron a finales de 1977 diversas operaciones militares que, pensaron, debían provocar levantamientos populares, estas resultaron ser un fiasco porque la población no se alió a sus tentativas de insurrección. Los llamados de los terceristas a una alianza de todos los grupos de oposición a Somoza, difundidos por un grupo de doce personalidades independientes, dirigido por el escritor Sergio Ramírez, no tuvieron en un inicio mayor éxito.

Fue necesario esperar al 10 de enero de 1978, día del asesinato de Pedro Joaquín Chamorro, crimen inmediatamente atribuido al entor-

no de Somoza, para que el COSEP y las fuerzas políticas que componen la UDEL, aceptaran hacer causa común con los terceristas. Todos comprendieron que si un personaje en apariencia tan intocable como Pedro Joaquín Chamorro había podido ser asesinado, entonces todos podían en adelante sentirse amenazados de la misma forma. Como lo cuenta muy bien Moisés Hassan, cualquiera que sea la importancia de los combates efectuados por los jóvenes insurgentes dirigidos por los sandinistas, los *muchachos*, o incluso la ferocidad de una represión que contribuyó a solidificar a la oposición y a impulsar a los jóvenes a tomar las armas, la victoria nunca hubiera sido posible sin el visto bueno de Jimmy Carter. Es, nos dice, su nueva política de los derechos humanos con relación a Nicaragua, después de su liberación de Somoza tras la votación por el Congreso de Estados Unidos de la restitución de la zona del canal de Panamá, lo que condujo al Presidente de Venezuela, Carlos Andrés Pérez, al de México, José López Portillo y finalmente al de Panamá, Omar Torrijos, a romper con Somoza y apoyar a los terceristas de dos maneras. En primer lugar, proporcionándoles medios financieros y militares, especialmente luego de la toma de rehenes del Palacio Nacional por un comando tercerista (agosto de 1978). Por otra parte, convenciendo a la viuda de Pedro Joaquín Chamorro y a Alfonso Robelo, de participar en un gobierno provisional, junto a Sergio Ramírez, como representante del grupo de los doce y Moisés Hassan como responsable del Movimiento Pueblo Unido (MPU); dúo al que pronto se añadió en un hecho consumado, Daniel Ortega, impulsado por su hermano Humberto, quien era en aquel momento el principal líder de los terceristas.

Moisés Hassan aporta una tercera corrección importante a los relatos formulados sobre el momento de reunificación de las tres tendencias del FSLN en marzo de 1979. En la lucha que lo enfrentó a los dos líderes históricos del GPP, Henry Ruíz y Tomás Borges, Humberto Ortega tuvo la idea de volver a dar fuerza a los proletarios y a su líder, Jaime Wheelock, quien después de su expulsión del FSLN en 1975, prácticamente no tenía ningún peso político. El hecho fue incluso más fácil, porque Humberto Ortega estaba en una situación de fuerza, debido a los recursos militares, financieros y políticos que los terceristas habían adquirido en Costa Rica. De este modo, apareció como un reconciliador

magnánimo y no como alguien buscando imponerse de inmediato a sus rivales. Así, en una dirección colegiada de nueve miembros, tres por tendencia, los terceristas estaban *de facto* en una posición de alianza privilegiada con los proletarios que estaban obligados a ellos.

Moisés Hassan hace una última observación capital. Establece un paralelo entre la táctica insurreccional puesta en el centro de atención por los terceristas y aquella en vigor en el juego político y las guerras entre conservadores y liberales en el siglo XIX y XX, el *cuartelazo* (golpe de Estado). Las facciones políticas hacen alianza con las fuerzas armadas o con una parte de ellas, sea para derrocar al Presidente en turno o para llevarlo a negociar, en una lógica de confrontación y luego de acuerdo entre competidores rivales. Para los partidarios de estas modalidades de acción, la política es la obra de un pequeño número de personas “capaces”, instruidas y educadas que se ponen de acuerdo en el vértice e invitan al pueblo a ratificar sus elecciones por medio de las votaciones, que no tiene otro rol que afirmar la adhesión del pueblo a este acuerdo establecido, sin que éste tenga algo que decir. En este sentido, el juego de negociaciones entre los sandinistas y las otras fuerzas políticas anti-somocistas estuvo en línea directa con esta práctica. Todos buscaron antes que nada expulsar a Somoza y a sus pares del poder, para establecer otra fórmula de gobierno, en la que el conjunto de las fuerzas, otrora excluidas de los pactos entre Somoza y una parte de los conservadores, pudieran hacer valer sus objetivos. La cuestión del futuro régimen fue puesta entre paréntesis. Los sandinistas que habían moderado sus pretensiones, aplazando su proyecto de construir inmediatamente una sociedad socialista y aceptando una fase de transición —una Junta de gobierno de reconstrucción nacional—, se convirtieron en socios aceptables para esta política pactista. Moisés Hassan indica que, a pesar de la irrupción en la escena política de las clases populares durante las ocho semanas de los combates urbanos luego de la insurrección final, nada hubiera sido posible *in fine* sin el juego de acuerdos en el vértice de las élites nicaragüenses, los sandinistas, Estados Unidos y los diferentes países latinoamericanos. Por consiguiente, la revolución fue conforme al estilo tradicional de la política nicaragüense, demostración de fuerza, violencia y acuerdos en el vértice.

Ahora bien, cabe señalar que Moisés Hassan encuentra aquí un esquema de interpretación muy cercano al del “juego de los competidores por el poder” de Chales Anderson. Desde este punto de vista, la revolución sandinista se inscribe en la línea de esas costumbres. Somoza, en su voluntad de controlar él solo el juego político, tras el terremoto de 1972, como de apoderarse de todos los beneficios de la reconstrucción de la capital, aparece como una amenaza para sus antiguos aliados conservadores y para la burguesía empresarial. El asesinato de Pedro Joaquín Chamorro fue el evento escandaloso que unió al conjunto de fuerzas políticas en su contra, y que al término de una lucha sangrienta contra su guardia pretoriana, instituyeron una nueva fórmula de gobierno basada, sobre todo en un juego de negociación y acuerdos entre las diferentes entidades en lucha contra Somoza, tanto en el plano nacional como internacional.

Anatomía de la revolución y del nuevo poder

Dos momentos del relato de Moisés Hassan de los inicios de la revolución abren el camino a una interpretación innovadora del tipo de poder que va a encarnar la nueva Dirección Nacional del FSLN. Lo que cuenta de las instrucciones dadas a los combatientes sandinistas en la víspera de la toma de Managua es, desde este punto de vista, ejemplar. Se les anunció que, contrariamente a sus expectativas, la Guardia Nacional no sería desmantelada, sino que el nuevo ejército nicaragüense integraría por partes iguales a los antiguos guardias nacionales y a los antiguos guerrilleros sandinistas. Moisés Hassan que entonces era uno de los dirigentes de la GPP, responsable de la insurrección en Managua, protestó inmediatamente en contra de esta decisión. Recordó el precedente funesto de la historia de Sandino, quien aceptó pactar con Somoza después del final de la guerra civil, y posteriormente fue asesinado a traición, al igual que muchos de sus partidarios y sus familias.¹³ Lo

¹³ De hecho, el problema no se planteó, ya que contrariamente a los acuerdos con-

que impactó durante la discusión no fue que sus compañeros de armas, originalmente de acuerdo con sus puntos de vista, se alinearan con las opiniones de la Dirección Nacional (DN). De entrada, toda la discusión fue irrelevante. Aquellos que habían demostrado cierta independencia de espíritu obedecieron inmediatamente sin protestar las instrucciones y permanecieron atónitos cuando él levantó la voz. Todo ocurrió como si una vez constituida la DN no hubiera otra posibilidad que asentir sin pestañar a sus consignas. Por último, su relato de la forma en que la JGRN decidió en abril de 1980, la ampliación del Consejo de Estado —el poder legislativo provisional donde los sandinistas no eran mayoría como lo eran al interior de la JGRN—, es también importante. Como lo relata Hassan, quien era entonces miembro de la Junta, realmente ésta quedó subordinada al poder de la DN, que fue a la vez un poder ejecutivo y legislativo, y también judicial, porque la Corte Suprema de Justicia no dio muestra de algún tipo de independencia.

Por lo tanto, a causa de las demandas de los grupos y sectores no sandinistas, especialmente los socialcristianos, algunos clanes conservadores o el Movimiento Democrático Nicaragüense de Alfonso Robelo, demandas apoyadas por Estados Unidos, pero también por Venezuela y Costa Rica, los sandinistas no pudieron aplazar más el establecimiento y la entrada en función del Consejo de Estado. Reunidos por Sergio Ramírez, mientras Daniel Ortega estaba en un viaje oficial en África, el resto de los miembros de la JGRN, Moisés Hassan, Alfonso Robelo y Violeta Chamorro, fueron asistidos por dos miembros de la DN con los que tuvieron que deliberar, Jaime Wheelock y Bayardo Arce. El debate comenzó por un intercambio de ideas entre Robelo y Ramírez. Al respecto, el primero apeló a los acuerdos celebrados en San José a inicios

certados tras la partida de Somoza, el Presidente interino Urcuyo, encargado de hacer el traspaso del poder entre la JGRN y Somoza, llamó a la Guardia a continuar con los combates. Privada de toda ayuda y sin municiones, la Guardia se desbandó y un buen número de sus miembros huyeron. Como resultado, los sandinistas pudieron inmediatamente constituir un ejército —el Ejército Popular Sandinista (EPS)— compuesto exclusivamente de hombres procedentes tanto de las filas de los insurgentes, como de los miembros del FSLN, y uno de los nueve miembros de la Dirección Nacional, Humberto Ortega, tomó inmediatamente el mando.

de 1979. Por el contrario, el segundo subrayó que otras fuerzas habían surgido durante los primeros ocho meses del proceso revolucionario, como los Comités de Defensa Sandinista, la juventud sandinista, la ATC y muchas otras, que eran en su totalidad organizaciones de masas subordinadas al FSLN. Por lo tanto, argumentó Sergio Ramírez, convenía dar lugar a esas catorce nuevas organizaciones dentro del Consejo que hasta entonces solo contaba con 33 miembros. De hecho, esta ampliación daba la mayoría al FSLN. Posteriormente se pasó a la votación. Alfonso Robelo y Violeta Chamorro manifestaron su voluntad de respetar los acuerdos pasados y no ampliar el Consejo. Ramírez y Wheelock, quien remplazaba a Ortega, votaron por la ampliación. Llegó el turno de Moisés Hassan que, llamado al orden por Sergio Ramírez, apoyó la posición oficial del FSLN. Algunos días después de este episodio, Violeta Chamorro abandonó su puesto en la JGRN, “por razones de salud”, mientras que Alfonso Robelo dimitió en señal de protesta.

Lo que Hassan destaca muy bien en estas anécdotas, es como el poder de los miembros de la DN fue absoluto al tiempo que estaba rodeado de ciertas apariencias democráticas. No se impuso de inmediato, se esperaba de los militantes del Frente, como de sus aliados dentro de la JGRN, que se plegaran a las decisiones que se les proponían y que las aprobaran. Así, la DN, que diseñó todos los nuevos poderes, quiso mantener ciertas apariencias pluralistas y liberales, tanto en los asuntos internos del FSLN, como en la conducción de los asuntos políticos ordinarios. Aquí, se tuvo la preocupación de engatusar a ciertos dirigentes político-militares tomados por sorpresa por la reunificación repentina de las tres tendencias del FSLN, y la creación de este nuevo órgano de gobierno. Se tuvo la misma voluntad de cuidar la susceptibilidad de los aliados del Frente, pero no se toleró más que los partidos rivales del FSLN mostraran su independencia o expusieran sus deseos a la ligera y, menos aún, que hicieran alguna demostración de fuerza antes de pactar. La DN tuvo el monopolio del uso de las manifestaciones y las concentraciones de masas. Cuando sus aliados rivales pretendieron hacer lo mismo, fueron acusados de actividades divisionistas o contrarrevolucionarias. Fueron considerados como amenazas para el nuevo orden social y se le acusó de actividades contrarrevolucionarias. De ahí, la consulta en la víspera de la insurrección, que cuenta Moisés Hassan. Del mismo

modo, se puede pensar que los sandinistas no quisieron enemistarse con los sectores no sandinistas que habían participado en la creación de la JGRN y del primer gobierno. Finalmente, se puede creer que algunos altos funcionarios estuvieron preocupados por guardar las formas, para no atraer abiertamente la hostilidad de los países que habían sostenido a los sandinistas en su combate contra Somoza, y que aparecían como los dos únicos regímenes realmente democráticos de América Latina, Venezuela y Costa Rica.¹⁴ Asimismo, se puede suponer que también tuvieron la sensatez de no desafiar abiertamente a los Estados Unidos de Jimmy Carter, cuyo embajador Laurence Pezullo abogaba sin descanso a favor de Nicaragua, y con éxito, pues Nicaragua recibió ayudas considerables de Estados Unidos.

La cuestión es a la vez verdadera y mucho menos clara de lo que parece. En el plano interno, los sandinistas no vacilaron en transgredir casi inmediatamente los acuerdos concertados con sus aliados rivales. Incluso, dieron consignas explícitas a sus dirigentes, especialmente durante una reunión a mediados de septiembre donde se presentó un documento que explicaba cómo construir metódicamente “la hegemonía sandinista”, aislando a los sectores de ultraizquierda y a los sectores burgueses.¹⁵ Se apoderaron de las instalaciones del periódico de Somoza, *Novedades*, para lanzar su propio diario, *Barricada*, cuando estas instalaciones deberían haber servido para el lanzamiento de un periódico oficial. De igual forma, transformaron inmediatamente los comités de base que surgieron durante la insurrección final en Comités de Defensa Sandinista (CDS), estrictamente subordinados al FSLN. Impusieron, desde diciembre de 1979, una reestructuración ministerial donde los ministros independientes de los sandinistas fueron reempla-

¹⁴ Recordemos que en esa época, los únicos dos países del subcontinente cuyos dirigentes eran elegidos como resultado de elecciones competitivas, desde hace varias legislaturas eran Costa Rica, después de la guerra civil de 1948, y Venezuela, después de 1958 tras el pacto de Punto Fijo. En otros lugares, el establecimiento de regímenes democráticos se encontraba en sus primeros pasos.

¹⁵ Conocido bajo el nombre de “Documento de las 72 horas”, este texto de orientación se distribuyó a los dirigentes presentes en esta reunión de los días 21, 22 y 23 de septiembre de 1979.

zados por dirigentes del FSNL, por algunos miembros de la DN o por hombres de confianza. En el plano internacional, los sandinistas y la JGRN a través de Ortega y de su ministro de relaciones exteriores, Miguel d'Escoto, optaron rápidamente por la alineación con el bloque soviético y con Cuba. Así, en marzo de 1980, se negaron a condenar la intervención soviética en Afganistán, así como publicaron una declaración afirmando su unidad de propósito y su solidaridad con el Partido Comunista de la Unión Soviética. Igualmente, los sandinistas apoyaron firmemente a los guerrilleros salvadoreños del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, en sus tentativas de derrocar a la junta que había tomado el poder en octubre de 1979, y sobre la cual Jimmy Carter estaba apostando para proceder a las reformas profundas de este país. Mejor aún, difícilmente se escondieron por haber transformado su país en la retaguardia para los guerrilleros salvadoreños, exactamente como Costa Rica lo había hecho a su beneficio dos años antes. Finalmente, los dirigentes sandinistas no cesaron de proclamar en *Barricada* y en sus discursos, en la radio o la televisión, que el enfrentamiento con el imperialismo americano era inevitable (Christian, 1985; Ramírez, 1999).

Lo que nos ayuda a comprender Moisés Hassan, es que este sentido de la consulta de las bases o de los aliados del Frente dan cuenta de la preocupación de poner en escena un nuevo modo de funcionamiento del poder. Nada representa mejor a la DN que el eslogan “DN ordena”, que acompañó a sus múltiples apariciones públicas desde finales de 1979, se concibió como un poder que a la vez fuera superior de la sociedad, pero también la encarnación del pueblo; y que finalmente pusiera en acto el hecho de que sus decisiones no solamente respondían a las demandas populares, sino que además eran, por ello, regularmente aprobadas. Los responsables de la insurrección en Managua fueron obligados a aprobar la elección de la DN y una vez que ésta había adoptado un curso de acción, no hubo otra posibilidad que obedecer. Más aún, no fue cuestión de hacerlo a medias y mucho menos de hacer críticas públicas. Lo mismo ocurrió con la decisión de la ampliación del Consejo de Estado. Moisés Hassan, Violeta Chamorro y Alfonso Robelo fueron puestos ante el hecho consumado e invitados a unirse a la propuesta, que vino de la DN, de la que Moisés Hassan no formó

parte, pero de la que Sergio Ramírez era representante en ausencia de Ortega. Los acuerdos pactados en el pasado fueron cuestionados debido a las nuevas relaciones de fuerza, nunca fueron considerados como un contrato previo que las partes contratantes tenían que respetar durante un plazo determinado.

Moisés Hassan da otros ejemplos igualmente reveladores de este modo de funcionamiento de la DN. Así, cuando implementó una Asamblea sandinista, formada por un centenar de directivos, no pretendía en modo alguno sentar las bases de un contrapoder destinado a debatir o a modificar sus proyectos o sus directrices. El objetivo fue crear un lugar propicio para la realización de dos imperativos esenciales para el buen funcionamiento de ese nuevo poder. Se creó, más allá de las antiguas divisiones en tendencias, una correa de transmisión de las consignas de la DN, que luego fueron remitidas directamente a los dirigentes de rango inferior y a los militantes de base. Se creó una instancia donde la élite de los directivos del Frente interiorizó y valoró esta omnisciencia de la DN. Su relato de algunas reuniones de la Asamblea sandinista es también ejemplar. Invitados a examinar un documento pronunciándose sobre las políticas relativas a los diferentes sectores sociales, obreros, pequeños productores agrícolas, pequeños comerciantes, técnicos, directivos y burguesía, los miembros de la Asamblea fueron divididos en diferentes comisiones. Cada una tuvo a su cargo examinar la política adoptada por la DN con relación a cada uno de estos sectores. Durante el examen de los documentos, los miembros de la DN circularon de grupo en grupo para orientar la reflexión y con ello impedir toda reflexión autónoma. Y todo aquel que dio muestras de independencia de juicio o se atrevió a proponer medidas, que modificaban aunque fuera un poco las directivas adoptadas por los miembros de la DN, era puesto rápidamente, y si era necesario brutalmente, en su lugar. Como lo subraya Hassan, estas reuniones fueron una farsa amarga para los escasos participantes que tenían un poco de independencia o de orgullo. Al contrario, para el resto fueron una oportunidad para destacarse y proclamar públicamente su fe y lealtad hacia los dirigentes. Más aún, algunos que comprendieron que sus tomas de posición en los debates de las comisiones habían podido ir en contra de las directivas de la DN, se superaron en el arte de desdecirse públicamente y de hacer acto de arrepentimiento.

Esta sacralización del poder de los miembros de la Dirección Nacional no fue solo obra de los directivos del Frente, que para muchos eran intelectuales nicaragüenses de renombre —piénsese en escritores como Ernesto Cardenal, Sergio Ramírez o Gioconda Belli, o incluso en economistas reconocidos. A inicios de la década de 1980, toda una serie de intelectuales latinoamericanos y europeos, particularmente hombres de letras —Mario Benedetti, Julio Cortázar, Régis Debray, Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Graham Greene y Günter Grass— dejaron testimonio de su admiración por la revolución y su núcleo dirigente. Como señala acertadamente Hassan, todos se dirigieron a Nicaragua, no para comprender una experiencia revolucionaria y, por tanto, apoyarla con conocimiento de causa, sino para adorarla de manera ciega. Y sus elogios, ampliamente reflejados en la prensa sandinista, pesaron en la implementación de un credo, haciendo de la Dirección Nacional un órgano dirigente con competencias universales. Esta sacralización de la DN y la abdicación de todo sentido crítico, condujeron más de una vez a decisiones políticas o económicas catastróficas, tanto en materia de política exterior como en materia de política económica. Moisés Hassan subraya hasta qué punto las elecciones de Jaime Wheelock, el todo poderoso ministro de agricultura, fueron desde este punto de vista, particularmente perjudiciales debido al peso de la agricultura en la economía nicaragüense. No se escuchó más a los directivos y a los técnicos que se opusieron a ciertas opciones aberrantes en materia de cultivo o ganadería. Se prefirieron a los técnicos que abandonaban toda independencia de juicio, a condición de que estuvieran alineados. La productividad de toda una serie de áreas confiscadas bajó dramáticamente, mientras que la política de la sospecha y a menudo la de persecución de pequeños productores independientes, impulsó a algunos a tomar las armas y a constituir los primeros núcleos de la *Contra*. Y cuando los directivos del Frente, y si era necesario miembros de la Asamblea sandinista como Moisés Hassan, se atrevieron a decir en voz alta cuales eran los callejones sin salida de esa política, fueron convocados por los altos dirigentes del FSLN y sermoneados en buena y debida forma. La consecuencia de esta ceguera organizada fue el creciente apoyo de los campesinos a una *Contra* en adelante apoyada materialmente por Estados Unidos

desde 1982, y por consiguiente, mucho más peligrosa militarmente hablando.¹⁶

Otra deriva de este culto a la omnipotencia de la DN y a la imposibilidad de ponerla en entredicho, fue el mercantilismo descarado de ciertos asesores económicos del nuevo Estado revolucionario, en ocasiones en complicidad directa con algunos miembros de la Dirección Nacional. Nicaragua tuvo que adquirir en los mercados internacionales toda una serie de productos indispensables para el funcionamiento de su economía y de su administración. Bajo pretexto de asegurarse los servicios de los intermediarios más hábiles, los miembros de la DN se pusieron en connivencia con empresarios de dudosa reputación, que facturaron sus servicios a tarifas exorbitantes, debido a las llamadas comisiones destinadas a los intermediarios que, dijeron, podrían bajar los precios en beneficio de Nicaragua. Así, el ministro del interior, Tomás Borge, creó una sociedad encargada de importar a Nicaragua toda una serie de equipos necesarios para su ministerio, aparatos de aire acondicionado, computadoras, muebles de oficina. Con el pretexto de ahorrar, esta sociedad facturó todas las mercancías importadas ¡dos y cuatro veces más arriba de sus precios habituales! La anarquía burocrática, ya ruinosa, estuvo acompañada por todo un sistema de prebendas. Y el relato que hace Moisés Hassan de la tranquilidad y la desvergüenza con la cual Tomás Borge practicó este bandolerismo deja atónito.

¹⁶ La *Contra* fue formada originalmente por grupos perfectamente heterogéneos: desde los antiguos guardias nacionales de Somoza, la Legión 15 de septiembre, que comenzó a operar desde 1980; los campesinos que anteriormente habían apoyado al FSLN, hasta los miembros de las *Milicias populares anti sandinistas*, que se quedaron rápidamente desilusionados por su política agraria de chocar palmas y se lanzaron desde 1980 esperando influir en la política del FSLN; los indígenas de la costa atlántica nicaragüense, miembros del movimiento indígena MISURASATA, al inicio aliados al FSLN que entraron en oposición con él a partir de 1981; y por último, los sandinistas vinculados a Edén Pastora, quienes criticaron desde 1981 el recorrido tomado por la revolución. A finales de 1981 y principios de 1982, estos grupos comenzaron a recibir una ayuda logística y militar de las fuerzas armadas hondureñas, guatemaltecas, argentinas y de Estados Unidos. Sobre este punto me remito a tres estudios que dediqué a los *Contras*, disponibles en línea, que contienen numerosas referencias bibliográficas (Bataillon, 1993, 2001 y 2002), así como a la obra de Brown (2001).

La DN no fue solamente un poder acrítico con competencias múltiples, fue también la cabeza de proa de un nuevo cuerpo burocrático constituido por los miembros de las nuevas administraciones, de directivos del partido-Estado y de sus organizaciones de masas. Tuvo desde entonces el privilegio de decidir el modelo de recompensa y retribución de este nuevo cuerpo. Si en principio, reinó un ambiente de igualitarismo y de una cierta austeridad marcial, rápidamente, y con algunas raras excepciones como Henry Ruíz, las cosas tomaron un giro completamente diferente. Sin duda, uno de los primeros decretos de la Junta fue regular el uso de las casas y residencias de lujo, tanto en las zonas urbanas, como rurales o litorales, pertenecientes a Somoza y a sus partidarios, expropiadas desde el 20 de julio. Según este decreto, las casas debían ser utilizadas prioritariamente por los Ministerios de Asuntos Sociales, de la Salud y de la Educación. Asimismo, podían convertirse en sede de las nuevas organizaciones políticas, o ser utilizadas como residencia de protocolo para alojar a los invitados del Ministerio de Asuntos Exteriores. Pero en ningún caso, el texto fue explícito, no podían ser atribuidas a los dirigentes políticos del nuevo poder. En contradicción con todos estos dispositivos legales, los nuevos dirigentes políticos se abalanzaron sobre estos bienes vacantes y se apoderaron de ellos. No fueron solamente los hermanos de Ortega o Tomás Borge quienes se adjudicaron las casas más bellas y, en su caso, como este último, realizaron suntuosas obras en ellas. Fue toda una serie de nuevos dirigentes políticos que, en todos los niveles jerárquicos del nuevo poder, se instalaron en estas casas, y ya no las abandonaron. Se apoderaron en nombre de estos mismos imperativos de todo un extenso lote de autos, también confiscado e inicialmente destinado para ser revendido en Panamá. Como señala Moisés Hassan, la ilegalidad de estas prácticas fue perfectamente funcional, ya que permitió a la parte superior de la pirámide burocrática tener el mando sobre los subordinados. Estas transferencias de propiedades —autos o casas— fueron transferencias de hecho y no de derecho. Así que pudieron ser cuestionadas en cualquier momento. Cualquiera que no demostraba una lealtad incondicional hacia los dirigentes, era relevado de sus funciones, y obligado a devolver los bienes de los que disponía hasta ese momento. Por lo tanto, cuando Moisés Hassan en 1985 presentó su renuncia al cargo de Viceministro del Inte-

rior, fue invitado por Tomás Borge, su ministro de tutela, a abandonar su casa y automóvil. Y la sorpresa de Borge fue total, cuando Moisés Hassan le respondió que no devolvería nada, porque era propietario de su casa y de su automóvil, ambas cosas compradas antes del 19 de julio de 1979.

Esta capacidad de los nuevos dirigentes para recompensar a sus fieles y asegurarse su lealtad garantizándoles diferentes ventajas materiales, se duplicó en su propensión a utilizar la violencia en contra de aquellos considerados como sus opositores, ya sean antiguos aliados en la lucha contra Somoza, los miembros del FSLN que demostraban indisciplina o, más aún, los miembros del FSLN en ruptura con el partido. Es emblemático de estas prácticas lo que narra Moisés Hassan, cuando habla de la suerte que corrió Robelo tras su dimisión de la JGRN. Robelo fue estigmatizado públicamente, convertido en un enemigo de la revolución y un representante del somocismo, tanto en tribunas oficiales por Sergio Ramírez y Luis Carrión, como durante las manifestaciones que congregaron los partidarios del Frente afuera de su domicilio. En paralelo, se comenzó a nacionalizar una de sus empresas de forma totalmente ilegal. Hassan recuerda como en noviembre de 1980, el presidente del Consejo Superior de la Empresa Privada, Jorge Salazar, un cafetalero muy popular, tanto en el departamento de Matagalpa, de donde era originario, como dentro del COSEP, fue fríamente asesinado por la Seguridad del Estado (DGSE). Convertido en uno de los jefes de la oposición al Frente, fue llevado a una emboscada por los agentes de la DGSE. Estos lo invitaron a convertirse en parte de una supuesta conspiración de militares sandinistas decepcionados por el giro tomado por la revolución. Invitado a una reunión de conspiradores en las afueras de Managua, Salazar fue entonces abatido por los hombres de la DGSE. El hecho señalado por Moisés Hassan no fue ningún error, al contrario, fue un acto de intimidación en contra de todos aquellos que pretendían cuestionar la omnipotencia del FSLN y, sobre todo, que intentaban organizar la oposición. Por cierto, él mismo pagó el precio de esta utilización de la violencia fuera de toda legalidad en contra de los opositores en dos ocasiones. La primera vez, la violencia de la DGSE tomó la forma de una conspiración un poco a la imagen de la emboscada tendida a Jorge Salazar. En 1983, uno de los amigos de Moisés

Hassan, miembro de la DGSE infiltrado en la casa de Edén Pastora, el antiguo jefe de la guerrilla sandinista exiliado en Costa Rica, recibió de este último una carta invitándolo a unirse a él para participar en el derrocamiento de los sandinistas. Rindiendo cuentas a Tomás Borge en su rol de mensajero, su amigo recibió la orden de entregar la carta a Moisés Hassan, para ponerlo a prueba, y ver cuál era su lealtad. Advertido de la maniobra por su amigo y a pesar de sus diferencias con la DN y particularmente con Borge, Hassan supo entregar inmediatamente la citada carta a este último y no contentarse solo con rechazar la oferta de Pastora. El caso terminó ahí. Algunos años más tarde, tras su abandono de toda función oficial, después de los acuerdos de paz con la *Contra*, su esposa y sus hijas fueron objeto de repetidas amenazas telefónicas de violaciones y asesinatos. A estas amenazas sucedieron pronto tres tentativas de sabotaje de su automóvil, que por suerte no provocaron un accidente mortal.

Si bien Moisés Hassan pone en el centro de su análisis del proceso revolucionario nicaragüense, el rol *sine qua non* del Frente sandinista y de su Dirección Nacional, en la institución de un nuevo régimen político, también subraya como el surgimiento de ese nuevo régimen habría sido imposible sin su capacidad de unir a toda una parte de los sectores populares debido a sus políticas económicas. Así, el Frente supo encontrar apoyos en los sectores populares asalariados de la recién creada Área de la Propiedad del Pueblo (APP) como resultado de una política social generosa, un aumento de los salarios y una baja en el número de horas trabajadas, pero catastrófica a mediano y largo plazo, luego de que estas se tradujeron en el abandono de toda exigencia de productividad en este nuevo sector económico.¹⁷ Igualmente, encontró a sus aliados entre los intelectuales y entre algunos empresarios que estuvieron deseosos por beneficiarse de la posibilidad, tanto de hacer negocios con el nuevo régimen, como de colonizar el nuevo aparato del Estado y el sistema de prebendas que se creó a su sombra. El surgimiento del poder de los sandinistas efectivamente tuvo lugar en un

¹⁷ Las observaciones de Moisés Hassan en la materia son aproximadas a aquellas de Dumont (1983) y Biondi-Morra (1990).

país donde toda una parte de la población tenía sed de movilidad social y veía en el sandinismo una oportunidad para mejorar esa posición. La burocratización desde arriba se duplicó con la burocratización desde abajo. Miles de personas provenientes de los sectores populares accedieron a puestos de responsabilidad dentro de las organizaciones de masas del Frente o dentro de las nuevas estructuras del Estado, debido no a un saber técnico o profesional, sino en razón de su demostración de lealtad a las autoridades sandinistas. Además, muchos de estos nuevos personajes promovidos fueron con frecuencia sandinistas de última hora, que a menudo habían participado poco o nada en la lucha contra Somoza y a veces, incluso, eran antiguos somocistas deseosos de rehabilitarse y que, por lo tanto, demostraron la más absoluta fidelidad a las nuevas autoridades.

Sin emplear nunca ni la palabra, ni el adjetivo “totalitario”, el análisis que hace Moisés Hassan del régimen político proveniente de la revolución nicaragüense de julio de 1979 coincide en muchos aspectos con los grandes análisis del totalitarismo, especialmente con los de Lefort (1999) y Ferro (1997). La revolución totalitaria no solo está impulsada por un proyecto ideológico, sino por una nueva clase, la burocracia proveniente de un partido revolucionario, cuyas filas crecen a lo largo de la experiencia revolucionaria. Hay una doble burocratización: desde arriba, en la lucha de los dirigentes del partido revolucionario contra las otras fuerzas políticas y sociales; desde abajo, en la multiplicación de los nuevos órganos de poder vinculados al nuevo partido-Estado, organizaciones de masas, sindicatos, movimientos de jóvenes o mujeres, y la voluntad de los responsables de estos nuevos órganos de ver perpetuarse sus funciones. Finalmente, esta aparición de un partido-Estado con dirigentes todopoderosos se apoya sobre las costumbres no democráticas, que son compartidas por la gran mayoría de los actores sociopolíticos y de ningún modo prerrogativa de los miembros del partido revolucionario que buscan tomar el control.

Se puede comprender el libro de Moisés Hassan retomando la tradición del ensayo político. Un actor se hace escritor para describir e interpretar su itinerario político y el de su país. En este sentido, pasa del registro de memorialista al de historiador, de sociólogo y/o de moralista. Es poco decir que ese enfoque para nosotros se ha vuelto inusual, en un

mundo donde los conocimientos universitarios se han especializado en exceso y en el que el ensayo ha decaído, a menudo, por las facilidades que se han concedido. El discurso de Moisés Hassan chocará doblemente con las ideas preconcebidas. Escandalizará a los antiguos compañeros de camino de la revolución sandinista, deseosos de reprimir un pasado que tanto adoraron sin quererlo nunca pensar. No será menos inaudible para todos aquellos que le fueron hostiles en nombre de un anticomunismo que valoraba ciegamente a los Estados Unidos de Reagan, y que en el fondo no tenía nada que ver con Nicaragua. El punto central de este ensayo es justamente una manera de escribir sin tener preocupación por los dogmas políticos o científicos. Está escrito sin vendas en los ojos para las personas preocupadas por la libertad.

Bibliografía

- Alaniz, J. (1985). *Nicaragua una revolución reaccionaria*. Argentina, México, Panamá: Kosmos.
- Anderson, C. (1967). *Politics and Economic Change in Latin America: The Governing of Restless Nations*. Princeton: D. Van Nostrand Company.
- Anderson, C. (1964). Nicaragua, the Somoza Dynasty. En M. Needler (ed.). *Political Systems in Latin America* (pp. 91-111). Princeton: D. Van Nostrand Company.
- Banfield, E. (1958). *The Moral Basis of Backward Society*. Nueva York: The Free Press.
- Bataillon, G. (2010). Nicaragua, hacia una dictadura personal. *Letras Libres*, (135), 55-56.
- Bataillon, G. (2008). Chasse aux sorcières à Managua. *Esprit*, (349), 199-204.
- Bataillon, G. (2002). Guerre et assemblée, découverte et apprentissage de la démocratie chez les Miskitus nicaraguayens (1981-1988). *Cultures et Conflits*, (47), 195-215.
- Bataillon, G. (2001). Comandantes, état-major et guérilleros: jeux de pouvoirs à l'intérieur de la guérilla miskitu (Nicaragua 1981-1984). *Cahiers des Amériques latines*, (36), 127-160.
- Bataillon, G. (1998). Nicaragua: la présidence Chamorro. L'instauration d'un régime démocratique désenchanté. *Problèmes d'Amérique latine*, (30), 71-92.

- Bataillon, G. (1993). *Contras et Recontras Nicaraguayens (1982-1993): Réflexions sur l'action armée et la constitution d'acteurs politico-militaires. Cultures et Conflits*, (12).
- Belli, G. (2003). *El país bajo mi piel*. Nueva York: Vintage Español.
- Biondi-Morra, B. (1990). *Revolución y política alimentaria. Un análisis crítico de Nicaragua*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Brown, T. (2001). *The Real Contra War. Highlander Peasant Resistance in Nicaragua*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Cardenal, E. (2003). *Memorias II. Las ínsulas extrañas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Caroit, M. y Soulé, V. (1981). *Nicaragua. Le modèle sandiniste*. París: Le Sycomore.
- Chamorro, C. (2009). "Le pouvoir citoyen" d'Ortega au Nicaragua, démocratie participative ou populisme autoritaire? *Problèmes d'Amérique latine*, (71), 89-99.
- Christian, S. (1985). *Nicaragua: Revolution in the Family*. Nueva York: Random House.
- Cruz, A. (2010). *Crónica de un disidente*. Managua: Lea Grupo.
- Cruz, A. J. (1989). *Memoirs of a Counter-Revolutionary. Life With the Contras, the Sandinistas, and the CIA*. Nueva York: Doubleday.
- Cruz, A. J. y P. Velásquez (1986). *Nicaragua: regresión en la revolución*. Costa Rica: Libro Libre.
- Dumont, R. (1983). *Finis les lendemains qui chantent... Albanie, Pologne, Nicaragua*. París: Le Seuil.
- Equipo Envío (2016). Entrevista a José Antonio Esparza. "Esta vez hicieron el fraude perfecto". *Envío*, (416). Recuperado de: <https://www.envio.org.ni/articulo/5272>
- Equipo Envío (2011). Elecciones 2011: Perdió Nicaragua. *Envío*, (356). Recuperado de: <https://www.envio.org.ni/articulo/4442>.
- Equipo Nítlápán-Envío (2006). Daniel Ortega Presidente: del poder "desde abajo" al gobierno. *Envío*, (296). Recuperado de: <https://www.envio.org.ni/articulo/3418>.
- Equipo Nítlápán-Envío (1999). Nicaragua: pacto: frutos amargos y hondas raíces. *Envío*, (208). Recuperado de: <http://www.envio.org.ni/articulo/948>.
- Ferro, M. (1997). *La Révolution de 1917*. París: Albin Michel.

- Frente Sandinista de Liberación Nacional (1979). *Análisis de la coyuntura y tareas de la revolución popular sandinista*. Recuperado de: <http://www.mediafire.com/?gm3tymcnuuu>.
- García, G. (1983). *El asalto*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Gould, J. (1992). *To Leads as Equals*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lacombe, D. (2009). El caso de Zoilamerica Narváez contra Daniel Ortega o la caducidad del hombre nuevo. *Problèmes d'Amérique latine*, (73), 73-100.
- Lefort, C. (1999). *La complication. Retour sur le communisme*. París: Fayard.
- Lefort, C. (1981). *L'invention démocratique*. París: Fayard.
- Martucelli, D. (2010). ¿Existen individuos en el sur? Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Morales, A. (1986). *Con el corazón en el disparador*. Managua: Editorial Vanguardia.
- Oberschall, A. (1973). *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Peraza, J. (2016). Esta vez hicieron el fraude perfecto. *Envío*, (416). Recuperado de: <https://www.envio.org.ni/articulo/5272>.
- Ramírez, S. (2011). *Il pleut sur Managua*. París: Métailié Noir.
- Ramírez, S. (1999). *Adiós muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*. Ciudad de México: Aguilar Taurus.
- Rocha, J. (2016). El proyecto Ortega-Murillo: cuatro claves de un éxito volátil. *Envío*, (416). Recuperado de: <https://www.envio.org.ni/articulo/5274>.
- Stone, S. (2001). *Telltales Stories from Central America. Cultural Heritage, Political Systems and Resistance in Developing Countries*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Téllez, D. (2009). Le gouvernement a polarisé le pays et la crise économique rend un dialogue national urgent. *Problèmes d'Amérique latine*, (73), 101-114.
- Torres, H. (2003). *Rumbo norte: historia de un sobreviviente*. Nicaragua: Editorial Hispamer.
- Velásquez, J. (1986). *Nicaragua. Sociedad civil y dictadura*. Costa Rica: Libro Libre.
- Vilas, C. (1987). *La revolución sandinista*. Madrid, Buenos Aires, México: Editorial Legasa.

Gilles Bataillon

Walker, T. (ed.) (1985). *Nicaragua: The First Five Years*. Nueva York: Praeger.

Walker, T. (1982). *Nicaragua in Revolution*. Nueva York: Praeger.

Weber, H. (1981). *Nicaragua. La révolution sandiniste*. París: François Maspéro.

Zavala, X. (ed.), (1984). *Nicaragua 1984*. Costa Rica: Libro Libre.

Recibido: 10 de junio de 2020

Aceptado: 25 de noviembre de 2021

Miradas que cambian al mundo*

Looks that Change the World

*Patrizia Politelli***

* Traducción del italiano de Antonella Attili Cardamone y Luis Salazar Carrión.

** Ha sido profesora de Filosofía en Liceos y de Ciencias de la Educación y de la Formación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de la Sapienza, Roma. Correo electrónico: patriziapolitelli@gmail.com

Resumen

El objetivo del artículo es examinar algunos aspectos de la práctica de la democracia en el mundo contemporáneo, a través de ejemplos significativos: unos cuantos, pero muy útiles para poner en evidencia la contradicción evidente entre los principios declarados y la práctica difundida en la política, en la sociedad, en las conciencias individuales y colectivas. Entre la ética de los fundamentos y de los comportamientos. El punto fundamental de la democracia, además de los otros principios, es el de la *igualdad*, y sin embargo asistimos a un sistema que se enreda sobre sí mismo, produciendo siempre más lo opuesto de aquello que declara: el aumento ya casi sin límites de las desigualdades. Desigualdades de riqueza, de posibilidades, de vida, entre las personas, los géneros, las áreas geográficas, las religiones, etcétera. Y sin embargo, un mundo nuevo y distinto ya existe: se está formando y practicando en las vidas, en las acciones y en las palabras de los jóvenes, mujeres, migrantes... Tratemos de verlo y de estar en él.

Palabras clave: Identidad (externa, interna), reconocimiento, respeto, inversión, molestia.

Abstract

This article aims to examine some aspects of the practice of democracy in contemporary world, through the analysis of some significant examples: a few, but very useful to highlight the evident contradiction between the declared principles and the widespread practice in politics, society, and in both individual and collective consciences. Between the ethics of the fundamentals and of the behaviors. The fundamental point of democracy, in addition to its other principles, is equality, and yet here we are, witnessing a system that is entangled in itself, always producing more of the opposite of what it declares: the already almost limitless increase of inequalities. Inequalities of wealth, of possibilities, of life, between people, genders, geographical areas, religions, and so on. And yet a new and different world already exists: it is being formed and practiced in the lives, actions and words of young people, women, migrants... Let us try to see it, and be in it.

Key words: Identity (external, internal), recognition, respect, investment, annoyance.

Introducción

En la presente situación de pandemia, tan devastadora para las relaciones sociales, para los afectos, para el trabajo y los ingresos, para la economía (no toda), tuve ganas de regresar a mis orígenes, es decir, de reencontrar algunos temas y autoras/es con los que me había formado y, así, comencé a urgar entre mis libros: encontré algunos sobre los que había trabajado mucho y encontré otros que estaban ahí porque despertaban mi curiosidad, más que todavía no había leído. Entre ellos, un pequeño ensayo de Ágnes Heller (reeditado justo en el 2020) que tiene como título *La memoria autobiográfica* (Heller, 2017).

Simplificando y resumiendo: la memoria autobiográfica es el modo en el que nosotros nos presentamos (mejor dicho, nos narramos) al mundo y es el resultado de una interacción entre una *identidad interna* y una *identidad externa* u objetiva.

La primera está constituida por la *memoria autobiográfica personal*, o sea, por el relato que construimos a partir de los fragmentos de memoria que tenemos de nosotros y que pueden variar en el tiempo y al modificarse las situaciones; la segunda “es una narración compuesta a partir de huellas visibles como acciones, comportamientos, creaciones” (Heller, 2017: 17), basada en los encuentros pasados de una persona.

Ninguna de las dos identidades es neutral, porque la primera se funda en una interpretación y reinterpretación continua de nuestros fragmentos de memoria (con base en exigencias del presente, situaciones, emociones); la segunda parte “de las narraciones que los otros hacen sobre la base de sus recuerdos, de sus juicios” (2017: 16). Esto es, se basan en la mirada de los otros que registra cómo nos tratan y aquello que esperan de nosotros. Esta mirada nosotros la percibimos y la introyectamos: nos acompaña, orienta y condiciona.

En este punto, Heller recuerda a Simone de Beauvoir, según la cual “las mujeres aceptan la opinión y el juicio contenidos en la mirada masculina como algo intrínsecamente justo, viéndose por esto a sí mismas a través de los ojos de los hombres e interiorizando sus expectativas: tratando de gustarles y de adherir a la imagen que el varón tiene de ellas” (2017: 19). Después de este análisis, Beauvoir “sugiere (no sólo

a las mujeres) invertir la mirada: construir la imagen, la personalidad externa de los hombres a través de la mirada femenina” (2017: 19). De este modo se volverán capaces de una auto-representación independiente de la mirada masculina y del rol que les asigna la tradición relativa a las mujeres.

Y no solo a las mujeres, subraya Heller. Esta sugerencia de la inversión de la mirada no sólo resulta todavía muy valiosa, sino que puede aplicarse a cualquier tipo de discriminación. En efecto, el imaginario social, en tanto fundamento de las miradas de los otros, puede contribuir a construir *identidades externas muy rígidas*: éstas “se deben normalmente a prejuicios que, a su vez, son en gran parte contruidos contra un ‘nosotros’, es decir, contra la identidad étnica, religiosa, nacional, sexual, de género del objeto de la creación de la identidad externa” (2017: 17).

¿De qué manera repercute todo esto en nuestra vida cotidiana, en nuestra dimensión social y política?, ¿cómo define y condiciona nuestra convivencia?, ¿de qué modo confirma o distorsiona la realización de aquel sistema que nos obstinamos todavía, con orgullo, a llamar *democrático*?

Esto requiere de dos condiciones: *el reconocimiento recíproco y el respeto recíproco*. Éstos (añade Heller citando la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*) no son lo mismo. “Reconozco a los otros su derecho a la libertad, a la vida y a la búsqueda de la felicidad, los reconozco como personas dotadas desde el nacimiento de razón y conciencia, precisamente como yo. Mas puedo pretender respeto para mí con la condición de no sólo garantizar a los otros el reconocimiento, sino también de respetar sus acciones, sus decisiones, sus juicios” (Heller, 2017: 9).

Libertad, igualdad, vida, reconocimiento y respeto recíproco: ¿cuál es, en la práctica, el ejercicio de todo esto? Se pueden dar muchos ejemplos, pero hay algunos que atañen a hechos acontecidos en mi país, Italia, precisamente hace dos años y que me han impresionado particularmente por la evidente falta (o desprecio) de estos criterios fundamentales.

Mayo 2020: liberación de Silvia Romano

Silvia Romano es una italiana que fue raptada en Kenia en noviembre del 2018 mientras estaba comprometida en proyectos de cooperación internacional como voluntaria de la ONG *África Milele*, que se encarga de niños abandonados. Había sido secuestrada por un grupo de terroristas somalí, afiliado a Al Qaeda. Durante muchos meses se habían perdido sus huellas y la esperanza de volverla a ver, pero después de un año y medio de cautiverio, transcurrido cambiando en tres ocasiones el escondite, fue liberada y pudo volver a su país.

El presidente de la República, Sergio Mattarella, expresó así un sentimiento difundido: “gran alegría para todos los italianos”. Y, sin embargo, no; no para todos, porque a un diputado (al que no nombro) se le ocurrió llamar neo-terrorista a esta joven mujer recién liberada. Repito: después de 18 meses de cautiverio, de transacciones entre bandas, de cambios de lugares, de enfermedades.

La causa fue que descendió del avión con un *jilbab* (vestimenta tradicional somalí), la cabeza cubierta y guantes en las manos. Además, había declarado haberse convertido al Islam, sin que nadie la hubiese obligado. El ataque del parlamentario a una persona en ese momento sin defensas suscitó en mí (y por fortuna en muchos otros) una profunda turbación que me impulsó a compartir con otras mujeres una reflexión y una propuesta para evitar que aquello que había sucedido quedase sin consecuencias.

En aquel entonces lo expresé en los siguientes términos: no se trata de un desahogo desconsiderado de uno de los muchos leones del teclado (actos que sí se dan, son muy graves y deben ser perseguidos); sino de un acto institucional porque tuvo lugar en la Cámara de Diputados con plena difusión mediática.

Un acto público de inaudita violencia que debe ser valorado en toda su indecible gravedad. No es solamente “impropio” o “inaceptable”: es criminal (perseguido por ley), cobarde (dicho desde un púlpito por parte de quien se siente con impunidad y no en presencia de la persona a la que estaba dirigido), calumnioso.

Además, fue seguido por el ritual de las excusas sucesivas que no pueden ser aceptadas simplemente porque reducirían a hecho marginal aquello que aconteció en una sede institucional y que atañe en modo fundamental a todos los ciudadanos. Hace falta dejar de aceptar que las excusas cancelen los hechos Y los sustituyan. Las excusas son cosas serias y, también éstas no se pueden banalizar para salir elegantemente de una situación escabrosa que ha sido creada.

No se pueden tratar a los representantes electos como niños, incapaces de entender y de querer, que han hecho una travesura: hace falta llamarles la atención de manera clara a su responsabilidad. Deben responder por ella.

Por eso pedimos a nuestras diputadas “abrir una discusión seria y urgente en la Cámara sobre lo acontecido y, a la vez, promover una campaña de alfabetización de los afectos y de las relaciones, de los derechos y del respeto de las personas, en particular cuando son mujeres, considerando también la rapidez con la cual se difunde este virus de desprecio rabioso, de percepción de impunidad omnipotente, del derecho a la persecución”.

Invierno-otoño 2020: constitución de los Comités para la gestión de la pandemia y para la gestión del *Next generation E.U.*

El cinco de febrero del 2020 se instituyó en la Protección Civil un Comité Técnico Científico (CTS) dotado de competencia de consulta y soporte a las actividades de coordinación para la superación de la emergencia epidemiológica debida a la difusión del Coronavirus. Ahora bien, los integrantes son 13 grandes funcionarios más 7 expertos en salud. Todos ellos varones.

Después de protestas que provinieron de diversas partes, el 15 de mayo, con un nuevo mandato, el comité integró algunas mujeres: 6 en total.

Lo mismo aconteció algunos meses después cuando fueron instituidos varios comités, entre ellos una *task force* con la tarea de redactar

el plan para la recuperación del país de la emergencia del coronavirus; eran 17 personas: 13 varones y 4 mujeres (*Il Corriere della sera*, 12 de abril de 2020), a quienes se añadieron 5 mujeres dado el desbalance de género.

Progresivamente se multiplicaron grupos de consulta, ligados a proyectos europeos en los que parece que las mujeres no tienen nada que decir o proponer. En efecto, o no las hay o están en un porcentaje risible.

Un problema análogo se plantea en la gestión del dinero que debe provenir de los fondos europeos. En efecto, para protestar fue enviada una carta por un grupo de asociaciones de mujeres y organizaciones sindicales que reúnen a millares de miembros, en la que se dice: “Con sumo desconcierto, descubrimos que para las políticas de paridad se prevén solamente 4.2 miles de millones, contemplados en la voz ‘políticas sociales’” (*Il Corriere della sera*, 8 de diciembre de 2020).

En suma, la cuestión de la igualdad de género en nuestro país no sólo no viene nombrada (y escondida detrás de un genérico “políticas sociales”), si no que también la inversión, si es confirmada, resulta irrisoria: el 2 por ciento de los fondos europeos.

29 de diciembre del 2020: homicidio de Agitu Ideo Gudeta

Aprendemos en los periódicos y en la televisión que una joven mujer ha sido asesinada en el Valle de los Mòcheni (una zona montañosa en la provincia de Trento) por un empleado de su empresa agrícola.

El homicidio es horrible y la historia de esta mujer es especial. El responsable del homicidio, reo confeso, es Adams Suleimani, de 32 años, originario de Ghana, colaborador de su empresa agrícola que a los investigadores habló de un sueldo no pagado: la habría matado golpeándola con un martillo en la cabeza, para después abusar sexualmente de ella mientras estaba agonizando en el piso (*Huffingtonpost.it*, 30 de diciembre de 2020).

En este momento no se sabe nada del móvil real y del verdadero o verdaderos autores, u organizadores del homicidio. Lo que sabemos es su ferocidad: una mujer golpeada a martillazos y violada mientras moría. Un objeto, una cosa, una propiedad conquistada, tirada en el piso y usada como instrumento de placer mientras padece dolores atroces. Al fin sometida, inmovilizada, esclavizada, imposibilitada de ser persona, de elegir, actuar, criticar, compartir.

Sí, porque es precisamente la libertad, el valor y la capacidad de elegir que debe haber sido sentida por el asesino como insoportable. Su ser persona consciente, sabia, compleja, creativa y generosa.

Había nacido en Etiopía y llegó a Trento después de huir por haber sido amenazada en su país: “Cuando el ejército fue por ella no la encontró, había escapado aquella misma noche. Logró llegar a Italia en avión y no en una balsa porque había estudiado en Trento y todavía tenía una visa de estudio” (*Huffingtonpost.it*, 30 de diciembre de 2020).

Con Trento tenía una relación estrecha, porque ahí había frecuentado la universidad, pero luego quiso regresar a su país para luchar en contra del *land grabbing*, el acaparamiento de los terrenos en favor de las multinacionales. Había sido activista de lado de los campesinos y de los ganaderos etíopes y luego, después de las amenazas recibidas, decidió regresar a Italia donde se había establecido desde hacia 10 años, a Frassilongo, un minúsculo municipio en la provincia de Trento.

Aquí, en terrenos recuperados del abandono, fundó una pequeña empresa con el nombre indicativo: *La cabra feliz*. El fin era el de salvar de la amenaza de extinción a las cabras de raza *mòchena gamuza* que vive en los Alpes. No sólo había logrado que aumentara el número de cabras de 15 a 180, si no que se había vuelto productora de derivados (quesos, yogurt, etcétera) de alta calidad biológica, proveedora de mercados en las provincias cercanas y también más allá.

También aquí en la vida no había sido fácil: Descrita como modelo de integración, Agitu se había enfrentado a episodios de racismo y discriminación. Alrededor de dos años atrás, recibió amenazas y fue víctima de una agresión racista por parte de un vecino: “Sucia negra, tienes que irte”, según lo reportado por la prensa local. El hombre había sido condenado a nueve meses

por lesiones, pero absuelto de la acusación *stalking* agravado por odio racial (*Huffingtonpost.it*, 30 de diciembre de 2020).

Una mujer culta, comprometida con las luchas para el trabajo y la valoración sustentable de las tierras, el respeto de la naturaleza. Una mujer exitosa porque logró realizar una empresa floreciente, cuya marca se volvió importante y reconocible. Una mujer en fuga, negra, que vino de otro país: un *totem* perfecto contra el que lanzar todos los prejuicios de los que habla Heller.

Y, en efecto, ya no está.

Sin embargo, el mundo se transforma, modifica las relaciones sociales, reordena las prioridades, los valores y las reglas. Esto con frecuencia sucede en virtud del *input* de individuos o grupos que ponen y/o imponen la necesidad de la atención hacia algo o hacia alguien: piden *respeto*.

“El respeto de sí presupone en efecto la reivindicación, por parte de un individuo o de un grupo de individuos, del respeto por parte de otros” (Heller, 2017: 7).

Precisamente el año recién transcurrido nos ofrece algunos magníficos ejemplos de reivindicación del respeto, para sí mismos, para los derechos universales, para un medio-ambiente respetado y vivible.

Dos hechos en particular me abrieron el corazón.

19 de junio 2020: Malala se tituló en Oxford en Filosofía

Malala es la joven pakistaní que, después de haber sido amenazada por los talibanes, el 9 de octubre de 2012 fue herida en el cuello y en la cabeza por un disparo mientras se encontraba junto con otras estudiantes en un autobús que las regresaba a casa. A pesar de la gravedad de las heridas, logró salvarse gracias al socorro inmediato y a su traslado a Inglaterra, donde fue operada del cerebro.

Malala Yousafzai se había vuelto conocida a los 11 años cuando inició un blog en el que documentaba el régimen de los talibanes en la zona del *Swat*, al norte de Pakistán, que éstos ocupaban. El activismo de

Malala se dirigía en particular a apoyar los derechos civiles, sobre todo el derecho de las mujeres al estudio: derecho que había sido prohibido por un edicto talibán del 2009 que imponía la clausura de las escuelas femeniles.

El 12 de junio del 2013, día de su decimosexto cumpleaños, Malala reaparece en público envuelta en el chal que había sido de Benazir Butto y con simplicidad, firmeza y dulzura, comienza su discurso en la ONU. Un discurso que puede pronunciar sólo quien ha atravesado el cono de sombra entre la vida y la muerte y ha vuelto, pues la nota dominante aquí es la ausencia del miedo. Aquel miedo que había testimoniado y denunciado en su blog de niña, ahora desapareció: “Nada cambió en mi vida, excepto esto: la debilidad, el miedo y la desesperación murieron. Nacieron fuerza, potencia, valor. Yo soy la misma Malala. Mis ambiciones son las mismas. Mis esperanzas son las mismas. Y mis sueños son los mismos” (*Worldnews.it*, 11 de junio de 2020).

En ese momento, quise expresar así el sentido profundo de este discurso y la emoción que provocó en mí la consciencia y el respeto de sí misma en una chica tan joven: “Es más, el miedo ahora se ha invertido: son los talibanes quienes lo tienen. Temen a las mujeres, tienen miedo de los libros, tienen miedo de las plumas. Y tienen razón de estar asustados por el poder de la educación: la instrucción libera del oscurantismo y de la sujeción porque trae paz y esta necesita para crecer” (Politelli, 2013: 3).

Un año y medio después, el 10 de octubre de 2014, Malala recibió el Premio Nobel de la Paz con la siguiente motivación: por la lucha en contra de la vejación de los niños y de los jóvenes y por el derecho de todos los niños a la instrucción.

Pero yo creo que el premio más importante para ella y para el mundo (en este momento por lo menos) es su título en Filosofía, obtenido en la Universidad de Oxford el 20 de junio de 2020, a la edad de 22 años. Es este el hecho que vuelve concreta aquella lucha que invierte las relaciones entre visiones del mundo y expresiones de fuerza, que da cuerpo e irreversibilidad a aquel derecho, que lo vuelve evidente, necesario y alcanzable.

11 de noviembre del 2020: Carola Rackete ocupa el bosque

En noviembre Carola Rackete estaba protestando, junto con otros activistas, en contra de la prevista ampliación del trazado de la Autopista 49, destinada a devastar el cercano bosque de Dannenröd (Alemania).

La forma de lucha que habían elegido era la de ocupar algunas cimas de árboles en las zonas que habían sido seleccionadas para ser taladas con el fin de hacer pasar la carretera.

Esta acción de *desobediencia civil* había logrado, hasta entonces, impedir la destrucción de 27 hectáreas del bosque secular.

Carola (una de los activistas) fue bajada del árbol en el que se encontraba, se la llevaron y arrestaron. Estaba vestida simbólicamente con un disfraz de pingüino; no opuso resistencia y declaró: “¡Aquí la sociedad civil dice basta! En Alemania hay centenares de proyectos de construcción de calles. Es absurdo vista la crisis climática... No podemos quedarnos en casa esperando que alguien más haga el trabajo incómodo por nosotros” (*La Repubblica*, 12 de noviembre de 2020).

Rackete se había vuelto famosa mundialmente cuando, como capitana de la *Sea Watch 3* (una nave perteneciente a una ONG que llevaba ayuda a los migrantes en peligro en el Mar Mediterráneo) salvó la vida a 53 refugiados. A pesar de que se le negó el permiso de desembarcarlos, después de semanas en el mar decidió entrar de todas maneras en el puerto de Lampedusa la noche del 29 de junio de 2019 y desembarcar.

Por esto fue arrestada.

El Tribunal de Casación después anuló la orden de aprensión con la siguiente motivación: Carola Rackete actuó correctamente “siguiendo las disposiciones de salvataje en el mar, porque la obligación de prestar ayuda no se agota en el acto de sustraer a los naufragos al peligro de perderse en el mar, sino que conlleva la obligación accesoria y consiguiente de *desembarcarlos en un lugar seguro*” (*La Repubblica*, 20 de febrero de 2020).

Rackete, quien estudió ciencias náuticas en Alemania y ciencias ambientales en Inglaterra, escribió también un libro derivado de su experiencia en barcos de investigación, en barcos y aviones de salvamento civil, sobre las batallas en defensa de los ecosistemas. Un libro que amé

mucho, no tanto por cómo estaba escrito sino por lo que decía, por los horizontes que indicaba: *El mundo que queremos* (Rackete, 2019). Este es el título y está dedicado *a todas las víctimas de la desobediencia civil*, lo que dice mucho acerca de la posición de la autora y también sobre el tema de la responsabilidad civil.

El discurso del libro parte del ambiente para abarcar las relaciones sociales, entre géneros, entre personas, las relaciones de trabajo, etcétera: es un punto de vista que pone en relación los ganglios de la vida colectiva en el mundo.

Un discurso complejo, pero claro: estamos llegando al colapso, los ecosistemas son destruidos y con ellos los derechos humanos; debemos actuar y debemos actuar nosotros, la sociedad civil, porque la política no ofrece solución alguna. Y debemos actuar ahora, ya “no podemos esperar más porque la ventana temporal que nos permite hacer algo contra la crisis ecológica se está cerrando. Estamos con la espalda en la pared” (Rackete, 2019: 131).

La *green economy*, que piensa en un crecimiento sustentable gracias a las invenciones tecnológicas, tampoco funciona porque: “También los productos sustentables consumen recursos y no responden a la siguiente cuestión: ¿se pueden encontrar satisfacciones y significados más allá del consumismo?” (2019: 111).

Es entonces la mirada lo que hay que cambiar y el tipo de acciones: “Juntos y democráticamente podemos dar forma a una sociedad en la cual los máximos valores no sean el dinero, el crecimiento y el consumo constante. En la cual depositemos nuestras esperanzas en la solidaridad, la justicia y la comunidad. Una sociedad en la que bienestar signifique simplemente que todos están bien” (Rackete, 2019: 132).

¿Qué debemos hacer entonces?

“Debemos revitalizar, renaturalizar, hacer todo lo posible para reinstalar especies autóctonas y devolver a los bosques, pantanos y prados a una condición lo más posible similar al de su estado original” (Rackete, 2019: 136).

Y además: cambiar la producción alimentaria y nuestra alimentación, aceptar que todo esto traiga un cambio, para nosotros y para nuestros modos de vida.

¿Y cómo actuar? Con movimientos de protesta no violentos e incluyentes, capaces de indicar objetivos inconfundibles y capaces de elaborar una estrategia clara, de planificar el “después” para no dispersarse.

Que tengan entusiasmo, sentido del humor y presencia. Son los cuerpos que vuelven verdadera, real y creíble, a la acción. “Nada es más eficaz de las personas que van en la calle y que arriesgan algo por su libertad y sus derechos” (2019: 143).

Y el modo es el de la molestia: molestar a los gobiernos, a los colosos de la energía, a las industrias, “porque producen sus ganancias explotando a los trabajadores que operan en condiciones inhumanas a cambio de salarios miserables” (2019: 144).

Una molestia gentil y eficaz.

La protesta debe ser continua, capaz de atraer la atención y de comunicar, crecer y comprometer el mayor número de personas.

En suma, para imaginar el futuro se necesita comenzar a vivirlo hoy. Juntos: de modo creativo e innovador.

A modo de conclusión

La pandemia obligó al mundo a detenerse; nos obliga a quienes lo habitamos a mirarlo, analizarlo y repensarlo.

Precisamente el *Next Generation E.U.*, los varios planos de Recuperación para varios puntos en el globo y el debate que se ha articulado en torno a éstos plantean una cuestión: definir los contornos del mundo que queremos e intentar hacerlo.

Esta exigencia atraviesa desde hace mucho tiempo a varias generaciones y atestiguó recientemente un fuerte protagonismo de los jóvenes, de las mujeres, de los migrantes: de olvidados/as, explotados/as, minusválidos/as en el mundo. Y no sólo en términos de manifestaciones, sino también de elaboraciones y propuestas.

Es importante partir de éstas: estudiarlas, analizarlas, ampliarlas para construir un discurso público y un “hacer” de la política y de la economía que no sea nuevamente dejado a la hegemonía de los varones, capitalistas, depredadores de todo tipo.

La salud que se ha puesto como tema central en estos últimos meses, arrastra consigo el tema de los derechos humanos, de la defensa del ambiente, del futuro del planeta, de la justicia social, de cómo y qué cosa producir, de cómo relacionarnos.

Las aquí nombradas son ejemplos de las muchas mujeres presentes en todas las zonas de la tierra que tienen una mirada sobre el mundo e indican vías transitables y necesarias.

Asumen la responsabilidad de actuar, pero también la de difundir puntos de vista, un proyecto: dan conferencias, escriben libros, dicen palabras importantes, se exponen...

Y deben ser escuchadas.

Y seguidas. Por lo menos en un punto: actuar, en vez de limitarnos a esperar. “Actuemos, en vez de esperar” (Rackete, 2019:148), es la invitación que Rackete dirige a todas/os en la clausura de su libro.

Bibliografía

Heller, A. (2017). *La memoria autobiografica*. Roma: Lit Edizioni.

Huffingtonpost.it (2020), 30 de diciembre.

Il Corriere della sera (2020). 8 de diciembre.

Il Corriere della sera (2020), 12 de abril.

La Repubblica (2020), 12 de noviembre 12.

La Repubblica (2020), 20 de febrero 20.

Politelli, P. (2013). Il potere dell'educazione, *UBUNTU*, núms. 20-21.

Rackete, C. (2019). *Il mondo che vogliamo*, Milán: Garzanti.

Worldnews.it (2020), 11 de junio 11.

Recibido: 12 de mayo de 2021

Aceptado: 26 de noviembre de 2021

La (operación) “Lava-Jato”, Sérgio Moro y el *lawfare* contra Luís Inácio (Lula): la bestia que parió el anticristo

The (Operation) “Lava-Jato”, Sérgio Moro
and the lawfare against Luís Inácio (Lula):
the Beast that Given the Antichrist

*Rossemildo da Silva Santos**

* Doctor en Estudios sobre Europa y el Mundo Atlántico por el Instituto Universitario de Historia Simancas de la Universidad de Valladolid, España. Profesor-investigador en el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Goiás (IFG), Campus Águas Lindas, Brasil. Correo Electrónico: rossemildo.santos@ifg.edu.br

Resumen

Si la justicia, en su sentido más intrínseco de existencia, se convirtió en institución con el propósito de eximirse de la escala para promover la compensación frente a la arbitrariedad, en Brasil desde la Operación “Lava-Jato”, el *Lawfare* parece haber provocado el mayor escándalo legal de que se tiene noticia en el país. Con personajes como Sérgio Moro y Deltan Dallagnol, juez y fiscal públicos respectivamente, se vislumbra un forzamiento de instituciones acreditadas por la población, con el fin de objetivos políticos definidos y concretos. Este trabajo busca trazar un panorama de cómo la figura del expresidente Luís Inácio (Lula) se convirtió en un personaje desagradable a los grupos políticos oligárquicos en Brasil, desfavorecido y acusado desde su surgimiento como entidad pública, hasta la última campaña presidencial brasileña, aparentemente parte de la política se convirtió en una guerra de desinformación contra él y quienes lo rodean, hasta la construcción de la narrativa de la corrupción vinculada a ellos por la Operación “Lava-Jato” y el consiguiente ascenso de un individuo incapaz como Jair Bolsonaro, actual presidente de Brasil.

Palabras clave: “Lava-Jato”, Sérgio Moro, *Lawfare*, Lula, Bolsonaro.

Abstract

If Justice, in its most intrinsic sense of existence, became an institution with the purpose of exempting itself from the scale to promote compensation in the face of arbitrariness, in Brazil since Operation “Lava-Jato”, *Lawfare* seems to have caused the biggest legal scandal in the country. With personages such as Sérgio Moro and Deltan Dallagnol, judge and public prosecutor, respectively, a forcing of institutions accredited by the population is envisaged in order to achieve defined and concrete political objectives. This work seeks to draw a panorama of how the figure of ex president Luís Inácio (Lula) became an unpleasant character to oligarchic political groups in Brazil, disadvantaged and accused from its emergence as a public entity, until the last Brazilian presidential campaign, apparently part from politics, turned into a war of disinformation against him and those around him, until the construction of the narrative of corruption linked to them by Operation “Lava-Jato” and the consequent rise of an incapable individual like Jair Bolsonaro, current President of Brazil.

Key works: “Lava-Jato”, Sergio Moro, Lawfare, Lula, Bolsonaro.

Introducción

El texto “Mamá, donde duermen los morenos” de Eliane Brum, cuenta la pequeña historia de un niño creado en la clase media que transita en su propio universo: desde las paredes de su condominio, es trasladado a los muros de un curso de inglés que, desde allí, viaja en su vehículo al planeta de otro condominio perteneciente a un amiguito, y así se mueve de burbuja en burbuja, ignorando por completo los universos paralelos que ve solo a través de la ventanilla del auto en el que se encuentra. Las calles, el barrio, las realidades plurales les son negadas al contacto. La única forma posible de vida y existencia para este niño es la del movimiento en el mundo, resumido en los reducidos círculos de realidad por los que se mueve.

Este niño, protagonista de la historia, desconoce por completo las otras existencias. Pregunta “mamá, dónde duermen los morenos”, como el título de la narración, porque siendo blanca, no entiende dónde viven, residen, se encuentran, duermen las “personas morenas”, que es como ella titula a las personas negras, invisibles en las burbujas en las que circula: desde el hogar a los cursos, la escuela y otros condominios cerrados, la ausencia negra es flagrante. Y dado que no los ve más allá de las puertas del edificio donde vive, excepto cuando están en funciones de limpieza y subordinadas, ignora en gran medida dónde “duermen”.

Esta capacidad burguesa de abstracción ficticia, de abstinencia de conocer las realidades brasileñas en sus más absolutas desigualdades, dice mucho de la vida de los personajes del Equipo de Trabajo “Lava-Jato” en conjunto con el Ministerio Público Federal y la Policía Federal, especialmente el radicado en Curitiba-Paraná (Brasil), con figuras como Sérgio Moro y Deltan Dallagnol, entre otros. Los altos funcionarios brasileños pueden encajar en esta descripción, como el niño que ignora las realidades de los demás, adquiriendo, mientras tanto, una personalidad que podría describirse aproximadamente como “mimado”.

La república de Curitiba

Con una crianza en el círculo medio de la sociedad, uno se prepara para pasar un concurso en el área de derecho, donde la familia ya tiene sus contactos, influencia e historia. Al día siguiente, estás juzgando a los negros pobres no basados en derechos y la relativización dentro de la desigualdad del país, pero dentro de su perspectiva meritocrática distorsionada, con una hermenéutica narcisista del texto de la ley. Licenciada en derecho memorizado, por concurso, pero sin ningún valor social:

Brasil sufre de la pobre formación de sus cursos jurídicos, donde la gran mayoría desprecia profundamente los asuntos de importante relevancia histórico-cultural para nuestras normas jurídicas, premisa indispensable para la interpretación y alcance de la efectividad social del derecho en Brasil. [...] la mala construcción de la personalidad profesional del alumno se refleja en la realización de la formación alejada de los problemas sociales reales, básicamente con el objetivo de aprobar el Examen OAB, un buen examen público o estar orientado a la práctica de la abogacía con el objetivo de obtener un título, y mucho dinero (Neto, 2020: 299).

A partir de ello, se obtiene un retrato de lo que convencionalmente se llama la “República de Curitiba”, en alusión a dos hechos históricos relevantes que la sustentan. En primer lugar, que el Sur de Brasil tiene su propio movimiento de independencia del resto de la nación, ya que es interpretado como región suficientemente rica como para reclamar su autonomía nacional y dejar de “apoyar a los vagabundos” del “norte” con sus impuestos. En segundo lugar, por el aspecto antes mencionado, se crearon las circunstancias favorables para aplicar la ley conforme a sus propios dictámenes, los cuales están de acuerdo con las prerrogativas establecidas por el amplio derecho de defensa, en la recolección de pruebas, en la acusación fundamentada, y en la presunción de inocencia, entre otros factores básicos, por ejemplo, para la aplicación de la pena de los delitos.

Tarcis Prado Júnior tituló a esta "República" la *Nueva Cafarnaum*, en alusión a la predilección del Jesús cristiano por ésta región, donde habría establecido una especie de sede en la que partiría el Cristo para predicar por toda Galilea. Haciendo entender también que Curitiba sería una ciudad poco abierta al mundo, a pesar de tener aproximadamente 2 millones de habitantes, una ciudad caracterizada por sus costumbres campesinas, conservadoras, cuya población se enorgullece de estamparlas en sus vehículos y en calcomanías, de que allí "se cumple la ley", aludiendo a la sede del Juzgado 13º Judicial presidido por Sérgio Moro, quien, a su vez, manejaba los asuntos del Fiscal Deltan Dallagnol. Un juez, "un producto típico de Curitiba", "forjado por la prensa", y que "tiene el perfil de la capital: tímido, con pocos amigos" (Júnior, 2020: 125). Además,

Una especie de "justiciero Tupiniquim". [...] En las manifestaciones a favor de la acusación de la (ex) presidenta Dilma, los manifestantes siempre se refieren al magistrado como "el que puede proteger al pueblo de todo daño". Una pegatina expuesta en los autos que circulaban por la capital paranaense incluso venía con la inscripción: "Líbranos del mal" con la foto del juez al lado. Incluso uno de los concejales propuso nombrar el juzgado donde se ubica la Justicia Federal (cuartel general de Sergio Moro) con el nombre de "República de Curitiba" (la iniciativa quedó archi-vada) (Júnior, pp. 127-128).

En este sentido, Ghiraldelli agrega a la discusión un pensamiento en el que recuerda que, a pesar del campo actualmente enriquecido de Brasil, esta zona rural tiene un pasado oscuro, ya que el país en aquel momento fue la última nación del Occidente en abolir la esclavitud, como ejemplo está Campinas, en el interior de São Paulo, la última en adherirse en Brasil. El territorio hoy formado por interiores en general, en São Paulo y Paraná, por ejemplo, que hasta el siglo XIX albergaban granjas de sujetos esclavizados, parece no haber sufrido cambios significativos a lo largo de las décadas, aunque de allí han surgido nuevas ciudades. De este "pantano" emergerían figuras representativas como Bolsonaro y

Moro, de la región de Prudente (SP) y Maringá (PR), respectivamente. Por lo tanto,

La riqueza del campo, mostrada hoy por todos los índices, guarda fantasmas que todavía lloran en las fincas esclavistas, del lado paulista, y está la naturaleza de los árboles convertidos en madera, que también se lamentan, del lado paranaense. En este rincón se ubica una de las clases medias más duras de Brasil, enriquecida por la actividad del látigo, el hacha y la motosierra. La naturaleza humana y la naturaleza verde sufrieron mucho para dar lugar al reaccionario más prometedor del país. Solo de ese lugar podrían venir Moro y Bolsonaro. Capataces del Sr. Capital (Ghiraldelli, 2018: 39).

Para un grupo privilegiado de “jóvenes” mimados del “interior” que utilizan el aparato estatal para promover el caos social, bajo la narrativa de que estarían limpiando el país de la corrupción, como un vehículo sucio, la Operación “Lava-Jato” recurrió a un arsenal basado en el sentido común. Y el primero, probablemente el principal, se llama *criminalización de la política*. Es común en Brasil, en las esquinas de las discusiones, escuchar la máxima de que “todo político es un ladrón”, “todo político roba”. Al trabajar con esta vulgarización de la discusión política, los *lavajateros* de Curitiba lograron con éxito sus esfuerzos anti políticos. “Jóvenes” porque sus discusiones y conclusiones sobre las investigaciones que llevaron a cabo son de un nivel primario.

Sería positivo, en el caso de Moro, que una de las responsabilidades de los jueces y demás agentes del orden no fuera su compromiso con una especie de laicidad del poder judicial, es decir, que los miembros de los grupos de trabajo curitibanos no pudieran, bajo ninguna circunstancia, practicar la militancia política desde sus posiciones, y en la ejecución de la justicia, según su concepto más profundo y utópico. El partidismo del poder judicial brasileño, especialmente en Curitiba, provocó un gran trauma en la política del país, ya que condujo a una judicialización de la política, basada en el supuesto de que la corrupción sería el mayor problema que enfrentaría Brasil, y que la política del país necesitaba héroes valientes para enfrentar y castigar a los corruptos, y que la nación estaba

corroída por los mayores escándalos de corrupción, como nunca antes los había tenido.

Sin respetar esta “laicidad”, es decir, la obligatoriedad del magistrado en su neutralidad en los casos que asume, los *lavajatistas*, especialmente los de Curitiba, se rasgaron los velos que antes les daban un aire de imparcialidad, asumiendo sus agendas políticas en la cima de intereses privados, en detrimento de los intereses nacionales. La lucha contra la corrupción se convirtió en el telón de fondo de lo que se convertiría en uno de los escándalos legales más destacados de la historia brasileña: el prestigio de las instituciones judiciales brasileñas se utiliza para fines políticos, en los que predominan las inclinaciones narcisistas, como los cargos y el ascenso político, y que terminarían produciendo el efecto contrario: la desintegración del poder judicial en Brasil y el fracaso político. Este uso del aparato republicano con fines privados y políticos para perseguir, juzgar e incriminar a los opositores adopta, en el derecho, la terminología de *lawfare* (Zanin, Zanin, Valim, 2019: 35).

De esa manera, el resultado del *lawfare* sería menos dañino a una nación democrática que una guerra —el vocablo en cuestión se refiere a la conjunción de las palabras *law* (ley) y *warfare* (guerra)—, según los expertos (Feitoza, Cittadino, Liziero, 2020: 25). Puede consistir en un modo de actuar por parte de algún interés extranjero para llevar a cabo sus propósitos en una nación específica, en este caso Brasil, que despuntaba en el escenario internacional como una potencia emergente, al lado de otros países igualmente en ascensión económica, y que podrían amenazar la hegemonía de naciones tradicionalmente dominantes.

El *lawfare* puede resumirse, dependiendo de la circunstancia en la que es aplicado, como “el uso del derecho como arma de guerra”, con “evidencias perturbadoras de que el Estado de derecho está siendo sustituido por otra manera de luchar”, o que consistiría en un “arma proyectada para destruir un enemigo” a través del empleo equivocado de la ley y de los medios de comunicación, a fin de promover protestas públicas en contra de ese enemigo. El *Lawfare* contemplaría la comprensión de que la manipulación del sistema legal occidental generaría el mal uso y abuso de las leyes, un fomento del discurso de odio promovido por procedimientos de apariencia legal que terminan en la simple difamación (Feitoza, Cittadino, Liziero, 2020: 25-28).

Antipetismo mediático y virtual + Lavajatismo= Bolsonarismo

Para el Poder Judicial partidista, todo este escenario tiene en el obstáculo hermenéutico introducido en esa porción parcializada, el desprendimiento de los actores judiciales a las circunstancias en las que surgió el texto de la ley, así como el compromiso con el pasado, dado que un determinado artículo o párrafo en el código legislativo se debe a que hubo un precedente que lo inspiró. El magistrado parcial no mantiene este compromiso. El intérprete de la norma está más condicionado por su tradición, la historia de sí, que por la alianza intrínseca de la ley interpretada. Un concepto de democracia distorsionado y/o impreciso, un pacto con valores propios y la participación en grupos con diferentes sesgos comprometen el orden que debe mantener la norma legislativa. Entonces tenemos a Sérgio Moro y, por lo tanto,

En Brasil, los actores legales se enmarcan en una tradición autoritaria que no sufrió una ruptura en la continuidad después de la redemocratización formal del país con la Constitución de 1988. La naturalización de la desigualdad y la jerarquización entre las personas, uno de los legados de la esclavitud, por ejemplo, continúa siendo percibidos en la sociedad brasileña y, como resultado, también influyen en la producción de normas. Pero no es solo eso. En Brasil, los actores legales que sirvieron a gobiernos autoritarios continuaron, luego de la redemocratización formal del país, actuando en el sistema de justicia con los mismos valores y la misma creencia en el uso abusivo de la fuerza que condicionó la aplicación de la ley en el país en el periodo de excepción (Casara, 2018: 74).

Toda esta retórica anticorrupción recayó en un solo partido: el PT (Partido de los Trabajadores) que, como gobernaba en el momento del inicio de las investigaciones *lavajatistas*, se convirtió en el núcleo de las campañas de odio en las redes y en la televisión abierta como motivo de desgracia en el país. Los otros partidos políticos, a pesar de estar

tan involucrados —incluso más— en operativos que resultaron en detenciones y otros desdoblamientos, fueron invisibilizados. Por lo tanto, resguardados de la ira y el disgusto que se formaba alrededor del PT. A partir de entonces, criticar la operación “Lava-Jato” equivaldría a tolerar la corrupción. Lo mismo si se defendiera al PT. Ser PT equivalía, en estas circunstancias, a ser o a proteger a un delincuente.

Se unieron los ingredientes de que “todo político es un ladrón” más los escándalos de corrupción atribuidos solo al PT, el antipetismo y el ambiente propicio para perseguir, arrestar, castigar, acosar a cualquier miembro del PT o detractores del “Lava-Jato”. Ahora bien, si todos los políticos fueran corruptos, y si un partido fuera atrapado en mares de fondos públicos, entonces no sería posible ser tolerante. “Puedes hacer cualquier cosa menos robar mi dinero”. Y el brasileño es así: si le tocan su dinero, se genera un problema peligroso. No hay perdón. Pueden matar a miles en una pandemia, por ejemplo, pero nunca robar.

El odio al PT y a sus representantes configuró una ola de demandas y la necesidad de una figura que simbolizara este enfado. Así sucede en la política brasileña, sin importar la carrera anterior, la experiencia, lo que importa es que representa el sentimiento de las masas. Esto se puede llamar liquidez política, cuando el que puede “salvar” es cualquiera, un exjugador de voleibol anónimo, un coronel matón, un delegado terrorista, una empresaria racista, un sargento histérico, un ex militante de la oposición arrepentida, un abogado anticonstitucional, un multimillonario terraplanista o un capitán retirado por planificar ataques con bombas.

Tomaron la última opción. El lavajatismo, en nombre de la limpieza nacional, acabó arrastrando un mechón del subsuelo en el país de ejemplares de dudosa estirpe, autodenominados “buenos ciudadanos”. Usan el nombre de Dios, ven defectos en otros que, si se les oponen, automáticamente son etiquetados como PT —lo que para ellos es un insulto, ya que se asocian con personas corruptas y/o defensores de criminales o corruptos—, se miran como el bien supremo, el grupo elegido por las deidades para sanear el país del mal literal y del mal metafórico. Incluso puede actuar con extrema violencia para lograr su objetivo, utilizan maldiciones, vocabulario extremadamente vulgar, y las hostilidades más repulsivas contra quienes consideran críticos de sus grupos. Sí, la

lavandería “anticorrupción” es la madre de otro movimiento que pasó a denominarse “bolsonarismo”, encabezado por Jair Bolsonaro quien, de capitán retirado del ejército, ascendió a diputado federal, y poco después, a presidente de la República de Brasil (2019-).

Los efectos de esta antipolítica se manifiestan en el sabotaje de las instituciones republicanas. Ahora bien, si un determinado político gana unas elecciones, y con él, se configura todo un sistema normalizador y normalizante, que también apoya a los demás poderes que gobiernan juntos, es necesario dismantelar todo el aparato que lo rodea, desde él mismo hasta un posible ministro del STF que ha sido designado por aquel. Este *outsider* siempre es llevado al poder por lo que convencionalmente se llama los grandes medios como la televisión —se destacan tres en sesenta años: Jânio Quadros, Fernando Collor y Bolsonaro— y, actualmente, ayudado por el poder de las redes sociales: “Jair Bolsonaro llega a la presidencia no como líder político, sino como líder de un movimiento capaz de destruir la política y los políticos. Este fue el principio que guio la construcción de su equipo. El capitán montó un ministerio en el que muy pocos ministros estaban relacionados con partidos o eran técnicos en sus especialidades, hechos destacados por ellos como positivos” (Avritzer, 2021: 13-14).

Para ello, Bolsonaro tensa el frente con el sistema al nombrar ministros estratégicamente en contra de las normas establecidas que rigen el estándar de la meta constitucional, un elemento que no les gusta. Para Educación, nombres como el de Ricardo Véles Rodríguez y Abraham Weintraub, anti-universidades y anti-intelectuales, en el de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, con Damares Alves, absolutamente en contra de políticas que otorguen derechos, incluso a las mujeres; Eduardo Pazuelo, entre otros, en la Sanidad, que declaró que no conocía el SUS (Sistema Único de Sanidad brasileño) hasta que asumió en el cargo; Ricardo Salles, destructor de bosques, en el Ministerio de Medio Ambiente, Sérgio Moro en el Ministerio de Justicia, que concibe el juez como un ente autoritario y no uno democrático. Estas son, entre otras, las características del “bolsonarismo”, resultado de la “Lava-Jato” parcial.

Jair Bolsonaro logró, con su figura de cavernícola, incorporar el *lavanatismo* anti-PT en el poder judicial político brasileño, con una justicia sin ley, autoproclamada, con su propia hermenéutica. Desde entonces,

la justicia ha pasado a ser un simple punto de vista, una lectura particularizada por algunos ambiciosos agitadores sociales, cuyo objetivo nunca había sido hacer justicia, en ese sentido utópico. *Lavajatistas* que, apoyados en el discurso de que actuaban de acuerdo con los preceptos de la Operación *Mani Pulite* italiana, se convertirían más tarde (si no lo eran ya desde su génesis) en *trepadores sociales*. Todos se afamaron socialmente sobre las siglas del PT y del ex presidente Luiz Inácio Lula Silva, incluidos Jair Bolsonaro y el mismo Sérgio Moro, siguiendo la estrategia simple, como ya predijo Moro una cierta proyección inspirada en la operación italiana desde 2004, cuando publicó sus “consideraciones sobre la operación *mani pulite*”. En ellas, vemos que:

El autor lo calificó como un “proceso de deslegitimación” de la clase política y expuso los métodos: “la deslegitimación del sistema” y “el uso de la opinión pública” que, para el autor, “como ilustra el ejemplo italiano, también es fundamental para el éxito de la operación judicial”. Todo ello coronado por el “aislamiento carcelario” y apoyado por el “amplio uso de la prensa” para promover filtraciones, ya que en la operación italiana “el flujo constante de información mantuvo el alto interés público”. El texto publicado en 2004 representó por escrito un plan que enfrentó la Constitución brasileña (Fernandes, 2020: 107).

Sin embargo, Sérgio Moro y la pandilla de Curitiba no lograron su éxito solos. Era necesario formar un ejército para todo el proceso que culminó, como su hazaña más exitosa, con la aparición del personaje encarnado en la figura de Jair Bolsonaro. La comunicación se volvió fundamental en la popularización de lo que ya era popular y vulgar: el del político criminal, causante del mal de la sociedad. Para ello, dos frentes ganaron notoriedad: las *fake news* en las redes sociales, cada vez más decisivas y presentes en los procesos electorales y la opinión pública; y las televisiones abiertas, especialmente la Red *Globo* de Televisión brasileña, tradicionalmente concebida como enemiga ideológica del PT.

En lo que se refiere a internet, destacan las páginas populares en facebook como “rebeldes online, TV revolta, Movimiento contra la corrupción, Bolsonaro zuero 3.0, Canal de derecha, Olavo de Carvalho,

Fora PT, Derecha política, Eu era de esquerda mas me curei y Folha Política” (Gagliardi y Júnior, 2019: 26). En ellos se insertan pensamientos sesgados:

A. Sub-red de derecha, compuesta por canales que se declaran reaccionarios de derecha; B. Antocomunista liberal, compuesto por páginas que se hacen eco de discursos de la tradición económica liberal, mientras se oponen a adversarios que ellos llaman comunistas; C. Anticorrupción, integrado por el Movimiento contra la Corrupción y sus capítulos en los estados brasileños; D. Institucional, compuesto por *fan pages* de medios oficiales (Veja, Estadão, Exame, O Globo y Folha de S. Paulo) (Gagliardi y Júnior, 2019: 26).

En trabajos anteriores, ya hemos examinado el papel de las *fake news* en la creación del imaginario brasileño con respecto a las elecciones (Santos, 2021a: 47), los partidos políticos y el surgimiento del bolsonarismo como movimiento político relevante en el seno de la historia brasileña. Asimismo, se ha abordado la satanización de la mujer no solo en el PT, sino también en el PCB, y otros partidos de izquierda (Santos, 2021b: 30); la recreación del comunismo como chivo expiatorio para refundar enemigos imaginarios, el uso del militarismo y su lenguaje en la invención de enemigos internos; y cómo la religión cristiana se ha vuelto esencial en la clasificación del espectro político de la izquierda brasileña como un elemento peligroso para la armonía social (Santos, 2021c); asimismo, se ha discutido como un oponente a combatir, incluso eliminar físicamente —la apología a las armas por parte de los grupos lavajatistas-bolsonaristas es prueba de ello. No se puede olvidar que todos se volvieron armamentistas, coquetearon con el nazismo, y convirtieron en crimen el tema de la “opinión”, destiladores de odio en las redes sociales, xenófobos, mentirosos (constantes difusores de noticias falsas), antisemitas y rayanos en la psicopatía.

Parecían cumplir exactamente ese papel. No se puede desvincular las redes sociales de las *fake news*. Así, la hipérbole discursiva de las denuncias de la operación “Lava-Jato”, la criminalización de la política, especialmente del PT y del expresidente Lula (Zanin, Zanin, Valim,

2017: 53), y la fabricación de un héroe justiciero, como Sérgio Moro, terminó por embarazarse y dar a luz, de manera prematura y urgente, al *bebé de Rosemary*. Hipérboles que abarcaban la idea de que el citado partido se habría apropiado indebidamente de miles de millones de Petrobras, la mayor empresa estatal brasileña, llenando las cuentas bancarias de sus líderes, como el ex presidente Lula, la entonces presidenta Dilma Rousseff, (Dulci, 2017: 153), entre Delúbio Soares, José Dirceu, etcétera, y que estarían, con todos estos recursos desviados, financiando dictaduras en todo el mundo: desde Venezuela, Cuba, a las del continente africano, y preparando la dictadura misma en Brasil, con un sesgo totalitario y comunista, entre varios otros delirios de los que ya nos hemos ocupado en trabajos y exposiciones anteriores.

La exageración retórica de la criminalización del PT fermentó el clima de rechazo al grupo político en evidencia, alentando al juez Sérgio Moro a extrapolar las prerrogativas de su cargo y presentar demandas del expresidente Lula en su Tribunal Jurídico de Curitiba, desde donde se producirían los crímenes eventualmente cometidos en São Paulo, violando otro principio básico de la legislación brasileña, que es el del juez natural (Proner, 2020: 94), es decir, el eventual autor del delito debe ser juzgado por el juez donde, geográficamente, se habría producido el presunto robo. Además, el ex juez Moro fue el responsable de los procesos que involucran a Petrobras, pero los delitos atribuidos al ex presidente Lula no tenían relación con la empresa estatal, otro descaro legal característico del *Lawfare*.

No es que se esté negando la necesidad de la prerrogativa del periodismo, que es informar. Sin embargo, si la denuncia es informada por organismos públicos, independientemente de su partido, es igualmente imprescindible, es decir, con igual énfasis, duración y entusiasmo, las presentaciones y/o absoluciones de los imputados. De lo contrario, el imaginario social se queda con la idea de que el imputado sigue siendo culpable, ya que la asociación de la denuncia con la culpabilidad inmediata configura la cultura política del brasileño medio. El periodismo tiene esta obligación con la comunidad. A diferencia de las *fake news*, emergen en el horizonte de las campañas electorales con un potencial devastador:

En 2014 se multiplicaron con sustancial alcance las *fanpages* de Facebook que debatían y comentaban la carrera electoral y los hechos de la agenda pública nacional. Estos agentes han entrado en un entorno de flujo de mensajes caótico —con lógicas y prácticas diametralmente diferentes a la prensa tradicional— en el que candidatos y partidos, prensa tradicional, blogueros, colectivos de votantes, simpatizantes o detractores, columnistas anónimos, falsificaciones, bots, compiten por el espacio, vehículos de difusión de información extraoficial, centros de difamación o defensa de contenidos ideológicos sectarios, teorías de la conspiración, entre muchos otros (Júnior, 2019: 26).

El único propósito de las *fake news* es la acusación. Pero generalmente sin ningún fundamento. Se trata de imputaciones, calumnias, deformaciones/medias verdades, distorsiones intencionadas, exageración retórica, creación de adversarios peligrosos, amenazas —sobre todo internas, el “enemigo” es invisible, está cerca y es el motivo de la crisis instalada—, adulteración de fuentes, distorsión del habla e imágenes de los oponentes, y similares, comúnmente llamados por eufemismo mentiras y/o chismes. El periodismo, al solo informar la denuncia, sin monitorear el caso hasta su desenlace, distorsiona su oficio, asemejándose a las infames *fake news*:

Las noticias falsas han llamado la atención del público por varias razones. En primer lugar, la desinformación se ha convertido en parte de la vida cotidiana. [...] En segundo lugar, en la medida en que las personas creen en la información errónea y actúan en consecuencia, las noticias falsas pueden producir consecuencias graves. [...] En tercer lugar, la interacción humana pacífica y la prosperidad individual y social dependen en gran medida de la confianza interpersonal. (Greifeneder, *et al.*, 2021: 2).

Es interesante, además de resaltar el papel de los grupos, muchos de ellos ocultos, del terrorismo digital, hacer un repaso de cómo ayudó Red *Globo* en la configuración del bolsonarismo actual. En primer lugar, vale la pena subrayar que el analfabetismo político del “bolsonarista”,

con todas las características incorporadas en el párrafo anterior, vincula a Red *Globo* con el PT, como si ambos fueran cómplices contra Jair Bolsonaro. Esta característica bolsonarista es parte de su identidad: acusan a sus oponentes de lo que ellos mismos practican. De hecho, el “bolsonarismo” es una creación de la Red *Globo* y de “Lava-Jato”, entre otros elementos. El hecho de que algunos de los artistas de la televisión *Globo* y algunos de sus programas reflexionen sobre la realidad y aborden temas de la vida cotidiana como el racismo, el feminicidio, y las comunidades LGBTQI+, no los coloca en el espectro político de izquierda, aunque los seguidores de Bolsonaro así lo entiendan. Las agendas comunitarias y sociales son las pautas de la humanidad, no solo de la izquierda política. La izquierda los adopta porque no son más que eso, un rol humano. Sin embargo, como los bolsonaristas ridiculizan esos temas, limitándolos al “comunismo”, interpretan como si la Red *Globo* fuera comunista, junto con la izquierda política brasileña, construyendo una confusión conceptual que, de hecho, es básica.

Dicho esto, la historia de lucha de TV *Globo* contra el PT no se puede minimizar, especialmente contra Luiz Inácio (Lula). Se hizo famosa la manipulación de un debate sostenido en la campaña presidencial de 1989 entre Lula y Fernando Collor, quien presentó expedientes que, según él, se llenarían de pruebas contra el oponente, luego descubiertas como un engaño, por estar vacías. Todo para dar lugar a la victoria en las primeras elecciones por voto directo tras más de 20 años de dictadura militar en el país:

La cobertura de las elecciones de 1989 produjo lo que se convirtió en el máximo ejemplo de manipulación mediática de la información, con el claro objetivo de producir un efecto electoral: la edición, producida y difundida por el periódico nacional de TV *Globo*, del debate entre los candidatos Collor y Lula sobre la víspera de la segunda vuelta, en la que destacan los mejores momentos de la primera y los mejores momentos de la segunda, dando así la impresión de que Lula fue derrotado por su oponente (Porto, 2012; Azevedo, 2008, Albuquerque, 2013: 4). La transmisión en vivo del debate había durado más de tres horas, pero la transmisión contó con tres minutos y 34 segundos de discursos

de Collor, quien apareció predominantemente atacando a Lula o al PT. Lula, por su parte, compareció durante dos minutos y 22 segundos, durante los cuales no atacó a Collor. [...] Por tanto, la prensa brasileña inicia la serie electoral en la nueva república bajo el signo de la manipulación por motivos políticos. Este es un consenso entre los académicos en el campo (Gagliardi y Júnior, 2019: 28-29).

Más adelante, cuando Lula está en el poder, las campañas anti-PT cobraron nuevo aire, con el objetivo de obtener victorias electorales para el espectro político de derecha, sobre todo representado por el Partido Socialdemócrata Brasileño (PSDB). No olvidemos, a modo de ejemplo, la portada de Revista *Veja*, en la que el entonces candidato Aécio Neves



Figura 1. El conglomerado de comunicación dominante en Brasil, *Veja* y *Globo*, apoyando al candidato Aécio Neves a la presidencia en 2014. Fuente: Revista *Veja*.

(MG) está retratado con un botón verde gigante de “confirmar” (votar) en su pecho, abriendo su camiseta en alusión al personaje SuperMan. (Figura 1).

Incluso se dice de la predilección del “Lava-Jato” por blancos del espectro político de izquierda y, ante pruebas y/o acusaciones de miembros de partidos de derecha, actuó a ciegas: “Roberto Costa hizo acusaciones graves contra Sérgio Guerra, presidente del PSDB, antes de perder la vida a causa del cáncer. Dijo cosas que nunca escuchaste sobre José Genoíno, el presidente del Partido de los Trabajadores sentenciado a cuatro años y ocho meses en la AP 470, porque firmó solicitudes de préstamos para el partido. Costa dijo que entregó más de 10 millones a Sérgio Guerra para cerrar, o al menos sofocar, un IPC que investigaba acusaciones contra Petrobras” (Leite, 2015: 223).

Así fue como se trazó un complot detrás del cual se intentaría, con relativo éxito, incorporar una predisposición de la corrupción con la identidad del PT, en detrimento de los partidos de derecha que, ayudados por la complicidad *lavajatista*, se escudan frente a las acusaciones y, por lo tanto, acusaciones, detenciones, coacciones y otras penas. Como se hizo con el ex presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC), quien al finalizar su mandato recibió a un grupo de poderosos empresarios que donaron aproximadamente 7 millones de reales para la construcción del Instituto Fernando Henrique Cardoso. Rodrigo Janot, posteriormente nombrado fiscal general de la República, afirmó que “no hay nada ilegal” (Leite, 2015: 261). Sin embargo, con el Instituto Lula las reglas fueron diferentes: se criminalizaron donaciones similares hechas a FHC, lo que llevó al PT y sus aliados a concluir que hubo una valoración diferente en la aplicación de la ley en sus acciones, omisiones y silencios: “Cuesta creer que una norma que anunció Janot cuando asumió como Fiscalía General de la Nación (“un palo que golpea a Chico también golpea a Francisco”), se aplicó en el trato a los expresidentes y sus respectivos institutos. Si es posible sospechar de empresas y empresarios que hicieron donaciones al Instituto Lula, ¿la regla de Janot nos permite preguntarnos por qué no se hizo lo mismo con FHC?” (Leite, 2015: 262).

FHC también disfrutó de campañas de simpatía en su participación en Plano Real, haciéndolo aparecer constantemente en las noticias y

en las entrevistas, así como acompañado de toda una semiótica que lo favorecía, mientras que Lula tenía constantemente su imagen asociada a agendas consideradas desagradables para la población en general, además de aparecer en marcos de imágenes que no favorecían a su persona (Figura 2). Una estrategia similar se vio en la campaña de FHC contra el PT en 1998, cuando *Globo* presentó problemas existentes en Brasil en ese momento por causas externas, diferente a la realidad en la que “las cifras de la economía eran en gran medida desfavorables”, lo que salva-



Figura 2. Pensados como los “grandes medios”, *Folha* de S. Paulo proyecta a Lula como una figura “siniestra”. Fuente: *O 4 Poder*, de Paulo H. Amorim.

ría el primer periodo de la administración del gobierno del PSDB de ser “blanco de críticas”, una cobertura sesgada que culminó en el “regreso de FHC al cargo” (Gagliardi y Júnior, 2019: 29-30).

La predilección de *Globo* y de los grandes medios por el PSDB y otros partidos de derecha nunca se ocultó. Al contrario, fue abierta. Las horas dedicadas por *Jornal Nacional*, máxima audiencia de la TV brasileña entre telediarios, a las campañas anti-PT, especialmente para favorecer a “Lava Jato”, ignorando la politización del poder judicial, van más allá de lo aceptable para la comunicación periodística pura, y cae dentro del partidismo del periodismo en Brasil. Así, tenemos a diversos sectores sociales que, en teoría, deberían caracterizarse por la imparcialidad, convertidos en la práctica en extensiones de los partidos políticos: el periodismo y el poder judicial.

Brasil, en esta significativa y poderosa porción de actores, funciona de la siguiente manera: 1) Se crea la denuncia, aprovechando la credibilidad que tiene el Poder Judicial frente a la población; y 2) Se apropia de la denuncia, como una verdad ya establecida, renunciando a principios básicos de un proceso judicial, como la presunción de inocencia (el sujeto es considerado inocente hasta la “transición *in res judicata*”, lo que significaría que solo después de ser condenado en el último recurso de apelación, el STF en el caso brasileño, el individuo sufre la condena y la penalización que se le imputa). Es decir, en Brasil hay una especie de “condena solo por la denuncia”, que es parte de una máquina de destrucción de la reputación con fines políticos. Por ejemplo, el actual diputado federal, Orlando Silva, tuvo que dejar un Ministerio del gobierno federal del PT a causa de una denuncia sobre la compra de una *tapioca* con una tarjeta corporativa federal en 2008, incluso cuando el PT acababa de asumir el poder.

Según una encuesta realizada por el Partido de los Trabajadores, el *Jornal Nacional* sumó hasta 80 horas de espectacularización de denuncias contra el grupo político y sus integrantes (Galindo, 2020: 71), en especial, el expresidente Lula, asociándolo con la corrupción y el escenario crítico indeseable para los brasileños. Al mismo tiempo, a lo largo de los años, especialmente si tomamos el periodo de 2015 a 2019, Sérgio Moro, el juez de la Operación “Lava-Jato”, aparece en un movimiento opuesto: como una figura súperheroica (Figura 3).

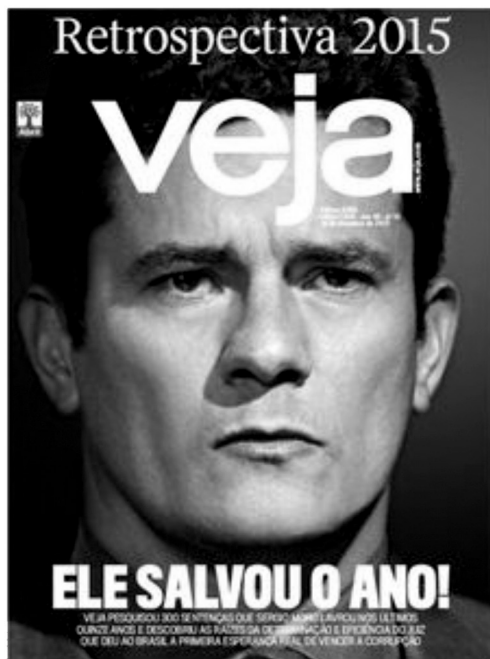


Figura 3. Sérgio Moro, colocado por la prensa brasileña como héroe nacional.
Fuente: Revista *Veja*.

Todo el aparato propagandístico sobre la corrupción asociado a un solo partido político, en este caso el PT, y su máximo exponente, Lula, culminó con su encarcelamiento de 580 días, donde los grandes medios anunciaron como una guerra entre el bien y el mal, lucha contra la corrupción (Carvalho, Fonseca, 2019: 106) (Figura 4). Toda la sociedad, con el apoyo del poder judicial brasileño, esperaba que Moro encontrara miles de millones en las cuentas del expresidente y su familia, especialmente su hijo, “Lulinha”, cuya *fake news* le atribuyó los ferraris dorados, la más grande empresa de ganado de Brasil, *Friboi*, propiedad de “Oi”, una colosal empresa de telecomunicaciones, entre otras innumerables riquezas. Se esperaba que estas fueran las acusaciones e imágenes que circularon en las redes sociales, conteniendo valores astronómicos en relatos personales de la familia Lula, el PT y sus principales dirigentes.

Pero no fueron todas esas acusaciones las que el país encontró entre las “pruebas” recolectadas por el ex juez Sérgio Moro en su tesis.



Figura 4. “Big Media” anunció la flagrante persecución de Lula por parte de Moro como una lucha entre el bien y el mal. Nunca consideraron que la parcialidad fuera un principio básico de la magistratura. Fuente: Revistas *Isto É* y *Veja*.

Al contrario, encontramos párrafos confusos de pedidos de disculpas, mucha especulación y convicciones personales acerca de que lo se creía que había pasado para la posterior condenación de Lula:

La condena de Lula en un proceso tan frágil desde el punto de vista jurídico y la consumación de su encarcelamiento, al fin y al cabo, en abril de 2018, solo fueron posibles gracias a esta alianza anómala entre la justicia y el poder mediático, que dejó al descubierto la imagen del expresidente. La execración pública cuando su conducta coercitiva abusiva para testificar en marzo de 2016, determinada por Sérgio Moro, que ciertamente contribuyó mucho a desestabilizar el prestigio político del gobierno federal, impulsando también la acusación de la presidenta Dilma (Menezes, 2020: 253).

Al sentenciar a Lula, Sérgio Moro le asignó un departamento en Guarujá, São Paulo (Mann, 2020: 33), que recibió como soborno, en una

ordenanza que, dentro de sus doscientas páginas, empujó con fuerza para crear una narrativa de que Lula sería el dueño de la propiedad. Al investigar las cuentas bancarias de la familia de Lula y desilusionado por no haber encontrado nada, Moro fabricó “pruebas” y condena sobre el frágil fundamento de un “acto indeterminado del cargo” que, traducido sería un acto de corrupción que existe, pero no se encontró. Es decir, para recibir ese departamento de una empresa constructora, Lula no habría cometido ningún delito, ya que no habría figura jurídica “indeterminada”:

El movimiento político que ha realizado Sérgio Moro demuestra su interés en postularse para las elecciones de 2022. Adoptó el discurso anticorrupción, condenó a un político popular con posibilidades de volver al poder, se unió al actual gobierno que ayudó a elegir con la lucha contra la corrupción, el crimen organizado y el crimen violento, renunció como ministro con el mismo discurso de que no tenía autonomía para combatir la corrupción y que no quería manchar su biografía. Actualmente, constantemente ha impartido conferencias sobre el tema de la corrupción y el blanqueo de capitales. Así, Moro construye la figura de un *outsider* de la política, honesto, digno de confianza, íntegro e incorruptible: el candidato perfecto (Silva y Castro, 2020: 289).

Los ingredientes para el cultivo del odio político, mezclados con otros preexistentes, como la creencia generalizada de que “todo político es un ladrón”, si se utilizan adecuadamente, son capaces de generar una conmoción nacional en la que el resultado deseado por las masas sería la depuración, principalmente de grupos que ya estaban en el poder (en este caso en la época del PT). A ello se suma el auge de las redes sociales en el papel de crear opinión política, en la medida de reforzar el sentido común arraigado en el tejido comunitario general. Las llamadas redes sociales se han convertido en un factor determinante para el éxito de este empeño.

El sentido común de que el principal problema en Brasil residía en la corrupción (Figura 5), que es un cáncer, arraigada y heredada de siglos atrás (Reis, 2020: 14), es ya una *fake news* que alimenta el odio. Odio

La (operación) “Lava-Jato”, Sérgio Moro y el *lawfare* contra Luís Inácio (Lula)...



Figura 5. El *Jornal Nacional* dedicó innumerables horas a especular sobre la operación de “Lava-jato” y las acusaciones de corrupción, dando lugar a la configuración de un héroe nacional inflable y al bebé de Rosemary. Fuente: captura de pantalla de presentación/*Globo*.

a la política, con metas claras para quienes no quieren representación popular en la toma de decisiones. Se odia lo que tiene olor y rostro de pueblo. No se tolera la idea de que la gente tiene derecho a una tarjeta de registro de votante, y que pueden tener a alguien para discutir en las cámaras y asambleas legislativas, similar a lo que proviene del pueblo. Allí se busca gente homogénea, a favor de los intereses antipopulares. A este sentido común se une el trabajo de grupos que difunden *fake news* en las redes sociales.

Consideraciones finales

Todo este escenario cuenta la trayectoria del ascenso político de Jair Messias Bolsonaro, quien, como el bebé de Rosemary, trata de la saga de un efecto secundario. En Brasil, la Operación “Lava-Jato”, Sérgio Moro, Deltan Dallagnol, *Jornal Nacional/Globo*, Revista *Veja*, etcétera, aberraciones legales, grupos activistas extremistas de redes sociales como el MBL (Movimiento Brasil Libre), exageraciones discursivas, acusaciones falsas, criminalización de la política, fabricación de héroes,

acusaciones aleatorias, politización de justicia y judicialización de la política, tuvieron como telón de fondo el objetivo de promover a la derecha brasileña, como el PSDB y a nuevos grupos en este espectro, como el MBL y el Partido *Novo*, que terminaron en la personificación del odio resumido en la figura de Jair, como el Mesías redentor contra el “mal más grande del comunismo corrupto” del PT. En la obra de Ira Levin, la pareja Rosemary y Guy se mudan a un edificio con personajes extraños, y es testigo de cómo su marido se involucra con vecinos que practican ciertos rituales fanáticos, cuya liturgia culminaría en la viabilidad de un embarazo en Rosemary que daría a luz al mismísimo diablo.

Al invertir la narrativa cristiana de un Mesías nacido de una virgen para rescatar a la humanidad de sus errores y conducir a la redención, el bebé de Rosemary nacería de una madre no virgen y traería al Hijo de las Tinieblas al mundo. Jair une fuerzas con grupos similares: apoyado por fanáticos, difusores de mentiras en Internet, espectacularización de la corrupción, extremistas religiosos, agitadores sociales, miembros de un poder judicial político, milicias, justicieros sin ley, antidemocráticos, racistas, preconceptuosos y “mimados”, ascendió al poder como una promesa de liberación de un país dominado por la corrupción. Se creó la secta bolsonarista, proveniente de la derecha brasileña: nacieron la extrema derecha y su principal representante, Jair Messias.

Bibliografía

- Amorim, P. H. (2015). *O quarto poder*. São Paulo: Ed. Hedra.
- Avritzer, L. (2021). Política e antipolítica nos dois anos de governo Bolsonaro. En L. Avritzer, F. Kerche y M. Marona (coords.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. Belo Horizonte-MG: Autêntica.
- Carvalho, C. A., M. G. C. Fonseca (2019). Violência em acontecimentos políticos: jornalismo e lawfare no caso Lula. *Galáxia*. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/gal/a/WvxQH8mHGnxqXkCTbqTSCdK/?lang=pt#>
- Dulci, O. S. (2017). Brasil, 2016: para onde vamos. En *Democracia em crise: o Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte-MG: Ed PUCMinas.

La (operación) “Lava-Jato”, Sérgio Moro y el *lawfare* contra Luís Inácio (Lula)...

- Feitoza, M. L., A. Mayer *et al.* (coords.) (2020). *Lawfare e calvário da democracia brasileira*. Andradina: Meraki.
- Fernandes, F. A. (2020). *Geopolítica da intervenção: a verdadeira história da lava-jato*. São Paulo: Geração Editorial.
- Gagliardi, J., J. F. Júnior (2019). *O Antipetismo da Imprensa e a Gênese da Nova Direita*. En E. Solano Gallego (coord.). *Brasil em colapso*. São Paulo: Unifesp Editora.
- Greifeneder, R., M. E. Jaffé, E. J. Newman y N. Shwars (2021). *The Psychology of Fake News: Accepting, Haring, and Correcting Misinformation*. Nueva York: Routledge.
- Galindo, B. (2020). Espetacularização do processo penal, perversões da justiça, *lawfare* e populismo jurídico: ainda somos os mesmos. En M. L. FEITOZA, A. Mayer, *et al.* (coords.). *Lawfare e calvário da democracia brasileira*. Andradina: Meraki.
- Júnior, T. P. (2020). *Moro, o heróis construído pela mídia*. Curitiba: Kotter.
- Júnior, M. A. S. (2019). *#vai pra Cuba: a gênese das redes de direita no facebook*. Curitiba-PR: Appris Ed.
- Leite, P. M. (2015). *A outra história da lava-jato: uma investigação necessária que se transformou numa operação contra a democracia*. São Paulo: Geração.
- Mann, A. R. (2020). “L” de Lula, “L” de *Lawfare*: a utilização do poder judiciário como arma de perseguição política no caso do Triplex do Guarujá. Monografia (Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais). Curso de Direito. Universidade de Passo Fundo, Casca, RS.
- Menezes, M. de A. (2020). Moro versus Lula: um caso clássico de suspeição judicial. En M. A. Melo y L. Streck (coords.). *O livro das suspeições: o que fazer quando sabemos que sabemos que Moro era parcial e suspeito?* São Paulo: Grupo Prerrô.
- Neto, O. P. (2020). *Fanatismo & manipulação: o esquema da nova colonização do Brasil*. Campinas: Pontes.
- Proner, C. (2020). Quando a parcialidade é extraterrotorial, tudo se explica. En M. L. FEITOZA, A. Mayer, *et al.* (coords.). *Lawfare e calvário da democracia brasileira*. Andradina: Meraki.
- Reis, H. E. (2020). Combate à corrupção e defesa dos direitos humanos. En O. P. Martins Junior (coord.). *Lawfare em debate*. Goiânia: Kelps.
- Santos, R. S. (2021). *O Bolsonaroismo, o Rei de Siam e o Gelo*. *Revista Alembra*, 3 (6). Disponible en: <http://periodicos.cfs.ifmt.edu.br/periodicos/index.php/alembra/article/view/1092/499>

- Santos, R. S. (2021). *O Bolsonarismo e a mulher: de feiticeiras e sacerdotisas da antiguidade a bruxas medievais e “comunistas” modernas*. *Raíces. Revista Nicaragüense de Antropologia*, 5 (10). Disponible en file:///C:/Users/rosipa/Downloads/num10-3-bolsonarism-portugues.pdf.
- Santos, R. S. (2021). *O Bolsonarismo e a carnavalização do pensamento decolonial*. *Inclusiones* (8), 341-353. Disponible en: <http://revistainclusiones.com/carga/wp-content/uploads/2021/06/20-Rossemildo-VOL-8-NUMES-PEC-JulioSept2021INCL.pdf>.
- Silva, E. M., S. M. Castro (2020). A parcialidade do ex-Juiz Sérgio Moro por interesses políticos e eleitorais. En M. A. Melo y L. Streck (coords.). *O livro das suspeições: o que fazer quando sabemos que sabemos que Moro era parcial e suspeito?* São Paulo: Grupo Prerrô.
- Zanin, C., W. T. Zanin y R. Valim (2017). *O caso Lula: a luta pela afirmação dos direitos fundamentais no Brasil*. São Paulo: Contracorrente.
- Zanin, C., W. T. Zanin y R. Valim (2019). *Lawfare: uma introdução*. São Paulo: Contracorrente.

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 13 de diciembre de 2021

Los déficits de control horizontal de la corrupción en Argentina

Horizontal control deficits of corruption in Argentina

*Federico Saettone**

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador tiempo completo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), Argentina. Correo electrónico: f_saettone@hotmail.com

Resumen

Este artículo aborda la corrupción como un problema de déficit de control horizontal. Existen dos tipos de déficit, uno tiene que ver con el desempeño de las agencias de control, y el otro, con el control parlamentario. Argentina presenta un universo heterogéneo de agencias de control, las cuales, casi todas fueron diseñadas previendo riesgos más o menos específicos de transgresión y/o de corrupción. En relación a esas agencias, este artículo analizará el caso de la Oficina Anticorrupción, la cual tiene el mandato legal de investigar y denunciar la corrupción. Por su parte, el control parlamentario es entendido en términos de la supervisión legislativa de las políticas públicas. El Congreso argentino presenta un déficit de control de la corrupción, que se estudiará en relación a dos cuestiones. La primera es la notable ausencia de supervisión legislativa de las agencias de control, y la segunda, la incapacidad del Congreso de poner en funcionamiento una nueva agencia anticorrupción con un diseño superador.

Palabras clave: Ética Pública, Congreso, Corrupción, Control Parlamentario, Oficina Anticorrupción.

Abstract

This article approaches the corruption in Argentina as a horizontal control deficit problem. There are two control deficits. One has to do with the performance of the control agencies, and the other with parliamentary control. Argentina presents a heterogenic universe of these control agencies, designed for preventing risks of transgression and/or corruption. In relation to those agencies, this article will analyze the Anticorruption Office (AO) case, which has the legal mandated to investigate and denounce corruption. For its part, the parliamentary control is understood in terms of policy legislative oversight, which is studied in relation to two specific aspects. The first one is the noticeable absence legislative oversight toward the AO, and the second one is the inability of National Congress to put into operation a new anticorruption agency with an overcoming institutional design.

Key words: Public Ethics, Corruption, Congress, Parliamentary Control, Anticorruption Office.

Introducción

Este artículo analiza el control de la corrupción en Argentina. La corrupción es entendida en términos de los comportamientos de funcionarios, magistrados y legisladores, contrarios a las normas y/o códigos de ética pública.¹ Dichas normas y/o códigos establecen, entre otras exigencias, las incompatibilidades, los conflictos de intereses, el régimen de obsequios, así como las penalidades y las sanciones por incurrir en hechos irregulares o simplemente practicar el soborno.

El control de la corrupción será abordado en relación a la rendición de cuentas (*accountability*) horizontal. Esta se refiere al control inter-agencias, es decir, a la rendición de cuentas entre agencias por las acciones u omisiones de alguna de ellas. Esta dimensión comprende dos grupos de agencias, a saber: las agencias de “*accountability* horizontal asignada” y las agencias de “*accountability* horizontal de balance” (O’Donnell, 2001; Carrillo Flórez, 2006).

Las agencias de *accountability* horizontal asignada son aquellas creadas con el mandato legal de “supervisar, prevenir, desalentar, promover la sanción, o sancionar acciones u omisiones presuntamente ilegales de otras agencias estatales, nacionales o subnacionales” (O’Donnell, 2001: 23). Se trata de agencias de control diseñadas previendo riesgos más o menos específicos de transgresión y/o de corrupción. Un ejemplo de este tipo de agencia, que será estudiada en este artículo, es la Oficina Anticorrupción (OA) en Argentina.

Por su parte, las agencias de *accountability* horizontal de balance, comprenden la relación de control entre poderes independientes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), las cuales están dotados de facultades y obligaciones diferentes, pero superpuestas en algunas cuestiones con-

¹ La ética pública es un concepto que abarca a todo el personal que forma parte de los poderes del estado y la administración pública centralizada y descentralizada. La ética pública se distingue de la denominada ética de gobierno (en inglés, *government ethics*), que se refiere al personal electo en poderes Ejecutivo y Legislativo, es decir, al personal que pertenece a partidos políticos o fueron designados por ellos. En este artículo se considera la ética pública.

cretas. A diferencia de las agencias de control, las de balance presentan una serie de limitaciones, en la medida que accionan de modo “reactivo” y de “forma intermitente” en caso de transgresiones de otro poder (O’Donnell, 2001:22).

Dentro de este segundo grupo de agencias se va a considerar la supervisión que ejerce el Congreso Nacional argentino sobre las agencias de control.² Esta supervisión es entendida en términos del “control parlamentario” (Llanos y Mustapic 2006; Pelizzo and Stapenhurst, 2013; Bieda, 2015), que es una de las funciones relevantes de los parlamentos estudiadas por la literatura especializada.³ Esta función comporta una serie de dispositivos que los legisladores activan para exigir al Poder Ejecutivo que rinda cuentas por las políticas públicas que, por algún motivo, se desviaron del objetivo legislativo (McCubbins y Schwartz, 1984; McCubbins, 2014). Esta función será abordada específicamente en relación a la corrupción.

Dado que el control parlamentario de la corrupción es un tema escasamente estudiado por la política comparada (Saettone, 2020), el artículo se focalizará en destacar la singularidad del caso argentino. Se trata de un artículo descriptivo, elaborado con base en investigaciones especializadas, así como en el análisis del tratamiento legislativo de la ley de ética pública y su modificatoria. Esta investigación parte de la hipótesis que en Argentina el control de la corrupción está condicionado por dos déficits de *accountability* horizontal. Uno tiene que ver con el particular diseño de las agencias de control, y el otro, con la baja capacidad de supervisión del Congreso Nacional. Ambas cuestiones están interrelacionadas, de tal modo que el bajo control parlamentario contribuye al mal desempeño de estas agencias y viceversa. En otras palabras,

² Se lo llama también Parlamento Nacional o Poder Legislativo, términos que se usarán indistintamente en este artículo.

³ Además de la función de control, hay otras funciones que desempeñan los parlamentos modernos, que no se desarrollará a detalle. Se trata de la función representativa (canalizar la demandas ciudadanas), la función legislativa (hacer la ley o modificarla), la función presupuestaria (aprobar el presupuesto y controlar las cuentas del Estado) y la formación del gobierno (una función específica de las democracias parlamentarias). Para una mirada completa sobre este tema, véase De Michelli y Verzichelli (2004); y Pasquino y Pelizzo (2006).

se trata de determinar si el parlamento está en condiciones de “ponerle el collar al gato”.

El artículo comienza con un análisis histórico del fenómeno de la corrupción en Argentina y su relación con el “delegacionismo” político. Luego, se pasa a estudiar algunos aspectos de la reforma constitucional de 1994 y de la normativa nacional de ética pública, así como las características de las agencias de control, y los asuntos sobre los que tienen jurisdicción. Seguidamente, se presentan las principales nociones de control parlamentario estudiados por la literatura especializada; por último, se pasa al abordaje de los déficits de control horizontal, y cómo estos impactan en el control de la corrupción.

La corrupción en Argentina

La corrupción en Argentina es un fenómeno recurrente desde los tiempos coloniales (Nino, 2005). Esta se manifestó en diversas modalidades, impactando tanto en el funcionamiento de las instituciones, como en el comportamiento de las élites políticas, cuestiones que no se analizarán en detalle. Solo importa hacer una breve descripción histórica de la corrupción en Argentina. En este sentido, pueden identificarse tres grandes etapas.

La primera comprende el período 1880-1916, conocido como el régimen conservador, es decir, un régimen de participación restringida (Botana, 1998; Abal Medina y Suárez Cao, 2002). Éste se caracterizó por un sistema de gobierno unipartidista liderado por una élite política y económica que apelaba al fraude, y a otros métodos ilegales, para desalentar el surgimiento de oposiciones que desafiaran su poder (Sabato y Lettieri, 2003).

La segunda etapa, que va aproximadamente desde 1916 hasta 1950, se caracterizó por la afirmación de los partidos de masas en Argentina (primero la Unión Cívica Radical [UCR]), surgida a fines del siglo XIX, y luego, el Partido Peronista,⁴ surgido a partir de mediados del siglo

⁴ Formalmente se llama Partido Justicialista.

XX. La identidad de estos partidos fue inseparable de figuras populistas —caudillos—, cuyo arquetipo fue Juan Domingo Perón, surgido de las filas del Ejército (Saettone, 2012). En esta etapa, las élites conservadoras, que no gobernaban el país, asimilaron la corrupción como un problema del populismo. Lamentablemente, aquellas optaron por golpes de Estado y la entronización de gobiernos autoritarios, que usurparon el poder con la excusa de combatir la corrupción de los gobiernos populistas (Astarita, 2014).

La tercera etapa comenzó en 1983 y llega a hasta nuestros días. Ese año triunfó en las elecciones presidenciales Raúl Alfonsín (UCR), poniendo fin a la experiencia autoritaria que el país vivió en los años sesenta y setenta.⁵ En esa etapa, la corrupción se le vinculó al mal desempeño de la economía argentina (Gerchunoff y Llach, 2007), que suele ser el combustible de crisis recurrentes de gobernabilidad, que resultaron en renunciadas anticipadas de los presidentes. Esto sucedió con Alfonsín en 1989, quien debió dejar el cargo unos meses antes de que finalizara su mandato en un contexto signado por hiperinflación y los estallidos sociales.⁶ También paso con el presidente Fernando de la Rúa en 2001, que dejó el cargo a la mitad de su mandato, en un contexto de estallidos sociales, revueltas y represión policial (Saettone, 2011).

Conviene detenerse brevemente en 1989. Ese año, tras la renuncia anticipada de Alfonsín, asumió la Presidencia de la Nación Carlos Menem, un excéntrico caudillo peronista de la Provincia de La Rioja, el cual había triunfado con un discurso que reivindicaba las viejas tradiciones del peronismo. Su victoria fue vista con preocupación por las élites económicas, quienes temían volver al populismo de los tiempos de Perón. Sin embargo, poco tiempo después de que asumió la presidencia, el caudillo riojano dio un inesperado giro pragmático que lo llevó a la

⁵ La transición a la democracia que se dio a partir de ese año no fue un fenómeno exclusivo de Argentina, sino que fue parte de la tercera ola de democratización que se extendió en varias regiones del mundo desde fines de 1970, y que puso fin a los autoritarismos y a los totalitarismos (como caso de la URSS) del siglo XX.

⁶ En efecto, en 1989 se registró un pico de inflación del 3.070 por ciento anual y en 1990 de 2.314 por ciento anual (INDEC, serie de estadísticas históricas).

ejecución de un audaz programa de reformas neoliberales, alejadas de los ideales del peronismo histórico (Saettone, 2015).

Un presidente delegativo

Las medidas económicas y financieras implementadas por Menem a principios de los noventa —que fueron positivas y bien recibidas por esas élites— se tomaron con el argumento de combatir la corrupción (Saettone, 2020). Sin embargo, se llevaron a cabo en un contexto caracterizado por el desorden económico y la emergencia para salir de la hiperinflación de 1989. Esto favoreció el delegacionismo político. Según O'Donnell (1997), este delegacionismo se trata de que el líder que gana la elección presidencial se siente autorizado a gobernar poniéndose por encima de las instituciones (que suelen ser el poder judicial y el parlamento), las cuales ve como un estorbo. El único límite que reconoce “son las relaciones de poder existentes” (que suelen actuar desde las sombras) y “la limitación constitucional de su mandato” (O'Donnell, 1997: 293). Esto último implica que los presidentes suelen apostar todo a su reelección o simplemente a la permanencia en el poder a pesar de los límites constitucionales de sus mandatos, de cuyo resultado (positivo o negativo) depende la estabilidad económica y financiera del país. En una palabra, el resultado electoral define la gobernabilidad del país.

Sin duda, Carlos Menem fue el presidente delegativo emblemático de la década de 1990, el cual contó con el apoyo de las élites económicas para su reelección en 1995, que ya no lo consideraban una amenaza para el capitalismo. Lo veían como el abanderado del nuevo orden económico, pero al precio de *Robo para la Corona*, título de un *bestseller* que retrata la corrupción del menemismo (Verbitsky, 2009).

Este estilo delegativo del presidente despertó un rechazo considerable en amplios sectores de clase media-urbana, que articularon un discurso ciudadano centrado en el reivindicación de los valores de la transparencia y contra los aparatos de los partidos (Peruzzotti, 2003)

Este discurso ético contra la corrupción se lo apropiaron los líderes de los partidos de oposición, que hicieron de la lucha contra la corrup-

ción su principal eslogan de campaña en la década de 1990 (Peruzzotti, 2003). En esa década, la oposición era protagonizada por la UCR, liderado por el ex Presidente Raúl Alfonsín, y de cuyas filas salió Fernando de la Rúa, elegido como presidente de la Nación en 1999. Asimismo, en esa década había surgido un nuevo frente partidario —el Frente del País Solidario (FREPASO)— fundado por dirigentes peronistas críticos del menemismo, que aglutinó a diversos partidos de izquierda y movimientos sociales. Su máxima figura fue Carlos “Chacho” Álvarez, elegido vicepresidente de la Nación tras la victoria en las elecciones presidenciales de octubre de 1999 (Saettone, 2013).

Algunas de esas demandas de transparencia y ética de gobierno influyeron en los debates de la reforma de la Constitución Nacional que tuvieron lugar en 1994. En esa reforma, por primera vez en la historia del país, la ética de gobierno pasó a ser considerada un delito contra la democracia.⁷

En virtud de ello, el Congreso Nacional se abocó a tratar una ley de ética, que finalmente fue sancionada en octubre de 1999 (actual Ley 25.188, de *Ética en Ejercicio de la Función Pública*). Esta normativa creó, entre otras cosas, una novedosa agencia anticorrupción, denominada Comisión Nacional de Ética Pública (CNEP) que, como se verá, nunca se puso en funcionamiento. Pero no fue la única, ya que a mediados de 1990 se crearon otras agencias de control en el marco de las reformas de Estado que tenía como finalidad facilitar la modernización económica y la inserción del país en los mercados mundiales.

Las agencias de control

Las agencias de control en Argentina comprenden un universo heterogéneo, entre las cuales pueden mencionarse las de Auditoría, Defensoría

⁷ En efecto, el artículo 36 de la Constitución reformada establece que: “Atentará [...] contra el sistema democrático quien incurriere en grave delito doloso contra el Estado que conlleve enriquecimiento, quedando inhabilitado por el tiempo que las leyes determinen para ocupar cargos o empleos públicos”.

del Pueblo, Consejo de Magistratura, etcétera. Algunas de esas agencias adquirieron rango constitucional tras la reforma constitucional de 1994. Tal fue el caso del Consejo de la Magistratura de la Nación, que debe garantizar la selección transparente de jueces inferiores y controlar los recursos presupuestarios del poder judicial (Artículo 114 de la Constitución reformada); el Ministerio Público Fiscal de la Nación, que debe asegurar la independencia de los fiscales, en especial de aquellos que intervienen en delitos de corrupción (Artículo 120 de la Constitución reformada); y la Defensoría del Pueblo (ombudsman), que investiga las denuncias de particulares o grupos colectivos cuyos derechos fueron vulnerados por el (mal) accionar u omisiones del Estado (creada por la Ley 24.284, sancionada en 1993, incorporada a la Constitución reformada en el artículo 86). Asimismo, se otorgó rango constitucional a la Auditoría General de la Nación (AGN),⁸ una agencia de auditoría externa de la administración pública nacional que funciona en el ámbito del Congreso Nacional. A ésta se agregó (aunque sin rango constitucional) la Sindicatura General de la Nación (SIGEN),⁹ la otra agencia de auditoría de la administración pública nacional que funciona en el ámbito del Poder Ejecutivo.

Además de estas agencias constitucionalizadas, en esa década se creó la primera agencia anticorrupción en Argentina, la denominada Oficina Nacional de Ética Pública (ONEP), que en 1999 se transformó en la actual Oficina Anticorrupción (OA). La ONEP fue creada por un Decreto del presidente Menem (Decreto 152/97). También puede incluirse la Unidad de Información Financiera (UIF), la agencia especializada en el combate del lavado de activos provenientes del narcotráfico y otros delitos contra la administración pública, es decir, la corrupción (Ley 25.246).

En el siguiente párrafo se va a desarrollar la cuestión del control parlamentario de la corrupción, y sus implicaciones con relación al principal organismo anticorrupción en Argentina.

⁸ Creada por la Ley 24.156, sancionada en 1992: *Ley de Administración Financiera y de los Sistemas de Control del Sector Público Nacional*. Incorporada a la Constitución reformada en el artículo 85.

⁹ Creada por la ley 24.156: *Ley de Administración Financiera y de los Sistemas de Control del Sector Público Nacional*.

El control parlamentario

El control parlamentario es un concepto que suele ser confuso en la medida que engloba más de una actividad del parlamento (Pasquino y Pellizo, 2006; Pelizzo y Stapenhurst, 2013). Por lo general, estas actividades comprenden tanto el control constitucional entre los poderes del Estado (Legislativo, Ejecutivo y Judicial), como el control bicameral entre dos cámaras parlamentarias (una de Representantes o Diputados y la otra un Senado o Cámara alta).

Por razones de extensión, el siguiente análisis se va a centrar en la relación Ejecutivo-Legislativo en las democracias presidencialistas, en la cuales cada uno de esos poderes es elegido en forma separada por el voto de la ciudadanía (Loewenstein, 1986; Morgenstern y Nacif, 2002). En virtud de este modelo de separación de poderes, para decirlo con la terminología de Loewenstein, tanto los detentadores del Poder Ejecutivo (presidente y ministros), como los detentadores del Poder Legislativo (legisladores) tienen iniciativa legislativa, y por lo tanto, ambos ejercen el control legislativo. Esto significa que el parlamento puede modificar o bloquear las iniciativas de ley del Ejecutivo, y éste último a la vez puede vetar las iniciativas de aquél (Llanos y Mustapic, 2006). En términos de la interacción Ejecutivo-Legislativo, esto significa que ambos detentadores del poder (el presidente y el Congreso), no necesariamente tienen los mismos intereses legislativos en determinados asuntos.

Existen otras actividades de control que depende de la configuración del sistema de partidos. En este sentido, es claro que los gobiernos electos, sean de una democracia presidencialista o parlamentaria, deben contar con el apoyo disciplinado de su partido o coalición de partidos con representación parlamentaria. Esta relación adquiere una doble dirección: una de predominio de los partidos o coalición de partidos de gobierno hacia el Ejecutivo; y otra de predominio del Ejecutivo hacia los partidos o coalición de partidos de gobierno (Heidar y Koole, 2000; Saalfeld y Strøm, 2014).

El predominio de los partidos hacia el Ejecutivo da lugar a una configuración de control institucional, en el sentido que el partido (o

la coalición de partidos) de mayoría dirige al gobierno, o para ser más exacto, el gobierno debe atenerse a las direcciones formuladas por los líderes parlamentarios (Pasquino y Pellizo, 2006). Este tipo de predominio de los partidos está vinculado a gobiernos de coalición multipartidistas.

En cambio, el predominio del Ejecutivo sobre los partidos da lugar una configuración de control delegativo, caracterizado por la necesidad del presidente o del primer ministro de contar con el apoyo pasivo de los partidos o coalición de partidos del área de gobierno. Esta lógica delegativa tiene importantes implicaciones en los presidencialismos latinoamericanos, y en particular en Argentina, donde el presidente dispone de poderes legislativos que le permiten “modelar el proceso legislativo” (Mainwaring y Shugart 2002: 55).¹⁰ Entre esos dispositivos pueden mencionarse los decretos legislativos, que permite al presidente legislar evitando, cuando no burlando, el trámite ordinario en el Congreso (Sabater 2011; Saettone 2021).¹¹ Lo interesante a destacar de esta lógica delegativa es que el presidente suele apelar a los decretos y otros poderes legislativos aún cuando cuenta con el apoyo de amplios contingentes parlamentarios, que no perciben esta delegación como un problema de control del Congreso hacia el Ejecutivo (Bonvecchi y Zelaznik, 2012).

A su vez, se puede hablar del llamado control político o parlamentario, que usualmente lo activan los partidos de oposición cuando exigen al gobierno que rinda cuentas por sus acciones (Pasquino y Pellizo, 2006). En este sentido, bajo determinadas condiciones, los legisladores activan una serie de procedimientos que tienen que ver, por ejemplo, con los pedidos de informes (escritos y/o orales), las audiencias en comisiones, las interrogaciones e interpelaciones, la constitución de comisiones investigadores y otras comisiones especiales de monitoreo de políticas públicas, etcétera.

¹⁰ Véase además Morgenstern y Nacif (2002).

¹¹ En Argentina, los decretos legislativos son conocidos como los Decretos de Necesidad y Urgencia (DNU), y es uno de los países de la región en donde los presidentes son los más propensos a legislar sirviéndose de ese instrumento (Sabater, 2011).

Un aspecto a tomar en cuenta del control parlamentario es que se activa una vez que fueron ejecutadas las políticas públicas. Por lo tanto, como surge del estudio de McCubbins y Schwartz (1984: 165), el control parlamentario da lugar a un proceso de supervisión legislativa (*legislative oversight*) que se activa para “detectar y subsanar las violaciones de los objetivos legislativos por parte del de poder Ejecutivo”. Se trata por lo tanto de una lógica de control *ex post*.

Por último, es importante resaltar que hay una lógica de control *ex ante* (Pasquino y Pellizo, 2006). Este último tiene que ver con el proceso legislativo donde se debate y diseñan las políticas públicas aprobadas por las leyes. El control *ex ante* implica que los legisladores deben escoger cuidadosamente los instrumentos de información para producir un buen diseño de ley que les permita anticipar la mayor cantidad de cuestiones que hacen a la ejecución de la política pública y el impacto en los destinatarios. Cuantos más aspectos regulatorios, institucionales y mecanismos de sanción contengan la legislación, mayor el control hacia quienes están llamados a ejecutarla. Al contrario, más general el proyecto de ley, mayor el nivel de discrecionalidad del Ejecutivo en la implementación de las políticas públicas.

En relación a la política de lucha contra la corrupción, el caso argentino no solo se caracteriza por un déficit de control parlamentario (Palanza, 2006; Bieda, 2015) que resulta en la permanente judicialización de la corrupción (Pereyra, 2012, 2019), sino que también revela un déficit en el diseño de las agencias (Saettone, 2020). Este es el tema que se abordará en el siguiente parágrafo.

El diseño de las agencias

La OA es la principal agencia de lucha contra la corrupción creada en el ámbito del Poder Ejecutivo en Argentina, que funciona en la jurisdicción del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Su titular, que es nombrado y removido por presidente de la nación, es un fiscal de la Procuraduría de Investigaciones Administrativas (PIA), que forma parte del Ministerio Público Fiscal. Originalmente se la llamó Fiscalía

Nacional de Investigaciones Administrativas, creada por la Ley 24.946 (Ley Orgánica del Ministerio Público). La Ley 27.148, modificatoria de la Ley 24.946, amplió las competencias de esa fiscalía, pasando a denominarse desde 2015 Procuraduría de Investigaciones Administrativas (PIA). En cuanto al titular de la OA, según el artículo 6 del Decreto 102/99, en ese cargo es nombrado un Fiscal de Control Administrativo, con rango y jerarquía de secretario de Estado, designado y removido por el presidente de la nación a propuesta del Ministro de Justicia y Derechos Humanos.

Desde la creación de la OA en 1999 a la fecha, esa oficina estuvo a cargo de siete titulares, todos fiscales de control administrativo, con la excepción de la titular designada durante la presidencia de Mauricio Macri (2015-2019), que no era fiscal, ni profesional del derecho. El Decreto 226/2015 firmado por el presidente Macri, modificatorio del Decreto 102/99, establece que la OA será conducida por un secretario de Ética Pública, Transparencia y Lucha contra la Corrupción, que deberá poseer “título universitario, sólida formación académica, antecedentes profesionales calificados en derecho, ciencias sociales o economía y una reconocida trayectoria democrática y republicana” (Art. 7). Actualmente, el Decreto 54/2019 firmado por el presidente Alberto Fernández volvió a la exigencia original que en ese cargo sea designado un profesional del derecho, y puede provenir del Ministerio Público Fiscal, del Ministerio Público de la Defensa o de cualquier rama del Poder Judicial.

Más allá de esa particularidad, esta agencia presenta un diseño institucional contradictorio que condiciona su eficacia. Por un lado, su titular pertenece al poder judicial, y más específicamente, a una agencia de ese poder, como es el Ministerio Público Fiscal. Por el otro, está ubicada en el Poder Ejecutivo, en la órbita de un ministerio de ese poder. Su emplazamiento en ese poder condiciona su independencia para investigar y denunciar funcionarios y dirigentes del gobierno que designó al titular. Por ello, esta agencia tiene mala fama y suele ser criticada por accionar de modo retroactivo, investigando y acusando funcionarios que se desempeñaron en periodos anteriores a la designación del titular. En una palabra, es una agencia que responde a los intereses de gobierno de turno, como ilustra el discurso de una senadora nacional durante el

tratamiento parlamentario del proyecto de ley por el cual se derogó la CNEP (se volverá al tema más adelante):

En 2011, que era año electoral, salimos con el senador Morales y con el diputado Gil Lavedra a recorrer la cartelería pública, cada uno en su lugar. Y resulta que todos los carteles de obra pública tenían la cara de la señora presidenta [se refiere a Cristina Fernández de Kirchner]. Esto está penado; la ley de ética pública dice en su artículo 42 que esto no puede existir. Nos tomamos el trabajo de ir y levantar las actas. El senador Morales fue por el lado de la Oficina Anticorrupción y yo lo hice a través de la Defensoría del Pueblo. Resulta que nos dan la respuesta: la Oficina Anticorrupción dice que efectivamente estaban violando el artículo 42 de la ley de ética pública y que entonces le iban a decir al Ministerio de Planificación que eso no se podía hacer. La cuestión es que pasa el tiempo y el Ministerio de Planificación no hace absolutamente nada. Salimos a ver qué pasaba en las calles. Y ahora, en 2013, tuvimos nuevamente que levantar actas, salir a filmar los carteles y ratificar que el Ministerio de Planificación no hace absolutamente nada (Versión taquigráfica de la Cámara de Senadores, 8/05/2013: 108).

Debido a la dependencia de la OA con el Ejecutivo, durante el debate en el marco de la ley de Ética Pública, los legisladores no tuvieron mejor idea que proponer la creación de la CNEP, una agencia colegiada compuesta por once ciudadanos de “reconocidos antecedentes y prestigio público” (Artículo 24 de la Ley 25.188), designados a propuesta de los poderes Ejecutivo, Legislativo, Judicial, la Defensoría del Pueblo y la Auditoría General de la Nación. Se trata, por tanto, de un diseño que supera el modelo unipersonal que caracteriza la OA. Sin embargo, la CNEP nunca se puso en funcionamiento, y como se verá, fue derogada de la normativa nacional.

¿Qué explica ello? La respuesta está en los intereses legislativos no coincidentes entre el Ejecutivo y el Legislativo en torno al diseño de la CNEP, lo que pone al descubierto el déficit de control parlamentario. En el siguiente párrafo se analizará este déficit repasando los principales

hitos del proceso legislativo del tratamiento de la Ley 25.188 y su modificatoria.

La Ley 25.188

En efecto, el Congreso Nacional argentino se dispuso a comenzar el estudio de la ley de ética en mayo de 1997.¹² En ese momento, el presidente Menem se adelantó al debate parlamentario creando por decreto la denominada Oficina Nacional de Ética Pública (ONEP) en el ámbito del Poder Ejecutivo (Decreto 152/97). A cargo de ella fue designando un director y subdirector con rango de secretario y subsecretario de Estado, respectivamente. A esa agencia se le delegó la función de elaborar un Reglamento Nacional de Ética Pública, que debía ser aprobado por el presidente.

Cuando el debate sobre la ley de ética estaba avanzando en el Congreso, y el Ejecutivo tomó nota de la creación de la CNEP, el presidente Menem decidió cambiarle el nombre a la ONEP, que pasó a llamarse Consejo Nacional de Ética Pública, y encargó a esa oficina la elaboración de un Código Nacional de Ética Pública, que debía ser aprobado por el Congreso Nacional (Decreto 396/97).

Una vez que el proyecto de ley de ética pública obtuvo la media sanción de la Cámara de Diputados, el 27 de agosto de 1997, el Presidente Menem firmó otro decreto, que restituyó la denominación original de la ONEP (ex Consejo Nacional de Ética Pública), volviendo a la estructura y organización original (Decreto 878/97). La novedad fue que dentro de esa oficina ahora funcionaría un Consejo Asesor de Ética Pública, con la participación de ONG's, organizaciones empresarias, sindicales, universitarias, académicas, etcétera, en la elaboración del Reglamento Nacional de Ética Pública.

¹² Hay que tener en cuenta que el nuevo artículo 36 de la Constitución reformada en 1994 que penaliza la corrupción, delegó en el Congreso Nacional la tarea de sancionar una ley sobre Ética Pública para el Ejercicio de la Función Pública. Por lo tanto, ese poder tiene la iniciativa legislativa en esa materia.

Una vez que el Senado dio media sanción con modificaciones al proyecto de ética pública aprobado en la Cámara de Diputados (aún estaba pendiente que esta última cámara lo aprobara en segunda lectura), el presidente Menem firmó un nuevo decreto aprobando un Código de Ética de la Función Pública, aplicable a los todos funcionarios del Poder Ejecutivo Nacional, que nunca fue presentado para su aprobación al Congreso (Decreto 41/99). Por cierto, el código preveía que la agencia de aplicación y control sea la ONEP, y no la CNEP.

Finalmente, la Cámara de Diputados aprobó en segunda lectura el Proyecto de la Ley de Ética en la Función Pública el 29 de septiembre de 1999, quedando sancionada la Ley 25.188. La ley se aprobó pocos días antes de celebrarse las elecciones presidenciales del 24 de octubre, cuando los sondeos de opinión daban por ganador la fórmula presidencial integrada por los líderes de la UCR y el FREPASO (Fernando de la Rúa y Carlos “Chacho” Álvarez), y que efectivamente resultaron electos.

Tras el triunfo de esa coalición, lo primero que hizo el nuevo gobierno fue decretar la creación de la OA, ex ONEP (Decreto 102/99), ignorando que la Ley 25.188 había creado la CNEP. Una decisión que llama la atención para un gobierno que se jactaba de haber triunfado en esa elección haciendo de su principal lema de campaña la lucha contra la corrupción menemista.

El kirchnerismo

En el transcurso de la década posterior a la sanción de la Ley de ética no se dio ningún debate en el Congreso Nacional, ni se tomó ninguna decisión en el gobierno de poner en funcionamiento la CNEP, más allá que no faltaron pedidos por parte de los legisladores opositores de activar esa agencia. Asimismo, tampoco se constata que se hayan llevado a cabo interpelaciones a altos funcionarios o al mismo titular de la OA.

Lo cierto es que para cuando Cristina Fernández de Kirchner (CFK) fue reelegida en octubre de 2011 para un segundo mandato presidencial, se habían visibilizado diversos escándalos de corrupción que compro-

metían algunos ministros del gobierno y el entorno familiar presidencial. El gobierno de CFK reaccionó poniéndose como víctima de una supuesta persecución judicial en colusión con los medios hegemónicos de comunicación, como ellos afirmaban. En este contexto, el Poder Ejecutivo encabezado por CFK, decidió presentar en el Congreso Nacional un paquete de leyes de reforma de la justicia para su tratamiento legislativo, entre las cuales, una de ellas (Ley 26.857), proponía una reforma del régimen de declaraciones juradas contenido en la Ley 25.188, y de paso, la derogación de la CNEP.

Efectivamente, La Ley 26.857 modifica el régimen de declaraciones juradas patrimoniales, estableciendo la obligatoriedad de publicar las declaraciones juradas en el sitio web de la OA. De este modo, esa ley ratificaba la continuidad de la OA y, por lo tanto, tuvo la excusa de derogar la CNEP de la ley 25.188, aduciendo que forma parte del “viejo sistema, cuyo fracaso ha quedado demostrado”.¹³ El decreto presidencial de implementación de la Ley 26.857 confirmó la OA como una oficina dependiente del Ministerio de Justicia, delegando en ella la publicidad de las declaraciones juradas a ser publicadas en el portal de esa oficina (Decreto 895/2013).

Déficit del control legislativo

Como en parte surge de una contribución precedente (Saettone, 2020), el proceso de tratamiento de la Ley 26.857 y la Ley 25.118 puso al descubierto el déficit de control legislativo que caracterizan a Argentina.

Lo primero que se observa en el tratamiento de las leyes de justicia y la modificación de la ley de ética, es que todas fueron las iniciativas del Ejecutivo, y fueron aprobadas en el plazo prácticamente de un mes, aprovechando que el gobierno de CFK tenía mayorías legislativas en ambas cámaras del Congreso Nacional. Esto contrasta con el proceso

¹³ Frase textual del informe de comisiones que forma parte del dictamen de mayoría que recomienda a la Cámara la aprobación del proyecto de ley 26.857 (Orden del Día N° 1881: 15).

legislativo de aprobación de la Ley 25.188, una norma consensuada por los principales líderes de los partidos nacionales (UCR, FREPASO y el peronismo), que demandó casi tres años. En cambio, la aprobación de la Ley 26.857 es un claro ejemplo de control por delegación.

En segundo lugar, no se respetaron los plazos de tiempo del parlamento que median entre los despachos de los asuntos legislativos en la comisión y su ingreso en la agenda del pleno de la Cámara. En el tratamiento de la Ley 26.857, el mismo día en que se aprobaron los dictámenes en las comisiones, se procedió a su debate en el pleno de la Cámara, lo que prueba que no hubo tiempo para el estudio del asunto en las comisiones.

Otro dato a tener en cuenta es que para la sanción de la Ley 25.188, hicieron falta unas 5 reuniones (dos en Diputados y tres en Senadores), las cuales se hicieron en sesiones ordinarias. Es decir, en días y horarios programados para el tratamiento en la Cámara de los proyectos y demás asuntos legislativos.

Contrario a lo que sucedió con esa ley, en el tratamiento de la Ley 26.857, solo tuvieron lugar dos sesiones especiales (una en Diputados y otra en el Senado), pedidas excepcionalmente por legisladores del partido de gobierno para el tratamiento específico de ese asunto.¹⁴ Como el kirchnerismo contaba con amplios contingentes parlamentarios, decidió apelar a la sesión especial para asegurarse un trámite legislativo rápido y expeditivo, evitando negociar con la oposición.

La cantidad de dictámenes es otro dato a tomar en cuenta. El reglamento parlamentario establece que las comisiones permanentes despachan un solo dictamen proponiendo un proyecto para su deliberación en el pleno de la Cámara. Sin embargo, permite a los demás miembros de la comisión presentar dos o más dictámenes en minoría. Lo cierto es que la cantidad de dictámenes que despechan las comisiones sobre un

¹⁴ Cada vez que se convoca una sesión especial (cualquiera sea la materia), los peticionarios deben garantizar el quórum parlamentario de mayoría absoluta (129 diputados y 37 senadores) para iniciar la sesión; de no conseguirlo, fracasa. Sin ir más lejos, el Artículo 35 del Reglamento de la Cámara de Diputados establece que: “las sesiones especiales se realizarán por resolución de la Cámara, a petición del Poder Ejecutivo; o por un número no inferior a diez diputados”.

asunto da cuenta del mayor o menor grado de consenso. Por lo tanto, a mayor cantidad de dictámenes, menor consenso entre los miembros de las comisiones, y viceversa.

Se observa entonces que mientras en la Ley 25.188 las Comisiones de las Cámara de Diputados despacharon un solo dictamen y en la Cámara de Senadores dos (uno de mayoría y otro de minoría), en el caso de la Ley 26.857 se despacharon ni más ni menos cuatro dictámenes de minoría de las Comisiones en la Cámara de Diputados; uno de ellos, incluso solicitando a la Cámara el rechazo *in limine* del proyecto del Ejecutivo. Las Cámara de Senadores, a su vez, no hizo otra cosa que despachar el dictamen de la media sanción de Diputados para su discusión y aprobación en el pleno de esa cámara, asegurándose así la sanción de la ley sin modificaciones en el menor plazo posible.

Por último, la Ley 26.857 trató asunto de la modificación de las declaraciones juradas y la derogación de la CNEP en un mismo debate en el cual se consideraron las leyes del denominado paquete de justicia. Esto constituye una violación a las prácticas parlamentarias, según la cuales cada proyecto de ley es debatido y votados individualmente en cada Cámara, hasta agotar los temas del orden de día de la sesión. En contraste, nada de ello sucedió durante el tratamiento de la Ley 25.188.

Consideraciones finales

Argentina, y los demás países latinoamericanos tienen una deuda pendiente con el fortalecimiento de las instituciones horizontales de control de la corrupción. Salvo algunas honrosas excepciones, los gobiernos de la región siguen exhibiendo altos índices de corrupción revelados año tras año por Transparencia Internacional. Argentina no es una excepción a ello, donde la corrupción es un problema que se remonta al periodo colonial. Pero no todo es historia, sino que es un problema actual de las élites políticas, tanto las de origen conservador, que apoyaron golpes de Estado para combatir supuestamente la corrupción populista; como las de origen populista, que subestimaron el problema de la corrupción para gobernar.

Esta última cuestión es un problema histórico del peronismo que nunca pudo conciliar la justicia social (igualdad social, a decir del kirchnerismo) con una ética pública. Para esa fuerza, las campanas terminan doblando a favor de la política, dando lugar al delegacionismo político, incompatible con el gobierno transparente y la *accountability* horizontal. Por consiguiente, es notorio que, desde la década de 1980 en adelante, los presidentes peronistas surgidos por el voto popular (Menem 1989-1999, Néstor Kirchner 2003-2007, Cristina Fernández de Kirchner, 2007-2015) estuvieron involucrados en diversos escándalos de corrupción. Durante el menemismo, el fenómeno de los escándalos de corrupción fue estudiado por Pereyra (2012, 2019) y otros académicos, pero llama la atención el silencio académico con respecto a la corrupción kirchnerista.

Es importante destacar la importancia de desarrollar una agenda de investigación que priorice el fortalecimiento de los parlamentos, prestando especial atención al control parlamentario de la corrupción. Y de la mano de ello, estudiar cómo y en qué medida el control parlamentario puede resultar en un mejor rendimiento de las agencias de control.

En relación a los parlamentos, el volumen editado por Velázquez López Velarde (2018), el más actual con el que se cuenta al momento, presenta un panorama interesante sobre el control parlamentario en América Latina. Sin embargo, casi ninguna investigación de ese volumen considera la corrupción como una cuestión central, sino que la abordan de manera tangencial.

Lo cierto es que la corrupción es la *ultima ratio* del control parlamentario. Y lo es en la medida que detrás de una mala ejecución de una política pública, hay un interés de una o más personas en lucrar, es decir, en obtener un beneficio privado. Por lo tanto, hay que advertir que un control parlamentario eficaz pasa, según el estudio de McCubbins y Schwartz (1984), por una combinación virtuosa de dos técnicas de control: una que llaman “patrulla policial”, y la otra, “alarmas de incendio”.

El control de alarmas de incendio se caracteriza por una serie de acciones, o más precisamente de microacciones de los legisladores, los cuales van tomando conocimiento que una política pública no está dando los resultados esperados, encendiendo diferentes alarmas (casi

todas suenan en sede del Ejecutivo) a medida que se reportan hallazgos sospechosos.

En cambio, el control de patrulla policial, remite al accionar centralizado o corporativo de los legisladores ante una situación de hechos consumados. Es decir, cuando una política pública se desvió de los objetivos legislativos, y es claro que alguien o algunos se llevaron el dinero o parte de él en una valija. Es aquí cuando se activan los mecanismos parlamentarios de investigación y sanción, si es que los legisladores están en condiciones de activarlos. Por lo general, los parlamentos delegativos, como el argentino, suelen tener las patrullas bien guardadas; ni qué decir, de activar las de alarmas de incendio.

En cuanto a las agencias de control, los países de América Latina presentan un rico repertorio, aunque es posible que muchas de ellas (sino todas) hayan sido capturadas por los intereses de los profesionales del derecho, que propenden a la burocratización de esos organismos. Y ello, al fin de cuentas, le resulta funcional al Poder Ejecutivo de turno.

Más de allá ese fenómeno, en términos de la investigación política, es importante desarrollar una agenda de investigación no solo centrada en las agencias anticorrupción y demás organismos análogos, sino que también priorice las otras agencias estudiadas en este artículo. Estas agencias pueden clasificarse en cuatro grandes grupos.¹⁵

Un primer grupo comprende las instituciones supremas de auditoría (Tribunal de Cuentas, Corte de Cuentas, Contraloría General, Auditoría General), que supervisan la ejecución del presupuesto y las cuentas del Estado, entre otras actividades.

Un segundo grupo engloba los organismos públicos de denuncia e investigación (Ministerio Público Fiscal, Fiscalía General, Procuraduría General), la mayoría de ellos forman parte del poder judicial, y en ellas recae la investigación y persecución penal de los delitos de corrupción.

Un tercer grupo de agencias, son los de defensa de los derechos de los ciudadanos y humanos (Defensoría del Pueblo, Comisión Nacional

¹⁵ Parte de esta clasificación se elaboró a partir de la investigación de Carrillo Flórez (2006).

de Derechos Humanos). En el caso del Defensor del Pueblo en Argentina, esta es una agencia emblemática que recibe las denuncias de los ciudadanos, exige la rendición de cuentas al Estado por sus deficiencias y la reparación a los perjudicados por acciones gubernamentales ineficientes o injustas.

Un cuarto grupo lo constituye el Consejo de Magistratura y otros organismos o unidades de meritocracia de la administración pública, cuya principal función es proponer candidatos a cargos públicos o judiciales elegidos en base a méritos y antecedentes profesionales.

A partir de todo lo expuesto, es importante llamar la atención de la urgencia de desarrollar una agenda de investigación politológica que, como primera medida, realice una autopsia minuciosa de las agencias de control en la región. Asimismo, la política comparada, como rama especializada de la ciencia política, tiene la misión de investigar y explicar el comportamiento sistémico de esas agencias, y sus consecuencias para la prevención y/o sanción de la corrupción. Y, por último, en términos del sistema político, es importante que la investigación sobre los parlamentos permita desentrañar las conexiones entre el control parlamentario y el accionar de esas agencias. Es decir, hay que determinar cómo y en qué medida el control parlamentario contribuye a una mayor independencia de esas agencias, a una ejecución más eficiente de los recursos presupuestarios, y a que sus autoridades se comporten de manera imparcial y responsable.

En definitiva, el control parlamentario de la corrupción constituye la agenda de investigación del futuro en la ciencia política, y la esperanza para contrarrestar ese fenómeno en las democracias de la región a través de reformas institucionales audaces. Dichas reformas, de llevarse a cabo, deberían propender a mitigar la permanente judicialización de la corrupción, que tan malos resultados está dando en muchos países de la región, y en particular en Argentina. No hay duda que la corrupción es un problema de instituciones, antes que de justicia criminal. Argentina ilustra cabalmente esta problemática.

Bibliografía

- Abal Medina (h.), J. M., y J. Suárez Cao (2002). La Competencia Partidaria en la Argentina: sus implicancias sobre el Régimen Político. En Abal Medina, J.M. y Cavarozzi, M. (Comp.). *El asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era neoliberal* (pp.163-187). Rosario: Homo Sapiens Ediciones y Konrad Adenauer Stiftung.
- Astarita, M. (2014). Los usos políticos de la corrupción en la Argentina en los años noventa: Una perspectiva histórica. *Revista Estado y Políticas Públicas*, (3), 171-190.
- Bieda, T. (2015). El control parlamentario en la Argentina. *POSTData*, 20 (1), 185-219.
- Bonvecchi, A. y J. Zelaznik (2012). El impacto del poder de decreto presidencial sobre el comportamiento legislativo. En A. M. Mustapic, A. Bonvecchi y J. Zelaznik (ed.). *Los legisladores en el Congreso Argentino. Prácticas y Estrategias* (pp.141-173). Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.
- Botana, N. (1998). *El orden conservador. La Política Argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Sudamérica.
- Carrillo Flórez, F. (2006). Instituciones democráticas de cuentas en América Latina: diseño legal y desempeño real. En J. M. Payne, D. Zovatto y M. Mateo Díaz (coords.). *La política importa: democracia y desarrollo en América Latina* (pp. 129-165). Washington: Banco Interamericano de Desarrollo/Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral.
- De Michelli, C., y L. Verzichelli (2004). *Il Parlamento*. Boloña: Il Mulino.
- Gerchunof, P., y L. Llach (2005). *El ciclo de ilusión y el desencanto: un siglo de políticas económicas argentinas*. Buenos Aires: Ariel.
- Heidar, K., y R. Koole (ed). (2000). *Parliamentary Party Groups in European Democracies. Political Parties Behind Closed Doors*, Londres: Routledge.
- Loewenstein, K. (1986). *Teoría de la constitución*. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Llanos, M., y A. M. Mustapic (2006). Introducción. En M. Llanos y A. M. Mustapic (comp.). *El control parlamentario en Alemania, Argentina y Brasil* (pp.15-31). Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Mainwaring, S., y M. S. Shugart (2002). Presidencialismo y Democracia en América Latina: revisión de los términos del debate. En S. Mainwaring

- y M. S. Shugart (comp.). *Presidencialismo y Democracia en América Latina* (pp. 19-64). Buenos Aires-Barcelona: Paidós.
- McCubbins, M., y Th. Schwartz (1984). Congressional Oversight Overlooked: Police Patrols versus Fire Alarms. *American Journal of Political Science*, 28 (1), 165-179.
- McCubbins, M. (2014). Common Agency? Legislatures and Bureaucracies. En S. Martin, T. Saalfeld y K. Strøm (eds). *The Oxford Handbook of Legislative Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- Morgenstern, S., y B. Nacif (eds.). (2002). *Legislative Politics in Latin America*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Mustapic A. M., y T. Bieda (2018). Los límites procedimentales de la función de control: El caso argentino. En R. Velázquez López Velarde (ed.). *Supervisión Legislativa en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nino, C. (2005). *Un país al margen de la ley. Estudio de la anatomía como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Ariel.
- O'Donnell, G. (1997). ¿Democracia delegativa? En G. O'Donnell. *Contrapun-tos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización* (pp. 287-303). Buenos Aires: Paidós.
- O'Donnell, G. (2001). Accountability horizontal: la institucionalización legal de la desconfianza política. *POSTData, Revista de Reflexión y análisis político*, (7), 11-34.
- Palanza, V. (2006). Delegación y Control Parlamentario en Argentina. En M. Llanos y A. M. Mustapic (eds.). *El control parlamentario en Alemania, Argentina y Brasil* (pp. 31-67). Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.
- Pasquino, G., y R. Pelizzo (2006). *Parlamenti democratici*. Boloña: Il Mulino.
- Pelizzo, R., y F. Staphenurst (2013). *Government Accountability and Legislative Oversight*. Nueva York: Routledge.
- Pereyra, S. (2012). La política de los escándalos de corrupción desde los años '90'. *Desarrollo Económico*, 52 (206), 147-176.
- Pereyra, S. (2019). Corruption Scandals and Anti-Corruption Policies in Argentina. *Journal of Politics in Latin America*, 11 (3), 348-361.
- Peruzzotti, E. (2003). Redefiniendo la representación política: la sociedad civil argentina y el sistema representativo en los noventa. *Política y gobierno*, X (1), 43-72.
- Saalfeld, Th., y K. Strøm (2014). Political Parties and Legislatures. En S. Martin, T. Saalfeld y K. Strøm (eds). *The Oxford Handbook of Legislative Studies*. Nueva York: Oxford University Press.

- Sabater, J. (2011). Presidencialismo y relaciones ejecutivo-legislativas en la Argentina (1983-2007). *Colección*, (21), 155-176.
- Sabato, H., y A. Lettieri (comps.). (2003). *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Saettone, F. (2011). Historia de la Alianza en Argentina. *Metapolítica*, 15 (73), 30-37.
- Saettone, F. (2012). La transformación de los partidos políticos modernos: el caso del Partido Justicialista en Argentina (1946-1995). *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, 2 (3), 196-226.
- Saettone, F. (2013). Democracia y partidos: Explicando la paradoja argentina. *Debates Latinoamericanos*. 11 (21).
- Saettone, F. (2015). La elección del presidente y los vicepresidentes de la Cámara de Diputados en Argentina (1983-2014). Un estudio de caso. *Revista SAAP*. 9 (2), 343-374.
- Saettone, F. (2020). El zorro a cargo del gallinero: El control parlamentario sobre la corrupción en Argentina. *Boletín Científico Sapiens Research*, 10 (2), 61-67.
- Saettone, F. (2021). La ética de gobierno en tiempos de pandemia en Argentina. *ETHIKA+*, (4), 125-146.
- Velázquez López Velarde, R. (ed.). (2018). *Supervisión Legislativa en América Latina*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Verbitsky, H. (2009). *Robo para la Corona: los frutos prohibidos del árbol de la corrupción*. Buenos Aires: Sudamericana.

Normativa

- Ley N° 24.430 *Constitución de la Nación Argentina. Texto oficial de la Constitución Nacional (sancionada en 1853 con las reformas de los años 1860, 1866, 1898, 1957 y 1994), del 15 de diciembre 1994*. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
- Ley N° 25.188 de 1999. *Ética en el Ejercicio de la Función Pública, del 29/09/1999 Boletín Oficial 01/10/1999*. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=9F0B5978A51B0A518EB1E940664892AA?id=60847>
- Ley N° 26.857 de 2013. *Declaraciones juradas patrimoniales. Modificación de la Ley 25.188, del 08/05/2013. Boletín Oficial del 23/05/2013*.

- Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=215002>
- Ley 24.284 de 1993. *Creación de la DEFENSORIA DEL PUEBLO, del 01/12/1993. Boletín Oficial del 06/12/1993.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=680>
- Ley 24.156 de 1992. *Administración Financiera y Sistemas de Control, del 30/09/1992. Boletín Oficial del 29/10/1992.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?jsessionid=5DE94B521E6174178CC5630C76B6C5B7?id=554>
- Ley 24.946 de 1998. *Ley Orgánica del Ministerio Público. Boletín Oficial del 23/03/1998.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=49874>
- Ley 27148 de 2015. *Ley Orgánica del Ministerio Público Fiscal. Funciones, del 10/06/2015. Publicada en el Boletín Oficial del 18-jun-2015.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?jsessionid=DC58ECCE7C50C9A56D2BFA8AAF658B1C?id=248194>
- Ley 25.246 de 2000. *Código Penal lavado de activo de origen delictivo. Modificación Código Penal. 13/04/2000. Boletín Oficial del 10/05/2000.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=62977>
- Decreto 152 de 1997. *Oficina Nacional de Ética Pública. Creación, misiones y funciones, del 14/02/1997. Boletín Oficial del 20/02/1997.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=41931>
- Decreto 102 de 1999. *Se establece el objeto, ámbito de aplicación, funciones, estructura y organización de la Oficina Anticorrupción. Se derogan los Decretos 152/97 Y 878/97, del 23/12/1999. Boletín Oficial del 29/12/1999.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=61724>
- Decreto 396 de 1997. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Consejo Nacional de Ética Pública. Oficina Nacional de Ética Pública del 07/05/1997. Boletín Oficial del 12/05/1997.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=61724>
- Decreto 878 de 1997. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Oficina Nacional de Ética Pública Consejo Asesor de Ética Pública—Creación, de 01/09/1997. Boletín Oficial del 04/09/1997.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=45517>
- Decreto 41/1999. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Código de Ética de la Función Pública. Su aprobación, de 27/02/1999. Boletín Oficial del*

03/02/1999. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=55841>

Decreto 226 del 2015. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Oficina Anticorrupción Decreto 102/99 – Modificación, de 22/12/2015. Boletín Oficial del 23/12/2015.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=257228>

Decreto 54 del 2019. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Oficina Anticorrupción. DCTO-2019-54-APN-PTE - Decreto N° 102/1999. Modificación, de 20/12/2019. Publicado en el Boletín Oficial el 21/12/2019.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=333548>

Decreto 895 del 2013. *Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.). Ética en el Ejercicio de la Función Pública. Ley N° 26.857- su reglamentación, de 05/07/2013. Publicada en el Boletín Oficial del 08/07/2013.* Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=6CE9BC89DAC23BCF8A420165CB751071?id=217131>

Documentación parlamentaria

Orden del Día N° 1881 del 17/04/2013. Cámara de Diputados de la Nación. Sesiones ordinarias 2012. Comisión de Asuntos Constitucionales. Disponible en: https://www.hcdn.gob.ar/secparl/dcomisiones/s_od/od.html

Versión Taquigráfica del 8/05/2013. Cámara de Senadores de la Nación. Periodo 131° 7ª Reunión-4ª Sesión especial. Disponible en: <https://www.senado.gob.ar/parlamentario/sesiones/busquedaTac>

Recibido: 30 de enero de 2021

Aceptado: 16 de diciembre de 2021



Temas

**John Rawls en su centenario:
nuevos debates sobre justicia
e instituciones sociales**



Presentación

En el año 2021 se conmemoró el centenario del natalicio de John Bordley Rawls, uno de los personajes más célebres, renombrados y estudiados en la filosofía política del siglo XX; y en este 2022 se cumplen 20 años de su fallecimiento. Es precisamente en estas dos celebraciones donde se encuentran las razones de este número especial de la revista *Estancias*, compuesto por textos que abordan, desde diversas perspectivas, el pensamiento y las propuestas de este pensador estadounidense, con el propósito de contribuir a identificar, explicar y discutir algunos de los temas que aún siguen abiertos en la reflexión sobre la filosofía política de Rawls, y que abren nuevas interrogantes acerca de sus aportaciones desde la perspectiva de diferentes disciplinas científicas. Es, en suma, un homenaje académico a este gran pensador estadounidense, cuya obra, lamentablemente, no se lee mucho en América Latina, por lo que también buscamos poner al alcance de los estudiosos de las ciencias sociales y de las humanidades la obra de este autor.

Rawls fue una persona muy modesta y sumamente disciplinada, a quien no atraían las luces de la fama. Él se sabía inmerecidamente privilegiado, debido a que provenía de una familia bien acomodada, hijo de un padre abogado y de una madre muy comprometida políticamen-

te. Las condiciones para una carrera universitaria se mostraban muy favorables, debido a este origen y al ambiente familiar en el que se desarrolló. Estudió entonces en la Universidad de Princeton de 1939 a 1943, concluyendo con el título de *Bachelor of Arts*. Al terminar sus estudios, en plena guerra mundial, Rawls tuvo que enlistarse en las fuerzas armadas, siendo enviado a pelear en Nueva Guinea, Las Filipinas y Japón. Todas estas regiones fueron escenarios de terribles acontecimientos bélicos, lo que impresionó vivamente a Rawls, quien además tuvo oportunidad de visitar Hiroshima después del lanzamiento de la bomba atómica. Estas experiencias que podemos calificar de traumáticas provocaron que rechazase la oferta de hacer una carrera como oficial militar y, desencantado, dejase las fuerzas armadas en 1946. Además, estas mismas circunstancias pusieron en duda su fe en Dios, dando lugar a que viviese una profunda crisis espiritual que lo llevó al ateísmo. Precisamente de esta difícil situación personal parten las reflexiones de uno de los textos de este número especial, titulado “El giro posmetafísico en la filosofía de Rawls”.

Una vez de regreso en Princeton, obtuvo allí el doctorado en filosofía moral en 1950. Al poco tiempo tuvo oportunidad de marchar a la Universidad de Oxford, en la que permaneció un año, gracias a que obtuvo una Beca Fulbright. Allí recibió una fuerte influencia de Isaiah Berlin (1909-1997), Stuart Newton Hampshire (1914-2004) y, particularmente, de H. L. A. Hart (1907-1992). Después de pasar por la Universidad de Cornell, recibió una invitación para ocupar una cátedra en la Universidad de Harvard en 1962, en donde trabajó por más de 30 años como profesor de filosofía moral y de la que recibió la distinción de “profesor emérito”. Se orientó por figuras como Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill y, particularmente, Emmanuel Kant, quien ejerció una poderosísima influencia en él y con el que se sintió profundamente identificado. Sobre ello podemos profundizar al leer el texto “Kant y Rawls: ¿liberales e individualistas?”, que el lector encontrará incluido en este mismo número.

Rawls recibió numerosas distinciones durante su vida: en 1966 ingresó a la *American Academy of Arts and Sciences* y en 1974 fue llamado a la *American Philosophical Society*; en 1983 se convirtió en miembro correspondiente de la *British Academy*. En 1999 recibió de manos del

Presidente Bill Clinton la *National Humanities Medal*, como reconocimiento a sus aportaciones para fortalecer la confianza en los valores de la democracia. En 2015, el asteroide 16561 fue nombrado “Rawls” en su honor.

Sin lugar a dudas, la *Teoría de la justicia*, es la obra más emblemática, difundida y discutida de Rawls; ha sido traducida a más de veinte idiomas y sigue siendo objeto de una discusión muy intensa y de grandes proporciones. Esto se debe a que se trata probablemente del libro sobre ética política más importante del siglo XX, es decir, fue escrito en un siglo que, para muchos, no se distinguía precisamente por ser muy rico en este tipo de reflexiones normativas. Publicada en 1971, retoma el concepto del “contrato social” y concentra su discusión en construir una teoría de la justicia, a la que entiende como “equidad” y como “balance apropiado de derechos y deberes”. Esto es importante, porque no se enfoca en el valor de la libertad, sino en el de la justicia. Sin embargo, al tocar el tema de la libertad, considera que las personas tienen derecho a la mayor libertad posible, siempre y cuando sea compatible con la mayor libertad para todos. Entre las más importantes libertades individuales y políticas están las de pensamiento y conciencia, así como los derechos a la participación política y al debido proceso. Esto lo podemos considerar como una conciliación de los valores de la igualdad y la libertad, a través de la justicia como equidad, y ha llevado a discusiones sobre hasta qué grado está comprometido Rawls con el liberalismo y hasta qué grado con tendencias más “socialdemócratas”, y es que, por ejemplo, volviendo los ojos a las personas de sectores sociales marginados, Rawls es partidario de la intervención del gobierno en la economía para promover una distribución más justa del ingreso. El texto “La noción de justicia en la obra de John Rawls” hace hincapié en la forma en la que el pensador estadounidense emprendió la construcción de la teoría de la justicia a partir de su encuentro fructífero con Kant.

Con su teoría de la justicia, Rawls elaboró una obra que ya no puede dejarse de lado no solamente en la tradición filosófica anglo-estadounidense, sino incluso de la tradición político-filosófica contemporánea, por lo que es una fuente de inspiración, de arranque y de reflexión para los estudiosos de la teoría política, de la filosofía moral, de la filosofía

política y de la filosofía social. Esto significa que Rawls es un autor que se ha convertido ya en una referencia en dichas disciplinas.

Lo anterior significa que, si alguien se adentra en cuestiones de la filosofía política y de la filosofía práctica, es muy probable que tenga que pasar necesariamente por caminos previamente recorridos o anunciados por el pensador estadounidense. De hecho, una aplicación práctica de la noción de justicia de Rawls la encontramos en el artículo “Los arreglos institucionales en la gestión de los recursos de uso común”. Por lo tanto, no podemos encontrar en la segunda mitad del siglo XX alguna otra propuesta en el campo de la filosofía política que haya llegado a alcanzar un significado comparable al de la obra de Rawls. Obviamente, no podemos pensar que las posturas e ideas de este pensador estadounidense hayan encontrado exclusivamente aceptación y aplauso, puesto que también cosechó críticas y contrapropuestas. Pero esto precisamente es lo que les da a sus ideas ese carácter de provocación, de impulso y de renovación que desembocó en una especie de “renacimiento” de la filosofía política que, a juzgar por las publicaciones y reflexiones que ha inducido la obra de Rawls, tiene ya un sello de permanencia y de solidez innegable. Este tema del renacimiento de la filosofía política en el siglo XX, de la mano de Rawls, también es abordado en este número especial de *Estancias*.

Los textos que el lector encontrará en este número especial fueron elaborados por Reynier Limonta Montero, de la Universidad de Oriente (Cuba), Ruslan Posadas Velázquez, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Juan Pablo Aranda Vargas, Roberto Casales García, José Martín Castro Manzano y Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo (todos ellos de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, UPAEP).

Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo

La noción de justicia en la obra de John Rawls

The Notion of Justice in the Work of John Rawls

*Ruslan Posadas Velázquez**

* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor Investigador de la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Correo electrónico: ruslan.posadas@uacm.edu.mx

Resumen

En este artículo se presenta la forma en que John Rawls construyó su *Teoría de la justicia* a partir del fundamento contractualista de Kant, pero enfocándolo al derrotero de la responsabilidad social y la igualdad de oportunidades. Asimismo, se presenta la forma en que el propio Rawls reformula su *Teoría* inicial, años después, teniendo como marco referencial el complejo contexto de las sociedades democráticas contemporáneas y del proceso de globalización.

Palabras clave: Justicia, contractualismo, derechos, obligaciones, igualdad de oportunidades, principio de diferencia.

Abstract

This article presents the way in which John Rawls built his *Theory of Justice* from Kant's contractualist idea, but focusing it on the path of social responsibility and equal opportunities. Also, the way in which Rawls himself reformulates his initial *Theory*, years later, is presented, taking as a frame of reference the complex context of contemporary democratic societies and the globalization process.

Key words: Justice, contractualism, rights, obligations, equal opportunities, difference principle.

Los orígenes

Tenemos que mostrar hasta qué punto la política liberal puede ser reconducida hacia unos fundamentos que incluyen, por lo menos, la parte más central o importante de la ética que la mayoría de nosotros acepta. Tenemos que mostrar que los liberales son capaces de vivir lo que la mayoría de nosotros consideramos una vida buena, humana.

Ronald Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*.

La *Teoría de la justicia* de John Rawls publicada en 1971 representó un parteaguas para la filosofía política contemporánea, en la medida que de ella se derivaron una serie de apreciaciones sobre el carácter de la justicia y la manera en que ésta debía ser concebida en las sociedades democráticas modernas. Por ello, la repercusión de la obra rawlsiana se vio reflejada no sólo en el interior de la filosofía política, sino también en el quehacer de la filosofía moral y la jurídica, específicamente en el constitucionalismo.

Sin duda, uno de los atractivos implícitos en la *Teoría de la justicia* de Rawls es su genealogía contractualista. Hay que recordar que el objetivo de esta escuela es responder a los temas clave de la teoría moral, como aquellos que hacen referencia a los deberes que la ética nos impone, así como la obligación de cumplir dichos mandatos.

Es menester señalar que la popularidad y aceptación de esta corriente de pensamiento data del siglo XVIII, periodo en que los historiadores sitúan el inicio de la modernidad. La transición del feudalismo al capitalismo rompió con la tradición de la interpretación teológica del mundo para dar paso a las respuestas científicas sobre la naturaleza del individuo y la interacción en su entorno, razón por la que se le otorgó el calificativo de etapa de la Ilustración.

Para Kant, la época de la Ilustración permitió a los hombres salir de la “minoría de edad” y “pensar por sí mismos”, aún a pesar de las restricciones al libre pensamiento que podrían imponer algunas instituciones tradicionales como la Iglesia o el Ejército. Según Kant, cuando los hombres concibieron de manera distinta el orden social hicieron un

“uso público de la razón”, que les permitió dejar de lado el tutelaje y optar por la autonomía de pensamiento (Kant, 1999).

Autores como Michel Foucault han señalado que la interpretación kantiana de la Ilustración conduce a interrogarnos sobre el significado de la modernidad, entendida desde entonces como la manera de encarar el presente, esto es, el paso de una sociedad en Ilustración a una sociedad ilustrada. Para el filósofo francés, este cometido no se ha cumplido aún, por lo que es menester seguir interrogándonos sobre la actualidad y la actitud que en ella asumimos como individuos (Foucault, 1996).

En este sentido, la actitud de la escuela contractualista —como heredera de la Ilustración— ha sido la de diseñar las formas de organización social a través de la razonabilidad, como el elemento insustituible para vislumbrar el espíritu que debe permear a los individuos y a sus instituciones. Concomitantemente, otro fundamento que se desprende de este enfoque es que la autoridad es concebida como una creación de los individuos, desmantelándose así la concepción teológica que remitía a la justificación de la autoridad apelando a la fe en entidades no humanas.

La obra primigenia de Rawls está impregnada de la esencia contractualista y se sitúa justamente en el terreno de la interpretación de lo que *debe ser* la justicia en las sociedades democráticas modernas. De ahí su apelación a ciertos *principios* como los elementos torales en la constitución de un orden social que otorgue certidumbre a los individuos, teniendo como noción la idea de la justicia social.

Victoria Camps ha señalado que *Una Teoría de la Justicia* representa el “sistema de ética más importante del pensamiento contemporáneo. Una teoría filosófica de la justicia como base de los derechos y obligaciones políticas, cuyo objeto son, en primer término, las instituciones y estructuras básicas de las sociedades avanzadas” (Rawls, 1996: 9).

Las raíces kantianas

Uno de los propósitos de John Rawls al escribir *Teoría de la justicia* fue elaborar una doctrina filosófica viable que pudiera ser una alternativa a las corrientes hasta entonces dominantes como el intuicionismo y el

utilitarismo. Examinemos la crítica que Rawls hace a cada una de estas corrientes.

Rawls caracteriza al intuicionismo como aquella posición que parte de la existencia de una pluralidad de principios de justicia enfrentados unos con otros, lo que da como resultado una disputa por ver qué principio prevalece sobre los otros. De acuerdo con esta lógica, como no tenemos un método eficaz y capaz de medir cuál es la doctrina de justicia con mayores adeptos, lo procedente sería guiarnos de acuerdo a nuestras intuiciones para establecer qué principio es el más adecuado a nuestros intereses.

En palabras de Rawls: “Consideraré el intuicionismo de un modo más general del habitual, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tiene que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio” (Rawls, 2002: 44).

Por ello, cuando estamos en presencia de principios diferentes, éstos deben entrar en competencia a efecto de ser ponderados de acuerdo a nuestras intuiciones particulares, para decidir cuál debe prevalecer en una situación específica.

De acuerdo con Rawls, la postura intuicionista cae por su propio peso al no ser convincente, por su propia incapacidad para proponer un esquema de reglas apto para jerarquizar nuestras intuiciones siendo el caso que se produzcan conflictos entre ellas en situaciones determinadas. Asimismo, para el filósofo estadounidense esta postura es endeble, al no resolver cuándo estamos frente a intuiciones correctas o incorrectas, o peor aún, frente a simples emociones, alejadas totalmente de lo razonable.

Por otra parte, en su crítica al utilitarismo, Rawls señala que esta postura considera que la adopción de una doctrina es correcta cuando maximiza el bienestar general, esto es, cuando se acepta sin cortapisas la regla de la mayoría. El utilitarismo justifica la maximización del bienestar de la sociedad bajo el conocido principio de utilidad según el cual la mayor felicidad es la del mayor número de individuos.

Según esta postura, al ordenar las distintas doctrinas de la justicia se opta por aquella que beneficia a la mayoría. Rawls considera que la posición utilitaria es censurable porque al maximizar la utilidad

de la mayoría dejaría de lado, sino es que desaparecería, los derechos de las minorías. La nula representación de los derechos minoritarios hace que esta posición sea reprochada por Rawls, pues para él resulta una visión no contractual.

Sin embargo, cabe destacar que en un primer momento la postura utilitaria cumple los requisitos del igualitarismo al considerar todas las doctrinas de justicia y ponderarlas por igual frente a un potencial conflicto de intereses. Incluso, autores igualitaristas como Ronald Dworkin han reconocido el atractivo utilitario en términos de legitimidad, máxime cuando se adopta la posición que consigue obtener el mayor respaldo social (Gargarella, 1999: 24-25).

Asimismo, otro de los elementos atractivos del utilitarismo es su pretensión de aceptar costos presentes para tener ventajas futuras. No obstante, retomando un ejemplo del propio Rawls, cuando habla de la justicia entre generaciones, si se optara por imponerle cargas mayores a las generaciones presentes para que las generaciones venideras vivieran mejor, esto no sería aceptable ni justo por el sacrificio que se impondría a las primeras.

Por eso, para Rawls el atractivo que podría tener, en primera instancia, el utilitarismo, desaparece cuando aquél tiende a comprender a la sociedad como un cuerpo que puede prescindir de algunos de sus miembros en beneficio del resto, aún a pesar de que ese resto sea la mayoría. Para el liberalismo igualitario del filósofo estadounidense, cada individuo debe ser respetado como ser autónomo, y digno como cada uno de los demás. Así, aunque en primera instancia resultara racional maximizar el interés general, ello no sería justo si tal acción implicara sacrificar los intereses de un cierto número de personas en nombre de la utilidad de la mayoría. La crítica rawlsiana versa en el sentido de que ciertos seres humanos no pueden ser subordinados al beneficio de otros. En su dictamen sobre el utilitarismo, Rawls defiende la conocida máxima liberal de considerar a todo ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio.

En ese sentido, lo razonable debería tener prioridad por sobre lo racional, y en el caso de la teoría rawlsiana, lo razonable sería la ponderación de la utilidad de la mayoría y de la minoría. Por ello, el pensador norteamericano critica al utilitarismo por buscar la satisfacción del de-

seo racional. Por ejemplo, en muchos casos, las posturas utilitaristas son adoptadas con frecuencia. Quizá el ejemplo más ilustrativo sea el de la regla mayoritaria adoptada por algunas democracias modernas, donde se privilegia a los ganadores y se relega a las minorías perdedoras. En la visión de Rawls esto resultaría contrario a los fines que persigue la justicia en las sociedades democráticas.

Luego de hacer la revisión crítica de estas dos doctrinas, Rawls se ocupa de proponer una alternativa a aquellas, partiendo de una postura contractualista de cepa liberal. Es menester señalar que el liberalismo tiende a aceptar aquellas propuestas que tienen su base en la aceptación de todos los individuos involucrados directa o indirectamente en ellas.

Rawls construyó su *Teoría de la justicia* a partir del contractualismo de raíces kantianas, en particular de la doctrina moral del filósofo alemán, que le sirvió de punto de partida y cimiento de su proyecto. Rawls parte de una interpretación kantiana de algunos de los conceptos que va a utilizar en esta obra como lo son el de la *posición original* y el del *velo de la ignorancia*, mismos que hacen referencia a la forma como se van a acordar los principios de convivencia social (Rawls, 1986).

Vayamos por partes. Primero explicando las ideas que Rawls retoma de Kant y posteriormente los fines que el filósofo estadounidense les da en su obra.

En su *Crítica de la razón práctica*, Kant hace una taxonomía de los principios morales de la razón práctica y los clasifica en tres. Los primeros son los autónomos o los que se da uno mismo. Los segundos son los categóricos que no están condicionados a determinados fines o propósitos, sino que se aceptan como autoimpuestos independientemente de las circunstancias. Los terceros son los universales que serán válidos para todos los seres racionales.

Para el filósofo alemán estos son los principios fundamentales de la moral que todo individuo racional aceptaría con independencia de sus deseos e inclinaciones contingentes que lo diferenciarían de otros. Así, cada individuo desearía la misma ley que cualquier otro querría, lo que se traduciría en que estos ordenamientos obligarían a todos por igual.

Así, el contractualismo kantiano operaría de la siguiente manera: cada individuo formularía sus principios con autonomía, después los

retomaría categóricamente, y por último, los reconocería como válidos universalmente. De esta ecuación se desprende el imperativo categórico que obliga a todos los individuos racionales a aceptar principios autoimpuestos y vivir de acuerdo a ellos sometándose a la ley moral como la única manera de ser libres (Kant, 1999).

Por ello, la obra del profesor de Königsberg señala que los principios de racionalidad y libertad son inherentes a los individuos y sirven de presupuestos básicos en las doctrinas contractualistas, pues las personas establecen de manera voluntaria y consciente un acuerdo que funda el estado civil y da pauta a la conformación de una sociedad política, cuyos principios se expresan a través de la Constitución.

Hay que destacar que esta consideración lleva a Kant a señalar, en su análisis sobre el significado de la Revolución francesa en el contexto de la Ilustración, que no se debe fijar la vista en el acontecimiento revolucionario *per se*, sino en las disposiciones morales que este acontecimiento trajo para los individuos, esto es, el dotarse de una Constitución política que les concediera ciertos derechos básicos a todos y evitara nuevas guerras. Es menester apuntar que con estos elementos Kant construye su conocido *Tratado de la paz perpetua*.

En este sentido, observamos en Kant el interés porque los individuos se doten de ciertas reglas para el correcto ordenamiento social. El filósofo alemán llama a este acuerdo “principio de la autonomía de la voluntad”, donde la voluntad libre no puede aceptar determinación o condicionante que la vulnere, sin que esto implique una negación de la racionalidad y la dignidad misma del individuo. De esta forma, los principios de conducta autoimpuestos son la punta de lanza de un contractualismo que respeta la autonomía individual.¹

Rawls confirma el cometido kantiano al apuntar que: “Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional” (Rawls, 2002: 237).

¹ Cabe destacar que contrario al imperativo categórico, se encuentra el imperativo hipotético que funciona de acuerdo a los intereses particulares de los individuos y que, por ende, no encuentra lugar en el terreno de la ley moral kantiana.

Teoría de la justicia hunde sus raíces en la doctrina kantiana, por ser parte de la tradición contractualista y por plantear una concepción de “seres noumenales” (individuos ideales), así como por retomar la moral deontológica y formal. Con los elementos de la razón práctica kantiana, el propósito de Rawls será fundamentar una teoría donde individuos racionales adoptan principios de conducta autoimpuestos afines a la ley moral, cuyo objetivo sea la consecución de la justicia.

Por ello, como veremos en el siguiente apartado, Rawls partirá de una hipotética *posición original* donde los individuos toman parte en la conformación de un pacto social con un velo de ignorancia de por medio, esto es, teniendo presente la maximización del bienestar de todos los individuos. Con esta dosis de razonabilidad y búsqueda de la utilidad general, Rawls se aleja definitivamente de las doctrinas intuicionista y utilitarista, respectivamente. Ello le permitirá construir una teoría que garantice, por sobre otros aspectos, la justicia social.

El diseño metodológico de la *Teoría de la justicia*

Retomando su postura antiintuicionista y antiutilitarista, y teniendo como base el estatuto del contractualismo moral kantiano, John Rawls concibió *Teoría de la justicia* a partir de la premisa de comprender a la sociedad como una asociación de personas que aceptan ciertas reglas de conducta obligatorias en sus relaciones sociales y que actúan de acuerdo con ellas. Para comprender mejor esta tesis, revisaremos las principales categorías que el filósofo estadounidense establece como proposiciones para desarrollar su teoría.

Como se ha señalado, el contractualismo ocupa un lugar preponderante en la teoría liberal y el caso del liberalismo igualitario desarrollado por Rawls no es la excepción, no obstante, el filósofo estadounidense centra únicamente su esfuerzo en la forma en que ha de ser concebida la justicia y no en un sistema integral de valores, como lo hace el contractualismo clásico.

Rawls parte de un particular pacto social que llama “contrato hipotético” que sirve de base para explicar de qué manera, en una tempora-

lidad ahistórica, se firmaría un acuerdo bajo determinadas condiciones ideales y teniendo como base el respeto al carácter autónomo y libre de los individuos signantes. Sin embargo, cabe destacar que Rawls se separa de otras tradiciones contractualistas (como la de Hobbes, por ejemplo) al ponderar la libertad intrínseca de los individuos que firmarían dicho contrato en su objetivo de conformar una sociedad justa. Aquí es justamente donde se refleja la defensa rawlsiana del individuo visto como un fin en sí mismo y no como medio.

Por otro lado, cabe hacer mención a una de las críticas que comúnmente se han hecho a los autores contractualistas —a la cual Rawls no escapó— en el sentido del idealismo innato de unos contratos que nunca se firmaron y que sirven únicamente de recurso metafórico a esta escuela.

En Rawls, el recurso del contrato hipotético debe ser considerado en función del liberalismo igualitario que preconiza, donde cada uno de los individuos tiene un valor *per se*. En términos de teoría política, podemos señalar que Rawls hubiera pensado en un poder constituyente que, en su conformación, y teniendo como base la justicia, tuviera la capacidad de incorporar en la legislación los distintos intereses y visiones de grupos e individuos. Lo mismo podría pensarse para el caso del constituyente permanente.

Por ello, en Rawls la idea del contrato hipotético debe ser entendida como una tesis en la cual se advierte que ningún individuo está por encima de los demás, esto es, que la opinión de cada individuo tiene el mismo peso que la de cada uno de los otros. En la óptica de Roberto Gargarella: “Si Rawls desarrolla su propia concepción en términos de un contrato hipotético, ello se debe al valor de dicho recurso teórico como el medio para poner a prueba la corrección de algunas intuiciones morales: el contrato tiene sentido, fundamentalmente, porque refleja nuestro estatus moral igual, la idea de que, desde el punto de vista moral, la suerte de cada uno tiene la misma importancia —la idea de que todos contamos por igual” (Gargarella, 1999: 34).

Por este motivo, cuando Rawls parte de la idea del contrato hipotético para explicar la manera en que individuos racionales adoptan principios de justicia, está definiendo claramente su doctrina del liberalismo igualitario. Este contrato hipotético al que se someterían estos indivi-

duos racionales necesitaría de un elemento adicional como condición para que los contrayentes conformaran un pacto social justo. En ese sentido, Rawls propone que los individuos deben someterse a un velo de ignorancia para adoptar principios morales. Este velo es nuevamente un recurso alegórico que Rawls utiliza y toma de la tradición de la filosofía del derecho, según la cual la impartición de justicia debe revestirse de imparcialidad.

Para Rawls la intención del velo de ignorancia es que cuando los individuos libres y racionales tomen parte del acuerdo social, éste debe estar impregnado de una concepción de justicia que valore a todos los individuos por igual, para de esta forma maximizar el bienestar general. En ese tenor, será función del velo de ignorancia propiciar que, en la adopción de acuerdos, los individuos más favorecidos no saquen provecho de su posición social para explotar las circunstancias naturales y sociales con las que están dotados en su propio beneficio.

Por ello, según Rawls la única manera de garantizar la imparcialidad en la búsqueda de acuerdos justos es que se recurra a un velo de ignorancia, para de este modo hacer que los individuos signatarios se encuentren en igualdad de condiciones, al no saber en qué posición social los ubicó la lotería de la vida. Esta situación favorece que los individuos recurran a la formulación de principios justos, y sobre todo que pongan énfasis en favorecer a los individuos menos aventajados, tomando en consideración que, en un hipotético caso, ellos pudieran ocupar o llegar a ocupar esa posición. Esta visión es importante para la teoría política, pues la podemos equiparar con la toma de decisiones, donde en los procesos de legislación y de implementación de las políticas públicas se deberían buscar acuerdos que favorecieran a las personas y grupos más desfavorecidos.

Así, el velo de ignorancia hace que los individuos contrayentes orienten sus decisiones sobre la base de consideraciones generales, universales y públicas, y que tengan como fin la justicia, en especial para favorecer a los individuos menos aventajados, porque no saben qué lugar van a ocupar, una vez que este velo sea levantado.

Como se puede apreciar, la concepción del velo de ignorancia está impregnada de la teoría moral kantiana del imperativo categórico, pues los individuos escogerían principios que fueran razonablemente acepta-

bles para todos. Esta situación conduciría a que los individuos actuaran como personas racionales preocupadas por promover sus intereses, teniendo siempre en mente el bienestar general.

Tal como advierte Will Kymlicka, la proposición del velo de ignorancia es un examen intuitivo que los individuos se formulan para tomar decisiones que favorezcan la equidad (Kymlicka, 1995). De esta manera, los individuos desecharían todo aquel planteamiento que les pudiera servir en su propio favor, pues de lo que se trataría es de buscar acuerdos justos, principalmente para los individuos menos favorecidos.

Tomando como base este contrato hipotético y teniendo por herramienta el velo de ignorancia, Rawls conforma lo que da en llamar la “posición original” cuya intención será establecer un procedimiento equitativo entre los individuos que conformarían el pacto social, según el cual cualquiera que sean los principios convenidos en aquél, éstos tengan como fin la justicia.

En este sentido, la posición original asegura que los acuerdos alcanzados por los individuos sean imparciales. Así, dicha posición representa un intento para darle cabida tanto a los principios filosóficos razonables, como a los juicios que tenemos acerca de la justicia. El cometido de Rawls es que se conforme un consenso sobre estos principios y juicios en una situación de igualdad e imparcialidad.

En palabras del pensador norteamericano, la posición original “se describe (como) una situación simplificada en la cual individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias” (Rawls, 2002: 120). El debate sobre los principios morales en torno a la justicia sería la piedra de toque sobre la que versaría esta posición. Por último, hay que considerar de nueva cuenta la orientación filosófica kantiana implícita en la posición original, pues está concebida como una situación hipotética y ahistórica. Es una posición que busca asegurar la adopción de principios de justicia universalmente válidos independientemente de las contingencias temporales.

Es menester señalar que los individuos que harían suyos estos principios serían caracterizados como seres morales (*homo noumenon*), en contraposición a los individuos que buscan exclusivamente su bienestar

(*homo phaenomenon*). El hecho de que los individuos se comporten como agentes morales, esto es, personas libres e iguales que buscan definir acuerdos sociales bajo condiciones de imparcialidad, marcará una diferencia importante con respecto a otro tipo de contratos, como el que propondría una postura utilitarista, que maximizaría la regla de la mayoría.

El estatuto de agentes morales hará que los individuos en la posición original se comporten racional y desinteresadamente con el propósito de definir principios acordes a la justicia. Rawls cree que en la edad adulta los individuos desarrollan una cierta capacidad para comprender el sentido de la justicia y, por ende, a través de la razonabilidad adquieren habilidades para juzgar lo que es justo de lo que no lo es.

Es por eso que cuando los individuos formulan razonamientos morales, están entrando a lo que el filósofo estadounidense llama un “equilibrio reflexivo”, cuyo objetivo es partir de intuiciones sobre el bien y compararlas con principios más generales de justicia. En este equilibrio reflexivo radica la diferencia que Rawls tiene con la doctrina intuicionista. De ahí que el equilibrio reflexivo sea necesario para adoptar los principios de justicia, en términos de que es el instrumento que nos permite someter a la consideración moral las características del ordenamiento social.

De acuerdo con Rawls: “aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales” (Rawls, 2002: 121).

Este conglomerado de conceptos y las situaciones que ellos explican crean la metodología que Rawls llama “justicia como imparcialidad”, cuyo objetivo es que ciertos individuos racionales en un “hipotético contrato social” adopten principios de justicia, teniendo como único impedimento un velo de ignorancia de por medio.

Si se cumplen todos estos postulados, esta situación dará paso a lo que Rawls sintetiza como una “sociedad bien ordenada”, que es definida como aquella sociedad diseñada para promover la justicia y concomitantemente el bienestar y la felicidad de sus miembros. Esta sociedad

se caracteriza por dos elementos básicos: cada uno de sus integrantes admite y sabe que los otros aceptarán los mismos principios de justicia, a la vez que cada cual tiene conocimiento de que las instituciones sociales buscarán dar cumplimiento a dichos principios. En otros términos, esta sociedad bien ordenada se guiará bajo una “concepción de justicia”, esto es, un planteamiento según el cual a los individuos se les asignan ciertos derechos y deberes a la vez de serles distribuidas las cargas y los beneficios sociales. Este será tema del siguiente apartado.

Los dos principios básicos de la justicia

De acuerdo con la teoría de Rawls, cuando los individuos en la posición original adoptan ciertas reglas de conducta, están pensando en un ordenamiento social que pondere la utilidad general, preocupados especialmente por aquellos miembros de la sociedad con mayores carencias. Es por eso que la propuesta rawlsiana versa sobre el establecimiento de un sistema de cooperación social diseñado para promover el bienestar de todos aquellos que forman parte de él. El filósofo estadounidense cree que la cooperación social dará una mejor vida a cada uno de los individuos de la sociedad, que si aquellos vivieran de acuerdo a sus propios intereses.

La propuesta del pensador norteamericano parte del supuesto de que se necesitan ciertos principios para organizar la convivencia social, teniendo siempre en mente una “concepción de justicia” (es decir la manera en que se aplica la justicia) que determine acuerdos básicos en materia de derechos ciudadanos, pero también la necesidad de promover un arreglo para la distribución de cargas sociales, en términos de compensar a los miembros menos aventajados de la sociedad, sin que ello vaya en detrimento de los individuos con mayores ventajas sociales.

Rawls está pensando estos principios para el ámbito de la justicia social. Una justicia cuyo objetivo sea el de crear un contrato capaz de asignar derechos y deberes entre los individuos de la comunidad, a la par de la distribución apropiada de los beneficios y las cargas sociales. Lo anterior conforma el presupuesto rawlsiano denominado *justicia redis-*

tributiva.² Estos principios únicamente tendrían cabida en una sociedad bien ordenada, que es aquella diseñada para la promoción del bienestar de sus integrantes y en donde cada uno de sus miembros acepta y sabe que los demás admiten los mismos principios de justicia.

Esta premisa hace que los individuos se asocien de manera segura y coordinada al compartir una “concepción de justicia” que establece vínculos de amistad cívica. El discernimiento público de la justicia limita a los individuos de la persecución de otros fines, al constituirse como el rasgo distintivo de esta sociedad bien ordenada.

Por ello, más allá de las diferencias entre los individuos por lo que es justo y lo que no lo es, lo cierto es que prevalece una concepción de justicia, la que hace que se asignen derechos y deberes básicos, además de cargas y beneficios sociales como los principales elementos para cimentar la cooperación social. Este es justamente el objetivo de *Teoría de la Justicia*: hacer que las instituciones básicas de la sociedad (la familia, el mercado y la constitución política) promuevan una equitativa repartición en la asignación de derechos y deberes sociales: una justa distribución de reglas que hagan un balance entre pretensiones competitivas y ventajas sociales.

En este sentido, la posición original conduce a los individuos a la adopción de principios de justicia a través de un “equilibrio reflexivo” y teniendo como único obstáculo un velo de ignorancia que pondera la utilidad general.

Es menester precisar que los principios por adoptar se inscriben en un ámbito general, por ende, no están destinados a resolver problemas

² De acuerdo con Norberto Bobbio (1989: 20-21), la justicia redistributiva “es en la que se inspira la autoridad pública para la distribución de honores y gravámenes: su objetivo es que a cada uno le sea dado lo que le corresponde con base en criterios que pueden cambiar [...] los criterios más comunes son *a cada uno según su mérito, a cada uno según su necesidad, a cada uno según su trabajo*”. Cabe destacar que en contraparte a la justicia redistributiva se encuentra la justicia conmutativa que, en palabras del mismo autor, es aquella “que regula los intercambios: su objetivo fundamental es que las dos cosas que se intercambian sean de igual valor, con el fin de que el intercambio pueda ser considerado *justo* [...] Dicho de otro modo: la justicia conmutativa ha sido definida como la que tiene lugar entre las partes, la distributiva es aquella que tiene lugar entre el todo y las partes”.

específicos, sino de la “estructura básica de la sociedad”, que es concebida por Rawls como la serie de instituciones más importantes de la sociedad. Al respecto Rawls señala: “Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones” (Rawls, 2002: 97). Por esta razón, Rawls considera que estas instituciones deben responder a principios de justicia como la primera de sus virtudes, al distribuir de manera adecuada derechos y deberes, por un lado, y la determinación de las ventajas provenientes de la cooperación social, por el otro.

Al mismo tiempo, Rawls piensa que los individuos que firmarían el hipotético pacto social se encontrarían persuadidos para obtener cierto tipo de bienes por parte de las instituciones sociales. El filósofo estadounidense los llama “bienes primarios”, y según él: “en esta concepción de la justicia social, las expectativas se definen como el índice de bienes primarios que un hombre representativo puede razonablemente esperar. Las perspectivas de una persona mejoran cuando puede prever una colección preferida de estos bienes” (Rawls, 2002: 20).

El pensador norteamericano divide estos bienes primarios en dos grandes rubros. Por una parte, encontramos los “bienes primarios sociales” que son los que distribuyen las instituciones sociales justas y que, en este caso, se materializan en la asignación de derechos y deberes para todos los individuos, así como en la repartición de la riqueza y las oportunidades sociales. En la otra vertiente están los “bienes primarios naturales”, o aquellos que no son distribuidos por las instituciones sociales y que, en este caso, están representados por los talentos individuales: la inteligencia, las destrezas, la salud, entre otras cualidades afines a las personas.

Con base en estos elementos, Rawls construye un método para adoptar los principios básicos de justicia bajo la premisa de un criterio que denomina *regla maximin*, que consiste en que, ante la incertidumbre entre distintas posiciones respecto a la justicia, es tarea de los individuos jerarquizar las alternativas de acuerdo a los peores resultados que de ellas se esperen. Por eso, en la visión de Rawls los individuos deben

escoger la alternativa donde su peor resultado sea superior al peor de los resultados de las demás alternativas posibles. De ahí que los resultados que se esperen de la elección de la *regla maximin*, ponderen la utilidad mínima (en este caso a las personas menos favorecidas por la lotería de la vida) por sobre la utilidad máxima. Cabe señalar que en el criterio *maximin* estriba la principal diferencia de la teoría rawlsiana con la doctrina utilitarista.

Teniendo estos presupuestos, Rawls señala que los individuos se conducirían en función de *dos principios básicos de justicia*: “Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosos para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 2002: 67-68).

El primer principio de justicia hace referencia a los derechos y deberes de los individuos, mientras que el segundo principio remite a la manera en que ha de ser organizada la vida social. El primer principio de justicia debe ser visto a la luz de la tradición liberal de la defensa de las libertades cívicas básicas, que son expresadas bajo la máxima de la defensa de la libertad del individuo frente al Estado. En este caso, los derechos y deberes básicos, de los que nos habla Rawls, tendrían que ver con lo que la teoría política denomina libertades ciudadanas, como lo son las libertades de asociación, expresión, reunión y voto.³

En sus palabras, las libertades a que hace referencia este primer principio son:

la libertad política (el derecho a votar y ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la li-

³ Destaca el hecho de que estos derechos y deberes a los que hace referencia este principio sean los que en materia de teoría política Robert Dahl (1992) establece para conformar su esquema de la *poliarquía*, que es concebida como la agrupación de muchas *arquías* o gobiernos (o, lo contrario, a la oligarquía), y que es la manera en que se expresan las democracias liberales modernas.

bertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. Estas libertades han de ser iguales conforme al primer principio (Rawls, 2002: 68).

En cuanto al segundo principio, que en su primera parte advierte que “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que se espere razonablemente que sean ventajosos para todos”, su adopción tendría que ver con la *regla maximin* que pregona la utilidad mínima de acuerdo con lo que en matemáticas se conoce como el *óptimo de Pareto*. De acuerdo con la interpretación que hace Rawls de este óptimo, una distribución determinada es suficiente cuando mejora a determinadas personas sin detrimento de las demás.

Dicho en términos de Rawls: “Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad” (Rawls, 2002: 80-81).

El autor piensa que es peor para los individuos menos aventajados la igualdad que una cierta desigualdad que les favorece. La oposición a la desigualdad en nombre del igualitarismo sería a la postre catastrófica para los individuos menos aventajados.

Por ello, la *regla maximin* permite las disparidades en la renta, ya que estas pueden ayudar al mejoramiento de los incentivos y al aumento de la capacidad de la sociedad para ayudar y cooperar con sus miembros menos favorecidos. Empero, hay que destacar que la cláusula b) de este principio, que hace referencia a la vinculación a “empleos y cargos asequibles para todos”, esto es, la igual oportunidad de todos los individuos para realizar sus propios fines, tiene prioridad sobre la cláusula a), pues de lo que se trata es de ponderar la igualdad de oportunidades a todos los miembros de la sociedad, quienes harían uso de sus “bienes primarios naturales” (inteligencia, destrezas, habilidades) para ese fin.

Así, el segundo principio de justicia permite la desigualdad social entre los individuos, si y sólo si ésta favoreciera a los menos aventajados, así como la puesta en marcha de un principio de igualdad de oportunidades para que los individuos de acuerdo a sus destrezas y habilidades compitieran por los empleos y los cargos públicos. En este caso, y volviendo a la teoría política, estos criterios tendrían que ver con la solidaridad social y con la definición de políticas programáticas que tuvieran por objetivo el combate a la pobreza a través de la justa redistribución del ingreso. Por otro lado, destaca el hecho de proponer que los individuos, sea cual fuera el lugar en que los colocó la lotería de la vida, tengan la oportunidad de conseguir empleos y postularse para cargos públicos o ser funcionarios públicos, tomando únicamente como base sus destrezas y habilidades innatas.

Es importante señalar que para Rawls debe existir un “orden lexicográfico” (un orden jerárquico) en la adopción de estos principios, para que la justicia cumpla su razón de ser. De este modo, si no se cumple el primer principio (los derechos y deberes), el segundo principio (cargas y beneficios sociales) no podrá realizarse de manera clara. Esto se debe, en términos de teoría política, a causa de que se puede privilegiar la eficiencia a partir de restringir las libertades políticas fundamentales.

De acuerdo con el pensador estadounidense: “Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” (Rawls, 2002: 68).

Rawls considera que la adopción de estos principios básicos de justicia conduciría a los individuos a un ordenamiento social correcto, y que incluso este “cemento de la sociedad” les permitiría sentar las bases de su propia felicidad, pues cuando las instituciones sociales son justas y permiten a las personas desarrollar sus proyectos de vida, sin mayor restricción que el respeto a las reglas de convivencia, estaremos en presencia de la realización de los individuos.

Según Rawls, la felicidad tiene dos aspectos. La ejecución de un proyecto racional de vida y la confianza del individuo en desarrollarlo con plenitud. Por eso, para él, “un proyecto racional (de vida), cuando

se realiza con seguridad, hace una vida plenamente digna de elección, y no exige nada más. Cuando las circunstancias son especialmente favorables y la ejecución particularmente afortunada, la felicidad de una persona es completa” (Rawls, 2002: 497).

Después de la *Teoría de la justicia*

Como hemos señalado, Rawls escribió *Teoría de la justicia* en 1971. Sin embargo, al cabo de dos décadas reformuló algunos de sus planteamientos originales, que plasmó en un texto que llevó por título *Liberalismo político*, publicado en 1993, mismo que hace un recuento de diversos ensayos y conferencias que Rawls realizó esas dos décadas para dar respuesta a sus críticos, así como para precisar algunas ideas.

En *Liberalismo político*, Rawls hace una revisión de sus primeras tesis, que lo lleva a repensar que, si bien no pueden existir sociedades bien ordenadas por la propia dinámica del Estado democrático de nuestros días, sí se puede aspirar a guiar las nociones de dicho Estado desde una concepción de justicia.

Para Rawls, solo un Estado liberal democrático de derecho alcanzaría los principios básicos de la justicia entendida como equidad. Dicho Estado necesitaría de una economía de mercado con ciertas correcciones, así como la necesidad de establecer un principio de tolerancia que permita que las distintas doctrinas políticas y filosóficas puedan compartir los valores básicos de la justicia.

Así, los valores e ideologías que están en conflicto en una sociedad democrática avanzada pueden resolverse si el Estado asume una neutralidad en este aspecto, y exhorta a los individuos a la tolerancia de los distintos grupos sociales, a partir del reconocimiento de un esquema de valores de justicia que a todos favorece y beneficia.

Tomando en cuenta que en las sociedades democráticas modernas existe una pluralidad de doctrinas filosóficas, religiosas y morales, es necesaria la aceptación de un marco regulatorio, a partir de ciertos valores comunes derivados de la justicia, como condición para que la democracia tenga razón de ser (“pluralismo razonable”). Dicha justicia

sería concebida como un “consenso traslapado” de doctrinas razonables y generales que forjarían lo que podríamos llamar un “consenso constitucional”.

El método constructivista kantiano que Rawls utiliza para conformar su teoría de la justicia no es desechado por su nueva propuesta. Empero, hay que advertir que el procedimiento de construcción de principios cumple en *Liberalismo político* el papel de sustentar la posibilidad de un “pluralismo razonable”, que es la base del consenso traslapado, procedimiento que resolvería el problema de la estabilidad en las sociedades democráticas de nuestros días.

En este nuevo planteamiento, Rawls abandona las pretensiones universalistas expuestas en *Teoría de la justicia*, debido al carácter complejo y multicultural de las democracias modernas, lo cual se traduce en el cambio del concepto de “pluralismo agudo” al de “pluralismo razonable”.

Para Rawls, el que existan distintas concepciones filosóficas, religiosas, políticas y morales, provoca que no se puedan establecer acuerdos de convivencia general como los que imaginaba se darían en la hipotética “posición original”. Ahora, la propia pluralidad democrática obligaría a pensar en doctrinas razonables que se guiaran por reglas de convivencia mínimas plasmadas en la constitución.

De acuerdo con lo anterior, no habría sociedades bien ordenadas en un sentido estricto, sino sociedades con una multiplicidad de concepciones que requerirían un pluralismo razonable en el contexto de la modernidad democrática. Rawls concibe la metodología del constructivismo político como el punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. En sus términos:

El significado pleno de la concepción de un constructivismo político radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable, y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales. La razón de que tal concepción puede ser el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas es que desarrolla los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema

justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica común. Al acatar esos principios de justicia, los ciudadanos demuestran ser autónomos, en términos políticos, y así, en cierto sentido, compatibles con sus doctrinas comprensivas razonables (Rawls, 1996b: 101).

Desde esta perspectiva, se concibe la construcción de principios de justicia como el resultado de un ejercicio de la razón práctica que utiliza conceptos propios, tales como los de individuo y sociedad. El constructivismo político de la justicia tendrá ciertos rasgos que le darán una coherencia práctica:

1. Considera los principios de justicia como el resultado de un procedimiento de construcción que otorgue certidumbre a la política.
2. Plantea el problema de la justicia en el terreno de la racionalidad práctico-moral, siguiendo la tradición kantiana.
3. Hace uso de una concepción compleja de la persona y su inserción en la sociedad, en la que se define políticamente a la persona como dotada de facultades o poderes morales y con un sentido de pertenencia a la sociedad que es entendida como un sistema justo de cooperación.
4. Establece la idea de lo razonable, dándole una aplicación distinta a la que le había otorgado en la posición original, lo cual da como resultado la adopción de principios de justicia que den certidumbre al complejo cuerpo social.

Con estas bases, Rawls construye una teoría con un fuerte énfasis en el aspecto político, donde el concepto de lo razonable sirve de base al consenso trasladado, dando como resultado que el contenido de los principios sea comprendido ahora desde una concepción política razonable.

Según Rawls, lo razonable comprende ciertas características asociadas a los individuos, como su disposición a proponer y acatar los términos justos de la cooperación social entre iguales, y su anuencia para adoptar las condiciones que imponen las leyes. En sus palabras: “Decimos que a las personas razonables no las motiva el bien general

como tal, sino el deseo mismo de que hay un mundo social en que ellas, como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todos puedan aceptar. Insisten en que la reciprocidad debe regir en este mundo, de manera que todo el mundo se beneficie” (Rawls, 1996a: 68).

El autor apunta que es posible concebir este prototipo de individuo, porque habrá adquirido ciertas concepciones morales y una idea de la justicia de la cultura política pública (democrática), así como nociones y principios de racionalidad práctica compartidos por sus semejantes. Así, la formulación correcta en el procedimiento del pluralismo razonable garantiza que los individuos acepten los principios acordados, sin que por ello modifiquen sus doctrinas razonables, sean estas morales, religiosas, filosóficas o políticas, ya que no se afectan los aspectos esenciales de esas doctrinas, pues los principios convenidos se restringen al terreno político.

Desde esta perspectiva analítica, a Rawls le interesa mostrar una concepción política y no metafísica del individuo, pues ya no se trata de un agente moral en términos generales, sino de un agente moral libre e igual que los demás miembros de la sociedad. Adicionalmente, agrega a esta noción política del individuo un concepto propio de “autonomía”, retomado de su obra *El constructivismo kantiano en la teoría moral*, texto donde se trata este problema en términos de “autonomía racional” y “autonomía plena”. La primera relacionada con el carácter de los individuos en la posición original y la segunda con los sujetos pertenecientes a una sociedad bien ordenada.

Hay que recordar que el individuo que Rawls presenta en *Teoría de la justicia* cuenta con estas dos formas de autonomía, pues espera obtener un acuerdo con sus semejantes a través de la “razonabilidad del procedimiento”, así como de las características que le son inherentes o constitutivas de su moralidad. Sin embargo, en *Liberalismo político*, Rawls hace una revisión de estos planteamientos en términos de objetividad. Se trata de precisiones sobre lo que, desde el punto de vista constructivista, ha de tenerse como los hechos relevantes en el razonamiento práctico. Estos habrán de estar dados por la naturaleza del procedimiento mismo, y no con base en razones que califican las acciones o las instituciones como justas o injustas.

Cabe hacer notar que, en este procedimiento, Rawls está pensando nuevamente en el contexto en que se inscriben las democracias pluralistas, donde deben tener lugar ideas como las de tolerancia y respeto mutuo, que permitan a los individuos evaluar ciertos hechos relacionados con la justicia o las virtudes políticas.

Así, para Rawls sigue siendo adecuado en el constructivismo político contar con principios de justicia ceñidos al imperativo categórico kantiano, en términos de ser el instrumento ideal para evaluar dichos principios, ya sea para aceptarlos o rechazarlos. Las posibilidades de construcción de los principios son viables porque parten de una intuición fundamental que comprende a la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Rawls cree que un razonamiento práctico de esta índole permitiría diseñar una sociedad abierta, circunscrita a los criterios de una democracia constitucional que garantice los derechos fundamentales, sin perder de vista su función de justicia social.

Esta argumentación le sirve de base a Rawls para sentar la fundamentación del consenso traslapado, el cual expresa que a pesar de la diversidad de doctrinas filosóficas, políticas, religiosas y morales razonables que poseen los individuos en las sociedades multiculturales, existe un consenso básico sobre ciertos derechos y deberes que den certidumbre al conglomerado social y eviten la disputa entre posiciones conflictivas. Según Rawls:

Si la justicia como imparcialidad posibilitara un consenso traslapado, completaría y extendería el movimiento intelectual que se inició hace tres siglos con la aceptación gradual del principio de tolerancia y desembocó en el Estado no confesional y en la libertad de conciencia en pie de igualdad. Esta extensión es necesaria para llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, dadas las circunstancias históricas y sociales de una sociedad democrática. Aplicar los principios de la tolerancia a la filosofía misma es dejar que los ciudadanos mismos resuelvan las cuestiones de la religión, de la filosofía y de la moral en concordancia con los puntos de vista que ellos profesan libremente (Rawls, 1996a: 154).

El consenso traslapado es propio de un régimen constitucional democrático avanzado, mismo que representa principios de justicia aceptados públicamente y que guían el devenir de la vida democrática, principalmente en lo concerniente a dirimir la disputa ideológica electoral en un marco legal que diera certidumbre a todos los actores políticos, más allá de que sus propuestas sean aceptadas o no por la sociedad.

Sin embargo, no se debe perder de vista que, de acuerdo con Rawls, este diseño constructivista —que comprende valores políticos propios de una democracia constitucional— no es ningún impedimento para la construcción de otros valores pertenecientes a campos distintos al estrictamente político. En ese tenor, la tesis de la justicia social no deja de tener vigencia en el constructivismo político rawlsiano, pues puede ser retomada una vez que se acuerden los términos de la organización política.

A nuestro juicio, la estructura que configura el consenso constitucional es la base para que, a partir de ciertas condiciones de convivencia, los individuos tengan un piso común donde diriman los posibles conflictos, privilegiando con ello la estabilidad política. El constructivismo político rawlsiano, afianza aún más el Estado de derecho que se convierte en el pilar sobre el cual se cimenta la cooperación y la solidaridad.

Esta democracia constitucional consolidaría una concepción política de la justicia, independiente de criterios religiosos o filosóficos, además de ser la plataforma de un nuevo constituyente, desarrollado a partir de principios morales aplicados a las distintas instituciones políticas, sociales y económicas, que representan las estructuras básicas de una organización de naturaleza y fines democráticos. Incluso Rawls concibe el consenso constitucional en términos de teoría política:

En el consenso constitucional, una Constitución que satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para moderar la rivalidad política dentro de la sociedad. Esta rivalidad incluye no sólo la rivalidad entre clases sociales e intereses, sino también entre aquellos que están en pro de ciertos principios liberales y en contra de otros, por cualesquiera razones. Aunque existe acuerdo acerca de ciertos

derechos políticos básicos y ciertas libertades — acerca del derecho al voto y acerca de la libertad del discurso político y la asociación política, y acerca de todo lo demás que sea necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia—, también existe desacuerdo entre quienes sostienen esos principios liberales en cuanto al contenido más exacto y en cuanto a los límites de estos derechos y libertades, así como en cuanto a qué otros derechos y libertades tendrán que considerarse básicos, y por lo tanto, necesitarán protección legal, aunque no sea por la vía constitucional. El consenso constitucional no es profundo, y tampoco es amplio; es estrecho en su alcance, pues no incluye la estructura básica, sino sólo procedimientos del gobierno democrático (Rawls, 1996a: 158-159).

Por otro lado, la recurrencia de Rawls al constructivismo kantiano debe ser entendida como un recurso metafórico que justifica el discurso moral, pues en la medida que los principios de justicia se apartan de contenidos particulares, se concreta una idea política de la justicia que amalgama constitucionalmente doctrinas diversas, incluidas aquellas que se excluyen entre sí.

De esta manera, los dos principios básicos de justicia (derechos y deberes para todos los individuos, y distribución de las cargas y los beneficios sociales mediante los criterios de diferencia y de igualdad de oportunidades) serían reconstruidos a partir de ideas como la tolerancia y el consenso, lo cual crearía una concepción de justicia razonable y más específicamente un sistema de cooperación entre personas libres e iguales.

La justicia tiene como finalidad alcanzar acuerdos políticos voluntarios entre los individuos, que a la vez se traduzcan en requisitos de convivencia cooperativa, donde sin socavar convicciones religiosas o filosóficas, se consiga que esos acuerdos no constituyan un obstáculo para la vida social, pues estarían enmarcados en criterios de tolerancia y de reconocimiento de los derechos de los demás individuos. Este escenario que dibuja Rawls en el que se busca atemperar y moderar las discrepancias, cimenta una sociedad en modo estable, pues a partir del reconocimiento de ciertos derechos y obligaciones de cada uno de los

ciudadanos, estos colaborarían con su sociedad, a fin de que ello redundara en ventajas para todos.

La obra póstuma: *El derecho de gentes*

Rawls publicó en 2001 *El derecho de gentes*, que sería su texto final. En él matiza algunas de sus ideas referentes a la justicia, con la idea de conformar una “utopía realista” en la que a nivel mundial los ideales liberales tuvieran lugar, sobre todo en sociedades comprometidas con el respeto a las libertades básicas de sus ciudadanos.

En la conformación de esta propuesta, Rawls retoma el *ius gentium* romano (el primer documento sobre derecho internacional elaborado por el Imperio romano para decidir sobre los casos que afectaban a los miembros de las regiones colonizadas y que escapaban de las leyes romanas) y los postulados kantianos del *Tratado de la paz perpetua*.

Rawls adapta la terminología romana, desechando el componente imperial, para desarrollar una estructura utópica, no idealista, en función de la cual espera que se agrupe una futura *sociedad de pueblos* —como imaginaba Kant— a partir de la aceptación de ciertos principios básicos de raigambre liberal.

Sin embargo, Rawls no apuesta por un imperialismo cultural traducido en la exportación de los valores liberales del mundo occidental a sociedades que no lo son. Su proyecto se encamina a la necesidad de que los gobiernos democráticos liberales asuman un diálogo respetuoso y tolerante con gobiernos que no lo son, a efecto de que, aunque aquellos no acepten los postulados occidentales en su totalidad, puedan promover las libertades fundamentales de sus ciudadanos.

En *El derecho de gentes* se puede encontrar también el eco de las críticas comunitaristas y republicanas, pues el nuevo planteamiento del pensador norteamericano se centra en la defensa de las libertades básicas, pero en términos de apertura a lo cultural y contextual. Empero, no consideramos que en esta obra Rawls renuncie del todo a sus postulados originales, sino que los matiza para complementarlos. Si bien es cierto que en su obra primigenia apuesta por una teoría liberal universalista

(*Teoría de la justicia*), ello no significa que la deseché por completo al escribir sobre el quehacer político en las democracias liberales contemporáneas (*Liberalismo político*), sino que la adecua en función de las críticas recibidas y la retoma en su escrito final (*El derecho de gentes*) para darle perspectiva histórica.

Para el filósofo de Harvard, el componente liberal puede y debe aplicarse a normas y tratados de derecho internacional más allá de que los gobiernos signantes sean liberales o no. Rawls piensa que el elemento para que un gobierno acepte los principios liberales es su decencia, entendida como la aceptación de una forma de vida sancionada por reglas de talante liberal. Por ello, el pensador norteamericano concibe la idea de la utopía realista que toma forma en una “sociedad mundial de pueblos decentes” regulada por criterios razonables que a todos convenga y que todos acepten. Según Rawls, su planteamiento es una utopía realista porque “describe un mundo social alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos” (Rawls, 2001: 15).

En el corazón de esta tesis late el componte universalista que Rawls había esbozado en *Teoría de la justicia*, aunque ahora contextualizado en la actual coyuntura internacional caracterizada por guerras injustas, neocolonialismo, intolerancia religiosa, hambre y pobreza extrema. Frente a ello, el pensador norteamericano cree que estas formas de injusticia serían eliminadas por instituciones políticas justas o decentes. Por esta razón, Rawls apunta que la sociedad de pueblos debe buscar “asegurar justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos que comparten su interés de hacer justicia y preservar la paz” (Rawls, 2001: 41). En cierto modo, Rawls hace un homenaje a Kant y rescribe el *Tratado de la paz perpetua*, pensando en los acuerdos que debían permear el derrotero de la política internacional.

La idea rawlsiana de la justicia hoy

En este breve recorrido por el pensamiento de John Rawls hemos anotado los principales elementos que caracterizaron la evolución de su obra.

Sin duda, los matices a su *Teoría de la justicia* que el filósofo estadounidense expresa tanto en *Liberalismo político* como en *El derecho de gentes*, responden a la necesidad de actualizar sus tesis para dar una respuesta a los problemas surgidos en las democracias liberales actuales.

Sin embargo, hay que destacar que una de las principales aportaciones de Rawls al campo de la filosofía política es haber equiparado el quehacer político con la búsqueda de la justicia, dando con ello un nuevo campo de orientación a la teoría política. Al asumir esta posición, Rawls rompió en buena medida con la añeja tradición que establecía una relación dicotómica entre las nociones ética y política. Este razonamiento moral hace que, en términos de búsqueda de la justicia, la política adquiera un estatuto ético.

En ese sentido, consideramos que, aunque la obra de Rawls tiene sus orígenes en la filosofía política, los planteamientos que de ella se pueden extraer son pertinentes para el esbozo de una teoría política que defina el marco de acción política del Estado en las sociedades democráticas modernas.

Principalmente la idea de justicia en la obra de Rawls nos obliga a pensar en la consolidación de las libertades humanas en tres vertientes básicas: libertades civiles (de expresión, asociación, tránsito, y reunión), políticas (a votar y ser votado) y sociales (acceso a la salud y educación a través de la redistribución del ingreso).

Este no es un tema menor, ya que en las democracias modernas encontramos cierto déficit en la última de esta triada de libertades. Hay que decir que en buena medida los gobiernos democráticos han resuelto los temas relativos a los derechos civiles y políticos, sobre todo en función de que se han extendido las llamadas transiciones a la democracia en el mundo occidental. Pero lo cierto es que, en términos de derechos sociales, existe una peligrosa desatención gubernamental que se ha traducido, primero, en el desasosiego de los ciudadanos y, luego, en descontento general que ha erosionado significativamente el consenso en torno a la viabilidad de la democracia.

Este es un tema complejo en sí mismo, máxime si se piensa en el nuevo contexto mundial generado por la globalización de la economía en el que están inmersos los gobiernos democráticos. Para autores como Ulrick Beck, el campo de acción de la política local se ve afectado de

manera significativa por las decisiones globales que alteran tanto el rumbo de la actividad económica como de la vida política de las naciones. Una decisión tomada por una potencia económica mundial o por un grupo empresarial con fuerza global, puede orillar a una nación a asumir ciertas acciones que pongan en entredicho su política local. Por esta razón es que se cuestiona la factibilidad de que los gobiernos puedan promover todavía políticas sociales, como lo plantean las tesis rawlsianas, que atemperen las desigualdades económicas y beneficien a los individuos y grupos menos favorecidos.

En este punto radica hoy la principal crítica al pensamiento rawlsiano. Hay que recordar que el filósofo estadounidense esbozó sus tesis sobre la justicia en el apogeo del modelo de sustitución de importaciones, mismo que respondía a economías cerradas y a sociedades en cierto modo homogéneas. Con la entrada en escena del libre mercado a partir de la década de los ochenta del siglo pasado y la aceleración del proceso de globalización, los planteamientos sobre la redistribución de la riqueza quedaron en entredicho, no obstante que en países con un marcado índice de desigualdad estos temas quedaron pendientes.

Tomando en cuenta lo anterior, si bien es cierto que compartimos la tesis que argumenta que, en el espacio de la globalización, las acciones de la política nacional tienden a emigrar hacia la esfera de las decisiones globales o, dicho en otras palabras, que las decisiones económicas mundiales alteran las prácticas de los gobiernos democráticos, también pensamos que los Estados deben asumir un rol decidido en el espacio social, máxime en países donde no se ha superado la inequidad.

Sin dejar de tomar en cuenta el nuevo escenario global, los Estados deben intervenir en los espacios donde la mano invisible del mercado no llega a efecto de atemperar las desigualdades sociales. La economía de mercado es un proceso irreversible y los gobiernos democráticos deben ver ese proceso en términos de oportunidades, pero también de riesgos. Pensando en los riesgos, el principal es que ciertos individuos o grupos queden al margen de ese proceso y aparezcan así las inequidades. Por ello, en contextos como el nuestro aún sigue siendo necesario que las políticas gubernamentales se inspiren en la noción rawlsiana de justicia.

Bibliografía

- Barry, B. (1993). *La teoría liberal de la justicia. Examen crítico de las principales doctrinas de la teoría de la justicia de John Rawls*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona: Paidós.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1991). *El futuro de la democracia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dahl, R. (1992). *La poliarquía. Participación y oposición*. Ciudad de México: REL.
- Dahl, R. (1993). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Buenos Aires: Taurus.
- Dieterlen, P. (1992). La filosofía política de John Rawls. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XXXVII (150).
- Dworkin, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- Dworkin, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Buenos Aires: Alción Editores.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J., y J. Rawls (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1999). *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México: Alianza Editorial Mexicana.
- Kukathas, C., y P. Pettit (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. Madrid: Tecnos.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mejía Quintana, O. (1997). *Justicia y democracia consensual. La teoría neo-contractualista en John Rawls*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Uniandes.
- Nagel, T. (2000). Nozick: Libertarismo sin fundamentos. En T. Nagel. *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*. Barcelona: Gedisa.

- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1986). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3).
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (1996a). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996b). *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (I).
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1984). *Liberalism and its Critics*. Nueva York: New York University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1980). Equality of What? En *The Tanner Lectures on Human Values*. Stanford: Stanford University Press.
- Smith, A. (2004). *Teoría de los sentimientos morales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 9 de agosto de 2021

Aceptado: 3 de diciembre de 2021

John Rawls y el renacimiento de la filosofía política: un estudio introductorio*

John Rawls and the Renaissance of Political Philosophy: An Introductory Study

*Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo***

* Agradezco a Janet Lucero Cerón Fuentes en la elaboración de este artículo.

** Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Decano de Ciencias Sociales y profesor investigador en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Correo electrónico: herminio.sanchezdela-barquera@upaep.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9766-3403>

Resumen

La filosofía política en el siglo XX se encontraba al parecer en estado crítico, por lo menos en el mundo de habla inglesa. Muchos estudiosos consideran a John Rawls como el autor de un nuevo impulso que devolvió a esta disciplina la importancia perdida y le confirió un nuevo protagonismo en la discusión dentro del ámbito de la ciencia política, de la filosofía y de otras ciencias sociales. El instrumento que posibilitó este “regreso triunfal” fue la obra cumbre de Rawls: *Teoría de la justicia*, publicada en 1971, que ya es de lectura prácticamente obligada en toda reflexión actual en la filosofía política. Podemos concluir que, con el enfoque con el que se aproxima a su objeto de estudio y con las ideas expuestas en dicha obra y enriquecidas posteriormente, este pensador estadounidense logró restaurar la confianza en la filosofía política normativa.

Palabras clave: Filosofía política, teoría política, justicia, enfoque normativo, enfoque empírico.

Abstract

Political philosophy in the twentieth century was apparently in a critical state, at least in the English-speaking world. Many scholars consider John Rawls the author of a new impulse that restored this discipline to its lost importance and gave it a new role in the discussion within the field of political science, philosophy and other social sciences. The instrument that made this “triumphant return” possible was Rawls masterpiece: *A Theory of Justice*, published in 1971, which is now practically required reading in any current reflection on political philosophy. We can conclude that, with the approach with which he approaches his object of study and with the ideas exposed in said work and later enriched, this American thinker managed to restore confidence in normative political philosophy.

Key words: Political philosophy, political theory, justice, normative approach, empirical approach.

Introducción

John Rawls es considerado por su obra, el protagonista de un impulso revitalizador en el campo de la filosofía práctica y política, como lo demuestra la enorme cantidad de escritos que siguen apareciendo, en diferentes disciplinas científicas, en torno a sus ideas. Es por esto que, en este artículo introductorio, pretendemos exponer la importancia del legado de Rawls desde la perspectiva de su aportación al renacimiento de la filosofía política en el siglo XX.

Para llegar a ello, explicaremos primero cómo era el contexto intelectual en el que se desarrolló la obra de Rawls, esto es, cuáles eran las ideas más importantes en las ciencias sociales en el siglo XX, para después analizar, más concretamente, la situación de la filosofía política. Un punto central en estas discusiones, después de exponer las bases de su *Teoría de la justicia*, será establecer las relaciones entre la filosofía política y la teoría política, lo que nos permitirá poder discutir después cuáles fueron las aportaciones de Rawls que posibilitaron un renacimiento de estas disciplinas en el siglo XX. Terminaremos nuestras reflexiones sobre Rawls y el resurgimiento de la filosofía política con unas conclusiones.

Hace 100 años, el 21 de febrero de 1921, nació John (“Jack”) Bordley Rawls, filósofo estadounidense que trabajó en la Universidad de Harvard, como el segundo de cinco hijos de los esposos Anna Abell Stump y William Lee Rawls. Este filósofo constituye uno de esos extraños casos en los que una sola obra —su *Opus magnum*, debemos decir— logra causar un profundo cambio en las ideas de su época. Nos referimos a *Teoría de la justicia (A Theory of Justice)*, publicada en 1971 por la Harvard University Press.¹ Como bien apunta Höffe (2014), dicho libro provocó tal transformación, que desde entonces la historia de la filosofía política debe rezar: “Desde Platón hasta Rawls”. Se trata quizá, nada menos, del texto sobre ética política más importante del siglo XX.

¹ La primera versión en español fue publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1975.

Rawls falleció el 24 de noviembre de 2002, y desde entonces la discusión sobre su legado filosófico-político se ha intensificado, aún más allá de lo que ya sucedía cuando él vivía, al grado de que incluso se han publicado escritos que durante su vida no vieron la luz, incluyendo algunos manuscritos que servían de base para sus lecciones universitarias. Así, por mencionar un par de ejemplos, citemos *Lectures on the History of Political Philosophy* (Harvard 2007) y *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Fait*, publicados junto con *On My Religion* (Harvard 2009). En el primer ejemplo, se trata de los apuntes que servían de base para su cátedra sobre la filosofía política de la edad moderna. El segundo caso es su tesis de licenciatura (1942), mientras que el tercer título versa sobre sus creencias religiosas y sus actitudes frente a la religión, sobre todo en sus últimos años como estudiante en Princeton, y data probablemente de la década de los noventa.

El contexto intelectual

Rawls nació poco tiempo después de terminada la Gran Guerra (1914-1918), que significó el colapso de dos antiguas monarquías europeas — la prusiana y la austro-húngara— y el derrumbe del Imperio Otomano. La idea de la gracia divina en la designación y derechos de los monarcas ya era, políticamente hablando, cosa del pasado, a pesar de lo cual la monarquía vienesa llegó a poseer un aura especial. Quien vivió en Viena en esos difíciles años, pudo percibir la más completa, compleja y rica vida cultural europea, en una ciudad que no sólo fue el escenario de una monarquía que tocaba a su fin y que luchaba por imponerse a una terca realidad, sin poder lograrlo al final de cuentas, sino que era sede de una riquísima vida intelectual y científica. Berlín, por su parte, en medio de una permanente crisis, se convirtió en símbolo del rompimiento, de la revolución y del cambio radical. El viejo orden monárquico prusiano llegó a su fin, y al poco tiempo surgiría la efímera y aparentemente infructuosa República de Weimar. Los Estados Unidos, por su parte, emergían como nueva potencia mundial después de su intervención decisiva en la Gran Guerra. Es en ese “país de oportunidades”, en donde

nacería en 1921 nuestro filósofo, John Rawls, cuya madre, por cierto, era de ascendencia alemana.

Esos años veinte están marcados por una permanente crisis, y por un constante esfuerzo de los intelectuales por entender su propio tiempo. Sirvan dos ejemplos para ilustrar esta idea: Oswald Spengler (1880-1936), autor del libro *La decadencia de Occidente (Der Untergang des Abendlandes)*, 1918 y 1922), de tono pesimista y augur de la definitiva decadencia del mundo occidental, que según él llegaría a una especie de “cesarismo” hacia el año 2000. El otro ejemplo es de tintes más optimistas: en 1930 publica Karl Jaspers (1883-1969) el libro *Ambiente espiritual de nuestro tiempo (Die geistige Situation der Zeit)*, obra también muy rica en observaciones e interpretaciones de la decadencia y de la pérdida de identidad, pero que, a diferencia de Spengler, presenta al final un pronóstico esperanzador para encontrar y andar nuevos caminos (Lauster, 2015: 601-602).

En la teología también se encuentran ejemplos de interpretación de la crisis que caracteriza al mundo de esa época, como lo demuestran las obras del célebre Albert Schweizer (1875-1965) con sus obras *Decadencia y reconstrucción de la cultura (Verfall und Wiederaufbau der Kultur)* y *Cultura y ética (Kultur und Ethik)*, ambas de 1923. Junto con esta lectura religiosa de la crisis, hay que citar también a Feder Paul Tillich (1886-1965) y a su estudio sobre *La situación religiosa de la actualidad (Die religiöse Lage der Gegenwart)*, de 1926, obra monumental que analiza de manera pormenorizada a la política, al arte, a la ciencia, al *ethos* y a la religión de esos años.

Las esperanzas de progreso y justicia que caracterizaron al temprano siglo XX, se convirtieron crudamente en desilusión con el estallido de la Gran Guerra. La sensación generalizada de crisis en el mundo encontró respuestas políticas en el fascismo y en el comunismo, pero que desafortunadamente terminaron provocando las más sanguinarias y terribles catástrofes de la civilización, por lo que Lauster (2015: 603) afirma que el siglo XX alcanzó indudablemente el punto más bajo en la historia de la humanidad. La participación de Rawls como soldado de infantería en el frente del Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial lo convirtió en un protagonista involuntario de esta calamidad.

Los crímenes de los regímenes totalitarios² y de los sangrientos conflictos bélicos que caracterizaron a la Guerra Fría, particularmente en Asia y África, hicieron ver procesos de “des-civilización” y “des-humanización” que se hubiesen visto como impensables, irrealizables e inconcebibles años atrás, por lo que se dejaron ver los aspectos más siniestros de la naturaleza humana y su enorme capacidad de destrucción y de desprecio a sus semejantes (Lauster, 2015: 606). Todos estos hechos repercutieron en las grandes corrientes filosóficas del siglo XX: desde la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt hasta los esbozos de los filósofos franceses. Muchas de las bases sobre las que descansaba la cultura occidental y las creencias en los ideales de la humanidad fueron sometidas a agudas críticas. Sin embargo, los pronósticos más oscuros no se cumplieron, por lo que hacia fines del siglo, la Europa que se había hundido en dos guerras mundiales y en los crímenes de los totalitarismos, emprendió esfuerzos para colaborar con otras regiones en un clima de paz y de respeto a la dignidad de la persona humana. En otras regiones del planeta, como en Latinoamérica, el avance de la democratización, si bien con problemas y arrastrando elementos culturales del pasado autoritario, ha sido innegable, aunque aún falta mucho por recorrer, alcanzar y consolidar.

Hasta la Segunda Guerra Mundial todavía no había en Estados Unidos un conflicto entre ciencia política y la historia de las ideas políticas. Casi todos los catedráticos enseñaban ambas disciplinas, siendo quizá Carl Joachim Friedrich (1901-1984) uno de los más célebres representantes de esta costumbre de la “vieja escuela”. Friedrich era un prestigiado politólogo alemán emigrado a los Estados Unidos, y fue precisamente esa migración de pensadores europeos —sobre todo alemanes— hacia dicho país, debido a las difíciles condiciones en los países dominados por las ideas totalitarias, la que permitió que comenzara a problematizarse en tierras estadounidenses la relación entre la ciencia política y la filosofía política. Mientras Charles Merriam (1874-1953)

² Nos referimos particularmente a lo acontecido con las dictaduras nacionalsocialista, soviética y comunista en Alemania, Rusia y China, respectivamente; para ello entendemos “totalitarismo” en el sentido como lo explica Linz (2000: 65 y ss.).

y Harold Lasswell (1902-1978) fueron los pioneros de la teoría política orientada empíricamente, algunos inmigrantes, como Leo Strauss (1899-1973), se mantenían con sus reflexiones lejos de la política práctica estadounidense y del compromiso político con un programa concreto. De hecho, quizá la única inmigrante de orientación normativa que no mantuvo sus reservas frente al sistema institucional estadounidense fue Hannah Arendt (1906-1975); prácticamente todos estos pensadores de origen europeo y de orientación normativa asentados en Estados Unidos percibían al liberalismo como peligroso, pues había sucumbido frente a los regímenes fascistas; esto hay que verlo igualmente como reflejo de las experiencias de estos inmigrantes frente a los regímenes fascistas (Beyme, 2000: 16-17).

Recién a fines de los años sesenta se fue conformando en Estados Unidos una contraparte a la aportación de la tríada europea, por lo que se fueron diferenciando teorías históricas, normativas y empíricas. En este proceso se observa un paulatino enriquecimiento filosófico de las teorías políticas y un conflicto entre el marxismo y la teoría funcionalista de sistemas. En los años finales de la década de los setenta, terminan los grandes debates, en tanto los motivos empíricos y normativos se reencuentran en el *mainstream* de la ciencia política (Beyme, 2000: 19).

Breves apuntes sobre *Teoría de la justicia*

Rawls estructuró el concepto de justicia como un vasto conjunto de actividades humanas, en consonancia con las instituciones políticas, los sistemas jurídicos y las formas de organización social. En resumen, para él, la función de la justicia es definir la atribución de derechos y deberes, y distribuir las cargas y los beneficios de la cooperación social.

La teoría de este pensador estadounidense basó el liberalismo y la moral en los derechos de la persona y en el contrato social, mostrando una alternativa a las posiciones utilitaristas de la época. Esto es así porque, como señala Rawls, a diferencia del utilitarismo, que adopta para la sociedad el principio de la elección racional sin tener en cuenta

la distinción entre las personas (Vita, 1992: 6), su teoría ve a los ciudadanos como “personas [...] que poseen las capacidades necesarias de la personalidad moral que les permiten participar en la sociedad vista como un sistema de cooperación justa para el beneficio mutuo” (Rawls, 1992: 28).

Rawls utiliza diferentes elementos del pensamiento histórico de los siglos XVIII al XX y las transformaciones del mundo moderno y contemporáneo, constituyendo su pensamiento a partir de las grandes teorías de otros pensadores. Para entender su teoría de la justicia como equidad, destacan tres supuestos básicos fundamentales: el primer supuesto para la construcción de su teoría es la escasez moderada de recursos, pues la totalidad de los bienes distribuidos es inferior a la demanda. Situándonos en el siglo XX, tenemos que partir de este reconocimiento, del deseo ilimitado de posesión y la limitación de los bienes. La naturaleza no está para proporcionar recursos infinitamente, aunque los deseos de las personas puedan ser ilimitados.

Un segundo supuesto de su teoría es el reconocimiento del pluralismo. Es decir, la existencia de un profundo desacuerdo entre las concepciones del bien defendidas por los individuos y grupos que conforman una sociedad moderna. Hay un pluralismo de formas de vida, sin que exista una doctrina compartida por todos. Hay también una ruptura en la comprensión de la política clásica y la política moderna. En la política clásica se identificaba el bien supremo y la forma de organización política que mejor conduciría la forma de excelencia de la vida humana. Esta forma de concebir el mundo fue compartida desde Platón (427-347 a. C.), Aristóteles (384-322 a. C.), los estoicos, los epicúreos y los numerosos pensadores medievales. La política clásica estaba pensada en la concepción de un bien supremo que guía la vida de las personas. La vida política es el camino al que aspiran los hombres. La filosofía política moderna tiene como función fundamental la idea de establecer principios de justicia que regulen la vida en común, con el fin de proporcionar libertad e igualdad durante la existencia. Rawls afirma que, en cuestiones relativas a la dignidad de la vida humana, a la concepción del bien, la tendencia es a divergir para converger. Es decir, la capacidad de libertad de los individuos tiende a crear estilos cada vez más diferenciados, apuntando a la existencia digna.

El tercer supuesto es el reconocimiento de todos los miembros de la sociedad como individuos racionales y razonables. Es decir, individuos capaces de formular una concepción del bien y de desarrollar un sentido de la justicia. Ser racional es ser capaz de elegir fines y metas, así como de dotarse de los medios más eficaces para conseguirlos.

Nuestro autor parte de una concepción general de la justicia que se basa en la idea de que todos los bienes sociales primarios como las libertades, las oportunidades, la riqueza y la renta, deben distribuirse de forma equitativa, a menos que una distribución desigual de algunos o todos estos bienes beneficie a los menos favorecidos. La idea inicial de Rawls es que la justicia debe ser objeto de un consenso de personas libres y racionales en posición de igualdad de derechos y de jurisdicción política (Rawls, 2005: 258-259).

De ahí la creación de los dos principios de justicia por parte de Rawls: de igualdad de la libertad, y de desigualdad social y económica. Este último principio se divide en el principio de diferencia y el principio de igualdad de oportunidades. Rawls, para determinar la prioridad de un principio sobre el otro, creó la llamada cláusula de orden léxico o serial, que determina que el principio de igualdad de libertad es estrictamente prioritario sobre el segundo principio. Y el principio de igualdad de oportunidades tiene prioridad sobre el principio de diferencia.

Estos principios deben ser satisfechos por las instituciones sociales y pueden traducirse de la siguiente manera: 1) toda persona tiene el mismo derecho a un sistema de libertades fundamentales plenamente adecuado y compatible con un sistema de libertades similar para todos; y 2) las desigualdades sociales y económicas deben cumplir dos condiciones: la primera es que deben estar vinculadas a posiciones y puestos abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades; la segunda es que deben redundar en el mayor beneficio posible para los miembros menos privilegiados de la sociedad (principio de diferencia).

Rawls estructura los principios mencionados en orden de prioridad, es decir, una vez que se satisface el primer principio, se aplica el segundo, y así sucesivamente, de modo que el principio siguiente sólo se aplica cuando se satisface el anterior. Además, al explicar el principio de la diferencia, el autor afirma que este principio consiste en la idea de que “los naturalmente aventajados no deben beneficiarse simplemente

porque están más dotados, sino sólo para cubrir los costes de formación y educación y para utilizar sus dones de forma que también ayuden a los menos aventajados” (Rawls, 2005: 66). Sin embargo, en seguida deja claro que todos los valores sociales, es decir, la libertad, los ingresos, la riqueza y los fundamentos sociales de la autoestima, deben distribuirse de forma equitativa, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos valores aporte ventajas a todos los miembros del grupo. Por lo tanto, para Rawls la injusticia puede explicarse simplemente como una desigualdad que no beneficia a todos.

La filosofía política en el siglo XX

No es nuestro propósito escribir aquí una historia de la filosofía política en el siglo XX, sino solamente proporcionar los elementos necesarios para que podamos entender por qué esta disciplina había perdido importancia en el siglo XX y qué impulso recibió de Rawls para recuperar presencia y peso en la reflexión politológica.

Para empezar, debemos reconocer que la frontera que delimita los territorios de la filosofía política y de la teoría política es muy difícil de trazar. En muchas ocasiones podemos leer que dos autores hablan, tratando sobre el mismo objeto, indistintamente de aquella disciplina o de esta. Para poder arrojar luz sobre nuestras reflexiones, seguiremos a uno de los politólogos alemanes más célebres de nuestra época, y profesor emérito en la Universidad de Heidelberg: Klaus von Beyme.³

Podemos decir, siguiendo a este pensador alemán, que la teoría política abarca tres operaciones: en primer lugar, constatar o afirmar lo que un hecho o fenómeno político *es*. En segundo lugar, la constatación sobre relaciones causales, unida a pronósticos sobre lo que probablemente en un futuro *podrá ser*. Por último, elaborar conclusiones sobre un desarrollo deseable y reflexiones sobre aquello que *debería ser*. Tenemos

³ Nos basaremos para ello, si no indicamos otra cosa, en Von Beyme (2007: 11 y ss).

entonces un análisis a partir de “ser”, un pronóstico a partir de “poder” y una valoración a partir de “deber”.

Precisamente esta tercera operación, por su orientación normativa, ha corrido el peligro de ser expulsada de la teoría política. No obstante, este ámbito de la reflexión politológica ha logrado defender su posición, esto es: una teoría política abiertamente normativa ha logrado afianzarse incluso en el ámbito de las teorías empíricas. De hecho, los defensores de enfoques libres de valores han tenido que aceptar que no es posible erradicar elementos normativos de todas las fases de la actividad científica.

Ninguno de los grandes teóricos de la ciencia política del siglo XX renunció a alguna de las tres operaciones, si bien las relaciones entre las tres se transformaron como nunca antes en la historia de la disciplina. Así, las teorías premodernas se orientaron fundamentalmente por reflexiones normativas. Se dedujo un orden de los fenómenos políticos a partir de normas, valores y fines, derivando en orientaciones para la acción política.

La teoría de la modernidad clásica se concentró particularmente en el análisis de lo que “es”. Mientras más fuerte se acentuaba el carácter de modelo de los constructos teóricos, más importante se volvía el pronóstico en comparación con un mero análisis de lo que “es”.

Las teorías posmodernas, por su lado, concibieron de una manera nueva el análisis de lo que “es”; los pronósticos se acentuaron con menor fuerza y parecieron volverse más difíciles. Las reflexiones normativas ya no fueron repudiadas, por motivos metodológicos, pero debido a una imagen fragmentada del mundo fueron consideradas como inútiles, en tanto se debían desarrollar patrones de conducta para sociedades enteras.

Aquí es en donde debemos recordar la relación estrecha entre la filosofía y la ciencia política —en general: entre la filosofía y las ciencias sociales—, pero que nos ha llevado a constatar que es complicado el trazo de una frontera entre la teoría política y la filosofía política. No es fácil afirmar que la filosofía procede de manera apriorística, mientras que las ciencias sociales lo hacen de manera puramente empírica, por lo que podemos concluir que, como la mayoría de los filósofos y científicos sociales sostiene en la actualidad, la formación de conceptos en estas disciplinas sociales sería imposible sin un trabajo apriorístico.

Von Beyme es de la idea de que la relación entre la filosofía política y la teoría política está determinada, por un lado, por intentos de separación, y por otro, por formas mixtas. Si uno observa el desarrollo histórico de la ciencia política y cómo son considerados algunos de sus representantes —¿filósofos o politólogos?, ¿pensadores de la filosofía política o de la teoría política?—, veremos que hay tanto puntos de encuentro como de traslape. Ni siquiera el criterio normativo —siguiendo a Von Beyme en su “tercera operación”— funciona para distinguir a la filosofía política de la teoría política, pues existen también teóricos de la política que se orientan de manera normativa.

El hecho de que, en el siglo XX, de manera paulatina, se fuese sustituyendo al término “filosofía política” por el de “teoría política” puede deberse a varios factores, como menciona Frühbauer (2004: 36 y ss.), siguiendo a Kersting (2001: 14 y ss.): el interés por cuestiones de carácter normativo fue desapareciendo, bajo las sospechas de no proceder de manera racional, la desacreditación por considerárseles especulaciones metafísicas y el reproche de ser “pre-científicas”, entre otros. Horn (2003: 10 y ss.), por su parte, apunta que, desde su perspectiva, la filosofía política en el siglo XX cayó en descrédito desde dos perspectivas: por un lado, fue ignorada por la escuela fenomenológica, sobre todo por Husserl y Heidegger; por otro lado, la filosofía política fue marginada por la tradición lógico-empírica, por el Círculo de Viena (*Wiener Kreis*, 1921-1936) y por Wittgenstein (Frühbauer, 2004: 37).

El hecho de que algunas corrientes del pensamiento filosófico y politológico, a partir de los inicios del siglo XX, hayan vuelto la espalda a la filosofía política, no debe llevarnos a asumir sin más que los terrenos de esta disciplina hayan sido yermos, y que recién volvieran a florecer a partir de la aparición de la *Teoría de la justicia* de Rawls. Hay pensadores muy importantes que siguen gozando de amplia difusión hasta nuestros días. Bubner (2002: 21-22) menciona particularmente a tres grandes nombres que pusieron su sello en el pensamiento político de la época de la posguerra: Hannah Arendt, Leo Strauss y Eric Voegelin (1901-1985). Los tres, por cierto, nacidos en Alemania, emigraron a Estados Unidos y allí trabajaron hasta su fallecimiento. Curiosamente, Arendt y Strauss fueron discípulos de Heidegger, pero se convirtieron

en ejemplos claros de un nuevo acercamiento al planteamiento de problemas político-filosóficos o filosófico-políticos.

Arendt se distinguió por un enfoque que construye una conceptualización de la política sobre la acción y el habla como modos fundamentales del desarrollo de la esencia humana. Strauss, por su parte, es conocido por su peculiar recepción del derecho natural, cuya validez más allá del tiempo habría que defender en contra tanto del historicismo relativista de la época moderna como de las tácticas de manipulación en las ciencias sociales. Por último, Voegelin es digno de mención debido a su orientación más bien reconstructiva, de restaurar a la ciencia política sobre las verdades de la tradición en sentido clásico. Lo que hace aún más clara la filiación de estos tres autores a la filosofía política lo explica muy bien Schaal (2002: 512-522.), al afirmar que lo que tienen estos tres pensadores como tema común es su preocupación por la naturaleza humana, seguramente como reacción frente a las brutalidades del nacionalsocialismo, que provocó la huida de los tres hacia Estados Unidos.⁴

El renacimiento de la filosofía política

En la rica historia del pensamiento social, las reflexiones sobre la justicia son de una importancia fundamental. Platón, Aristóteles, David Hume (1711-1776), William Godwin (1756-1836), Benjamin Constant (1767-1830) y Karl Marx (1818-1883), son autores esenciales en este ámbito, mientras que, en el mundo contemporáneo, como afirma Digón (2015), la reflexión sobre la justicia significa un impulso nuevo para la teoría política normativa o filosofía política. Esto es importante porque el estatuto epistemológico y el lugar académico de esta disciplina habían sido cuestionados durante mucho tiempo. Por eso es menester hablar de la *Teoría de la justicia* de Rawls, pues es “el hito que simboliza el renacer de la teoría política” (Digón, 2015: 304). Incluso

⁴ Frühbauer (2004: 28 y ss.) explica esta postura de Schaal con mayor amplitud, dentro del contexto que rodea a los pensadores políticos que emigraron a Estados Unidos huyendo de los regímenes totalitarios.

Frühbauer (2004: 32) afirma que dicho libro “hizo a un lado la roca que obstruía el sepulcro de la filosofía política”, en alusión clara a la Resurrección, por lo que podemos decir que este efecto causado por *Teoría de la justicia* es prácticamente de carácter legendario. Esta obra echó al piso las afirmaciones, previas a su publicación, de que la filosofía política no estaba representada por ningún autor relevante en el siglo XX, por lo que incluso se le daba por muerta. Por el contrario, ahora hay autores que la catalogan como una de las más importantes en toda la historia del pensamiento político occidental, como ilustra, con ejemplos, Digón (2015: 304).

Hay que decir que estas afirmaciones sobre el estado agónico o mortuario de la filosofía política en el siglo XX deben ser matizadas, pues sí que hubo representantes célebres en el siglo XX; no muchos, es cierto, pero los hubo: arriba hemos mencionado, como ejemplos, a Arendt, Strauss y Voeglin. Empero, a pesar de estos tres nombres, y aunque antes de Rawls en el mismo siglo XX haya habido aportaciones brillantes en el campo de la filosofía política, hay que aceptar que ni aquellos ni estas alcanzaron un número elevado. Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el gran mérito del filósofo (o teórico) estadounidense fue haber marcado el fin de la ausencia, en los hechos, de la teoría política y de la filosofía política de carácter normativo en la reflexión politológica; además, como bien sostuvo Hartmann en 1997, la obra de Rawls ofreció la oportunidad de poder entrar en contacto con un filósofo aún vivo que parecía enfrentarse a problemas que, aunque distantes filosóficamente, tenían un contacto estrecho con la agenda política contemporánea (Frühbauer, 2004: 39).

Así como no podemos decir que la filosofía política en el siglo XX estuviese, antes de Rawls, totalmente ausente, tampoco lo estaban los enfoques normativos, pues podemos enumerar el feminista, el comunitarista y el multicultural, cuyo núcleo teórico, como afirma Digón (2015: 304), “presupone una cierta concepción de la justicia y una visión acerca del bien común y de los criterios que debieran regir la distribución de cargas y ventajas en una sociedad gobernada por principios de justicia”.

La teoría de la justicia como equidad desarrollada por el pensador estadounidense puede ser vista como un intento de conciliación normativa de la libertad y la igualdad. La tensión entre estos dos valores está pre-

sente en toda la historia del pensamiento social. La *Teoría de la justicia* se desarrolla a partir de una propuesta de raíz kantiana, neocontractualista e inspirada en teorías de la elección racional, en un marco conceptual (teoría, instituciones y fines) que se presenta como una alternativa a dos concepciones teóricas que durante mucho tiempo fueron dominantes: el intuicionismo y el utilitarismo. Ante el primero, Rawls propone un canon constructivista que busque un equilibrio entre intuiciones y principios de justicia social, ordenados por reglas de prelación. Ante el segundo, el pensador estadounidense, partiendo de un cuestionamiento del bienestar como eje central de consideración filosófica, afirma la autonomía y el carácter independiente de la persona. Estamos frente a una propuesta teórica de carácter deontológico: en ella, el concepto de lo justo no se confunde ni se subordina al de lo bueno, sino que lo antecede (Digón, 2015: 304-305).

Para Schwaabe (2007: 148 y ss.), se puede considerar a *Teoría de la justicia* como una “refundación” de la filosofía política normativa en el sentido de una teoría fundamental del Estado de derecho constitucional institucionalizado. Esto se debe a que, en dicha obra, el autor se esforzó por la justificación de principios de justicia que sirvan de base a una sociedad liberal moderna y que correspondan a todos nuestros bien pensados juicios e instituciones morales. Por eso es “Justice as Fairness” el *leitmotiv* de esta concepción liberal de la justicia: justicia como equidad. Con esta idea, pero particularmente por el hecho de que en ello se les concede una enorme importancia a las cuestiones de la distribución justa de bienes materiales, es que la teoría de Rawls desató y sigue desatando amplios y profundos debates.

Es debido precisamente a estos debates que provocó su obra magna, que el filósofo estadounidense se dedicó a enfrentar a sus numerosos críticos, por lo que precisó sus propias posiciones, las defendió, las amplió, incluso a veces las modificó (Rieger, 2007: 441), por lo que algunos teóricos hablan de un “Rawls I”, con *Teoría de la justicia* y de un “Rawls II” en *Liberalismo político* (*Political Liberalism*, 1993, compilación de unas conferencias dictadas por el autor). Estas diferencias, según Schwaabe (2007: 149), son del todo sensatas debido a que Rawls, en esta segunda fase, se enfrenta de manera más amplia con un fenómeno que es objeto de reflexión de la teoría política contem-

poránea: el problema del pluralismo, que caracteriza a la sociedad de nuestros días.

Höffe (2014) ve una gran aportación del filósofo estadounidense en su postura frente a los utilitaristas, pues Rawls afirmó su creencia en que cada persona posee derechos inalienables, por lo que, frente al principio utilitarista de “la máxima felicidad del máximo número”, esgrime el pensamiento de la “justicia como equidad” (o como “juego limpio”). De acuerdo con esto, tanto las ganancias como las cargas que pesan sobre la cooperación social deben estar de tal manera distribuidos, que cada quien alcance la máxima ventaja posible.

Rieger (2007) considera que la importancia de las ideas rawlsianas de la justicia se debe a que contribuyeron a revivir las discusiones en una filosofía política que se consideraba desaparecida —o en trance de desaparecer— en el ámbito anglosajón. Independientemente de que sean críticos o partidarios de Rawls, prácticamente todos los pensadores contemporáneos consideran a *Teoría de la justicia* como una obra que ya se ha convertido en “clásica” del pensamiento político. Desde hace más de tres décadas está en el centro de las controversias en Estados Unidos sobre la justicia, y todo apunta a que seguirá siendo un punto de orientación, discusión y hallazgo. Rawls, como hemos dicho, siguió ampliando los alcances de su teoría y vislumbró, como retos futuros, la justicia entre generaciones, la justicia frente a los animales y la naturaleza, así como la justicia en el ámbito internacional.

Citemos, para terminar, a Kersting, quien es de la idea de que Rawls no realizó con su obra magna una aportación innovadora, ni aportó nada que no hubiese sido expresado o pensado antes: su enorme contribución renovadora político-filosófica consiste, sobre todo, en haber logrado la restauración de la confianza en las capacidades normativas de la filosofía (citado por Frühbauer, 2004: 40).

Conclusiones

Es innegable la importancia de Rawls para la filosofía política a partir de la aparición de su *Teoría de la justicia*. Por eso es que el año 1971

se toma como una especie de “Hora cero”, o por lo menos como un punto de quiebre en la historia de la filosofía política contemporánea. Evidentemente, hablar de que esta disciplina estuviese ya “muerta” y que “reviviese” con Rawls no puede ser tomado a pie juntillas, pues la vitalidad de la filosofía política podía ser echada de menos en algunos países o contextos científicos y a la vez ser evidente en otros. Lo que sí podemos constatar es que la publicación de la obra de Rawls le imprimió un fuerte impulso y despertó un renovado interés por la filosofía política.

Si bien la obra de Rawls es numerosa (alrededor de 8 libros, unos 25 artículos, más de 10 capítulos de libros, etcétera), su obra *Teoría de la justicia* es la que lo ha hecho célebre, al grado de que se ha vuelto fundamental como fuente de inspiración de la moderna teoría moral y política contemporánea. Las actuales discusiones sobre la filosofía política difícilmente pueden llevarse a cabo sin considerar las ideas y reflexiones de Rawls, por lo que dicho libro, a 50 años de su publicación, es pieza obligada de estudio. Claramente lo apuntó Robert Nozick en una fecha tan temprana como 1974: quienes se dediquen de ahora en adelante a la reflexión en el campo de la filosofía política deben trabajar con la obra de Rawls, o bien deben explicar muy claramente las razones de por qué no lo hacen.

Bibliografía

- Bubner, R. (2002). *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- Digón, R. (2015). Teoría de la justicia. En M. Caminal (ed.) y X. Torrens, X (co-ed.). *Manual de ciencia política* (pp. 303-343). Madrid: Tecnos.
- Frühbauer, J. J. (2004). *Gerechtigkeit denken. John Rawls' politische Philosophie aus sozioethischer Perspektive*. Tesis doctoral. Tubinga: Universidad de Tubinga. Disponible en: <file:///C:/Users/HSBarqueraA/Desktop/UPAEP,%20eigene%20Verwaltung/Forschungsprojekte/Projekte%202021/Rawls/Fr%C3%BChbauer,%20GERECHTIGKEIT%20DENKEN.pdf>
- Höffe, O. (2014). John Rawls: Der Philosoph des Fairplay. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 de octubre.

- Horn, Ch. (2003). *Einführung in die Politische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kersting, W. (2001). *John Rawls zur Einführung*. Hamburgo: Junius Verlag.
- Lauster, J. (2015). *Die Verzauberung der Welt*. München: Verlag C. H. Beck.
- Linz, J. J. (2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder (Colorado) y Londres: Lynne Rienner Publishers.
- Rawls, J. (1992). La justicia como equidad: una concepción política, no metafísica. *Luna Nueva: Revista de Cultura y Política*, (25), 25-59.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism: expanded edition*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rieger, G. (2007). John Rawls. En T. Stammen, G. Riescher y W. Hofmann (eds.). *Hauptwerke der politischen Theorie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Schaal, G. S. (2002). Zwischenbetrachtung: Totgesagte leben länger. Über Vitalität politischer Theorie und Philosophie in den USA nach 1945: Institutionelle und theoriegeschichtliche Aspekte. En A. Brodorcz y G. Schaal (eds.). *Politische Theorien der Gegenwart* (pp. 503-538), vol. 1, Opladen: Leske+Budrich.
- Schwaabe, Ch. (2007). *Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- De Vita, A. (1992). La tarea práctica de la filosofía política en John Rawls. *Luna Nueva: Revista de Cultura y Política*, (25), 5-24.
- Von Beyme, K. (2000). *Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Von Beyme, K. (2007). *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*. Frankfurt/Meno: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Recibido: 15 de septiembre de 2021
Aceptado: 30 de noviembre de 2021

Kant y Rawls: ¿liberales e individualistas?

Kant and Rawls: individualists and liberals?

*Roberto Casales García**

*José Martín Castro-Manzano***

* Doctor en Filosofía por la UNAM. Director académico de la Facultad de Filosofía en la UPAEP. Correo electrónico: roberto.casales@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-4189-7961.

** Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UPAEP. Correo electrónico: josemartin.castro@upaep.mx.

Resumen

Como una propuesta que se opone de manera franca a las teorías políticas de tipo intervencionistas, el liberalismo se caracteriza por proteger y dar prioridad a ciertas libertades básicas que sólo son posibles en cierto marco jurídico. Sus críticos, sin embargo, sostienen que el liberalismo incurre en un burdo y craso individualismo, el cual supone que cada agente se encuentra profundamente desvinculado de los demás. En el presente trabajo de investigación pretendemos analizar el liberalismo de Kant y de Rawls, no sólo para apuntar sus semejanzas y diferencias, sino también para mostrar que en ninguno de los casos se cae en un individualismo.

Palabras Clave: Justicia, comunidad, libertad, individualismo, liberalismo.

Abstract

As an account that is frankly opposed to those interventionist political theories, liberalism is usually characterized by its protection and prioritization of some basic liberties that only are possible on a certain juridical frame. Its critics, however, argue that liberalism incurs in a crude and crass form of individualism, which suppose that every agent is deeply detached from others. In this research paper, we intend to analyze the liberalism of Kant and Rawls, not only to point out their similarities and differences but also to show that in neither case is individualism involved.

Key words: Justice, community, freedom, individualism, liberalism.

Introducción

Tal y como observa Hayek en un ensayo publicado originalmente en 1973, el liberalismo no es una teoría que se presenta como un todo monolítico y uniforme, sino más bien, como un movimiento que deriva de diferentes tradiciones y que, incluso, aunque tiene ciertos postulados comunes, como la defensa de la libertad individual y la equidad, suponen solo un acuerdo parcial entre sí, en cuanto que cada tradición asigna un significado distinto a cada una de esas categorías fundamentales (1978: 119-121).

Más allá de las diferencias que pueda arrojar un análisis fino sobre las diversas formas de liberalismo, podemos decir que éste, aún a riesgo de simplificar, es aquella propuesta que, en el conflicto entre individuo y comunidad, privilegia la defensa de “los derechos y garantías básicos dentro de un orden político-constitucional, en la medida en que tales derechos y garantías sean concebidos como las concretizaciones directas e inmediatas de la *libertad*, como característica inherente a las personas [...] como un derecho fundamental e inalienable” (Vigo, 2004: 31). De ahí que el *principio fundamental del liberalismo*, según Gaus (1996: 162-166), considere la libertad de los individuos como normativa y que, por tanto, todo uso legítimo de la autoridad deba justificarse para defender la libertad de los ciudadanos.

Entre las diversas variantes del liberalismo, además de toparnos con la distinción entre el liberalismo *clásico* y el *nuevo* liberalismo, encontramos lo que algunos caracterizan como un “liberalismo deontológico”, una variante que usualmente se asocia con el pensamiento de Rawls y con la recepción que éste tiene de la filosofía práctica de Kant. Como una variante que se opone francamente a la concepción utilitarista del Estado (Mouffé, 1988: 98-99), el liberalismo “deontológico” no solo sostiene “que ciertos derechos individuales son fundamentales y que ni siquiera el bienestar general de la sociedad puede considerarse como razón suficiente para violarlos” (Cristi, 1998: 48), sino también que lo que justifica al derecho “no (es) la “maximización” del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien” (Mouffé, 1988: 99).

Acorde con Michael Sandel, uno de sus críticos más recientes, esta variante del liberalismo consiste en sostener “la primacía de la justicia entre los ideales políticos y morales”, de modo que la sociedad “está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*”, los cuales se fundan en “el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y que es independiente de éste” (2000: 13).

Al relacionar ambas caracterizaciones, sin embargo, se corre el riesgo de asociar tanto la propuesta de Kant como la de Rawls, con ciertas formas de individualismo y relativismo, mismas que, según Alejandro Vigo, se atribuyen de forma errónea al liberalismo (Vigo, 2004: 32-33). Se cree que las posturas de Kant y de Rawls, en efecto, defienden la libertad del individuo y sus derechos fundamentales, bajo el supuesto de que el individuo es un sujeto totalmente desvinculado que, por tanto, solo actúa en función de sus intereses particulares y egoístas.¹ Pero, ¿realmente podemos decir que tanto la doctrina del derecho de Kant como la teoría de la justicia de Rawls incurren en un burdo y craso individualismo?, ¿acaso sus filosofías políticas suponen un sujeto radicalmente desvinculado, al grado que lo justo no se relaciona con lo moralmente bueno o con ningún bien *per se*, como sostiene Sandel?

Con la intención de responder a estas cuestiones, en el presente trabajo pretendemos hacer dos cosas: por un lado, analizaremos por separado las propuestas de Kant y de Rawls, a fin de determinar en qué sentido podemos decir que son liberales y qué tipo de liberalismo sostiene cada uno; por otro lado, confrontaremos sus propuestas, no solo para señalar las semejanzas y las diferencias entre sí, sino también para determinar si estas críticas son justas o no.

¹ En el caso de Rawls no hay duda de que su teoría de la justicia se adscribe al liberalismo, pero en el de Kant no siempre es tan claro: mientras que algunos autores sugieren que el pensamiento político del regiomontano se adscribe sólo a una cierta forma de republicanism, nuestra lectura de Kant sostiene que éste es, hasta cierto punto, compatible con algunas tesis del liberalismo político. Para un análisis más detallado sobre esta discusión se recomienda Charpenel (2020); Pinzani y Sánchez (2016).

Kant: libertad y comunidad

Como uno de los filósofos prácticos que se opone de forma más radical al utilitarismo y al relativismo moral, Kant² se propone fundamentar la moral, no en una teoría material del bien, cuanto en sus pretensiones de validez universal (Vigo, 2004: 33-34). Se trata, pues, de una universalidad que se hace del todo patente en la distinción entre una genuina ley moral y otro tipo de reglas o consejos prácticos (*GMS*: 389), y que, por tanto, apunta más allá del mero individualismo con el que erróneamente se identifica al liberalismo. Que “nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*” (*GMS*: 402), así, significa que nuestras acciones solo tienen valor moral cuando el contenido concreto de nuestras máximas, que de suyo encierran siempre un carácter subjetivo —son *unidades mínimas de inteligibilidad* que dotan de significación a cada acto (De Haro, 2015: 47 y ss.), de modo que son “considerada(s) por el sujeto como válida(s) solo para su voluntad” (*KpV*: 19)—, es susceptible de ser universalizable y, por tanto, de tener un valor objetivo (*MdS*: 225). La primera formulación del imperativo categórico, en este sentido, obliga al sujeto a posicionarse más allá de sus meros caprichos individuales para evaluar la aptitud universal o permisibilidad de sus máximas (*KpV*: 27).

Al evaluar nuestras máximas en virtud de su aptitud para ser parte de una *legislación universal*, la primera formulación del imperativo categórico adquiere una función orientativa, ya que, al igual que una brújula —metáfora que usa Kant (*GMS*: 404)—, nos ofrece “orientaciones que permiten establecer marcos normativos generales” (Torralba, 2011:

² Como es la práctica común, las obras de Kant serán citadas conforme a la paginación de la edición de la Academia (*Akademie Ausgabe*). La forma de citar y referir será indicando el título original de la obra en alemán, la abreviatura alemana más común de la obra en cuestión —que indicará la primera vez que haga referencia a una obra—, el volumen de la edición de la academia donde dicha obra está contenida, y la página correspondiente. La *Antropología en sentido pragmático* se cita con la abreviatura *ApH*, la *Crítica de la razón práctica* como *KpV*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como *GMS*, y la *Metafísica de las costumbres* como *MdS*.

19). Estos marcos normativos generales tienen un carácter vinculante que contiene, en opinión de Vigo, “una dimensión esencialmente comunitaria” (Vigo, 2004: 37) que se opone a toda forma de egoísmo, sea lógico, estético o moral, cara a un pluralismo: “al *egoísmo* solo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse como encerrado en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo” (*ApH*: 130). Al evaluar la susceptibilidad de nuestras máximas para formar parte de una legislación universal, encontramos que en toda transgresión del deber, en palabras de Kant, “no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible [...] solo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros” (*GMS*: 424; véase también: *KpV*: 97).³

De esta forma, aunque la ética kantiana también alude a ciertas consideraciones casuísticas en las que cabe la posibilidad de pensar en un cierto tipo de excepción —no como un caso donde se hace una limitación a una regla, sino cuando es necesario, como sostiene José María Torralba, “reinterpretar las reglas *en el contexto* en el que coinciden diversas prescripciones o prohibiciones” (Torralba, 2009: 258-259)—, Kant rechaza explícitamente aquellos casos donde el agente, al mismo tiempo reconoce la validez objetiva de la ley moral, pero quiere subjetivamente que se admitan excepciones, transformando la universalidad en una mera validez general (*GMS*: 424). Acorde con esto último, sólo podemos hacer justicia a nuestra pretensión de validez universal cuando nuestro principio supremo de la moral se funda, no en la inclinación ni en cualquier otro aspecto de nuestra naturaleza humana, sino tan sólo en principios *a priori* de la razón (*GMS*: 425-426). De ahí que para Kant solo los seres racionales sean capaces de obrar “*en conformidad con la representación de ciertas leyes*” (*GMS*: 427), y que, por tanto, el ser

³ Tal y como se puede observar en los distintos ejemplos que analiza Kant para explicar el alcance de esta primera formulación (*GMS*: 421-423), una máxima es reprochable cuando, al ser universalizada, observamos un cierto tipo de contradicción, ya sea una contradicción de tipo performativo, como ocurre en el caso de la mentira y de las promesas falsas, o sea una inconsistencia con su propio querer, tal y como se aprecia con el tercer ejemplo. Para un análisis más profundo de esta temática, véase Casales (2019: 89-99.)

humano no se considere solo como ser sensible (“según su naturaleza animal”), sino también “como ser inteligible (según su disposición moral)” (*MdS*: 435), gracias a lo cual se sitúa “por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse solo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto)” (*MdS*: 434-435).

Que el ser humano, en cuanto ser racional, sea susceptible de una legislación moral interna, nos permite conducir o fundar aquella pretensión de validez universal en el carácter incondicionado de la dignidad de la persona, ya que, como observa en su *Metafísica de las costumbres*, “el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo” (*MdS*: 436). Esto significa que el valor de los seres racionales no está supeditado o condicionado por algo ajeno a sí, como ocurre con todo aquello que encierra sólo un valor relativo y que, por tanto, sirve meramente como medio para algo más, sino que, en cuanto *persona*, “su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio” (*GMS*: 428). De ahí que, como sostiene Jens Timmermann, solo la dignidad de la persona sea capaz de proveer “un fin que por sí mismo no posee meramente valor subjetivo para un agente, sino un valor absoluto que todo agente racional puede reconocer, sin importar los fines subjetivos que él o ella puedan tener” (2007: 93). Esto último se cristaliza en la segunda formulación del imperativo categórico, que reza así: “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (*GMS*: 429).

Además de conservar la pretensión de universalidad de la primera formulación del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad nos permite dar un paso más en el orden de sus fundamentos: la pretensión de universalidad de la ley moral, según esta segunda fórmula, reside en la dignidad de la persona, la cual se presenta a todo agente racional como sagrada “en virtud de la autonomía de su libertad” (*KpV*: 87). Se trata de una fórmula que nos prescribe la no instrumentalización de la persona, tanto la propia como la de los demás, de modo que la persona,

como afirma Dulce María Granja, “no puede quedar sometid(a) a las categorías de utilidad o medio” (2010: 163). Kant se da cuenta, en efecto, de que no podemos renunciar a la mediatización de las personas, ya que siempre dependemos de otros: dependemos, por ejemplo, de que el agricultor cumpla con su trabajo para poder llevar aquello que cosecha a nuestras mesas, algo que también se puede decir del costurero o del zapatero. Que no podamos suprimir este tipo de instrumentalización, sin embargo, no significa que no podamos humanizarla, como sostiene Rodríguez Aramayo, “exigiendo que nos tratemos recíprocamente como personas y no cual simples cosas u objetos meramente instrumentales” (2001: 41).

Al decir que nuestra pretensión de universalidad se funda en la dignidad constitutiva de todo ser racional, y no meramente en un criterio formal, aludimos también al carácter comunitario de la ética kantiana, ya que ésta, como sostiene Allen Wood, no solo exige “respeto por los derechos individuales y el mismo valor para los seres humanos, sino también la idea de una comunidad cosmopolita en la que los fines de todos los seres racionales deben formar una unidad que ha de ser alcanzada colectivamente” (1999: 2). Esto implica que la moral también nos prescribe cierto tipo de fines que es obligatorio tener, fines que se deducen de nuestra dignidad y que constituyen lo que en su *Metafísica de las costumbres* llama “*deberes de virtud*” (*MdS*: 394-395). Deberes cuyo principio, según su Doctrina de la virtud, se formula de la siguiente manera: “obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (*MdS*: 395), lo cual implica que no solo no debemos tratar a la persona, tanto a la propia como a la de los demás, meramente como medio, “sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general” (*MdS*: 395). La fórmula de la humanidad, en este sentido, conlleva no solo la no instrumentalización de la persona, sino también la necesidad actuar en favor de la persona, lo cual se traduce, fundamentalmente, en dos *fines que son a la vez deberes*, a saber: la *propia perfección*, relativa a los deberes para con uno mismo; y la *felicidad ajena*, en relación a los deberes que tenemos para con los demás (*MdS*: 385).

Más allá de que esto último presupone otra serie de consideraciones derivadas de cada uno de estos deberes de virtud —como lo es la au-

toconservación, la moderación, la veracidad, el autoconocimiento, etcétera —, vemos que la caracterización de la persona como un ser libre cuyo valor intrínseco es absoluto, también nos conduce a reconocerlo como un ser autónomo que, como tal, “pertenece al reino de los fines como *miembro*” (*GMS*: 433). Todo ser racional, en cuanto autónomo, es parte de una comunidad moral en la que, al existir un “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (*GMS*: 433), según Korsgaard, la libertad se efectúa de modo perfecto (2011: 79). Bajo la idea de un *reino de los fines*, en consecuencia, no es raro que en la ética kantiana: “La necesidad práctica de obrar según este principio, esto es, el deber; no descansa en modo alguno en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino meramente en la relación de los seres racionales unos a otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como *legisladora*, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos como fin *en sí mismo*” (*GMS*: 434).

La moral kantiana, al fundarse en su pretensión de universalidad y en la dignidad de la persona, nos remite no solo a su noción de autonomía, sino también a considerar que esa legalidad universal, más que un burdo relativismo moral o un individualismo —como sostienen algunas lecturas erradas de Kant⁴—, supone considerar a los agentes morales como miembros de una comunidad moral jurídicamente ordenada. De ahí que, como sostiene Nuria Sánchez, “no sería sostenible desconectar enteramente la fórmula de la humanidad, tal y como queda expresada

⁴ Un claro ejemplo de este tipo de lecturas malintencionadas lo encontramos en la caracterización que hace Miguel Rumayor de la autonomía kantiana, quien sostiene que: “el sujeto humano kantiano y su conciencia se presentan como entidades naturalmente autónomas. Por eso, aunque poseedor de leyes morales parcialmente comprensibles dentro de sí mismo, al mismo tiempo este sujeto se encuentra indeterminado por contenidos morales concretos. De esta manera, de forma consecuente con el relativismo que esta idea produce, el filósofo de Königsberg destruye el concepto metafísico de naturaleza humana; lo cual, a su vez, trae consigo de la mano la moderna confusión entre subjetividad y subjetivismo y todas las varias formas actuales de relativismo” (2008: 69). Nada más lejano a Kant y a su noción de autonomía, ya que, como sostiene Alejandro Vigo, “su pensamiento es, tal vez, el ejemplo más paradigmático de una posición ético-política que combina armónicamente un decidido anti-relativismo y universalismo en materia moral con un no menos decidido liberalismo político” (2004: 33-34).

en la *Fundamentación*, el concepto kantiano de dignidad y el principio universal del derecho” (2016: 198). La filosofía práctica de Kant, en este sentido, reclama no solo una *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)* que atienda a aquellos fines que son a la vez un deber, sino también una *Doctrina del derecho (Rechtslehre)* que atienda al ejercicio externo de la libertad en su relación de coexistencia con otros agentes libres: “la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*” (*MdS*: 219). Kant asume, en efecto, que tanto la “ética” como el “derecho” son parte de la esfera de la moralidad (*Sittlichkeit*), lo cual implica, según Vigo, que “las normas jurídicas particulares, aun allí donde no pueden ser directa o indirectamente derivadas de los principios básicos de la moralidad, tampoco deben poder entrar en colisión con ellos, si es que efectivamente han de conservar el carácter de genuinas normas jurídicas” (2011: 108-109).

Así, la doctrina kantiana del derecho parte fundamentalmente de dos cosas: por un lado, de que existe una “relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediata)” (*MdS*: 230), razón por la cual el principio universal del derecho nos dice que “una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (*MdS*: 230); y, por otro lado, de que “todo el sistema de derechos que configura el orden jurídico como fundado, en último término, en un único ‘derecho nativo’ (*angeborenes Recht*), propio de toda persona en virtud de su misma humanidad” (Vigo, 2011: 109), a saber, “la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (*MdS*: 237). La necesidad de instituciones jurídicas y de una doctrina del derecho, en este sentido, surge de lo que Wieland acertadamente denomina como “aporía institucional”; en efecto, “todo agente se ve confrontado dentro de su mundo, ante todo, con sus semejantes”, ya que “sus propias acciones están siempre entrelazadas de múltiples modos con las acciones de otros y con sus resultados” (1996: 39).

A través de la caracterización de esta aporía, Wieland se percata de que “si bien es cierto que las instituciones ponen límites al espacio de juego para la acción del individuo, no menos cierto es que se necesita de tales límites precisamente porque, a la larga, solo así puede garantizarse al individuo dicho espacio de juego” (1996: 41). De manera semejante, Kant argumenta que, aun cuando la coacción del derecho se presenta como un obstáculo o resistencia para la libertad, ésta coacción no obstaculiza a la libertad en la medida en que se opone a aquello que sí la obstaculiza, en palabras del filósofo de Königsberg: “Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales” (*MdS*: 231).

Con esto en mente, Kant ve la necesidad de fundar una comunidad política organizada, cuyo marco jurídico establece el “conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (*MdS*: 230). Si bien Kant admite que en el estado natural (*status naturalis*) también puede haber sociedades legítimas, como la conyugal y la familiar, éste se caracteriza por una cierta inseguridad jurídica, ya que en éste “no vale la ley *a priori*” (*MdS*: 306). De ahí que considere la fundación del Estado como un deber jurídico (*MdS*: 307), *i.e.*, transitar de un estado natural a un estado civil (*status civilis*) que permita contraer relaciones jurídicas entre sí, sin las cuales “privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta —por así decirlo— legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal” (*MdS*: 307). Todo esto nos permite afirmar que, si Kant es considerado un liberal, es porque sostiene que “solo en el seno de la comunidad jurídica y políticamente organizada puede tener lugar el genuino despliegue efectivo de la libertad, como único derecho nativo —es decir, metafísicamente anclado en la naturaleza misma del ser racional— de los agentes individuales” (2004: 42), la cual se encuentra, a su vez, sujeta al principio supremo del derecho, que prescribe un marco jurídico cara a la coexistencia de libertades.

Rawls: libertad y justicia

En un orden diferente de ideas, imaginemos ahora que una compañía privada ha decidido comenzar la colonización de Marte; sin embargo, como el trabajo para alcanzar dicha meta necesita recursos, la compañía ha decidido financiar su proyecto, entre otras cosas, mediante un programa de televisión al estilo *reality*, y para este fin, ha llevado a cabo una convocatoria a nivel mundial con el objetivo de seleccionar aleatoriamente a cien personas para poblar Marte y convertirla en lo que podríamos llamar, digamos, Nueva Tierra.⁵

Supongamos que en Nueva Tierra, como en la Vieja, hay un conjunto de bienes comunes que incluyen alojamiento, comida y bebida, entre otras cosas, más un conjunto de derechos comunes que incluyen, por ejemplo, la libertad de conciencia (como creer en religiones diferentes o en ninguna), la libertad de pensamiento (como tener diferentes valores y concepciones del bien y el mal), la libertad de asociación (como formar comunidades diferentes o ninguna) y la libertad económica (como tener diferentes ocupaciones y relaciones económicas), entre otras.⁶

Por el criterio de selección de las personas, en Nueva Tierra la pluralidad sería la regla, no la excepción, y por supuesto, en un contexto de esa naturaleza, las y los futuros habitantes, muy probablemente, entrarán en conflicto, lo cual, a corto plazo, podría ser interesante para la

⁵ Esto, por cierto, no es un mero experimento mental. *Mars One*, una extinta organización privada de Países Bajos, obtuvo recursos financieros para colocar humanos en Marte y establecer la primera colonia permanente: <https://www.mars-one.com/>.

⁶ Algunos de los problemas que pretende resolver el liberalismo, según Fernando Vallespín, se pueden resumir en las siguientes cuestiones: “¿Cómo conseguir respetar la autonomía y los intereses individuales dentro de un concepto de comunidad capaz de trascenderlos e integrarlos a la vez? ¿Es posible alcanzar este objetivo en una sociedad crecientemente diferenciada en la que predomina una pluralidad de convicciones morales, concepciones del bien, o modos de vida? ¿Puede conseguirse a partir de la convergencia de dichos intereses sobre un conjunto de *principios* de la justicia sustantivos, o debemos contentarnos con un mero *modus vivendi* apoyado en una actividad política favorecedora de una permanente búsqueda de la negociación y el compromiso?” (1998: 12).

compañía en términos de *rating*, pero a la larga no sería una meta deseable, pues dicha pluralidad podría dar lugar a diferencias injustificadas que, a su vez, podrían crear relaciones de resentimiento, alienación y explotación que, en última instancia, no solo afectarían a las y los habitantes de Nueva Tierra, sino también a las finanzas y la imagen pública de la compañía en Vieja Tierra.

En consecuencia, para evitar semejantes problemas, las y los futuros habitantes de Nueva Tierra tendrían que establecer algunas leyes o principios para determinar modos adecuados de vivir, de convivir y de gobernar. Por ejemplo, tendrían que decidir si en Nueva Tierra habría, por ejemplo, un culto religioso global o no; si las mujeres deberían tener los mismos derechos que los hombres o no; si el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo deberían estar permitidos o no; o si las relaciones económicas deberían configurarse de una forma u otra, etcétera.

Ahora bien, independientemente de los detalles de ficción, este escenario puede resultar ordinario en razón de que tenemos este tipo de discusiones —sobre la distribución de bienes y derechos— virtualmente todos los días, pero lo que es extraordinario es que las y los futuros habitantes de Nueva Tierra tienen una oportunidad privilegiada: la de decidir, antes de llegar a Marte, sobre qué base se distribuirán esos bienes y derechos. Pero claro, a esta oportunidad extraordinaria le corresponde, también, un problema extraordinario: el de justificar adecuadamente la decisión.

Así pues, en esta posición privilegiada podrían ofrecerse varias propuestas de solución, aunque no todas ellas parecen ser igualmente justas. Por ejemplo, una primera propuesta podría surgir de la tesis de que la justicia es, *prima facie*, imparcialidad, y que la imparcialidad es aleatoria. El argumento de esta primera propuesta podría ser el siguiente: los bienes y derechos deben distribuirse de manera imparcial, y como las selecciones aleatorias son imparciales, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera aleatoria.

Por supuesto, una propuesta como esta no puede ser exitosa, por lo menos, por dos razones: primero, porque si bien una selección aleatoria puede ser imparcial, la conversa no es verdadera, y lo que necesitamos para derivar la conclusión del argumento anterior es la conversa; y se-

gundo, porque distribuir bienes y derechos de manera aleatoria no parece ser justo, pues no hay nexo relevante entre la distribución y la recepción de bienes y derechos. Imaginemos, por ejemplo, que una docente asigna calificaciones a sus estudiantes de manera aleatoria: aunque la distribución de notas es aleatoria, no parece ser justa, pues algunas estudiantes podrían obtener notas que no correspondan con sus desempeños.

En consecuencia, para evitar un problema como el anterior y garantizar un nexo relevante entre distribución y recepción, una segunda propuesta podría emerger del siguiente argumento: los bienes y derechos deben distribuirse con base en la pertenencia a un grupo socio-económico, y como las personas pertenecen a diferentes grupos socio-económico, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferenciada. Después de todo, pertenecer a un grupo socio-económico sí puede ofrecer un criterio causal de recepción, pues reconocemos que algunas leyes o beneficios se aplican de manera discrecional. Un ejemplo sencillo es el de las normas de inclusión para facilitar el libre tránsito de personas con capacidades diferentes.

El problema con este argumento, no obstante, es que la pertenencia a una clase social no es simétrica ni prístina, y no parece ofrecer un criterio de justicia consistente, al contrario, puede usarse para justificar y perpetuar una distribución injusta. Por supuesto, las normas de inclusión para facilitar el tránsito de personas con capacidades diferentes no están a discusión, pero supongamos, por ejemplo, que una persona ofrece un argumento como el anterior en virtud de que pertenece a un grupo socio-económico privilegiado. Seguramente, entonces, estaría de acuerdo con el argumento y la consecuente distribución de bienes y derechos en la medida en que se vería beneficiada, pero podríamos preguntarnos si tal beneficio justifica lógicamente dicha elección.

Consideremos, pues, si la misma persona estaría dispuesta a conceder la verdad de las premisas del argumento anterior en caso de no pertenecer a dichos grupos beneficiados. Imaginemos, por ejemplo, una sociedad con reglas económicas organizadas de tal manera que, después de varias generaciones, produce una enorme brecha social entre, digamos, personas ricas y pobres. Seguramente, aquellas personas que nazcan en el seno de familias ricas, serán ricas; mientras que las que nazcan en el seno de familias pobres, serán pobres y, por la

naturaleza de las reglas económicas, tales personas no tendrán el beneficio de la movilidad social. En una situación así, es mera cuestión de consistencia lógica determinar si quienes aceptan el argumento original estarían dispuestas a consentir a ser tratadas bajo las reglas de una sociedad similar. La cuestión de la consistencia lógica es elemental.

Con todo, algunas personas podrían ofrecer, como tercera opción, una variación del argumento anterior apelando, no ya a clases socio-económicas —digamos, porque aceptan la objeción anterior en la medida en que las clases sociales son artificiales—, sino a clases naturales, sugiriendo que los bienes y derechos se deben repartir conforme a la naturaleza. El argumento sería, *grosso modo*, el siguiente: los bienes y derechos deben distribuirse de manera natural, y como de manera natural las personas son diferentes, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferente.

Esta propuesta tiene ventajas sobre las anteriores: ofrece un criterio causal y no está sometida a las arbitrariedades de las clases artificiales. Sin embargo, parece asumir que lo natural es justo, y esa es una tesis que no parece estar bien justificada. Una de las razones que se pueden ofrecer para dudar de que lo natural y lo justo son coextensivos es una objeción tipo Moore (1903: 12 y 24 y ss.): si lo natural es justo, entonces la pregunta “¿Es cierto que lo natural es justo?” tiene como respuesta una tautología, pero como esto no es el caso (es más bien, en términos de Moore, una pregunta abierta), lo natural no es justo. Más aún, asumir que lo natural es justo no parece ofrecer un criterio de equidad intuitivo y, al contrario, parece justificar una distribución injusta de bienes y derechos pues, ¿no hemos establecido leyes y prácticas artificiales para reducir o paliar los dones (o su falta) que la naturaleza nos ha ofrecido? El ejemplo de las normas de inclusión para facilitar el libre tránsito de personas con capacidades diferentes es elemental en este sentido. Adicionalmente, las diferencias naturales parecen ser aleatorias, pero la aleatoriedad, como veíamos, no necesariamente es justa.

Después de varias rondas de argumentación, algunas futuras habitantes, sin embargo, podrían no estar convencidas de las propuestas anteriores en virtud de que, de una manera u otra, apelan a rasgos individuales, por lo que podrían sugerir una solución más bien colectiva para sostener que los bienes y derechos deben repartirse de tal manera

que maximicen o promuevan el bienestar de la mayoría, como lo diría el utilitarismo (clásico). Su argumento podría ser así: los bienes y derechos deben distribuirse con base en el bienestar de la mayoría, y como el bienestar de la mayoría implica una distribución diferenciada, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferente, en favor del bien de la mayoría.

Uno de los problemas de esta visión, sin embargo, es que tampoco parece ser consistente. Imaginemos una ciudad donde los linchamientos maximizan el bienestar de la mayoría y, en consecuencia, se maximizaría el bienestar si nos lincharan, por ejemplo, por un crimen que no hemos cometido. Por consistencia, las personas que proponen esta solución utilitaria tendrían que consentir a ser linchadas, de estar en esta situación similar. Sin embargo, esto no parece ser justo en virtud de que han de ser linchadas sin nexo causal con un crimen.

Si esta objeción no es clara o suficiente, consideremos la siguiente ampliación. El utilitarismo clásico requiere que la utilidad se maximice no solo entre las personas existentes sino también entre las personas futuras. Pero esto significa que puede ser nuestro deber sacrificar el bienestar de las generaciones presentes con el fin de crear mayor bienestar para las generaciones futuras. Pero así como no parece justo que los menos favorecidos sacrifiquen su bienestar en favor de una mayoría, tampoco parece justo que generaciones presentes se priven de sus bienes y derechos en favor de generaciones posteriores. Y si esta objeción no es todavía suficiente, consideremos su inversa: ¿tenemos justificación para sacrificar el bienestar de las generaciones futuras con el fin de crear mayor bienestar para las generaciones presentes?

Ante tantas objeciones, algunas personas podrían ofrecer una solución más uniforme, más bien igualitaria, para sostener que los bienes y derechos en Nueva Tierra se repartan por igual: a cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades. De esta manera se evitan la aleatoriedad y los sesgos de intereses por pertenencia a clases artificiales, naturales o mayoritarias. No obstante, si, por ejemplo, hubiera mucho trabajo por hacer en Nueva Tierra y alguien se negara a hacer su parte, ¿no sería injusto recompensarle con los mismos bienes y derechos de las y los demás?, ¿no afecta esto la relación de correspondencia entre distribución y recepción?

Quizá, entonces, una quinta propuesta, más bien libertaria, podría insistir en que los bienes y derechos no se deben compartir por igual porque en realidad esos bienes y derechos son de quienes los trabajan. De este modo se evitan los problemas anteriores y se preserva la intuición de una compensación justa por el trabajo realizado. Sin embargo si, por ejemplo, alguien no se negara a hacer su parte pero no estuviera en condiciones óptimas para hacer sus labores, ¿no sería injusto no compartir con ella los mismos bienes y derechos?

Seguramente, entonces, ser justas o justos no significa apelar al azar, a nuestros intereses particulares en virtud de nuestra pertenencia a una clase artificial, natural o mayoritaria, ni tampoco significa dar a todas las personas lo mismo ni dar a todas algo distinto *simpliciter*. ¿Pero qué significa entonces?, ¿y más aún, quién tiene la estatura intelectual o la probidad moral para decidir qué es lo justo en un contexto de pluralidad?

Aunque estas preguntas no son exhaustivas representan, claramente, problemas de definición, legitimidad y estabilidad que pueden plantearse, respectivamente, como sigue: ¿qué es la justicia?, ¿cómo puede ser legítimo obligar a todas las personas a seguir una sola ley cuando todas tienen visiones del mundo diferentes? Y, ¿qué razones se pueden ofrecer para que alguien siga voluntariamente una ley que le es impuesta por personas que pueden tener creencias y valores diferentes a las suyas? Para responder a estos problemas, sin caer en las trampas de las propuestas previas, Rawls ofreció una teoría que define a la justicia como equidad y que es, por sus atributos, una teoría liberal.

Decimos que la teoría de la justicia como equidad de Rawls es liberal porque cumple, por lo menos, con tres sentidos de “liberal”. Primero, es liberal porque, aun en un contexto de pluralidad, protege y da prioridad a ciertas libertades básicas individuales que permiten a las personas ejercer su libertad de conciencia, de pensamiento y de asociación, en otras palabras, a vivir conforme ellas lo decidan. Segundo, es liberal también, en otro sentido, más bien económico, porque apoya los mercados libres, respeta la libre elección de ocupaciones y carreras de las personas, y provee un mínimo social para los miembros menos favorecidos de la sociedad. Y tercero, es liberal también, en sentido político, porque provee igualdad de oportunidades en preferencias educativas y

partidarias, busca mantener el valor equitativo de las libertades políticas y determina un mínimo social buscando el beneficio máximo de los miembros menos favorecidos (Freeman, 2016: 57 y ss).

Sin embargo, ¿qué principios o qué razones pueden garantizar tales atributos liberales sin caer en las trampas de las propuestas esbozadas arriba? Y más aún, ¿qué principios o qué razones pueden responder a los problemas de legitimidad y estabilidad sin caer en las dificultades anteriores? Pues bien, para responder ambas preguntas, en *Teoría de la justicia* Rawls propuso dos principios: el Principio de Igualdad y el Principio de Diferencia.

El primer principio, también conocido como Principio de Libertad, sostiene que: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos” (Rawls, 2012: 46).⁷

El segundo principio, también conocido como Principio de Oportunidad, enuncia que: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: *a*) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y *b*) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (Rawls, 2012: 46).⁸

De acuerdo con Rawls, estos principios de justicia están ordenados lexicográficamente, de modo que hay ciertos derechos y libertades básicos que son más importantes que otros y que se necesitan para definir el ideal de personas libres y autónomas que siguen modos de vida que son intrínsecamente gratificantes (cf. Freeman, 2016: 58).

⁷ En *Liberalismo Político* el principio establece que cada persona “tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo”.

⁸ En *Liberalismo Político* el segundo principio establece las desigualdades sociales y económicas “solo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”.

Así, con el primer principio, Rawls pretende definir un ideal de vida democrático en el que personas libres, con igual estatus y poder cívicos, influyan de manera equitativa en la legislación y la política pública. Y con el segundo principio, busca que una sociedad conserve el deber de distribuir equitativamente el ingreso y la riqueza entre los individuos que participan en la cooperación social y económica (Freeman, 2016: 58).

Puestos así, estos principios dan cuenta de los atributos liberales de la teoría, pero todavía no es claro cómo se podría justificar la preeminencia de estos principios sobre otros. En consecuencia, podemos distinguir entre los principios de justicia de Rawls y el método que ofrece para elegir tales principios pues, aunque los primeros nos dan una explicación de los atributos liberales de su teoría, es el método lo que justifica tales principios.

Pues bien, Rawls argumenta que sus principios de justicia son preferibles a los que puedan emanar de concepciones individualistas, relativistas y utilitaristas (como las de las futuras pobladoras de Nueva Tierra) porque, a diferencia de aquellas, la justicia como equidad implica imparcialidad, y la imparcialidad, como notamos renglones arriba, es una forma de consistencia lógica que no resulta del azar, sino de seguir ciertas reglas. Por tanto, Rawls necesita algunos supuestos de carácter lógico para determinar sus principios; sin embargo, dichos supuestos no tienen sentido si no es un contexto de agencia racional, libre, interesada e igualitaria.

Para Rawls, por tanto, los principios de justicia deben ser elegidos de manera razonada, no de manera arbitraria o aleatoria, por lo que las agentes tienen que ser racionales. Pero además dichos principios deben ser elegidos de manera voluntaria y autónoma —de otro modo, la decisión no es imputable—, por lo que las agentes, además de racionales, deben ser libres. Sin embargo, esto no es suficiente, porque para elegir algo se necesita cierta motivación, cierto *leitmotiv*, de modo que las agentes tienen que tener ciertos intereses, en particular, intereses en sí mismas. Y por último, como dichos principios deben ser elegidos en condiciones de igualdad —de otra manera habría desventajas y parcialidad como en las propuestas previamente esbozadas—, las agentes tienen que tomar su decisión desde el mismo punto de partida.

Para alcanzar estas condiciones, Rawls requiere que los principios de justicia sean elegidos por agentes racionales, libres, interesadas en sí mismas e iguales, en una posición original detrás de un velo de ignorancia (Freeman, 2016: 137 y ss.), esto es, en una situación en la que dichas agentes son racionales (*i.e.* saben cómo argumentar y cómo decidir), son libres (*i.e.* ninguna coerción particular afecta sus elecciones), conocen hechos generales y relevantes acerca de la naturaleza humana y las instituciones sociales (*i.e.* saben, por ejemplo, hechos básicos de psicología, historia y derecho), pero carecen de conocimiento específico acerca de ellas mismas o su sociedad y su historia concretas (*i.e.* desconocen, por ejemplo, su lugar en la sociedad, su clase social, su posición económica, sus nexos familiares, sus habilidades naturales, su sexo, su género, su nacionalidad, su edad, sus tipos de cuerpo, sus razas o sus pertenencias a grupos étnicos), tienen interés en sí mismas (*i.e.* tienen una finalidad) y están en igualdad de condiciones con las demás. El objetivo de la posición original de Rawls, en este sentido, “es fundamentar una concepción de la justicia, cuyos principios resulten evidentes para los miembros de la comunidad política en la que dichos principios rigen” (De Tienda Palop, 2021: 225).

Así, la posición original que requiere Rawls, y que sigue las ideas pautadas por los modelos contractualistas de Locke, Hobbes y Rousseau, es lisa y llanamente hipotética, es un *gedankenexperiment* (Rawls, 2012: 17) en el que personas hipotéticas, racionales, libres, interesadas en sí mismas e iguales, tienen la tarea de alcanzar un acuerdo unánime sobre los principios de justicia que han de ser aplicados en una sociedad que están a punto de habitar.

Lo que resulta genial del método de Rawls es su pretensión de que la equidad y la imparcialidad de la posición original se transfieran a los principios acordados dentro de ella, de tal modo que los principios de justicia acordados también sean equitativos e imparciales, y por tanto, justos para cualquier persona, independientemente de su pertenencia a clases naturales o artificiales o mayoritarias (Rawls, 2012: 24, 25).

Describir la posición así, de manera racional y desinteresada mientras está sujeta a restricciones morales, le permite a Rawls invocar algunos activos de la teoría de la elección racional que, aunque no es necesario mencionar aquí (*cf.* Freeman, 2016: 159 y ss.), nos muestran

que, en condiciones de incertidumbre como las de la posición original y el velo de ignorancia, lo más racional y consistente es elegir los principios de justicia,⁹ y como las cualidades del método se transfieren a los principios, los principios son racionales y consistentes.

En suma, la teoría de la justicia como equidad de Rawls tiene, metodológicamente, un sesgo individualista, pero no es un individualismo (ni, por cierto, un relativismo o un utilitarismo); y supone, durante el desarrollo de la justificación de los principios de justicia, un sujeto radicalmente desvinculado, pero su teoría liberal, como sus principios, no son desvinculantes ni desvinculados (Nagel, 2003). De ahí que también sea erróneo suponer, tal y como señala De Tienda Palop (2021: 227), que su teoría de la justicia no implique algún tipo de concepción o idea de bien: que la justicia preceda al bien, en este sentido, no significa que no existan ciertos bienes primarios, los cuales se distinguen de las concepciones particulares del bien a las que alude Sandel. Entre estos bienes primarios, encontramos bienes como la libertad, ya que, por ejemplo, aunque “el uso público de nuestra razón debe regularse”, “la prioridad de la libertad requiere que esto se haga, hasta donde sea posible, de manera que se conserve intacto el rango central de aplicación de cada libertad básica” (Rawls, 2015: 214).

Libertad, dignidad y justicia cara al individualismo

Aunque claramente podemos apreciar algunas diferencias significativas entre Kant y Rawls, también podemos encontrar ciertos elementos comunes, los cuales se pueden resumir en dos: por un lado, sustantivamente, ambas propuestas se oponen de manera franca tanto al rela-

⁹ El argumento, de manera esquemática, se puede plantear así, donde a y b son dos agentes y s es una función que cuantifica los bienes y derechos de una agente:

1. Por su posición original, a y b buscan sus propios intereses con dos posibles opciones: igualdad o desigualdad de bienes y derechos (respectivamente, I y D).
2. Si a elige D , o bien a o bien b tendrán como resultado D (y viceversa).

tivismo como al utilitarismo y al individualismo, ya sea porque parten de una cierta pretensión de universalidad que solo es posible cuando situamos a la dignidad y a la libertad como el fundamento último tanto de la ética como del derecho, como ocurre con Kant, o sea porque se articula una teoría de la justicia a partir la equidad e imparcialidad que supone un punto de vista originario, como el de Rawls; por otro lado, operativamente, aun cuando ambos privilegian el respeto irrestricto a las personas y sus libertades individuales, protegiendo y dando prioridad a ciertas libertades básicas, suponen la obligación de fundar un Estado y un marco jurídico que posibilite el genuino despliegue de la libertad individual. Si bien el punto de partida originario que propone Rawls a través del velo de la ignorancia, así como también su concepción de la imparcialidad, no son del todo equivalentes con la pretensión kantiana de universalidad, el liberalismo de ambos autores apunta a la elaboración de un marco jurídico que permita la coexistencia de agentes racionales libres, por contraposición a los modelos intervencionistas.

Por tanto, aunque para ambos autores la defensa del individuo y sus libertades individuales es el punto de partida, el individuo aislado nunca es el punto de llegada y, por ello, ninguno de los dos sostiene un burdo y craso individualismo en el que las y los individuos se sitúen por encima de sus comunidades.

Bibliografía

- Casales, R. (2019). *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*. Ciudad de México: Del Lirio.
- Charpenel, E. (2020). El republicanismo kantiano y la normatividad legal. *Eidos*, (32), 135-164.

-
3. Si a elige I , o bien a o bien b tendrán como resultado I (y viceversa).
 4. Dado que a y b están en una situación de velo de ignorancia, obtener como resultado D implica que, o bien $s(a) > s(b)$ o bien $s(a) > s(b)$.
 5. Pero ni a busca $s(b) > s(a)$ ni b busca $s(a) > s(b)$.
 6. Luego, a y b eligen I .

- Cristi, R. (1998). La crítica comunitaria a la moral liberal. *Estudios Públicos*, (69), 47-68.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim: Georg Olms.
- De Tienda Palop, L. (2021). Liberalismo político de Rawls versus liberalismo comprensivo de Nussbaum. *Ápeiron*, (14), 221-249.
- Freeman, S. (2016). *Rawls*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaus, G.F. (1996). *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Granja, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona-México: Anthropos-UAM.
- Hayek, F.A. (1978). Liberalism. En F.A. Hayek. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (pp. 119-151). Londres: Routledge.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2005). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Korsgaard, C.M. (2011). *La creación del reino de los fines*. Ciudad de México: UAM-UNAM.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (1988). "El liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer". *Estudios*, (15), 95-114.
- Nagel, Th. (2003). Rawls and Liberalism. En S. Freeman. *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 62-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinzani, A., y N. Sánchez (2016). The State looks Down. Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship. En A. Faggion, N. Sánchez y A. Pinzani. *Kant and Social Policies* (pp. 25-47). Suiza: Springer.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2015). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Rodríguez-Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Edaf.
- Rumayor, M. (2008). Subjetividad sin subjetivismo: ¿la antropología filosófica de Karol Wojtyła sin la metafísica de Tomás de Aquino? *Tópicos*, (35), 57-91.
- Sánchez, N. (2016). ¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas. *Revista de Estudios Kantianos*, 1 (2), 191-206.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Timmermann, J. (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torralba, J. Ma. (2011). La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción. *Tópicos*, (41), 17-61.
- Torralba, J. Ma. (2009). *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim-Zürich-Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Vallespín, F. (1998). Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. En J. Rawls y J. Habermas. *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 9-39). Ed. de F. Vallespín. Barcelona-Buenos Aires-Ciudad de México: Paidós.
- Vigo, A. (2011). Ética y derecho según Kant. *Tópicos*, (41), 105-158.
- Vigo, A. (2004). Kant: liberal y anti-relativista. *Estudios Públicos*, (93), 29-49.
- Wieland, W. (1996). Aporías de la razón práctica. En W. Wieland. *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos* (pp. 15-50). Buenos Aires: Biblos.
- Wood, A.W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

Recibido: 13 de agosto de 2021

Aceptado: 26 de noviembre de 2021

El giro posmetafísico en la filosofía de Rawls

The post-metaphysical turn in Rawls's philosophy

*Juan Pablo Aranda Vargas**

* Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Toronto, Canadá. Profesor-Investigador en el Departamento de Ciencia Política de la UPAEP. Correo electrónico: juanpablo.aranda@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-2691-2588.

Resumen

El presente trabajo inquiriere sobre el tránsito desde el pensamiento del joven Rawls, en *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, al del profesor maduro que publicara *A Theory of Justice*, proponiendo tres ideas generales. Primero, que la propuesta del joven Rawls presenta importantes puntos de encuentro con el personalismo cristiano. Segundo, que la crisis espiritual que Rawls experimentara en sus años de servicio militar es fundamental para comprender el abandono de un modelo abiertamente metafísico y su viraje hacia una doctrina posmetafísica. Finalmente, que importantes problemas sobre la construcción del “yo desvinculado” en *A Theory of Justice* pueden comprenderse mejor cuando tomamos en cuenta este deslizamiento posmetafísico, el abandono de la noción de “persona” y la adopción de su equivalente liberal, el “individuo”.

Palabras clave: Teología política, metafísica, justicia, Rawls, deontología.

Abstract

In this work I analyze the move from John Rawls' early work, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, to his monumental work, *A Theory of Justice*. I defend three theses. First, that the thought of the young Rawls shares many insights with Christian personalism. Second, that Rawls' spiritual crisis, experienced while he served in the military in the mid-twentieth century, is crucial for understanding why he abandoned an openly metaphysical project and embraced a postmetaphysical doctrine instead. Finally, that many of the problems regarding the construction of the “unencumbered self” in *A Theory of Justice* are better understood when we keep in mind this postmetaphysical turn, the abandonment of the notion of the “person,” and the adoption of its liberal equivalent, the “individual”.

Key words: Political theology, metaphysics, justice, Rawls, deontology.

Introducción

El nombre de John Rawls es uno de los más célebres en el pensamiento liberal norteamericano, en particular, y en la filosofía política occidental contemporánea, en general. Su teoría de la justicia fue saludada, en los años setenta del siglo pasado, como una auténtica revitalización de la filosofía política. Marcus Singer (1977: 594), por ejemplo, estima que la obra de Rawls nos da la sensación de “poner a la filosofía a trabajar, una vez más, al servicio de la sociedad y la humanidad”. Publicada en 1971, *A Theory of Justice* tiene, con todo derecho, un lugar en el panteón de las grandes obras del pensamiento político. En ella, Rawls articula una brillante alternativa tanto al utilitarismo de Jeremy Bentham —reformulado después por John Stuart Mill— como al libertarismo de Robert Nozick, ofreciendo una teoría de la justicia que promete respetar la libertad e igualdad de los individuos al tiempo que impone correcciones a la desigualdad exacerbada.

Y, sin embargo, muchas voces han emergido que cuestionan, precisamente, la afirmación de que en Rawls acudimos a una “revitalización” de la filosofía política. Entre ellos, Ronald Beiner cuestiona el proyecto rawlsiano en términos de la contradicción que surge cuando contrastamos la prioridad de lo justo sobre lo bueno, que sugiere que la justicia como equidad no precisa abrazar doctrina comprehensiva alguna desde donde erigir la sociedad (*cf.* Habermas 2008: 11-15), y la constatación de que “la filosofía política rawlsiana privilegia una forma particular de ser humano” (Beiner 2014: 210). En *A Theory of Justice* presenciamos, pues, la tensión permanente entre la búsqueda de una concepción de la justicia que no sea deudora de doctrina comprehensiva alguna, y la, al parecer, inescapable necesidad de fundar lo social como espacio de inteligibilidad, es decir, a partir de distinciones entre lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo normal y anormal, lo bueno y lo malo, lo enfermo y lo sano, etcétera (Lefort 1988: 11-12).

Mucho menos conocida es, empero, la tesis de licenciatura que escribiera Rawls en la Universidad de Princeton entre los años 1941-1942, poco antes de alistarse en el ejército. El texto no sería publicado sino hasta 2009 —siete años después de la muerte del filósofo—, aparecien-

do con el título de *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With: "On my religion"* bajo el sello de Harvard University Press, casa de estudios donde Rawls enseñó la mayor parte de su vida. El texto no sólo da muestras del genio en ciernes que se manifestaba en aquel joven de veintiún años, quien demostraba ser capaz de articular una propuesta teológico-política propia, entablando una discusión seria y bien documentada con las corrientes ideológicas de su tiempo; en la tesis de licenciatura nos encontramos, asimismo, con un Rawls que todavía mantiene intacta su formación cristiana, que él mismo describiera, en 1997, en los siguientes términos: "Nací en el seno de una familia religiosa convencional. Mi madre era episcopaliana, mi padre, metodista del Sur; pero ambos acudían a la misma iglesia episcopaliana de Baltimore [...] Yo también fui religioso en un sentido convencional *hasta mis dos últimos años en Princeton*" (Rawls 2010: 285, énfasis mío). Al volver a su país después de la guerra, en junio de 1945, Rawls había perdido la fe. Acosado por los horrores de una cruenta guerra que sacudiría los cimientos del pensamiento occidental, el joven Rawls (2010, 287) se vería asaltado por la imposibilidad de cualquier comunicación con Dios: "¿Cómo podía orar y pedirle a Dios que me ayudara a mí o a mi familia o a mi país, o a cualquier otra cosa que me importara, cuando Dios no había salvado a millones de judíos de las garras de Hitler?".

La transición desde la teología política del joven universitario hasta su liberalismo adulto, reviste una importancia no sólo biográfica, sino mucho más importante, permite comprender relevantes tensiones en su proyecto de la justicia como equidad, mostrando continuidades entre las preocupaciones del joven cristiano y del profesor universitario que, en último análisis, no hace sino reforzar la recurrente crítica al liberalismo respecto de su incapacidad de responder adecuadamente a las necesidades comunes de toda sociedad libre.

El presente trabajo inquiriere sobre el tránsito desde el pensamiento del joven Rawls, en *A Brief Inquiry*, al del profesor maduro que publicara *A Theory of Justice*, proponiendo tres ideas generales. Primero, que la propuesta del joven Rawls presenta importantes puntos de encuentro con el personalismo cristiano. Segundo, que la crisis espiritual que Rawls experimentara en sus años de servicio militar es fundamental para comprender el abandono de un modelo abiertamente metafísico

y su viraje hacia una doctrina posmetafísica. Finalmente, que importantes problemas sobre la construcción del “yo desvinculado” en *A Theory of Justice* pueden comprenderse mejor cuando tomamos en cuenta este deslizamiento posmetafísico, el abandono de la noción de “persona” y la adopción de su equivalente liberal, el “individuo”.

El proyecto personalista del joven Rawls

Como señala acertadamente Robert M. Adams, en su tesis de licenciatura “[l]a comunidad es el fin más valorado por Rawls” (2010, 37). Rawls busca criticar lo que considera tradiciones de pensamiento que sistemáticamente han reificado las relaciones humanas, argumentando en cambio que sólo a través de una revalorización de la *persona* humana —en su relación con la naturaleza, con sus semejantes y con Dios— es posible establecer una auténtica comunidad basada en el respeto y ayuda mutua.

Rawls plantea su discusión sobre la comunidad en el nivel de las relaciones, distinguiendo entre relaciones causales, que conectan dos cosas; naturales, que se dan entre un ser humano y un objeto; y personales, a través de las cuales dos seres humanos entran en contacto. Dado que siempre es posible que un ser humano utilice o instrumentalice a otro, empero, es claro que no cualquier relación entre dos seres humanos debe calificarse como personal. Como explica Adams (Rawls, 2010: 50 y ss.), Rawls clarifica su definición, aseverando en el capítulo 4 que las relaciones naturales se caracterizan por el deseo, aspiración o apetencia de un objeto concreto, mientras que las relaciones personales: “caracterizan a la esfera de la experiencia en la que una persona trata de establecer una relación definida o un lazo definido entre otra persona y ella misma. Tal actividad no puede describirse como un deseo o un querer o necesitar en el sentido apetitivo. Este acto no es un afán o impulso, sino algo diferente. Se trata del compartir, de la comunión, de la presencia mutua” (Rawls 2010, 200).

Emerge así la primacía de la comunidad, entendida teleológicamente como fin del ser humano. Esta comunidad es inaprehensible si se le

pretende entender desde una perspectiva naturalista, es decir, en términos de apetencia, deseo e instrumentalidad, tomando a las personas por objetos. El ser humano, por ende, no participa en la comunidad por una cuestión de ventaja o utilidad, sino movido por su propia naturaleza, que le exige entrar en comunicación con otras personas, al tiempo que se conforma el espacio social.

Rawls contrapone su idea de comunidad a la tradición contractualista, a la que considera alineada con la perspectiva naturalista. En contra de la noción contractual, según la cual los seres humanos entramos en una sociedad civil ya como la solución única al profundo miedo de enfrentar una muerte violenta (Hobbes 1980, XIII: 103), como forma idónea de proteger la propiedad de cada ciudadano (Locke 2009, IX §124: 350), o bien como la corrección a una treta ideada por los ricos, estableciendo una sociedad civil justa que exige, no obstante, *transformar* una naturaleza humana originalmente autónoma por otra social (Rousseau 2010, I §33: 149, II §31: 173; Rousseau 2007, II.7: 45), Rawls (2010: 143, énfasis mío; cf. 209) afirma: “En lo relativo a la teoría política, la concepción que defendemos sugiere que *cualquier teoría contractual de la sociedad es falsa*”, e insiste en que “ser parte de una comunidad no es un producto de las fuerzas naturales o de acuerdos en aras de una ventaja mutua, sino que constituye la esencia interior del ser del hombre” (2010: 236). Se establece, por ende, una relación simbiótica entre la comunidad y la persona, la cual dota de existencia a cada una de las partes, de forma tal que no es posible predicar a la persona sino *en* comunidad.

Los postulados rawlsianos sobre la comunidad guardan una estrecha relación con la corriente personalista. Comparemos las descripciones del encuentro con el “tú” que ofrecen John Rawls, el personalista cristiano, Jacques Maritain, y el personalista judío, Martin Buber:

Las relaciones personales se caracterizan por la presencia de un “tú” en el otro lado, como ya hemos declarado, y este “tú” es lo que se constituye como juez en las relaciones personales, es decir, sabemos que *existimos frente a alguien* y que este alguien nos juzga. Además, es el “tú” quien *da, comparte y ama* (Rawls, 2010: 133, énfasis mío).

[L]a subjetividad de la persona no tiene nada en común con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibniziana; la persona demanda comunicaciones de inteligencia y amor. Por el hecho mismo de que soy persona y que me expreso a mí mismo, busco comunicarme con *aquello que es otro* y con *otros*, en el orden del conocimiento y del amor (Maritain 2011, 64).

Cuando confronto a un ser humano como mi Tú y dirijo a él la palabra básica Yo-Tú, entonces ya no es él una cosa entre otras cosas, ni consiste él en cosas. Ya no es él un Él o Ella limitado por otros Ellos o Ellas, un punto en la madeja espacio-temporal, ni una condición que puede ser experimentada o descrita, un amasijo desordenado de cualidades nombradas. Sin vecinos ni costuras, él es Tú y satura el firmamento. No como si no fuera otra cosa que un él; sino porque todo lo demás vive en *su* luz (Buber 1970, 59).

El salto de una relación natural a una personal no implica un mero deslizamiento del objeto al sujeto, sino la radical irrupción de lo auténticamente humano, entendido estrictamente como aquello que se resiste a ser reducido a *mera* naturaleza.¹ Lo humano aparece así bajo la luz del misterio, de lo inaprehensible que es, al mismo tiempo, lo imprescindible, si no queremos negar por completo al ser humano. La imposibilidad de definir a la persona —en tanto acto científico, es decir, como proceso a través del cual aproximamos un objeto, cercándolo a partir de sus

¹ Al respecto, considérese la distinción griega entre *bios* y *zoē* descrita por Giorgio Agamben. “Los griegos [...] se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a una raíz etimológica común: *zoē*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bios theōrētikós*) de la vida del placer (*bios apolaustikós*) y de la vida política (*bios politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos *no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular*” (Agamben, 1998: 9, énfasis mío).

características constitutivas — tiene para Hannah Arendt (2015: 24; *cf.* Aranda, Medina y Topete, 2020: 574-580) un carácter evidente, pues “si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un ‘quién’ como si fuera un ‘qué’”. Toda reificación de la persona oculta el hecho fundamental de la libertad (Marcel, 2008: 14).

La propuesta arendtiana de que sólo un dios puede conocer y definir la naturaleza humana encuentra en Rawls y, en general, en el personalismo de corte cristiano, una respuesta. Es, precisamente, *a partir de Dios*, de su auto-revelación al ser humano, que podemos intuir aquello que somos más íntimamente. Para Rawls, “todas las relaciones personales se hallan así enlazadas porque todos existimos ante Dios” (2010: 133; Maritain 1998: 149). Pero el filósofo en ciernes va mucho más lejos, sugiriendo que lo humano es inteligible solamente a partir de lo divino y como su *reflejo* (*cf.* Gen 1:27): “La semejanza del hombre con Dios radica en esta capacidad para entrar en una comunidad, puesto que Dios mismo es comunidad al ser trino” (2010: 139; Ratzinger, 2004: 162-190; 2013: 103-118; Balthasar, 1987: 8-9).

La comunidad no puede entenderse, por ende, como la mera suma de individuos y sus intereses privados. La comunidad, en tanto sitio de encuentro, de *comunión*, tiene, por así decirlo, vida propia, pues ahí encuentra la persona su plenitud, a través de la comunicación y el amor con los otros. Rawls parece estar siguiendo aquí a Pablo. El apóstol de los gentiles utiliza la figura del cuerpo para explicar su idea de *ekklesia* o congregación, de forma tal que la unidad no presupone la disolución del individuo — como sucede, por ejemplo, en algunas religiones orientales — pero el individuo está incompleto sin la comunidad: “ustedes son el cuerpo de Cristo, y *cada uno individualmente* un miembro de él” (1 Cor 12:27, énfasis mío). Inmerso en tiempos totalitarios, Rawls (2010: 238-240) se opone firmemente a todo colectivismo que busca borrar al individuo bajo la promesa de un ideal superior (*cf.* Mussolini, 1933: 353). La comunidad implica, pues, una unión libre de personas antes que un yugo que hace desaparecer todo trazo de individualidad.

Consecuente con esta visión metafísica de la comunidad, el pecado encuentra definición precisamente como ocasión de ruptura. El pecado es el rechazo de la dignidad personal del ser humano, “el abuso, la

aberración y la destrucción de la comunidad, así como de todo lo que rodea a las relaciones responsables con nuestros congéneres” (Rawls, 2010: 213). De la misma forma en que Dios es en sí mismo una comunidad perfecta fundada en el amor, el pecado implica la disolución de dicho vínculo entre aquellos cuya esencia misma los invita a replicar el misterio de la comunidad trina en sus relaciones con los demás.

El pecado puede manifestarse, continúa Rawls, de dos formas: como egoísmo o egotismo. Mientras que el primero nace cuando entablamos relaciones naturales con las personas —por ejemplo, cuando el capitalista *utiliza* al trabajador como engranaje de la maquinaria productiva, en lugar de entenderlo como una persona cuya dignidad demanda ser tratada como fin en sí misma (Rawls, 2010: 215)—, el egotismo implica “*per se*, la destrucción de la comunidad” (2010: 214), pues supone el perverso deseo de rendirse culto a sí mismo. Difícilmente nos puede pasar desapercibido el carácter demoniaco del egotista. Tentando a Jesús, el demonio le promete todos los reinos si este se postra y lo adora (Mt 4:8-9), a lo que Jesús responde “Al Señor tu Dios adorarás, y a él sólo servirás”. El egotista no busca mera comodidad, sino estar por encima de los demás, desembarazarse de cualquier límite hasta encontrar la libertad e independencia totales. El pensamiento judeocristiano encuentra el extremo de este vicio en el deseo de igualarse a Dios, es decir, de convertirse en un ser absolutamente autónomo e independiente, sujeto a ninguna ley ni fuerza (Gn 3:5; Ratzinger, 2013: 159). El propio Rawls reconoce este vínculo explícitamente, cuando identifica al nazismo como la versión “más demoniaca” del egotismo (2010: 218).

La comunidad es, para Rawls, el lugar donde el ser humano encuentra la *salvación*. Rawls adopta el pesimismo agustiniano característico del protestantismo luterano, reconociendo la imposibilidad de asegurar la salvación por mérito propio (2010: 253). La insistencia en el mérito deviene, pues, característico del universo egotista, propio de quien cree merecer la recompensa prometida. Rawls antepone la *conversión* al mérito, destacando el “intenso contraste entre la inequidad del yo y la munificente misericordia de Dios” (2010: 258). El llamado al cristiano implica, por ende, la re-fundación de una comunidad basada en la apertura de la fe, esto es, el amor que se anonada ante Dios siguiendo el ejemplo de Pablo (Gal 2:20). Rawls sintetiza lo dicho en los siguientes

términos: “El pecado es separación de la comunidad; la fe, en cambio, es integración en la comunidad. El egotismo separa al hombre de Dios y de los otros hombres. La fe es la abertura de la que brota el amor cristiano, que mantiene unida la comunidad en Dios” (2010: 265).

El proyecto político del joven Rawls puede entenderse, en conclusión, sólo desde una perspectiva teológico-política donde la dimensión inmanente se desdobra dentro de un robusto marco trascendente, en el cual la persona humana se vuelve inteligible sólo a condición de reconocerse como imagen de la divinidad. La comunidad, bajo esta óptica, es codificada bajo las categorías de “pecado” y de “fe”, como las fuerzas centrífugas y centrípetas, respectivamente, a partir de las cuales se relajan o estrechan los vínculos humanos.

Con la publicación de *A Theory of Justice*, Rawls abandonaría cualquier compromiso metafísico, abrazando el contractualismo que criticara en su juventud. Sin embargo, mantendrá su comunitarismo y la preocupación por el problema de la igualdad, creando tensiones vitales para el correcto funcionamiento de su proyecto político.

El principio de diferencia como solución al problema de justicia

Rawls presenta *A Theory of Justice* como un intento de llevar el contractualismo kantiano “a un superior nivel de abstracción” (2018, §3: 24). Se observa, desde el inicio mismo de la obra, un esfuerzo por presentar una noción política de la justicia que no derive de ninguna doctrina comprensiva sino que, más bien, pueda ser aceptada por una gran variedad de individuos que defienden una diversidad de ideas sobre el bien.

Dado que los individuos poseen ideas divergentes respecto del bien y los fines de la existencia humana —producto necesario de un régimen político que otorga libertades básicas a los ciudadanos—, cualquier concepción política de la justicia deberá buscar la generación de un consenso que reconozca la imposibilidad de llegar a acuerdos *sustantivos* sobre cuestiones relativas al bien, al tiempo que posibilite la aceptación de

una idea *política* de la justicia. Esto es lo que Rawls llama el consenso “entrecruzado” (2018, §52: 352; 2002, §11). Un régimen político libre, por ende, no puede ser confesional, pues su adhesión a cualquier credo o ideología sustantiva implicaría la violación de libertades básicas de aquellos que no suscriben dichas doctrinas y, no obstante, pertenecen a la sociedad.

¿Cómo, pues, encontrar principios de justicia apoyados en una deontología kantiana que estén, al mismo tiempo, libres de la carga metafísica presente en la obra del filósofo alemán? Rawls resuelve este problema a través de la posición original, que pretende revelar los principios de justicia que individuos racionales absolutamente ignorantes de su posición social, características personales, o incluso suerte, elegirían de una vez y para siempre (Rawls 2018, §23: 131). Mientras que el velo de justicia imposibilita a las partes cualquier tipo de negociación, puesto que, para negociar, es preciso conocer nuestra posición en la matriz de pagos, las partes en la posición original tienen conocimientos sobre política, economía, organización social y psicología humana que les permiten reflexionar sobre aquellos principios que mejor garanticen el correcto funcionamiento de la estructura básica en una sociedad compuesta por personas libres e iguales (2018, §24: 136). No deja de llamar la atención que Rawls utilice el término “persona” en lugar de “individuo”, aunque lo hace definiendo a la primera en términos de dos facultades morales, a saber, la capacidad de poseer un sentido de justicia y una concepción del bien, es decir, desfondando dicha definición y eliminando todo contenido metafísico o psicológico (2002, §7: 44). Con ello, la noción de “persona” a la que se refiere Rawls no guarda ninguna relación con la noción metafísicamente robusta de persona que satura su obra de juventud.

La posición original es, pues, una abstracción que pretende imaginar a individuos completamente desarraigados, descorporizados e ignorantes de su suerte en la lotería genética y social, quienes definen qué principios de justicia serán los más adecuados *independientemente* del lugar que ocupen en la sociedad. Esta exigencia se deriva de una necesidad moral: contra Nozick y el libertarismo, Rawls afirma que, en tanto que nadie *merece* los talentos que tiene o la posición social en la que nace, puesto que dicha repartición es arbitraria, no existe argumento moral que los justifique como *míos* (2018, §3: 28; Sandel 2000: 123). Los dos

principios a los que arriban las partes en la posición original —que, en realidad, no es sino uno y el mismo yo desvinculado²— son: a) igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; b) las desigualdades sociales y económicas “sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 2018, §3: 27).

Podemos reflexionar sobre la justificación que ofrece Rawls del principio de diferencia, reconociendo similitudes y contrastes con la apuesta de Pascal respecto de la existencia de Dios (2008: 153). Partiendo de la absoluta incapacidad humana para comprender a Dios (*S'il y a un Dieu il est infiniment incompréhensible*, “si hay un Dios, es absolutamente incomprendible”), Pascal fuerza al ser humano a tomar parte en la decisión existencial: “Examinemos, pues, este punto. Y digamos: Dios es o no es; pero ¿en qué dirección nos apoyaremos? La razón no puede determinarlo. Hay un caos sin fin que nos separa. Se está jugando un juego al final de esta distancia infinita, la moneda caerá en cara o cruz. ¿Cómo vas a apostar? La razón no puede ayudarte a decidir por una o por la otra, la razón no puede ayudarte a defender una u otra postura”.

En el caso de Rawls, la formulación de principios de justicia presupone, para ser justa, que las partes en la posición original no estén afectadas por la casuística de la lotería genética o la posición social en la que se encontrarán dentro de la sociedad sin que medie mérito moral de su parte. Esto implica, en la teoría de la justicia, la imposición del velo de ignorancia como dispositivo *igualador* de las partes, a las cuales se les exige desconocer por completo el lugar que ocuparán en la sociedad, sus talentos, su condición económica, etcétera.

Sin embargo, mientras que los pagos de Pascal confrontan la nada y la infinitud, la apuesta secular rawlsiana invita a la prudencia. En el caso de Pascal, el individuo asume la existencia de Dios como la respuesta más sensata al problema que tiene enfrente —*Et ainsi quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de*

² “Debemos por lo tanto asumir que las ‘deliberaciones’ de las partes tienen lugar en silencio y producen una sola concepción que es acordada en forma unánime” (Sandel, 2000: 164).

la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant (“Y así, cuando nos vemos obligados a apostar, tendrías que haber renunciado a la razón si quisieras mantener tu vida, en lugar de arriesgarla por una ganancia infinita que es tan posible como la pérdida de la nada”) (Pascal, 2008: 155). Rawls, por su parte, introduce el principio *maximin* como la solución al problema de generar principios de justicia a partir de la absoluta ignorancia sobre nuestra posición social: apostar por la maximización de los pagos mínimos parece ser la apuesta más sensata (Rawls, 2018, §26: 150 y ss.), pues de esta forma aseguraríamos un piso mínimo, un punto de arranque digno para todos aquellos que comiencen en los estratos más bajos de la sociedad, sin que ello imponga cargas excesivas para que quienes están en los estratos más altos puedan utilizar sus habilidades a fin de generar riqueza.

En la adopción del principio de diferencia, Rawls parece estar siguiendo una intuición central en el pensamiento democrático, que postula la primacía de la igualdad sobre la libertad. Alexis de Tocqueville considera la democracia como un diseño *social* erigido a partir de la fuerza irresistible de la igualdad, que para Tocqueville aproxima nada menos que un designio providencial (2000: 6). Antes que la libertad, la democracia descansa en la intuición de que, sin igualdad, la democracia se descompone rápidamente en un régimen tiránico. Consideremos, por ejemplo, la simetría entre la siguiente afirmación de Rawls y el pensamiento de Rousseau:

Respecto a la igualdad, no hay que entender por esta palabra que el nivel de poder y de riqueza sea absolutamente el mismo, sino que, en cuanto al poder, éste quede por encima de toda violencia y nunca se ejerza sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse (Rousseau, 2009, II.11: 58).

La concepción de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. No necesitamos suponer nada tan drástico como el consentir una condición de esclavitud. Imaginemos en cambio que las personas están dispuestas a re-

nunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que los dos principios descartan; estando dispuestos en un orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales (Rawls, 2018, §11: 70, traducción ligeramente modificada).

La restricción rawlsiana parece apuntar en una dirección semejante a la que Rousseau afirmara en 1762, a saber, que una democracia está en peligro cuando no existe una simetría *mínima* entre los ciudadanos, esto es, cuando la esclavitud —como estructura antes que como institución— se impone en las relaciones sociales. Ambos consideran que la reducción de un individuo por debajo de un mínimo de igualdad conducirá necesariamente al fin de un régimen auténticamente libre. Sin embargo, mientras que para Rousseau la construcción de un régimen libre requiere indefectiblemente la supresión de los poderes individuales y la adopción de poderes eminentemente sociales (2009, II.7: 45), Rawls sugiere que dicha transformación de la naturaleza es innecesaria: la adopción de los principios de justicia es suficiente para garantizar la existencia de una sociedad compuesta por individuos libres e iguales.

Contra la confianza de Rawls en el principio de diferencia se levantarán, durante los años posteriores a la publicación de *A Theory of Justice*, importantes voces señalando contradicciones en la teoría. Una crítica especialmente aguda la encontramos en el comunitarismo de Michael Sandel.

El “yo desvinculado” y la imposibilidad de la comunidad

Michael Sandel publicó, en 1982, una de las más interesantes críticas a la justicia como equidad. Su crítica se enfoca en el principio de diferencia, y se refiere a la imposibilidad de sostener dicho principio sin que medie una idea robusta de la comunidad, misma que la teoría de Rawls rechaza (Sandel, 2000: 88; Rawls, 2018, §41: 248). En un artículo pos-

terior, Sandel sintetiza el argumento esgrimido en *Liberalism and the Limits of Justice*:

El principio de diferencia parte de la idea, afín al yo desvinculado, de que las dotes que poseo son mías sólo accidentalmente. Pero termina suponiendo que estas dotes son, por lo tanto, dotes *comunes* y que la sociedad tiene una pretensión prioritaria a los frutos de su ejercicio. Esta suposición, sin embargo, no está justificada. Sólo porque yo, como individuo, no tengo una pretensión privilegiada respecto de las dotes que residen accidentalmente “aquí”, no se sigue que todos en el mundo tengan colectivamente esta pretensión. Pues no hay ninguna razón para pensar que su ubicación en la esfera de la sociedad o, incluso, dentro de la esfera de la humanidad, sea *menos* arbitraria desde el punto de vista moral (Sandel, 2004: 85).

A fin de estar en condiciones de generar una noción de justicia que no dependa de factores externos o de la dotación natural de talentos y habilidades, Rawls se ve obligado a *vaciar* la noción de persona de cualquier contenido sustantivo. Sin embargo, es precisamente ese movimiento el que, una vez obtenidos los principios de justicia, le impide sostenerlos propiamente. Si bien Rawls tiene razón cuando afirma que ningún individuo puede justificar moralmente los accidentes que determinaron su posición social en el mundo, la intuición de que, *por lo tanto*, debemos privilegiar el bien común sobre el bien individual, carece igualmente de justificación en el modelo rawlsiano.

La derivación del principio de diferencia a partir de la regla maximin, como se discutió en la sección anterior, sugiere que la justificación del principio deriva no de argumentos morales, sino prudenciales (Rawls, 2018, §13: 88): cualquier individuo racional que desconozca cuál será su posición en la sociedad, preferirá asegurar que los pagos mínimos sean suficientes para llevar una vida digna, incluso a costa de renunciar a dotaciones extraordinarias en el caso de caer en los estratos más privilegiados de la sociedad. Sin embargo, la crítica de Sandel se mantiene: ¿bajo qué criterio es *moralmente* admisible el aceptar la primacía de la comunidad sobre el individuo en la cuestión de justicia distributiva?

Si la decisión por el principio de diferencia descansa únicamente en un criterio de utilidad o conveniencia, la teoría deontológica de Rawls tendría que descartarlo, pues viola la condición de las personas como libres e iguales.

El problema de Rawls implica, así, la imposibilidad de justificar un principio de justicia que postula la primacía del “nosotros” sobre el “yo”, a *partir de* la concepción del yo desvinculado, que necesariamente descarta toda forma de autocomprensión intersubjetiva (Sandel, 2000: 86). El peligro en el que cae la justicia como equidad es el de violar el postulado de la inviolabilidad del individuo, contenido en el primer principio de justicia. Si no existe justificación moral para sostener el principio de diferencia, entonces la aplicación del mismo supone la indebida reducción de algunos individuos al nivel de medios para la consecución de los fines sociales. Si la doctrina de Rawls es incapaz de dar respuesta a la exigencia de una justificación de la prioridad de la comunidad sobre el individuo, que es la condición de posibilidad del principio de diferencia, entonces la aplicación de dicho principio violará necesariamente la base de la deontología kantiana, según la cual la persona debe ser considerada en todo momento como un *fin en sí mismo* y nunca como un medio (Kant, 2002: 46).

Sandel destaca que, en ciertas secciones hacia el final de su obra (Rawls, 2018, §79), el lenguaje utilizado por Rawls se aproxima a una adopción implícita de la dimensión intersubjetiva, como aceptando “que su teoría de la justicia depende en última instancia, para su coherencia, precisamente de la dimensión intersubjetiva que oficialmente rechaza” (2000: 189; *cf.* 190), y concluye que: “para ser capaces de una reflexión más profunda, no podemos ser sujetos de la posesión completamente descarnados, individualizados anticipadamente y dados con anterioridad a nuestros fines [...] Y en tanto nuestra autocomprensión constitutiva comprenda un sujeto más amplio que el mero individuo, ya sea una familia, una tribu, una ciudad, una clase social, una nación o un pueblo, en esta medida definirá una comunidad en el sentido constitutivo” (Sandel, 2000: 214).

Vale mencionar, finalmente, que el republicanismo de Sandel defiende una noción de la persona mucho más robusta que la de los liberales. El republicanismo adopta una noción del bien común que hace nece-

saría una comprensión del sujeto que supera el mero individualismo y promueve la virtud cívica, una cultura de deberes para con la comunidad y el cultivo de “virtudes que preparan a los ciudadanos para el autogobierno colectivo” (Sandel, 2020: 268-269). Lejos de una comprensión de la sociedad como un amasijo de intereses privados, el ideal republicano asume, en la práctica, que “los ciudadanos y sus representantes, en su capacidad de actores políticos, no sólo preguntan qué les conviene, cuáles son sus propios intereses, sino también cuál será la mejor forma de beneficiar a la comunidad en general” (Sunstein, 2004: 153).

La teoría de la justicia, llevada a sus últimas consecuencias, desemboca en una aporía, en la que el elemento necesario para salvar la teoría destruiría los cimientos mismos en los que está construida. La siguiente sección sugiere que dicha aporía está conectada con el énfasis posmetafísico de la teoría, así como el abandono del personalismo de su juventud y la adopción de una deontología individualista que choca con cualquier preocupación comunitaria seria.

Persona, comunidad y metafísica

Lo que termina siendo una contradicción entre, por un lado, el requisito deontológico de despojar al individuo de cualquier rasgo o condición social, considerándolos como accidentales antes que como elementos constitutivos de la persona y, por el otro, el anhelo comunitario que emerge hacia el final de *A Theory of Justice*, se explica, al menos en parte, en términos de lo que parece ser la persistencia, quizá no del todo consciente, del personalismo de juventud, resabios del cual pueden identificarse en la sección §79 de la obra. De este choque entre convicciones en el pensamiento de Rawls parece dar cuenta el hecho de que sea al final de una extensa nota al pie (nota 4 del capítulo IX) donde con mayor claridad el personalismo de su juventud parece traicionar al yo desvinculado sobre el que se erige el edificio de la justicia como equidad. Cuando Rawls afirma que “sólo en la unión social está *completo* el individuo” (2018, §79: 474, nota 4, énfasis mío), y hacia el final de la sección estima que “el bien alcanzado gracias a nuestra cultura común

sobrepasa considerablemente nuestro trabajo, en el sentido de que *dejamos de ser simples fragmentos*” (2018, §79: 478, énfasis mío), los tonos personalistas se vuelven inconfundibles.

A lo largo de *A Theory of Justice*, Rawls suscribe el rechazo neoliberal a entender la sociedad como algo más que la suma de individuos —idea que los neoliberales del siglo XX, Hayek entre ellos, identificaban con la ideología marxista (Brown 2019, 30-39). Rawls rechaza, por ende, la idea de “suponer que la sociedad es un todo orgánico con una vida propia, distinta y superior a la suma de sus miembros” (2018, §41: 248). El individuo no tiene solamente prioridad sobre la sociedad, sino que esta última no es sino el producto de las relaciones e intercambios realizados entre individuos libres. No obstante, si, en último análisis, todo se reduce al individuo y encuentra ahí su auténtica significación, hablar de lo común resulta problemático en el mejor de los casos. Por ende, cuando Rawls busca justificar el principio de diferencia, se topa de lleno con una pared: el argumento *moral* necesario para demandar la prioridad de lo común sobre el individuo no se encuentra por ningún lado en su teoría, con lo que la justicia como equidad termina sumida en una aporía: o bien defiende la primacía del individuo y abandona el principio de diferencia, o defiende este último a expensas del yo desvinculado.

Pareciera que, en el fondo, el personalismo de su juventud irrumpe en su obra de madurez, causando un cortocircuito. Al tiempo que es posible observar en Rawls un auténtico deseo de justicia redistributiva impulsado por la intuición democrática de la igualdad, su abandono de todo comunitarismo pone un freno a dicho ímpetu, exigiendo una justificación que se halla más allá de la órbita de la justicia como equidad.

Vale mencionar que Rawls, en su reflexión sobre sus ideas religiosas, sugiere que parte de su abandono del *ethos* cristiano se debió a que, en su opinión, el cristianismo “es una religión solitaria: cada uno se salva o se condena a título individual” (2010: 289). Contra Rawls, vale afirmar que, si bien es cierto que el cristianismo rechaza tajantemente toda forma de colectivismo, esta religión es original y esencialmente comunitaria.

Quizá Rawls estuvo influenciado por la irrupción del llamado evangelio de la prosperidad (*prosperity gospel*) y el pentecostalismo

en Estados Unidos durante la posguerra, caracterizados por un carácter marcadamente individualista. El evangelio de la prosperidad se alió muy pronto con la psicología para producir las primeras obras del género de autoayuda (Bowler, 2018: 36), pervirtiendo rápidamente el mensaje cristiano y convirtiéndolo en un mentalismo pseudoespiritual diseñado con fines puramente individualistas, principalmente salud y riqueza (Bowler, 2018: 200-201), hasta llegar a afirmar ideas abiertamente anticristianas, identificando la pobreza con el demonio y la maldad (Bowler, 2018: 52, 67). Por su parte, el pentecostalismo rechaza toda mediación entre el creyente y Dios, dando “énfasis a la interioridad y a las disciplinas individuales o las técnicas de auto-construcción” (Marshall, 2009: 9).

Sin embargo, el cristianismo no tiene que ser entendido desde sus deformaciones más radicales. Lutero (1962: 482) rechazó con absoluta claridad el orgullo personal y la acumulación de riquezas. El catolicismo, a su vez, rechaza toda forma de colectivismo, afirmando que “el cristianismo vive *desde* el individuo y para el individuo [*einzelne*]” (Ratzinger, 2004: 249-250), pues descansa, en última instancia, en *un* individuo, a saber, en el Hijo de Dios, Jesucristo. La centralidad del llamado individual, que exige asimismo la libre aceptación del dogma, no impide a Ratzinger afirmar inmediatamente que, teleológicamente, el cristianismo “no es un carisma individual sino social”. El cristianismo no es, desde la perspectiva de Ratzinger, una religión solitaria, sino esencialmente comunitaria. En la misma forma en que el joven Rawls veía en la Trinidad el principio comunitario, Ratzinger (2013: 157-160) deriva del misterio trinitario las estructuras antropológicas fundamentales, a saber, que el ser humano es la criatura esencialmente dependiente (Hijo: ser-desde), responsable (Padre: ser-para) y solidaria (Espíritu Santo: ser-con). La *caritas* cristiana presupone estas tres categorías, a través de las cuales el bien del ser amado prima sobre el interés individual, y es sólo a partir del otro que nuestro “yo” se hace pleno, desbordándose la propia personalidad en un “nosotros”, es decir, en la vida en comunidad que al perseguir el bien del otro genera un bien que necesariamente se conjuga en plural, esto es, un bien *común*.

El personalismo católico deviene, así, en una mezcla de las dimensiones individual y comunitaria. En el pensamiento de Maritain (2011:

73), la dimensión personal se presenta envuelta en una fértil paradoja: “Mientras que la persona como tal es una *totalidad*, el individuo es una *parte*”, totalidad en tanto criatura única dotada de una dignidad que supera el reino animal, parte en tanto que uno entre muchos fines-en-sí-mismos que componen la comunidad y que le exigen al yo salir de sí y comunicarse. La persona se mueve, así, simultáneamente en el registro de la intimidad, donde se encuentra como totalidad, y de la comunidad, donde es uno entre otros *sin los cuales* la dimensión personal queda trunca.

Es esta dimensión interpersonal la que encontramos en el pensamiento temprano de Rawls, donde se afirma que “el amor cristiano [...] es primordialmente comunitario” (2010: 271). De forma análoga a la autorrevelación de Dios, es decir, del Dios hecho palabra que se comunica a los seres humanos (Jn 1:1-14), el cristiano sale de sí mismo para encontrarse *en* el otro. El amor cristiano es dación absoluta (Jn 3:16), servicio que, en el extremo, da la vida por el amado (Jn 15:13).

Junto con la primacía de la comunidad sobre la persona, Rawls mantendrá la preocupación respecto del pecado egotista —aunque despojándolo de todo rasgo metafísico—, rechazando tajantemente cualquier principio de justicia que adopte el egoísmo general: “Lo que hace inadmisibles al egoísmo general, es la condición de la ordenación jerárquica, ya que si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si todos deben promover sus propios intereses, no hay ningún tipo de ordenación jerárquica de las demandas competitivas y el resultado estará determinado por la astucia y la fuerza” (2018, §23: 134-135; *cf.* §20: 120).

Este rechazo del egoísmo como obstáculo a la construcción de cualquier orden social crea, implícitamente, un puente entre su pensamiento temprano y aquel de madurez. Sin embargo, su teoría de la justicia resulta incapaz de promover los fines sociales que parecen traicionarlo al final de la obra.

¿Es posible escapar de esta aporía? La respuesta debe ser una afirmativa cautelosa. La razón de recomendar esta cautela es que la única forma de cuadrar el círculo parece encontrarse en el terreno metafísico, donde podemos construir nociones robustas de la persona y de la comunidad a partir de las cuales justificar un principio de justicia como

el propuesto por Rawls. Esta opción, sin embargo, ha sido vista con sospecha y desconfianza, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, donde diversas narrativas metafísicamente cargadas fueron utilizadas para moralizar la raza o la clase, pagando como precio haber deshumanizado a millones de seres humanos, o haber negado a la persona para deificar la noción de clase y de partido, ofreciendo nociones robustas de la persona y la comunidad que, no obstante, deshumanizaron y promovieron la barbarie en Occidente. La crisis de credibilidad en las grandes narrativas (Lyotard, 1984: 37) nos ha vuelto cautos respecto del uso de argumentos metafísicos, cuya condición de no-falsables los pone en constante peligro de volverse autoritarios.

Discusión: metafísica, verdad y libertad

El problema que Rawls experimenta al tratar de fundar el principio de diferencia sobre nociones mínimas del individuo y la comunidad nos muestra que, en último análisis, el pensamiento político no puede sino navegar entre Escila y Caribdis. Por un lado, pensar una sociedad compuesta por individuos libres e iguales que, ineluctablemente, sostienen doctrinas comprensibles distintas y, no pocas veces, contradictorias, nos obliga a reconocer la imposibilidad de fundar la sociedad sobre principios robustos que sean inamovibles. Desde esta perspectiva, la descripción que hace Lefort (1988: 17) de la democracia como el régimen donde el lugar del poder está simbólicamente vacío, es decir, donde ninguna idea puede considerarse fundacional, incuestionable o inalterable, es correcta. Pero, por otro lado, la pretensión de fundar un régimen político *neutral* respecto de cualquier noción del bien termina ya en un absoluto fracaso o, peor, escabullendo los juicios de valor por la puerta trasera (Strauss, 1957: 350). Parece que, en la búsqueda de un orden social justo, no podemos sino reconocer la tensión inevitable entre el respeto por la otredad y la necesidad de mojar los pies en aguas metafísicas siempre que busquemos dar forma al espacio social.

En el fondo, parece ser que nos está vetada la neutralidad. Nuestro carácter contingente y contextualizado hace que todo hablar sea un

hablar *desde alguna parte*. Con Foucault, debemos reconocer que “no existe un sujeto neutral, somos siempre, forzosamente, el adversario de alguien más” (2003: 51). Pero, con Charles Taylor (1999: 78), debemos rechazar el pesimismo epistemológico que reduce todo a mera opinión, y abrazar en cambio lo que llama la *lotta continua*:

La naturaleza de una sociedad libre es que siempre será el escenario de una batalla entre formas más elevadas de libertad y menos elevadas. Ningún lado puede abolir al otro, pero la línea puede moverse, nunca definitivamente, pero al menos sí para algunas personas durante cierto tiempo, de una forma u otra. A través de la acción social, el cambio político y la conquista de corazones y mentes, las formas mejores pueden ganar espacio, al menos por un tiempo.

La democracia, que hoy enfrenta uno de los más agresivos asaltos por parte de la nueva ola de populismos en el planeta, no es un régimen político neutral, sino que se apoya en ideas constitutivas que, no obstante, funcionan menos como cadenas que como las condiciones de posibilidad de un régimen libre. Los derechos humanos formulan una noción robusta de la persona —y, de hecho, estuvieron profundamente influidos por el personalismo de Maritain y otros (Moyn, 2015, capítulo 2; Chappel, 2018, capítulo 3). Renunciar a la noción de persona y sustituirla con el individuo-mónada ha producido una desvirtuación de la democracia, pues semejante deslizamiento ha tendido a vaciar la idea de la persona, despojándola de su dimensión *política* y convirtiéndola en mero consumidor.

Claramente, esta noción de la persona no puede, en una democracia secular, descansar sobre una doctrina religiosa, pero ello no es óbice para promover una concepción robusta de la persona que encuentra sus raíces en la larga tradición política que dio vida a la civilización occidental, la cual no puede sino emerger en un diálogo entre las distintas manifestaciones culturales que dieron vida a tal tradición. Presumir, en cambio, que podemos desfondar esta tradición y quedarnos con un individuo-consumidor al tiempo que conservamos las libertades difícilmente conseguidas, resulta tan absurdo como la pretensión de algu-

nas pseudoespiritualidades, como la cienciaología, de presentarse como formas auténticas de conectar a la persona con su espiritualidad y la dimensión trascendente.

Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Valencia: Pre-Textos.
- Aranda, J. P., J. Medina y V. Topete (2020). Indefinibilidad, Ciencia y Metafísica: El caso de la personalidad ontológica del feto. *Estudios Eclesiásticos*, 95 (374), 571-601.
- Arendt, H. (2018). *La condición humana*. Ciudad de México: Paidós.
- Balthasar, H. U. von (1987). *Truth is Symphonic*. San Francisco: Ignatius Press.
- Beiner, R. (2014). *Political Philosophy. What It Is and Why It Matters*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Bowler, K. (2018). *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*. Nueva York: Oxford University Press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Nueva York: Columbia University Press.
- Buber, M. (1970). *I and Thou*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Chappel, J. (2018). *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, M. (2003). *Society Must be Defended. Lectures at the Collège de France 1975-1976*. Nueva York: Picador.
- Habermas, J. (2008). ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?. En J. Habermas y J. Ratzinger. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán. O la Materia, Forma y Poder de un República Eclesiástica y Civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2002). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Locke, J. (2009). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marcel, G. (2008). *Man against Mass Society*. Indiana: St. Augustine's Press.
- Maritain, J. (1998). *Man and the State*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Maritain, J. (2011). *Scholasticism and Politics*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Marshall, R. (2009). *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Moyn, S. (2015). *Christian Human Rights*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Mussolini, B. (1933). The Political and Social Doctrine of Fascism. *The Political Quarterly*, 4 (3), 341-356.
- Pascal, B. (2008). *Pensées and other Writings*. Nueva York: Oxford University Press.
- Ratzinger, J. (2004). *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2013). *Joseph Ratzinger in Communio. Vol. 2. Anthropology and Culture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2010). *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2018). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.J. (2007). *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (2010). *The Discourses and other early political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Sandel, M. (2004). La república procedimental y el yo desvinculado. En F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Sandel, M. (2020). *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Ciudad de México: Debate.
- Singer, M. G. (1977). Discussion Review: Justice, Theory, and a Theory of Justice. *Philosophy of Science*, 44 (4), 594-618.

- Strauss, L. (1957). What is Political Philosophy. *The Journal of Politics*, 19 (3), 343-368.
- Sunstein, C. R. (2004). Más allá del resurgimiento republicano. En F. Ovejero, J. L. Martí, R. Gargarella (eds.). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1999). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. de (2000). *Democracy in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recibido: 13 de agosto de 2021

Aceptado: 23 de noviembre de 2021



Los arreglos institucionales en la gestión de los recursos de uso común: el anclaje en la teoría de la justicia de John Rawls

The institutional arrangements in the management of the commons: the anchoring in John Rawls's justice theory

*Reynier Limonta Montero**

* Doctor en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Oriente, Cuba. Profesor e investigador en la Facultad de Derecho de la misma universidad. Correo electrónico: rlimonta@uo.edu.cu. ORCID: 0000-0002-7698-4240.

Resumen

Los arreglos institucionales entre apropiadores constituyen una evidencia sobre la eficiencia de la solidaridad y la confianza en la supervivencia de las experiencias de gestión comunal. Estos arreglos se fundamentan en características como la confianza o la supervisión mutuas entre apropiadores. Tales características descansan materialmente en una provisión de normas vigentes adaptadas al contexto y con un alto grado de cumplimiento. Además de la confianza como eje base de la observancia, existen mecanismos de solución de conflictos, variados en sus alcances, formas y esencias, pero que pueden ser explicados a través de los contenidos epistemológicos de la noción rawlsiana de justicia. Esta conexión y sus postulados conforman el objetivo principal de este trabajo.

Palabras Clave: Recursos de uso común, mecanismos de solución de conflictos, apropiadores, justicia, gestión de recursos de uso común.

Abstract

The institutional arrangements among appropriators constitute evidence of the efficiency of solidarity and confidence in the survival of communal management experiences. These arrangements are based on characteristics such as mutual trust or supervision among appropriators. Such characteristics materially rest on a provision of current regulations adapted to the context and with a high degree of compliance. In addition to trust, as the basic axis of observance, there are mechanisms for conflict resolution, varied in their scope, form and essence but which can be explained through the epistemological contents of the Rawlsian notion of justice. This connection and its postulates constitute the main objective of this work.

Key words: Commons, conflict resolution mechanisms, appropriators, justice, commons resource management.

Introducción

Hace unos años realicé un a investigación teórica que concluyó proponiendo una serie de postulados para considerar como producción jurídica la provisión normativa que existía en el contexto de la gestión de los recursos de uso común, como parte de un peculiar enfoque pluralista (Limonta Montero, 2018). Tal indagación forzosamente sentó las bases para el estudio y conceptualización de estos arreglos institucionales que ocurren en la gestión de los recursos de uso común por parte de los apropiadores. Por consiguiente, la pregunta de investigación propuesta en el presente trabajo es: ¿en qué medida la teoría de la justicia de John Rawls sirve de soporte a la provisión normativa de los arreglos institucionales entre los apropiadores de un recurso de uso común? Como lógica consecuencia el objetivo de este trabajo no es explicar el sistema categorial que rodea a la gestión de los comunes, sino argumentar desde una metódica lógica y analítica, la congruencia de la noción de justicia rawlsiana con la teleología de los mecanismos de solución de conflictos en la gestión de los bienes comunes. Todo ello desde una visión comparada entre experiencias de gestión comunal diversas. Desde el punto exclusivamente metodológico, resulta pertinente aclarar que la argumentación para responder al objetivo del trabajo será realizada utilizando los métodos de análisis, síntesis, inducción y deducción, dirigidos a demostrar la relación entre la provisión normativa como parte de los arreglos institucionales entre apropiadores y la noción de justicia de John Rawls.

Igualmente en el presente trabajo operacionalizamos la definición de recursos de uso común aportada por Elinor Ostrom (1990), al definirlos como: “Sistema de Recursos naturales o hechos por el hombre que es lo suficientemente grande como para volver costoso (pero no imposible) excluir a destinatarios potenciales de los beneficios de su uso”.

De igual manera al objeto del presente trabajo es conveniente diferenciar, como lo hace la autora en su obra, el sistema de recursos y el flujo de unidades de recursos, categorías que nos permiten acotar epistemológicamente mejor el fenómeno que pretendemos abordar. Por los primeros se entienden “variables de acervo capaces, en circunstancias

favorables, de producir una cantidad máxima de flujo sin perjudicar al recurso común”. Por ejemplo, las áreas de pesca, cuencas subterráneas, áreas de pastizales, canales de riego, puentes, estacionamientos, computadoras centrales, ríos, lagos, océanos y otros cuerpos de agua. En relación a los segundos, estos “son lo que los individuos se apropian o usan de los sistemas de recursos” y se expresan en tonelaje de captura de pescado, volumen de agua utilizado, toneladas de forraje extraído, número de veces en que se cruza un determinado puente un año, lugares de estacionamiento ocupados, unidades de procesamiento central que consumen quienes comparten un sistema de cómputo y la cantidad de desperdicio sólido que asume una vía fluvial.

Esta distinción entre sistemas de recursos y flujo de unidades es particularmente interesante para los recursos naturales renovables, pues es posible calcular la permanencia en el tiempo de la experiencia de gestión entre los apropiadores y subsecuentemente evaluar su sostenibilidad (ciclo de reabastecimiento o recarga de los recursos), desde el punto de vista de la continuidad en la explotación de los recursos naturales involucrados. Por ejemplo, en un cauce fluvial como recurso común, si el índice de extracción es menor que el de reabastecimiento, existirá la tendencia a que el sistema de recursos perdure en el tiempo, demostrando la fiabilidad de los arreglos entre los que se apropian del flujo de recursos. Ostrom (1994) ha caracterizado empíricamente de manera precisa las formas de gobernanza de esos recursos naturales: son recursos claramente definidos, con reglas de uso que se ajustan a las necesidades y a las condiciones locales, que pueden ser modificadas por sus participantes y que son respetadas por las autoridades externas.

La novedad de este punto de vista radica en evidenciar que existe una forma colectiva de uso y explotación sustentable. Un régimen de propiedad singular o un tipo de recurso en torno al cual se organizan formas de gobernanza que no se corresponden con la propiedad privada, sometida al mercado ni la propiedad pública gestionada por el Estado. En las antípodas se encuentra epónimamente la llamada “tragedia de los comunes”, enunciada por Garrett Hardin, en la que, indefectiblemente, el bien común será inevitablemente destruido por la sobreexplotación de los que tratarán de extraer en su beneficio la mayor cantidad de unidades, sin preocuparse por la extinción del recurso o la

imposibilidad de su uso al no ser sostenible el régimen de explotación (Hardin, 2009).

Por ello, la situación de los campos de pastoreo (y los bienes comunales en general) que no están, en la visión de Ostrom, sujetos a la lógica de la tragedia de los comunes. Proteger el pastizal de Hardin (2009), reconociéndole como bien rival, no implica necesariamente recurrir a los derechos de propiedad individual o a otros mecanismos de excludibilidad que proporciona el mercado, he aquí la parte particularmente interesante de esta conceptualización.

Igualmente muestra que las formas de explotación ejidal o comunal pueden proporcionar mecanismos de autogobierno que garantizan equidad en el acceso, un control horizontal en las decisiones a partir del compromiso de los apropiadores del recurso. Las reglas que componen este control inter partes, es el objeto de análisis primordial de este trabajo, toda vez que las circunstancias que las generan mediatizan las normas jurídicas que finalmente son asimiladas y las que, en oposición al derecho estatal, son instituidas y resultan tanto vinculantes como formalmente vigentes en espacios sociales regidos por este fenómeno. Esta es la ostensible razón por la que operacionalizamos el análisis a partir de la visión ostromiana. Este último elemento, es decir, las reglas de compromisos de control entre apropiadores, comparten la noción rawlsiana de justicia. Este entronque es la base de la tesis que esbozamos en el trabajo presente.

Es trascendente aclarar que ambos cuerpos teóricos —la obra de Ostrom y Rawls— coexisten indistintamente, y si bien Ostrom describió los mecanismos por los que la gestión comunal existe y sobrevive, así como sus reglas de funcionamiento, la cuestión de la provisión normativa —analizada en este trabajo— no resultó un punto ampliamente desarrollado, no al menos desde una perspectiva iusfilosófica. En el caso de Rawls, la amplitud de las categorías abordadas no necesita de un ejemplo tan peculiar para su aparato filosófico como la gestión de los comunes. No obstante, en el empeño de desarrollar una aproximación teórica de calado a la provisión normativa, clave para la ciencia jurídica en sentido general y para la filosofía del derecho, en particular, resulta evidente el anclaje en la teoría rawlsiana de justicia no solo en su explicación —que resulta absolutamente congruente—, sino en los

derroteros a seguir por los operadores jurídicos ante posibles elementos conflictuales entre dicha provisión normativa y el ordenamiento jurídico formalmente vigente. La armonización de tales cuerpos epistémicos tiene como pivote la visión rawlsiana de justicia.

La esencia del trabajo citado (Limonta Montero, 2018) consistió en demostrar que la provisión normativa entre apropiadores de recursos de uso común podía ser considerada como producción jurídica bajo ciertos postulados de reconocimiento, validez y eficacia. En tal ejercicio, la visión gnoseológica rawlsiana de justicia resultó de suma trascendencia, de ahí que la esencia del presente trabajo en el que ratificamos la importancia del aparato conceptual de Rawls no solo para comprender el proceso de identificación de estas provisiones normativas sino para su evaluación y ubicación bajo un prisma iusfilosófico.

Los arreglos institucionales en la gestión de los comunes. La provisión de normas entre apropiadores y su anclaje en la noción rawlsiana de justicia

Por cuestiones de extensión y detalle no es posible explicar las tesis sobre el origen de la gestión comunal y las causas de supervivencia de las distintas experiencias, esto último, con una evidente conexión con el predominio de la concepción monista del Derecho, sin embargo, resulta útil establecer el azimut de este trabajo en el sentido que:

tradicionalmente, la propiedad privada y el monismo jurídico, articulado paradigmáticamente por Locke y Kelsen, han ido de la mano. Usualmente se ha creído que la propiedad privada no podría existir sin la existencia de un único ordenamiento jurídico estatal centralizado y jerarquizado. La propiedad, se argumenta, desaparecería si no hay un régimen de propiedad común que provea las categorías para comprenderla, transferirla y resolver los conflictos que surgen en torno a ella. Las razones que explican la relación estrecha que existe entre estas dos categorías son

de orden práctico, no de tipo conceptual (Bonilla Maldonado, 2008: 17).

Esta visión es la que comparte Von Benda-Beckmann cuando argumenta, acertadamente, que:

La propiedad occidental, encarnada en las nociones legales e ideológicas de propiedad privada individual, era vista como el producto de un largo proceso evolutivo y civilizatorio para unos o de alienación para otros. Esto contrastaba dramáticamente con los diversos regímenes de propiedad comunal existentes en las sociedades colonizadas, los que fueron considerados arcaicos y caracterizados como comunismo primitivo. En los Estados coloniales, estos regímenes supuestamente arcaicos fueron tolerados en tanto no obstaculizaron la adquisición, mantenimiento y expansión del poder económico de las élites coloniales (von Benda-Beckmann y von Benda-Beckmann, 2017: 75).

Expuestos los elementos anteriores, resulta conveniente centrar el análisis en los arreglos institucionales y la provisión normativa como parte fundante de estos. En las experiencias de recursos de uso común de larga duración estudiados en la obra citada de Elinor Ostrom sobresale la tenencia de praderas en bosques de alta montaña, especificándose la gestión de estas en la aldea de Törbel en Suiza. Los primeros compromisos entre los aldeanos sobre la montaña comunal datan de 1483. En ellos se prohibía que un extranjero que hubiese adquirido tierras en la región usara la montaña comunal, reservándose la admisión a la decisión de los que ya poseían dichos derechos, el reglamento acordado entre los aldeanos, vigente al día de hoy (Head-König, 2019). Establece multas al que intente apropiarse de una porción de pastoreo de las montañas mayor de la que resultó asignada en el verano anterior, puesto que esas asignaciones se realizan anualmente por medio de asociaciones de campesinos alpinos cuya función es ayudar como institución a la adopción y cumplimiento de este tipo de arreglos, cumplimentando el no envío de vacas en número mayor a las que fuese posible alimentar en invierno. El supervisor del cumplimiento de estos acuerdos “invernales”

como los llama Ostrom es un funcionario local que impone multas a los infractores, reservándose para sí y por acuerdo comunitario la mitad de lo recaudado.

Nótese en esta experiencia la existencia del primer componente de la definición de comunes que operacionalizamos. Resulta imposible la exclusión de los campesinos (apropiadores) que no participan, por ejemplo, en la asociación o cuando menos se torna altamente costosa. El éxito ha radicado en la existencia de una efectiva supervisión. Esta experiencia suiza contó con variados estudios en la década de 1970 y 1980, como los realizados por Robert Netting (Haller, Liechti, Stuber, Viallon y Wunderli, 2021) que constituyeron la base de las explicaciones teóricas de Elinor Ostrom en la gestión de los bienes comunes de larga duración, esencialmente la experiencia que hemos citado supra y que trabajamos como ejemplo y los conducidos por Gilles y Jamtgaard (1981); McGuire y Netting (1982); Singleton y Taylor (1992). Sin embargo, la magna obra de Ostrom, citada en este trabajo, fue publicada por primera vez en 1990, y por supuesto, han transcurrido múltiples fenómenos en los aparatos estatales y en el discurso económico, filosófico y jurídico mundial con influencia en la realidad que ambos investigadores (Netting y Ostrom) observaron y describieron. Por ello ha afirmado, con razón, la antropóloga e investigadora suiza Gabriela Landolt en un reciente estudio de esta experiencia: “The Federal State and the cantons have increased their influence on the local natural resource management. The common property institutions have faced several transitions and are now under pressure in the context of structural adjustments in the Swiss peasantry” (Landolt, 2019).

Estos cambios han traído como consecuencia que muchas de las experiencias no hayan podido sobrevivir a ellos y han terminado bajo la jurisdicción de algún departamento federal, como el caso de Laax, o privatizados. Explicada la realidad y los retos actuales de esta experiencia de gestión comunal, se hace imprescindible volver sobre las provisiones de normas y analizar la cosmovisión rawlsiana en su esencia.

En la esencia de estos arreglos, los apropiadores de Törbel muestran una versión empírica de la noción rawlsiana del objeto de la justicia. Sobre todo cuando Rawls plantea sin cortapisas que: “el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente,

el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” (Rawls, 2012: 58).

Resulta evidente que en su visión gnoseológica, se toma por muestra la sociedad (Blanco Brotons, 2020 y 2021; de Pisón Cavero, 2020); sin embargo, al aplicar esta noción a la ubicación acotada que suponen los acuerdos comunales y las experiencias de gestión de recursos de uso común, nos encontramos con una forma de cooperación entre individuos que garantiza la sostenibilidad del recurso y la supervivencia de las óptimas condiciones posibles para los apropiadores por medio de una forma de gestión garante de un importante componente de justicia. No se trata de una tautología, sino de un fenómeno autoevidente. Los acuerdos refrendan una importante tesis de Rawls: la justicia no solo es la primera virtud de las instituciones sociales, sino que establece relaciones políticas y de cooperación entre conciudadanos con el fin de que cada uno pueda obtener una garantía para el uso de la libertad (Rojas, 2020). Contraria a la lógica hardiniana, la experiencia de Törbel muestra cómo el reparto de las áreas de pasturas en invierno en la montaña comunal rebasa los límites del igualitarismo forzado estatalizante, y la lógica de sobreponer el sacrificio de ciertas personas a la felicidad de otras. Incluso lo combina con la satisfacción y triunfo del mecanismo de supervisión basado en la confianza mutua.

La clave en el éxito de la provisión de instituciones creíbles se ha hecho descansar, acorde con esta visión, sobre tres pilastras fundamentales que conforman el soporte de la institución y en materia social su garantía de supervivencia. Tales elementos son a saber, la provisión de un conjunto de instituciones nuevas, el establecimiento de compromisos creíbles y la supervisión mutua. Ostrom ha dicho, con razón, que la clave en la permanencia en el tiempo de las experiencias de gestión de estos recursos ha sido que “en todos los casos los individuos involucrados poseen una autonomía considerable para diseñar sus propias instituciones. Dada la prominencia de los recursos de uso común para los apropiadores que los usan y su capacidad para alterar las reglas a la luz del desempeño anterior, ellos cuentan con los incentivos y los medios para mejorar sus instituciones a través del tiempo” (Ostrom, 1994: 85).

Otro elemento resulta precisamente del análisis de los mecanismos para garantizar el cumplimiento de las reglas mencionadas anteriormente. Tómese como ejemplo la diferencia entre un nexo jurídico obligacional cualquiera, los contratos, por ejemplo, y la provisión de normas como institución bajo análisis. En el caso de los contratos civiles y mercantiles existen los órganos jurisdiccionales, bajo la tutela efectiva del Estado y amparados en el derecho estatal, que ajustándose a ciertos procedimientos y principios respaldan a la parte que efectivamente resulte merecedora de dicho amparo. Ello explicado de manera general y extremadamente sintética.

Por otro lado, los mecanismos en los experimentos exitosos de administración de los recursos de uso común difieren de acuerdo a las características del recurso y a las peculiares circunstancias. Varían desde modelos mixtos, donde los órganos estatales aplican la legislación nacional que otorga jurisdicción a los apropiadores sobre los arreglos locales para legitimar su papel —y, en estos casos, aceptan cada año los acuerdos previamente suscritos por los apropiadores—. Sin embargo, en lo fundamental la supervisión de las reglas y el acto de hacerlas cumplir se les deja a los apropiadores, hasta los que autónomamente tienen órganos especializados en la resolución de los conflictos muchas veces diferente a los órganos tomadores de decisiones sobre la gestión del recurso común administrado.

Resulta interesante del análisis de estos mecanismos de supervisión, el bajo nivel de infracción de los acuerdos entre los apropiadores, lo que muestra una sutil pero importante diferencia entre el *pacta sunt servanda* original y heterónimo de lo pactado entre los apropiadores del recurso, pues la totalidad de las sanciones, así como la supervisión son acordadas y ejecutadas por ellos mismos. No así en una relación contractual clásica sujeta raigalmente a un contenido heterónimo. Esta baja probabilidad de inobservar las reglas ha sido sintetizada en la siguiente proposición:

Si Ct genera más beneficio que Bt entonces, existe una alta posibilidad de cumplimiento de las normas acordadas, pero si $Bt > Ct$ se muestra la posibilidad de que resulte más beneficioso infringir la provisión normativa acordada a menos que se descubra la inobservancia y entonces $Ct > Bt - S$, lo cual puede explicarse de la manera siguiente: entién-

dase Ct como la observancia de las normas previamente acordadas, Bt como la violación de estas y S como la sanción a la inobservancia. El papel de los potenciales beneficios resulta crucial en la observancia de la provisión normativa previamente acordada. Dicho, en otros términos, es el viejo dilema de cumplir las normas o infringirlas.

Es claro, en el tema que abordamos, que al considerar como institución el conjunto de normas que hacen posible la explotación entre apropiadores del recurso común tanto los compromisos como la supervisión forman parte de la órbita de la observancia del cuerpo de normas que bajo fórmulas consensuadas adoptan los apropiadores. Ello concuerda notoriamente con la sentencia de Elinor Ostrom sobre esta cuestión cuando afirma que: “cuando los usuarios discuten abiertamente y acuerdan sus propios niveles de uso y sus sistemas de sanciones, el incumplimiento de los acuerdos se mantiene muy bajo y se obtienen resultados cercanos a los óptimos” (Ostrom, 1995: 9).

El enfoque manifiestamente democrático permite zanjar un problema epistémico que rodea al fenómeno de la provisión institucional. No tememos incluso que la referida democracia de propiedad privada presente en los análisis de *A Theory of Justice* necesita ser acotada en la redistribución, conocida falencia en el logro-búsqueda de la justicia social a escala societal. La gestión entre apropiadores muestra la idea de un sistema público de cooperación en el que cada persona acepta, en condiciones de libertad e igualdad, beneficios y cargas sociales lo que es una constante en la obra de Rawls (Guio, 2020). Incluso, el pluralismo razonable, que en el cuerpo de su obra expresa la posibilidad de llegar a un acuerdo público sobre la doctrina política que permita la cohesión social, cuya estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, forma parte de los cimientos de las experiencias de gestión comunal, en una especie de raro denominador común entre existencias y contextos altamente variables. Siempre gravitará para los apropiadores la decisión de deshacer su participación en la fórmula comunal en un contexto global permanentemente retador para este tipo de gestión, pues no solo se trata de la asimilación jurídica necesaria para respaldar los acuerdos autonormados, sino la presión de la globalización y el mercado sobre la competitividad y las ventajas principales de estas experiencias.

En el caso de la experiencia del Tribunal de Aguas de Valencia se muestra una gestión interesante de un recurso vital para la existencia humana, y su duración de más de un milenio confirma la fortaleza de este tipo de instituciones. Forma parte de las llamadas comunidades de regantes en España y se ha situado su origen histórico en el periodo de la ocupación árabe de la península ibérica o incluso anterior a este lapso histórico (Díaz *et al.*, 2020; Galiana, Solano y Londoño, 2019; Navarro, 2021; Ortíz García, 2020; Ramón Fernández, 2019). Se trata de comunidades de campesinos que ante un recurso evidentemente escaso en la zona irrigada por pobres afluentes, se agrupan para decidir cómo efectuar el riego, es decir, el orden de las acequias que la recibirán, limitando el acceso de los otros, de manera equitativa y sin importar la lejanía de las tierras a irrigar. En este punto es importante que cada agricultor decida el agua necesaria para sus cultivos siempre que no la desperdicie. Existe evidentemente un nivel de supervisión alto, compuesto por los oficiales montados, los síndicos, la institución del tribunal y los regadores que constantemente velan por el cumplimiento de los acuerdos. Los oficiales, síndicos y regadores al uso, deciden el orden del agua de irrigación y las disputas son solucionadas en el tribunal, que tiene carácter rotatorio, así como todas las posiciones de supervisión, emanadas de los mismos apropiadores. Se trata de una experiencia superviviente en un entorno global manifiestamente agresivo. Sin embargo, la capacidad de darse las normas que los apropiadores o regantes, en esta experiencia, acuerden muestra la corporización de la idea de razón pública; y si bien insistimos en ello, las escalas de aplicación de los conceptos son sustancialmente distintas en el caso de los apropiadores.

En este último argumento se manifiesta esa racionalidad colectiva que permite, por razones no solo morales aprendidas, el éxito mismo de estas experiencias. Se trata de un soporte racional que facilita la provisión normativa, el cumplimiento de lo acordado en los diversos mecanismos deliberativos y rompe con la fatalidad del pastizal dilemático de Hardin que hemos expuesto antes.

Otro ejemplo conocido es el caso de los caladeros turcos de Alanya (Grisel, 2019; Gücyener, 2019; Kalonya, 2021), las modificaciones de las zonas realizadas anualmente cuentan con la anuencia de los mismos pescadores que en un proceso dual aportan su experiencia para decidir

las mejores zonas de pesca acorde a su experiencia y proseguir la rotación, de igual manera, dada las características de las pesquerías, supone un importante ejercicio democrático la decisión de las ubicaciones de las distintas embarcaciones, así como la supervisión de los acuerdos. El hecho de que exista consenso en la disminución de la violencia entre los pescadores por un recurso escaso, demuestra el alto consenso social entre los apropiadores que influye en la estabilidad y observancia de las normas en esta experiencia, lo que muestra la condición democrática que hemos señalado. Esta experiencia muestra la validez de los postulados rawlsianos cuando explica: “Es una creencia general que las promesas arrancadas son nulas *ab initio*. Pero, de modo similar, los acuerdos sociales injustos son, en sí mismos, un tipo de extorsión, o aun de violencia, y el consentir en ellos no causa obligación. La razón de ello es que las partes en la posición original insistirían en que esto se considerase así” (Rawls, 2006: 120).

La gestión de los recursos de uso común muestra una experiencia en la que los individuos mantienen la validez de los compromisos gracias a una serie de factores que hemos explicado, pero no debido a la coerción heterónoma clásica. Se trata de la existencia de códigos de colaboración, reglas primarias y secundarias, mecanismos de solución de conflictos, instituciones *ad hoc* y, en última instancia, pero penetrado con ello, la conciencia de participar en la manera más eficiente de hacerlo; endógenamente las tensiones resultantes pesan menos que la destrucción del recurso mismo objeto de tensión o su uso injusto.

Por eso, he sostenido en la obra referenciada que la provisión normativa entre apropiadores es una institución más que comparten los apropiadores y muestra de forma indubitada la creación del Derecho bajo una óptica pluralista, debate que zanjamos a partir de los objetivos del presente trabajo.

Sin embargo, las críticas que ha recibido la visión rawlsiana de la justicia son compartidas objetivamente con los fenómenos que amenazan muchas experiencias de gestión comunal.

Rawls concibe una propuesta distributiva basada en ciertas medidas que evidencian la división equitativa de las ventajas sociales, opta por un reparto igualitario de los bienes sociales primarios, entendiendo por ellos libertad, la igualdad de oportunidades y las bases de respeto mutuo

(Nazur, 2021). Con este planteamiento, el filósofo declara inexistentes las obligaciones de justicia internacional, con lo cual niega el origen de las desigualdades en la descripción de las consecuencias económicas que el marxismo explica. Este punto de la visión de Rawls es particularmente importante para el análisis de la óptica de los comunes, pues de ellos resultan experiencias residuales del empuje del orden económico vigente que posee una visión que limita la extensión de estas experiencias fuera de los específicos marcos que las sostienen y garantizan su resiliencia.

Razo Godínez ha señalado recientemente la relación entre estas experiencias y el modelo neoliberal al plantear que: “Como consecuencia de este modelo de explotación y consumo que se ha venido consolidando las últimas décadas. El resurgimiento de los comunes responde en rebeldía y bajo condiciones de necesidad a los valores centrales del proyecto capitalista neoliberal” (Godínez, 2021: 212).

Si bien este escenario rompe con los postulados de control de la teorización de Rawls, constituye contradictoriamente la base de la urgencia de las ideas sobre la justicia en materia de gestión de recursos de uso común. Colocar la justicia como centro epistémico es la peculiaridad que distingue axiológicamente las experiencias de gestión de los recursos de uso común de otras gestiones o asociaciones que implican la racionalización de la acción colectiva, para decirlo en términos habermasianos (Fraiman, 2020; Zúñiga, 2020). Aquí, los valores de solidaridad son la base del cumplimiento, desarrollo o éxito, y son el soporte material de los mecanismos de supervisión y solución de conflictos. Desde el punto de vista de la provisión normativa, la justicia en la adopción y realización de las normas de apropiación es la guía interpretativa y constituye un postulado de validez trascendente. He aquí, donde con mayor intensidad los postulados rawlsianos toman mayor impulso en un organismo social vivo y en evolución como son las experiencias de gestión comunal.

Hasta este punto, valdría la pena recordar un famoso planteamiento de Fonseca Sánchez cuando sentencia que:

las interacciones humanas no son perpetuas y ni tampoco son estables las instituciones. Es por esta razón que, ante la complejidad

institucional de cada país, se debe considerar: i) la relación entre la cultura y las instituciones; y, ii) que siempre hay más de una tradición cultural, las que pueden generar cambios en el desarrollo; y este, a su vez, influir en las instituciones. La razón es que las instituciones son cambiadas por los seres humanos, esto es, que se acepta la importancia de la agencia humana en el cambio institucional (Sánchez, 2020: 240).

Por ello, la gestión de los recursos comunes se encuentra forzosamente atravesada por este prisma. Y la noción de justicia acompaña esta realidad. Muchos de los estudios de campo ubican en esta característica la causa esencial de la resiliencia de estas experiencias ante el empuje del neoliberalismo, la financiarización y las políticas públicas privatizadoras (Adekola, Fischbacher-Smith y Fischbacher-Smith, 2021; Chopra, Sodhi y Lückner, 2021; Gmür, 2020; Levitt, 2021; Villavicencio, 2021).

Estos motivos constituyen causas importantes en la consolidación del orden económico global, y en fenómenos como la pobreza que se manifiestan incluso en los países mejor posicionados en relación a la acumulación de riqueza. Existe una innegable relación entre el subdesarrollo y la justicia como eje categorial en una sociedad determinada. Es bien conocido que las exploraciones más modernas a la teoría de Rawls han señalado:

Es notable la deuda de la teoría de la justicia rawlsiana y sus principios distributivos frente a las grandes desigualdades y diferencias sociales de los países en el mundo. Más cuando existe un orden económico que incide directamente en las posibilidades de los países más pobres y en la fortaleza de los más ricos. Para Rawls era claro que las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza conducían no solo al bienestar de los Estados sino a mayor dominación política. Sin embargo, su teoría se queda corta al desestimar estas diferencias en el orden económico global (Rojas, 2020: 191).

Esta situación es considerada por fuera de factores como la incompetencia, la burocracia y la corrupción, que indirectamente componen el

escenario de presión para la justicia en clave rawlsiana, para las experiencias de los bienes comunes y para el universo de categorías que la rodean. Aunque toda teorización tiene límites, y hemos expuesto en el sentido de su relación con el plexo axiológico y praxiológico, su esencia resulta congruente y poseedora de una base argumentativa poderosa para explicar el alcance de los valores que constituyen ventajas adaptativas para la gestión de recursos potencialmente escasos o conflictivos como los recursos de uso común.

Conclusiones

Existe un anclaje epistemológico entre la noción de justicia defendida por John Rawls y el conjunto de valores que signan la gestión de los recursos de uso común. La justicia distributiva a escala societal defendida en la visión de Rawls encuentra expresión en los principios establecidos en la provisión normativa de los arreglos institucionales entre apropiadores en la gestión de los recursos de uso común. Esta es la razón por la cual funcionan sin coerción jurídica tradicional las diversas experiencias de gestión comunal. La justicia tiene entonces un carácter trifronte; posee un alcance interpretativo pues las normas primarias, la supervisión y los mecanismos de solución de conflictos tienen en ella una pauta de interpretación y argumentación ante los diversos contextos en que estas experiencias se desarrollan.

Resulta un mecanismo de validez y legitimidad para los propios acuerdos como hemos mostrado en los casos de las pasturas de inviernos comunales en Törbel, Suiza, los caladeros de Alanya o el Tribunal de Aguas de Valencia; pero incluso existe evidencia de este planteamiento en experiencias menos dilatadas en el tiempo y subsecuentemente menos desarrolladas. En relación a la interacción entre los arreglos entre apropiadores y los ámbitos sociales de actuación (jurídico, político, económico), la justicia opera como categoría noxal pues su esencia es compartida por los metavalores que componen los fundamentos filosóficos comunes entre ambas categorías. En este último elemento de análisis existe una aplicación práctica evidente, pues pudiera

convertirse en una pauta iusfilosófica en la interpretación y aplicación del Derecho en los casos de probable conflicto entre los acuerdos entre apropiadores, u otros mecanismos análogos de gestión comunal y los postulados jurídicos válidamente establecidos. Estos ámbitos de actuación mencionados describen los escenarios en que tales colisiones ocurrirían y las formulas heterónomas resultarían, como hemos argumentado, insuficientes para el tratamiento a estas experiencias. Allí es donde el anclaje en la teoría rawlsiana posee valor inestimable para los operadores jurídicos.

En este mismo sentido analítico, existe una estrecha relación de tipo estructural entre la base argumentativa de la teoría de la justicia de Rawls y las experiencias de gestión sobre recursos de uso común, con lo que constituyen un notable ejemplo de la validez de las proposiciones del filósofo. No se trata de una relación sencilla o sinalagmática; en realidad, expresa momentos paradójales y complejos, pero muestran con claridad la potencia y validez en el terreno económico y de las relaciones de propiedad del plexo axiológico que compone a la democracia, la justicia y la igualdad como bases de la organización social.

Bibliografía

- Adekola, J., D. Fischbacher-Smith y M. Fischbacher-Smith (2021). Correction to: Inherent Complexities of a Multi-stakeholder Approach to Building Community Resilience. *International Journal of Disaster Risk Science*, 12 (2), 298-298.
- Blanco Brotons, F. (2020). La coerción y los límites de la justicia. *Signos filosóficos*, 22 (43), 88-115.
- Blanco Brotons, F. (2021). Los problemas de la justicia (solo) distributiva. *Ápeiron: estudios de filosofía*, (14).
- Bonilla Maldonado, D. (2008). Propiedad extra legal, monismo y pluralismo jurídico. *Revista de la Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe*, I (17).
- Chopra, S., M. Sodhi y F. Lücker (2021). Achieving supply chain efficiency and resilience by using multi-level commons. *Decision Sciences*, 52 (4), 817-832.

- de Pisón Cavero, J. M. M. (2020). Una lección sobre la justicia como equidad de John Rawls. *Revista Electrónica de Derecho de la Universidad de La Rioja*, (18), 3-76.
- Díaz, E., A. Pastor, R. Fraile, J. López, R. Fayos, R. San Martín y M. Arana (2020). Simulación acústica de un evento singular en un entorno abierto: el Tribunal de las Aguas de la Huerta de Valencia: *Tecniacústica*, XI Congreso Ibérico de Acústica.
- Fraiman, J. A. (2020). Reflexiones metacientíficas acerca de la enseñanza de la ciencia. Posibles aportes desde la perspectiva comunicativa de Jürgen Habermas. *PAPELES*, 12 (24), 27-45.
- Galiana, L. A. C., Á. C. Solano y C. M. Londoño (2019). La oralidad y el legado de una justicia ancestral. *Inciso*, 21 (2), 229-243.
- Gilles, J. L., y K. Jamtgaard (1981). Overgrazing In Pastoral Areas The Commons Reconsidered. *Sociologia Ruralis*, 21 (1), 129-141.
- Gmür, D. (2020). Not Affected the Same Way: Gendered Outcomes for Commons and Resilience Grabbing by Large-Scale Forest Investors in Tanzania. *Land*, 9 (4), 122.
- Godínez, L. C. R. (2021). Comunes frente a los cercamientos y extractivismos de sobreexplotación: una revisión desde el contexto de la pandemia del COVID-19. *UNIVERSITAS. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, (36), 206-221.
- Grisel, F. (2019). Managing the Fishery Commons at Marseille: How a Medieval Institution Failed to Accommodate Change in An Age of Globalization. *Fish and Fisheries*, 20 (3), 419-433.
- Güçyener, C. Ş. (2019). *Fishery and politics in Turkey: The case of Fisheries Sector in Istanbul*. Estambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Guio, D. A. L. (2020). La teoría de la justicia de Rawls: una lectura democrática desde la participación política en América Latina. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, 27 (49), 219-241.
- Haller, T., K. Liechti, M. Stuber, F.-X. Viallon y R. Wunderli (2021). *Balancing the Commons in Switzerland: Institutional Transformations and Sustainable Innovations*, Taylor & Francis.
- Hardin, G. (2009). The Tragedy of the Commons. *Journal of Natural Resources Policy Research*, 1 (3), 243-253.
- Head-König, A.-L. (2019). The Commons in Highland and Lowland Switzerland Over Time: Transformations in their Organisation and Survival Strategies (Seventeenth to Twentieth century). En T. Haller, T. Brey, T. De Moor, C. Rohr, H. Znoj (eds.). *The Commons in a Glocal World*.

- Global Connections and Local Responses* (pp. 156-172). Londres: Routledge.
- Kalonya, D. H. (2021). Environmental Movements in Turkey from the Perspective of Commons. *International Journal of the Commons*, 15 (1).
- Landolt, G. (2019). Swiss Alpine Pastures as Common Property: A Success Story of Bottom-up Institution-building in Sumvitg, Canton of Grisons, Switzerland. En T. Haller, T. Breu, T. De Moor, C. Rohr, H. Znoj (eds.). *The Commons in a Glocal World. Global Connections and Local Responses* (pp. 233-254). Londres: Routledge.
- Levitt, K. P. (2021). From Mercantilism to Neoliberalism and the Financial Crisis of 2008. *Decolonial Perspectives on Entangled Inequalities: On Europe and the Caribbean*, (15).
- Limonta Montero, R. (2018). *La producción jurídica de los recursos de uso común*. Bogotá: UniAcademia&Leyer.
- McGuire, R., y R. M. Netting (1982). Leveling Peasants? The Maintenance of Equality in a Swiss Alpine Community. *American Ethnologist*, 9 (2), 269-290.
- Navarro, J. B. (2021). Los tribunales tradicionales y consuetudinarios como modelos jurídico-procesales. *Revista General de Derecho Procesal*, (54).
- Nazur, J. M. (2021). En busca de la equidad. Estudios sobre justicia distributiva. Disponible en: https://editorialjuris.com/administracion/frm-libros/pdf/1587554932_En%20busca%20de%20la%20equidad.pdf
- Ortíz García, M. (2020). La gestión de los bienes comunes: el Tribunal de las Aguas como paradigma. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, (73), 249-279.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ostrom, E. (1994). *El Gobierno de los Bienes Comunes*. Ciudad de Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ostrom, E. (1995). Diseños complejos para manejos complejos. En S. Hanna y M. Munasighe (eds.). *Property Rights and the Environment, Social and Ecological Issues* (pp. 33-46). Washington: The Beijer International Institute and The World Bank.
- Ramón Fernández, F. (2019). La gestión de bienes comunes: Tribunal de las Aguas y Comunidad de Pescadores de El Palmar. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10251/132175>
- Rawls, J. (2006). *A Theory of Justice*. Massachussets: Harvard University Press.

- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, A. L. (2020). La insuficiencia de la teoría de la justicia distributiva rawlsiana ante la interdependencia económica global. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76 (288), 187-195.
- Sánchez, J. C. F. (2020). El pensamiento de Elinor Ostrom sobre el capital social en la gobernanza de los bienes comunes y el desarrollo sostenible. *Agroalimentaria*, 26 (50), 235-247.
- Singleton, S., M. Taylor (1992). Common Property, Collective Action and Community. *Journal of Theoretical Politics*, 4 (3), 309-324.
- Villavicencio, G. (2021). Subordinate Financialization and Debt Securitization in Latin America: The Experiences of Argentina, Mexico and Brazil. *El Trimestre Económico*, 88 (349), 181-200.
- von Benda-Beckmann, F., K. von Benda-Beckmann (2017). Legal Pluralism and Legal Anthropology: Experiences from Indonesia. En G. F. Bell (ed.). *Pluralism, Transnationalism and Culture in Asian Law* (pp. 70-89). Singapur: ISEAS Publishing.
- Zúñiga, S. A. I. (2020). La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Una interpretación y sus posibles aplicaciones en las ciencias de la gestión. *Criterio Libre*, 18 (33).

Recibido: 4 de agosto de 2021

Aceptado: 10 de diciembre de 2021

Notas de investigación



Antiguos nuevos problemas: la deuda social de la democracia argentina*

*Javier Franzé***

* Agradezco los comentarios de Julián Melo y de Santiago Curci sobre este artículo.

** Doctor en Ciencias Política por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor investigador en la misma universidad. Correo electrónico: jmfranze@ucm.es. ORCID: 0000-0002-9782-4385.

Quebrando la imagen clásica de la política como mera expresión de lo económico, en la Argentina hasta mediados de los setenta la economía tenía un buen desempeño en términos de desarrollo y equidad, pero el problema era la política —entendida como lo instituido—. Del mismo modo, desde la transición en 1983 la política ha sido capaz de sostener la aspiración colectiva a la democracia, mientras que la economía ha producido una creciente desigualdad que ha difuminado la cohesión social de los 70. Esta simplificación deliberada busca enfatizar las tensiones entre lo que en verdad son *dos aspectos de lo político* —entendido como lo instituyente—, que podríamos nombrar como las reglas del juego del orden y la distribución de la riqueza social. Ambos resultan de la lucha entre valores inconmensurables por el sentido de la comunidad y del lugar de los sujetos en ella. En efecto, lo económico no traslada un significado “objetivo” de “la realidad” expresada en “los datos”, capaz de moldear *per se* el orden y los sujetos, por lo que no podría ser un nivel, ni determinante ni determinado. Del mismo modo, la política no racionaliza el alimento que le inyecta la economía, por lo que no puede ser una mera superestructura, sino la coagulación precaria de lo político, siempre en movimiento y transformación, siempre desigual a sí mismo.

Si lo económico fuera la clave de bóveda del orden social, la Argentina de los años 70 no tendría que haber tenido mayores conflictos, pues la sociedad era homogénea, no estaba cruzada por una gran desigualdad y su nivel de desarrollo era más que aceptable en términos de modernización. Sin embargo, un *pequeño* detalle lo conmovía todo: el partido mayoritario estaba proscripto desde 1955, su líder vivía en el exilio y sus seguidores no podían organizarse como tales, tampoco mentar su filiación política ni nombrar a su líder. La relativa equidad social no hizo olvidar la aspiración a la igualdad política, a que el líder pudiera retornar al país, ni a que el partido pudiera competir en elecciones libres.

Del mismo modo, tras el terrorismo estatal y la guerra de Malvinas que dejó la dictadura iniciada en 1976, la democracia obtuvo una legitimidad quizá inédita en la historia del país. Sin embargo, la vocación conjunta de recorrer ese camino, animada en gran medida por la noción de igual dignidad que anida en los Derechos Humanos, no alcanzó para

lograr un modo equitativo de distribuir la riqueza social, hasta tal punto que si se partiera de la primacía de lo económico resultaría difícil explicar la longevidad de la democracia.

En efecto, los treinta y ocho años de democracia que se acaban de cumplir en la Argentina, el mayor periodo sin golpes de Estado y con elecciones libres, son ya un éxito e invitan a felicitarlos. Pero precisamente el valor de ese logro colectivo inédito puede estar obturando el reconocimiento de otro hecho no menos importante, en especial para las fuerzas progresistas: el fracaso de la democracia social en la Argentina.

En efecto, el comprensible temor a que tan desolador diagnóstico sea cargado a la cuenta de la democracia, justo además cuando las fuerzas de la extrema derecha neoliberal avanzan,¹ retrae el juicio. Pero son otros los factores que quizá estén también actuando: verbigracia, la reducción de todo “debate” —que acaba por no ser tal— a lo que en España se denomina el “y tú más”, es decir, el contentarse con no ser peor que el adversario. Así es, la acusación de corrupción del macrismo al kirchnerismo es contestada por éste con la de endeudar al país, así como la aspiración a “salvar al Pueblo y a la Nación” por parte del kirchnerismo es retrucada con la de “salvar la República” por parte de los macristas.

Han sido enormes los avances en estas casi cuatro décadas de democracia política en la Argentina. No sólo por aquello a lo que se aspiraba al inicio del camino, allá por 1982-1983: la fría continuidad institucional, imaginada como solución a la recurrente prepotencia de los poderes corporativos y privados. Estas décadas transcurridas han mostrado también los efectos de la democracia *como proceso*. Sus efectos han sido potentes en términos de cultura política: identidades, valores, rituales, agenda pública se han ido transformando.

¹ Una de las novedades de las últimas elecciones legislativas de 2021 en Argentina fue el 17 por ciento obtenido en la Ciudad de Buenos Aires por la coalición La Libertad Avanza, liderada por el economista Javier Milei, que le permitió ser la tercera fuerza tras Juntos por el Cambio (macrismo) y Frente de Todos (kirchnerismo). Milei se presenta como liberal-libertario, seguidor de la Escuela Austríaca de Economía. Su discurso, cercano al de Bolsonaro, es fuertemente anticomunista, antikirchnerista y contrario a lo que denomina la “casta” política.

A diferencia del inestable periodo previo a 1983, la competencia política principal ya no se da entre dos formaciones nacional-populares —como eran la Unión Cívica Radical y el peronismo—, sino más bien entre un polo de centro-izquierda, de fuerte anclaje nacional-popular, y otro de centro-derecha, de raigambre liberal-conservadora. Desde entonces, la competencia se da en un suelo común —de ahí los casi cuarenta años de democracia política—, lo cual ha permitido que el debate sea *por algo más* que la democracia como “reglas del juego”. Más igualdad o más libertad, más Estado o más mercado, más latinoamericanismo o más atlantismo, más comunidad o más individualidad, son los ejes que vertebran a las principales voluntades políticas existentes. Hoy la discusión política en la Argentina, sin dejar de lado sus particularidades nacionales y su condición periférica, se ha vuelto más reconocible en términos de las democracias occidentales.

Esto supone dos transformaciones que han dado lugar, de algún modo, a fuerzas políticas renovadas o incluso inéditas. Por una parte, las tradiciones nacional-populares —especialmente el peronismo— se han dejado permear por valores de cuño liberal político, como fundamentalmente los Derechos Humanos, reivindicaciones de género y de autonomía individual, y las social-reformistas —socialistas democráticos y el ala izquierda del radicalismo— han tendido a reconciliarse con las formas de lo popular provenientes del imaginario nacional-popular, abandonando su antiguo anti-peronismo. Esto ha dado pie a la constitución de un espacio progresista, de centro-izquierda, en el cual resultan reconocibles trazas del alfonsinismo, de la renovación peronista² y del centro-izquierda clásico, que coaguló —aunque sin agotarse— en el kirchnerismo, con su transversalidad y diversas al(m)as. No casualmente, el actual presidente de la nación, Alberto Fernández —antiguo jefe

² La Renovación Peronista fue una corriente interna que entre 1984 y 1988 buscó terminar con la vieja dirigencia política y sindical del peronismo responsable de la derrota electoral de 1983, así como democratizar la vida partidaria instaurando el voto directo de los afiliados para la elección de dirigentes y candidatos. Buscó un perfil más político que sindical para el justicialismo y se acercó al estilo inaugurado por Alfonsín, con el que colaboró durante la crisis institucional de 1987, aunque manteniéndose como oposición desde posiciones socialcristianas. Sus principales dirigentes fueron Antonio Cafiero, Carlos Grosso, Carlos Menem y

de gabinete de Néstor Kirchner (2003-2007) y de Cristina Fernández de Kirchner (2007-2008)— abrió y cerró su discurso de toma de posesión recordando a Alfonsín, al que citó más que al propio Perón.

Por otra parte, las tradiciones liberales, conservadoras y nacional-popular de derecha —tanto radicales como peronistas— han confluído a su vez en un centro-derecha autopercebido como republicano y anti-populista (Semán, 2021), aunque no por ello necesaria ni primordialmente anti-peronista. No sólo porque sectores peronistas —como Pichetto o Monzó³— lo integran, sino porque su antinomia es con el kirchnerismo, al que no dudan incluso en contraponerlo al peronismo histórico, en tanto éste —o más bien su propio líder— fue más bien refractario a sus corrientes internas de izquierda. Hoy explicitar el anti-peronismo probablemente deje fuera de juego a cualquier actor político. La auto-comprensión de quienes pertenecen a esta fuerza como “anti-populistas” puede ser visto como un modo precisamente de eludir el viejo anti-peronismo, otrora identidad manifiesta de fuerzas y dirigentes como Pedro E. Aramburu o Américo Ghioldi.⁴ El propio Macri cerró su campaña electoral en 2015 inaugurando un busto al General Perón,

José Manuel De la Sota. La Renovación logró sus objetivos dentro del partido. Luego Menem se enfrentó a este movimiento y derrotó a Cafiero en la interna para las elecciones presidenciales de 1989, en las que obtuvo la victoria sobre el candidato de la UCR, Eduardo Angeloz, inaugurando un gobierno de diez años.

³ Miguel Ángel Pichetto fue entre 2002 y 2019 el presidente del bloque justicialista de la Cámara de Senadores de la Nación. Como tal, en 2008 defendió la emblemática ley del kirchnerismo de subir las retenciones a la exportación de los grandes empresarios agropecuarios, que dio lugar al llamado “conflicto del campo”, para muchos el “momento populista” del kirchnerismo. La ley fue finalmente derrotada y el proyecto, retirado. En 2019, Pichetto fue el candidato a vicepresidente de Mauricio Macri, quien buscaba su reelección. Fundó un movimiento llamado Peronismo Republicano, que reivindica el peronismo histórico por oposición al kirchnerismo. Por su parte, Emilio Monzó fue intendente y ministro en el ámbito de la provincia de Buenos Aires por el kirchnerismo entre 2003 y 2009, hasta que se alejó a raíz del “conflicto del campo”. Tuvo un destacado papel en la organización de la coalición que llevaría al gobierno a Macri, en cuyo mandato (2015-2019) fue presidente de la Cámara de Diputados nacional.

⁴ Pedro E. Aramburu fue el segundo presidente de facto de la autodenominada Revolución Libertadora, el golpe de Estado que derrocó al gobierno constitucional de Perón en 1955. Representó el sector más duro del antiperonismo de derecha,

acompañado por sindicalistas peronistas en ese entonces alejados del kirchnerismo.

Un dato relevante de esta fuerza de centro-derecha —y un aporte para la democracia— es que se mantenga unida tras el fracaso de su gobierno y su primera derrota electoral importante en las presidenciales de 2019, cuando no pudo renovar su mandato. Parece ir dándose allí una coagulación de rasgos similares a la que se produjo en el otro polo desde la propia recuperación de la democracia.

El contrapunto entre estos dos grandes espacios, aunque similar al que suele darse entre socialdemócratas y neoliberales, no se expresa siempre en esos términos, alejados de las tradiciones políticas argentinas. En muchas ocasiones y dependiendo de los escenarios, se canaliza a través de las dicotomías más tradicionales de la lucha política nacional: peronismo-antiperonismo, republicanismopopulismo, pueblooligarquía, democracia-dictadura, patria-antipatria.⁵

La conformación de estos dos grandes vectores de centro-izquierda y centro-derecha y la consolidación de la democracia como único juego político legítimo pueden verse como resultado de diversos factores históricos. Mi hipótesis es que el principal de ellos es la inédita represión ilegal que ejerció la dictadura militar desde el golpe de Estado de marzo de 1976, sumado al fracaso de ese proyecto político en todas sus facetas (económica, militar, política). El terrorismo de Estado, que alcanzó niveles antes desconocidos en el país, ayudó a trazar de nuevo la frontera política en Argentina. Si hasta entonces (1945-1983) el antagonismo se había dado principalmente entre peronismo y antipe-

siendo el ideólogo de la proscripción del partido y su líder, de la sustracción y ocultación del cadáver de Eva Perón y de la persecución de los militantes peronistas. En 1962 fundó Unión del Pueblo Argentino (UDELPA). Por su parte, Américo Ghioldi, dirigente del Partido Socialista Democrático, representó al más inflexible antiperonismo de izquierda. No sólo saludó el golpe de Estado de septiembre de 1955, sino también el bombardeo de la Plaza de Mayo de meses antes, que tenía el propósito de desalojar a Perón de la Casa de Gobierno. Ghioldi apoyó el fusilamiento ilegal de militantes peronistas rebelados contra la dictadura de Aramburu en 1956, que éste ordenó. Más tarde, Ghioldi sería embajador de la dictadura de Videla.

⁵ Agradezco el comentario de Santiago Curci sobre este punto.

ronismo, tras la derrota en Malvinas la dictadura simbolizó todo aquello que para la democracia resultaba sencillamente inaceptable. Esto coadyuvó a resituar a los antiguos enemigos políticos en un mismo campo, precisamente el de la democracia, y a que el pilar ético-político de ésta pasaran a ser los Derechos Humanos. Esto supuso la entrada del peronismo — simbolizado en su figura más representativa para *toda* la comunidad, Eva Perón— en un oficioso, y por eso intensamente político, panteón nacional. La justicia social y el protagonismo popular, más allá de la sospecha de muchos de que el peronismo no había tramitado esos rasgos siempre a través de canales y formas democráticas, pasaron a ser reconocidos como el aporte histórico clave de ese movimiento y, como tales, componentes ineludibles de la aspiración democrática. Pero mientras nadie estaba exento de graves inconsecuencias democráticas en su pasado —ahí está la proscripción del peronismo y su persecución entre 1955 y 1972, apoyada y promovida por los antiperonistas de izquierda y de derecha—, ninguna fuerza política que se pretendiera democrática podía convalidar el terrorismo de Estado de la dictadura.

Otro rasgo de la democracia como proceso en Argentina es la formidable vitalidad política del país. Aquí debería hablarse más bien de un rasgo histórico que se ha mantenido. La historia argentina es la de las fechas de sus movimientos sociales y políticos, desde la Revolución del Parque de 1890 hasta la crisis del 2001, pasando por la Reforma universitaria de 1918, la emergencia del peronismo en 1945, el Cordobazo de 1969 y la recuperación de la democracia en 1983, por citar solo algunos. El tesoro de la política argentina es que cada problema e incluso tragedia ha hecho brotar sujetos nuevos, movilizaciones horizontales propias de una comunidad en la que nadie se adocena estando fuera. Ahí están los movimientos de Derechos Humanos (Madres y Abuelas, principalmente) que enfrentaron el horror de la dictadura, los piqueteros que se movilaron contra el neoliberalismo que los condenaba al desempleo, y el movimiento feminista que hizo posible la conquista de nuevos derechos para las mujeres. Quizá el único punto bajo fue la despolitización menemista, restañada por el kirchnerismo, que volvió a unir juventud y política, tal como Alfonsín y los movimientos de Derechos Humanos en 1982-83.

Ya se ve por qué este contrapunto entre centro-izquierda y centro-derecha resulta más legible en clave de la contraposición socialdemocracia-neoliberalismo que en los viejos términos peronismo-antiperonismo. Porque en éste los actores se percibían mutuamente como no democráticos e incluso como no argentinos propiamente dichos, mientras que ahora —más allá de la llamada “grieta”⁶— se consideran básicamente adversarios legítimos, en tanto comparten la democracia y ciertos valores comunes, aunque los interpreten de modos diversos.

Esto da pie a una situación paradójica. En efecto, cabía pensar que el fin de la división interna del espacio nacional-popular como frontera política comunitaria traería un reforzamiento de los valores progresistas, sobre todo tomando en cuenta que el espacio de centro-derecha tardó más en conformarse, ya que al fin y al cabo llegó al gobierno por primera (y hasta ahora única) vez en 2015, doce años después que el kirchnerismo. Esto no ha sido del todo así, en especial en algunos temas clave. Más bien, el contrapunto entre centro-izquierda y centro-derecha parece sentarle mejor a ésta que a aquélla. Se objetará que el poder mediático es una fuerza profunda capaz de moldear los marcos de la discusión pública en unos términos que favorecen a la derecha. Desde luego, aunque la tosquedad del autodenominado “periodismo de guerra”⁷ también podría resultar contraproducente para sus propios intereses. Pero mi hipótesis es que tal predominio no tiene lugar sólo por la fuerza del

⁶ “La grieta” alude al enfrentamiento entre kirchneristas y antikirchneristas, fraguado sobre todo a partir del llamado “conflicto del campo”, de 2008. Remite a la división, presentada habitualmente como irreconciliable, entre ambos sectores, la cual no sólo atañe a la vida pública, sino también a la privada, permeando las relaciones personales (amigos, familia, trabajo, etcétera). Su intensidad es vista a menudo como impropia de una democracia, por lo cual en general —salvo excepciones— ningún actor político la reivindica. Hasta tal punto que el gobierno actual de Alberto Fernández —pese a ser él mismo elegido por Cristina Fernández de Kirchner como candidato a presidente— basa parte de su identidad en reconstruir los lazos de unión entre los argentinos. Así lo explicita su lema de gobierno: “Argentina unida”.

⁷ Esta expresión fue utilizada por uno de los periodistas más importantes del Diario *Clarín* para definir la posición que había adoptado el medio ante el kirchnerismo.

centro-derecha, sino asimismo por la debilidad —especialmente conceptual y programática— del progresismo argentino.

Para muestra, basten dos botones: pobreza e impuestos (Kessler y Assusa, s/f). Ambos problemas no son sólo hegemónizados, sino recurrentemente puestos sobre la mesa por la derecha en su favor. En efecto, el debate sobre la cuestión social ha sido absorbido, monopolizado por el problema de la pobreza, cuyo índice es mostrado como el paradigma de la injusticia social. El propio Macri pidió al inicio de su mandato que su gobierno fuera evaluado por su capacidad de reducir la pobreza.⁸ Con esto lograba varias cosas. Además de anudar pobreza y “populismo”, señalando a sus adversarios como los causantes —muchas veces interesados, para ejercer el clientelismo, según este relato— de aquélla, consiguió algo aún más importante para sus intereses: desvincular pobreza y riqueza, como si *no* se tratara de dos caras de una misma moneda. De este modo, desligó a su vez pobreza y desigualdad, como si aquélla no fuera una consecuencia de ésta. En efecto, es posible reducir la pobreza y conservar la desigualdad, incluso aumentarla. En eso consisten las medidas neoliberales puntuales de ayuda contra la exclusión y la miseria extremas (Figueras, 2013: 13). Lo que no forma parte de la cosmovisión neoliberal es combatir la pobreza a través de la reducción de la desigualdad, pues entiende que ésta es resultado de la diferencia de méritos.⁹

⁸ La trayectoria histórica de la demanda de justicia social, desde la recuperación de la democracia en 1983 hasta hoy, resulta sintomática. Alfonsín buscó vincularla a la democracia a través de su lema de campaña “con la democracia se come, se cura y se educa”. En 1989, Menem prometía un “salariazazo” como salida de la hiperinflación. Hasta allí, pocas novedades: se mantenía a grandes rasgos y con las variaciones partidarias lógicas la centralidad de la justicia social que había traído el peronismo clásico. El cambio hacia posiciones defensivas, de evitación de la exclusión, vendrá tras el gobierno neoliberal de Menem en los 90. En efecto, la Alianza, que ensaya un gobierno fallido entre 1999 y 2001, la nombró más bien como un resultado de frenar la corrupción. Néstor Kirchner, tras la debacle del 2001, habló de “un país normal” y Cristina Fernández de Kirchner enfatizó la “inclusión social”. El macrismo cerraría el círculo en 2015 proponiendo “pobreza cero”.

⁹ Para la concepción neoliberal de la pobreza, véase Czarniecki (2013).

El discurso del centroderecha monopoliza también la cuestión impositiva. El sistema tributario argentino es regresivo, en tanto proporcionalmente pagan *más* quienes *menos* tienen, porque a) penaliza el consumo al basarse en impuestos indirectos generalizados como el IVA (con una alta tasa del 21 por ciento) y además al gravar más la renta de las empresas —capaces de trasladar esa carga a los precios— que la de las personas físicas; b) se centra más en el ingreso salarial que en las rentas financieras; c) recauda poco por impuestos patrimoniales, esto es, por la riqueza acumulada (López Accotto, Martínez, Mangas y Páparas, 2019: 11-132).

Sin embargo, el discurso hegemónico —político y, sobre todo, mediático— sostiene una y otra vez que “los argentinos pagan muchos impuestos”. Aunque no es así, el progresismo debería tomar en consideración esa percepción,¹⁰ dados sus efectos políticos. En efecto, un sistema impositivo que grava más el consumo y los ingresos que la riqueza se centra en quien trabaja en el sector formal percibiendo un salario, abandona al que trabaja informalmente y beneficia al que más tiene. Estos sectores, además, reciben a cambio bienes y servicios públicos deficientes, si bien la privación resultante no es la misma, pues las capas medias y media-altas pueden obtenerlos en el ámbito privado. Esto torna verosímil *para ellas* el discurso neoliberal de la “voracidad estatal”, más allá de que el Estado apunte a esos sectores precisamente por debilidad y no por fortaleza.

Si el centroizquierda no prioriza la reforma del sistema impositivo hacia su progresividad, para afrontar la situación objetiva y subjetiva de los sectores formales asalariados y la de los condenados a la informalidad, el desapego entre sociedad y Estado seguirá creciendo, para único beneficio de la extrema derecha neoliberal ahora en ascenso.¹¹ Además, ésta rechaza el sistema tributario actual por confiscatorio en nombre de

¹⁰ Sobre la relevancia de las percepciones en la cuestión tributaria, véase Grimson y Roig (2011: 87-119).

¹¹ Al respecto, es muy interesante lo que Figueras (2013: 24) denomina “la trampa de los bienes públicos” en América Latina, que produce lo que cabría llamar un círculo vicioso en términos de desigualdad: “los bienes públicos son de mala calidad, lo que lleva a los sectores medios a exiliarse de los mismos tan pronto

“lo que ocurre en los países serios y desarrollados del mundo”, cuando en verdad éstos deben su crecimiento y cohesión social a la progresividad fiscal y a la fortaleza del Estado, justo lo opuesto de lo que sucede en América Latina (Jiménez, 2017: 52-77; Ajos y Pla, 2019: 49-83; Figueras, 2013: 17-20), la región más desigual (CEPAL, 2017) —que no más pobre, que es África (ACNUR, 2017)— del mundo. El resultado de ese relato hegemónico es el desprestigio del hecho impositivo y el debilitamiento creciente del Estado, instrumento clave para la recomposición de la equidad fiscal.

Las fuerzas progresistas, pese a la rica investigación científica existente, no tienen un discurso acerca del aumento de la desigualdad en la Argentina desde 1975 hasta hoy (Bayón, 2006: 133-152; Altimir, Becarria y González Rosada, 2002: 55-85). Periodo que incluye, obviamente, el de la recuperación de la democracia,¹² inaugurado con el objetivo de reunir lo que habían dividido las distintas sensibilidades nacional-popular y progresista: democracia política (“reglas del juego”) y justicia social. Así quedó plasmado en la ya famosa afirmación de Alfonsín: “con la democracia se come, se cura y se educa”. Esa idea-fuerza preanunciaba, prometía y alentaba la confluencia de las distintas corrientes igualitarias a la que hoy asistimos. Pero en la promesa está la carencia, la prioridad ineludible de lo que queda por hacer.

Aquí parecen operar también los límites de estas tradiciones. La nacional-popular, basada históricamente en la alianza entre trabajadores y burguesía “nacional”, ha tendido a utilizar el Estado para contener la lucha de clases, eludiendo la progresividad fiscal, y ha apostado al desarrollo del mercado interno, al pleno empleo, a los dividendos de la renta agraria y a los ingresos directos como factores necesarios y sufi-

sus ingresos se lo permiten (automóvil en vez de transporte público, educación privada, salud privada, segregación residencial, aseguramiento privado). Este autoexilio de las elites y los sectores medios altos y medios, implica que los bienes públicos carecen de demandantes exigentes y poderosos en materia de calidad, lo que retroalimenta una baja provisión de bienes públicos de calidad. Entonces, la sociedad se segmenta por capacidad de compra privada y los bienes públicos y colectivos se deterioran”.

¹² El porcentaje de pobreza y el índice de desigualdad (Gini) en el Gran Buenos Aires son peores en 2016 que en 1974. Véase Banco Mundial (2018: 17).

cientes para la redistribución de la riqueza. Estos recursos ya no están disponibles como en la época clásica de la ISI. Por su parte, las corrientes socialdemócratas, engrosadas por las clases medias y desligadas del mundo sindical, han visto en la educación —sin ocultar su ambición de *ilustrar* a esas masas que les eran esquivas— el motor de la igualdad de oportunidades. Ambas miradas impidieron hacer de la progresividad fiscal la clave del financiamiento del bienestar. En Europa, aun en tiempos de crisis de la socialdemocracia, el centro del debate electoral sigue siendo la cuestión impositiva.

La estructura social argentina es la de los 90, la que edificó el menemismo, no sin amplio apoyo popular. La mejor experiencia igualitaria de los últimos cincuenta años —los gobiernos kirchneristas (CEPA, 2016; Repetto y Potenza Dal Masetto, 2012: 13-15)— sólo pudo combatir la exclusión (Kessler, Assusa, s/f: 16; Figueras, 2013: 21), apoyándose en el crecimiento que trajo la exportación de *commodities* (Banco Mundial, 2018: 20).

Las transformaciones que trajo a la política argentina el prolongado proceso democrático reabierto en 1983 han producido un acercamiento relativo de las fuerzas políticas nacionales a las existentes en las democracias occidentales. Sin embargo, perduran rasgos de las tradiciones históricas particulares, como la ausencia de la identificación del tema impositivo como factor de redistribución de la riqueza. En la Argentina el neoliberalismo ha sido capaz no sólo de formar una fuerza política propia, sino de impregnar a otras formaciones, como fue en su día el peronismo a través del menemismo y hoy la UCR, sumada al macrismo. Sin embargo, en el momento en que cuenta con una formación semejante a la socialdemocracia, como sería el Frente de Todos, la progresividad fiscal —clave en el ideario socialdemócrata y en el pacto social de la segunda posguerra europeo— no parece ocupar un lugar relevante en su programa. Si Alfonsín encarnó un esbozo socialdemócrata finalmente fallido debido a su desconexión del mundo sindical, el kirchnerismo parece frustrar un intento similar por carencias programáticas.

Pero, ¿por qué el progresismo argentino debería *volverse* socialdemócrata?, ¿es otro intento velado de desperonización, o un deseo inconfeso de *européizar* la política argentina, muy propio —no casualmente— de cierta izquierda reformista frustrada por el peronismo? No

descarto nada, pero en mi hipótesis hay una razón que probablemente ni esa izquierda reformista, ni el propio peronismo acepten del todo de buena gana: a la vuelta de la historia y bajo la luz de las décadas transcurridas desde la emergencia del peronismo —que son las mismas del pacto de bienestar de posguerra— cabe afirmar que el peronismo jugó un papel muy similar al de la socialdemocracia europea. Esto es, el de construir la democracia social, con la diferencia de que en Argentina ésta no tenía como base segura la propia “democracia política”, todavía en juego. Cuando dejó de estarlo, a partir de 1983, el peronismo ha ido aglutinando —no sin desprendimientos, retrocesos y con transformaciones internas— a las fuerzas que luchan por una democracia social, tal como los partidos socialdemócratas europeos aún hoy. Sus adversarios y sus problemas respectivos son los mismos, las fuerzas neoliberales que buscan reducir el Estado pues, en ausencia de cualquier peligro mayor —antes encarnado por el mundo soviético—, ya no están dispuestas a financiar la igualdad. Lo que se viene dando hace décadas en el mundo occidental es la reducción de la democracia social a mera democracia electoral. Y si bien hoy enfrenta dificultades inéditas debido a la globalización, la progresividad fiscal ha resultado un mecanismo tan eficaz de producción de igualdad en Europa como inexplorado en Argentina.

Aceptando lo anterior, no obstante se podrá objetar que no está el mundo para que un país periférico como la Argentina resuelva en términos de democracia social lo que otras naciones centrales y con larga tradición socialdemócrata no están pudiendo sostener. El argumento es plausible y acertado. Pero no se trata de *resolver* el problema, sino de identificarlo a través de un diagnóstico claro, cierto y traducible a la acción política. De hacer ver los problemas a los demás tal como los ve uno, que es en lo que consiste en definitiva la hegemonía. La derecha neoliberal viene repitiendo hace décadas los mismos *leitmotivs* de reducción del Estado, rebaja impositiva y reducción del “gasto político”, a pesar de que los ha llevado a cabo y producido con ello la creciente desigualdad que hoy vemos. Las fuerzas progresistas deberían tomar nota para luchar políticamente por aquello que constituye su razón de ser, la igualdad, sin la cual —al menos para ellas— no es posible una democracia plena. Esto supone hacerse cargo, sin rubores, de la parte

que les corresponde en el fracaso de la democracia social en la Argentina, a fin de encaminarse a reparar ese daño.

Bibliografía

- ACNUR (2017). ¿Cuáles son los países más pobres del mundo? 14 de febrero. Disponible en: <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/cuales-son-los-paises-mas-pobres-del-mundo>
- Altimir, O., L. Beccaria y M. González Rosada (2002). La distribución del ingreso en Argentina, 1974-2000. *Revista de la CEPAL*, (78), 55-85. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/10851-la-distribucion-ingreso-argentina-1974-2000>
- Ayos, E. J., y J. L. Pla (2019). Trabajo, condiciones de vida y bienestar. Un análisis de las fuentes de ingresos individuales y familiares en perspectiva comparada. España y Argentina. En A. Salvia y M. B. Rubio (comps.). *Tendencias sobre la desigualdad: aportes para pensar la Argentina actual* (pp. 49-83). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Instituto de Investigaciones Gino Germani. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190920101935/Tendencias_sobre_la_desigualdad.pdf?fbclid=IwAR2mdGX-OBah_r7afRz5zdJqu-0YVQYdY2S4JL4Qnsm969R3OwrnNmz_LCxA
- Banco Mundial (2018). Hacia el fin de las crisis en Argentina: Prioridades para un crecimiento sostenible y prosperidad compartida. Disponible en: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/693981558012501931/pdf/Summary.pdf>
- Bayón, M. C. (2006). Precariedad social en México y Argentina: tendencias, expresiones y trayectorias nacionales. *Revista de la CEPAL*, (88), 133-152. Disponible en: https://www.academia.edu/10235865/Precariedad_social_en_M%C3%A9xico_y_Argentina_Tendencias_expresiones_y_trayectorias_nacionales
- CEPAL (2016). Desigualdad. Un cambio con ganadores y perdedores. Octubre. Disponible en: https://gallery.mailchimp.com/e9c6f62a4dc825f6a9da-b4e88/files/Desigualdad_Octubre_2016.pdf
- CEPAL (2017). Pese a avances recientes, América Latina sigue siendo la región más desigual del mundo. Comunicado de prensa. 8 de junio. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-pese-avances-recientes-america-latina-sigue-siendo-la-region-mas-desigual-mundo>

- Czarnecki, L. (2013). La concepción de la pobreza en el modelo neoliberal. ¿Cómo entender la lucha contra la pobreza en México? *Frontera norte*, 25 (49). Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-73722013000100008
- Figueras, F. (2013). Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora: posibilidades y límite de la ciudadanía social en América Latina. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 22 (2). Disponible en: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-499X2013000200002
- Grimson, A., y A. Roig (2011). Percepciones sociales de los impuestos. En J. Nun (comp.). *La desigualdad y los impuestos II* (pp. 87-119). Buenos Aires: Capital intelectual.
- Jiménez, J. P. (2017). Equidad y sistema tributario en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, (272), 52-77.
- Kessler, G., y G. Assusa (s/f). Informe Foro Universitario del Futuro. Pobreza, desigualdad y exclusión social. Disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/pobreza_y_desigualdad_editado.pdf
- López Accotto, A., C. R. Martínez, M. Mangas y R. Paparas (2019). Los impuestos a la riqueza en Argentina en una perspectiva comparada. *Revista Economía y Desafíos del Desarrollo*, I (4), 111-132. Disponible en: <http://www.unsam.edu.ar/escuelas/economia/revistaedd/3n2/>
- Repetto, F., y F. Potenza Dal Masetto (2012). Sistemas de protección social en América Latina y el Caribe: Argentina. Santiago de Chile: CEPAL. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4028/S2012966_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Semán, E. (2021). *Breve historia del antipopulismo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



El *Manifiesto comunista*: días del futuro pasado

*Andrés Antonio Lau Piña**

* Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Maestrando en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora. Correo electrónico: alau@institutomora.edu.mx

*No eres comunista porque entiendas a Marx,
entiendes a Marx porque eres comunista.*

Guy Bennett, *Otro país* (1984).

El *Manifiesto del Partido Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels, es sin duda alguna, uno de los textos que mayor influencia ha tenido en la historia de la humanidad. En él, ambos autores plantean de manera breve pero potente, las bases de lo que posteriormente se conocería como marxismo y materialismo histórico. Sin embargo, siendo este un texto de 173 años de antigüedad, fácilmente pueden surgir dudas en cuanto a la vigencia de sus postulados, es decir, si se debe relegar el *Manifiesto* a la posición de un simple texto histórico producto de su tiempo, o en cambio, si puede leerse de manera anacrónica.

Por consiguiente, el propósito del presente artículo es tratar de dilucidar los contenidos del *Manifiesto*, pero no partiendo de la típica pregunta de si tiene o no vigencia, sino más bien de los *peros* que se puedan generar cuando se pretende asumir la vigencia del mismo. Como lo plantea Slavoj Žižek, se podría hacer la pregunta de si el *Manifiesto* tiene vigencia, y por consiguiente se podría responder: “en principio sí, describe maravillosamente la enloquecida danza de la dinámica capitalista, que ha alcanzado su apogeo hoy en día, más de un siglo y medio después, solo que [...]” (2018: 7); ahí reside el problema del asunto, en el “solo que”, en el *pero*. Por lo tanto, quisiera centrarme en un par de cuestiones del *Manifiesto*: el fantasma como agente revolucionario, y la crisis final del capitalismo como elemento profético. Así, podríamos partir de la pregunta: ¿qué cambios y qué resiliencias presentan los postulados del manifiesto comunista en el siglo XXI?

Ahora bien, ¿por qué el *Manifiesto*?, ¿cuál es la relevancia del *Manifiesto del Partido Comunista*?, ¿por qué sigue dando de qué hablar? Para responder a estas interrogantes habría que acudir a la simplicidad del mismo, es decir, a la manera magistral con la que Marx y Engels lograron plantear de una manera sencilla y simplificada su pensamiento, tanto teórico como práctico-revolucionario. En este sentido, sería de gran ayuda recordar el debate entre el filósofo Slavoj Žižek y psicólogo Jordan Peterson en 2019, no con intención de analizar lo debatido, sino para exponer un hecho esencial. Jordan Peterson, que hasta ese momen-

to parecía ser un extraño de las ideas marxistas, comienza su monólogo de entrada con un análisis del *Manifiesto*, donde analiza algunos temas subyacentes como la lucha de clases, jerarquías sociales, capitalismo, etcétera. Esto es sumamente interesante, no tanto por el análisis que hace Peterson del *Manifiesto*, sino porque cuando tuvo que recurrir a un texto de Marx para analizar el marxismo recurrió al *Manifiesto*, no a *El Capital* o algún otro de sus trabajos. Él mismo dice, “¿Cómo me preparé para esto? [...] considerando que este debate se organizó en un corto periodo de tiempo lo que hice fue que volví a lo que consideré como la causa principal de todo el problema, el cual es el *Manifiesto Comunista* [...] porque eso es Marx, y estamos aquí para hablar de marxismo” (Peterson, 2019).

Dicha frase sugiere dos cosas relevantes. La primera, que se ve el *Manifiesto* como el inicio de “el problema” —es decir, el comunismo—, y la segunda, que para Peterson el manifiesto es un texto sintetizado de todo el pensamiento marxista. De este modo, no sería arriesgado pensar que, en este caso, Peterson es un representante de muchísimas personas que piensan lo mismo, más allá de sí la lectura que hizo del *Manifiesto* fue pésima o mal preparada (Marche, 2019). En otras palabras, se ve al *Manifiesto Comunista* como la obra más representativa de Marx.

Pero, ¿por qué es así? Para comprenderlo, es necesario enumerar los elementos primordiales que en él nos presentan Marx y Engels. De este modo, el propio Engels describe en el prefacio de la edición alemana de 1883 la tesis fundamental de la que está permeado todo el *Manifiesto*, es decir, “que la producción económica y la estructura social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituyen la base sobre la cual descansa la historia política e intelectual de esa época; que, por tanto, toda la historia [...] ha sido una historia de lucha de clases, de lucha entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas” (Engels, 2014: 7).

Por lo tanto, a lo largo de todo el *Manifiesto*, Marx y Engels van planteando una serie de conceptos y elementos que se caracterizan por la contradicción, por esto me refiero a la dicotomía que hacen entre burguesía y proletariado, o a la dicotomía entre capital y el comunismo (Osborne, 1998). Entonces, la narración histórica toma lugar, y posteriormente se plantea la visión materialista de la historia, seguido del

conflicto, la lucha de clases, la explotación, y el desarrollo de la gran industria. De este modo, se van fundamentando una serie de cuestiones centrales que abanderan la causa comunista, y que se pueden resumir bajo una sola fórmula: abolición de la propiedad privada burguesa. A partir de ahí, Marx y Engels se concentran en desenmascarar las relaciones de producción capitalistas y la explotación que sufren los obreros, apuntando únicamente hacia una cuestión, que es la de la destrucción de estas relaciones y sustituirlas por la implantación del comunismo.

Algunos desfases y resiliencias del *Manifiesto*

Para exponer los desfases que ha sufrido el *Manifiesto* sería bueno remitir de nuevo a uno de los prefacios de Engels, esta vez al de la versión inglesa de 1888; un prefacio redactado 40 años después de la publicación. En él, Engels admite que muchos de los postulados del *Manifiesto* han sido superados por las condiciones reales de existencia. Sin embargo, recuerda que esto es algo natural, pues el mundo cambia —de hecho, esta es una de las bases del propio materialismo histórico. Así, dice que las observaciones del *Manifiesto* “son exactas todavía en sus trazos generales, [aunque] han quedado anticuadas en sus detalles” (Engels, 2014: 14). De igual modo, reconoce que la aplicación práctica de los principios planteados en el *Manifiesto*, dependen siempre de las circunstancias históricas existentes. Esto nos brinda un marco de acción para comprender al *Manifiesto* desde la visualización de uno de sus autores, esto es, desde el reconocimiento de que este puede sufrir desfases, aunque muchos de sus postulados puedan continuar con vigencia.

En consecuencia, es apropiado “desmembrar” el manifiesto en sus partes y extrapolarlas a la actualidad en el contexto del capitalismo global, no con intención de hacer un análisis teleológico del mismo, sino para hacer un análisis crítico. Esto es relevante en el sentido de que el capitalismo se transforma, y con él, las relaciones sociales y de producción. Como lo dicen Marx y Engels, la burguesía “no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello

todas las relaciones sociales” (2014: 29). De este modo, se sustentan los cambios que se han producido en los últimos años de acuerdo a lo planteado originalmente en el texto.

A continuación, se analizarán cuatro de los postulados que nos brindan los autores con relación al mundo actual.

En primer lugar, la descripción que hacen sobre la expansión del capitalismo y el “gran mercado” no ha envejecido, parecería casi sacada de cualquier texto relacionado con el proceso de la globalización en la actualidad. Esto es una muestra de la visión que tenían los autores de su presente, así como de un análisis predictivo de lo que se avecinaba. Dicen los autores:

Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes [...] En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece el intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones [...] Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra, se forja un mundo a su imagen y semblanza (Marx y Engels, 2014: 30-31).

Este pasaje del *Manifiesto* es una clara señal del proceso de globalización que empezaba casi a la par de la revolución industrial, y que Marx y Engels ya se habían percatado de lo que estaba sucediendo, y aún más, de las consecuencias que esto tendría. Por lo tanto, la dimensión globalizadora del *Manifiesto*, podría considerarse que permanece con vigencia, incluso podría seguir siendo una fuente fidedigna para comprender el proceso de la globalización.

En segundo lugar, la manera en la que los autores plantean el tema de la explotación capitalista a los obreros proletarios, puede considerarse un tanto desfasada en alguna de sus dimensiones. Por ejemplo, los autores establecen unos parámetros de la explotación y la opresión en términos de “una explotación abierta, descarada, directa y brutal” (Marx

y Engels, 2014: 29). Sin embargo, con la posmodernidad esta clase de explotación quedó atrás, como lo dice Byung Chul Han (2016), se pasó de una sociedad disciplinaria a una sociedad del rendimiento. Nuestros tiempos ya no están marcados por una explotación externa, sino por la autoexploración del individuo. En otras palabras, la explotación se encarna. Ha habido un cambio radical en cuanto a las lógicas de utilización del poder, y con esto, no quiero decir que no sigan existiendo estas formas arcaicas de explotación —maquiladoras, fábricas, esclavitud moderna—, sino que ahora estas prácticas se han renovado; por ejemplo, ahora tenemos al jefe “que es tu amigo”, el emprendedurismo, etcétera.

En tercer lugar, quisiera prestar especial atención a un apartado del *Manifiesto*, el capítulo III. En este apartado, Marx y Engels hacen una tipología de los distintos tipos de “falsos” socialistas que existen. Luego, exponen algunos de ellos y exhiben sus falacias. Uno es el del *socialismo conservador o burgués*, que los describen de la siguiente manera:

Los burgueses socialistas quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna, pero sin las luchas y los peligros que surgen fatalmente de ellas. Quieren perpetuar la sociedad actual, pero sin los elementos que la revolucionan y descomponen. Quieren la burguesía sin el proletariado [...] Otra forma de este socialismo, menos sistemática, pero más práctica, intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, demostrándoles que no es tal o cual cambio político el que podrá beneficiarles, sino solamente una transformación de las condiciones materiales de vida [...] El socialismo burgués se resume en esta afirmación: los burgueses son burgueses en interés de la clase obrera (Marx y Engels, 2014: 56-57).

Esta descripción recuerda a toda la ola de multimillonarios con “conciencia social”, amigos de los obreros, filántropos, que continuamente hacen comunicados sobre cómo es que las cosas están mal, y señalan, sin temer, al capitalismo. Como lo dice Žižek: “Elon Musk, Bill Gates, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, [...] Representan el capital global en su aspecto más seductor y ‘progresista’, es decir, en su aspecto más

peligroso” (2018: 9). Estos personajes parecen mostrar este rostro del falso “reformador” que Marx ya desenmascaraba desde hace casi dos siglos. Y el problema está en que estos multimillonarios con “conciencia social”, atraen la atención de muchísimas personas que los siguen fielmente. En realidad, esto no es sorprendente, cuando el Estado de bienestar ha fallado y las alternativas de la izquierda han fracasado, ¿a dónde entonces habrían de mirar?

En cuarto lugar, la dicotomía entre burgueses y proletarios y la concepción de lucha de clases parece estar hoy trastocada. Por ejemplo, como lo señala John Elster (1992), es interesante la manera en la que Marx y Engels hicieron de la lucha de clases el principal determinante del conflicto social y del proletariado el sujeto de la historia. La división y el conflicto de las clases sociales es su tesis principal. Así, los autores dicen: “toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado” (Marx y Engels, 2014: 27). En este sentido, sería necesario extrapolar esta máxima marxista con la práctica en el mundo posmoderno, ya que la realidad nos ha mostrado que tanto en épocas anteriores como en la actualidad, existen otros conflictos no menos importantes, como los conflictos sobre la raza, el género, la religión o la nación, que se salen de la lógica marxista de lucha de clases, y que muchas veces imposibilitan o fragmentan la cohesión de la identidad proletaria. Esto es así debido a que en la era del capitalismo global, la frontera entre burgueses y proletarios se ve cada vez más difusa, sobre todo, con una “clase media” que va al alza.

Con lo anterior, no se pretende tomar una postura posclasista —en el sentido de que ahora vivimos en una sociedad sin clases sociales, o que imperan otras formas de antagonismos sobre la lucha de clases—, sino que habría que prestar mayor atención a otros tipos de antagonismos que deberían resolverse independientemente de la lucha de clases. Si bien Žižek (2016) apunta a que la lucha de clases es el referente definitivo de todas las demás luchas que existen, y que funciona como una especie de eje articulador desde donde se pueden explicar, esto no quita que estas “otras luchas” atiendan a intereses y objetivos que se salen de la lógica de la lucha de clases. En otras palabras, los conflictos sobre la raza, el género o la religión conservan una cierta autonomía

de la lucha de clases en tanto que estas personas antes de identificarse como “obreros” o “proletarios”, se identifican con otras categorías a las que les prestan mayor importancia. Esto tal vez sea por el desgaste de la izquierda revolucionaria en las últimas décadas que dio paso a que se expresaran otro tipo de reivindicaciones sociopolíticas, aunque más bien, habría que pensar que estas pugnas siempre estuvieron ahí, pero “subterráneas”, opacadas por la lucha de clases.

El fantasma y la crisis final

El otro concepto que ayuda para hilar la argumentación es el del *fantasma del comunismo*. El *Manifiesto* comienza de la siguiente manera: “un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”. Tal vez esta es una de las frases más memorables de Karl Marx. En este momento quisiera remitir al título del presente trabajo: “días del futuro pasado”, que puede parecer algo absurdo o incoherente. En *X-Men*, dicho título hace referencia a un cómic en el que existe una línea de tiempo que transcurre en el presente, y otra paralela que existe en el futuro a la vez. ¿No es precisamente esto lo que nos quería decir Marx en el *Manifiesto Comunista* con su retórica del fantasma? Es decir, el fantasma no es una analogía de algo que estaba sucediendo en el preciso momento en el que Marx escribe el *Manifiesto*, el fantasma es un recurso sintomático de algo que sucederá, de algo que se aviente en el futuro. En este sentido, como lo dice Derrida (1998), el fantasma del comunismo marxista es un fantasma del porvenir.

Siguiendo esta línea de ideas, “el fantasma más famoso que estuvo rondando durante los últimos ciento cincuenta años no fue un fantasma del pasado, sino el espectro del futuro (revolucionario)” (Žižek, 2018: 19). Así, se podría decir que el fantasma del comunismo tal vez no sea más que otro *fantasma de las navidades futuras*, pero este no viene a asustar a Scrooge únicamente, sino al capital. El problema está en preguntarse sobre si este fantasma, por su misma condición etérea, logró alguna vez su cometido. En otras palabras, ¿el paso de la retórica o la teoría revolucionaria planteada en el *Manifiesto* alguna vez cobró una

realidad material más allá de los cuantiosos fracasos del siglo XX que nos dejaron con un mal sabor de boca, y les brindaron a los liberales los recursos discursivos para subestimar la labor revolucionaria?

El fantasma se veía como el emisario de la crisis final a la que se enfrentaría el capitalismo antes de cesar y dar paso a la dictadura del proletariado, y posteriormente a la sociedad comunista. Sin embargo, la profecía pregonada por Marx y Engels en el *Manifiesto* nunca llegó. En este sentido, valdría la plena cuestionar a Marx sobre su visión de la “crisis final del capitalismo”, en tanto manera en la que según Marx y Engels (2014) el capitalismo y la burguesía producen sus sepultureros. Así, como lo dice Žižek (1992 y 2018), la condición natural del capitalismo es la crisis, y con cada crisis que se presenta, aquél sale aún más reforzado; la “crisis final” no es más que eso, es decir, “un progreso prolongado de decadencia y desintegración” (Žižek, 2018: 33). Por lo tanto, siguiendo al autor, tal vez el mayor error de Marx, y que precisamente explica el *impasse* histórico del marxismo, fue el de no comprender la naturaleza de la crisis intrínseca del capitalismo, sino de verlo como algo que en un momento u otro pasaría.

Por consiguiente, la idea central del *Manifiesto* “es la de una sociedad que gradualmente se acerca a su crisis definitiva” (Žižek, 2018: 65). Sin embargo, si algo ha caracterizado al siglo XX, y las primeras dos décadas del siglo XXI, son las repetidas y constantes crisis económicas y políticas, que simplemente no se detienen y chocan una tras otra como las olas en la costa: la gran depresión, dos guerras mundiales, guerra fría, crisis inmobiliaria del 2008, crisis por el COVID-19, etcétera. En este sentido, pareciera que en la actualidad el fantasma del comunismo ha sido aspirado por los *Ghostbusters* del capital, y hoy solo queda un fantasma entre nosotros, y ese es el irremediable fantasma de Karl Marx. ¿Esto quiere decir que Marx se equivocó y que el *Manifiesto* está desfasado? No precisamente, como lo dice John Elster, “la aguda vitalidad del pensamiento de Marx hace imposible pensar que no está vivo” (1992: 207). No obstante, habría que revisar qué es lo que entendemos por “crisis final del capitalismo”, y al mismo tiempo, reconsiderar la metodología revolucionaria marxista que hasta la fecha solo nos ha llevado a callejones sin salida.

Conclusiones

El *Manifiesto del Partido Comunista* más que un texto académico o un ensayo teórico, es un plan de práctica revolucionaria dirigido a las masas. En este sentido, es natural pensar que los planes que se idearon para llevarlos a cabo en un determinado contexto y época ya no sean viables en otro momento. Sin embargo, el *Manifiesto* no es solo un texto histórico, como el mismo Engels lo dice, no hay que relegarlo a ese papel pueril, sino que hay que verlo en su calidad casi bíblica de un texto que trasciende su tiempo y se inserta de manera anacrónica en el futuro. Precisamente porque fue diseñado para el futuro. No obstante, el paso del tiempo ha puesto en entredicho algunos de sus postulados, y es precisamente ahí en donde debemos ser sumamente críticos y no dejarnos llevar por el calor ideológico y utópico de la retórica revolucionaria socialista, sino aproximarnos a él con una lupa.

De este modo, muchos de los “trazos generales” del manifiesto prevalecen. Del mismo modo, ha envejecido en otros tantos aspectos. Por lo tanto, deberíamos tomar aquello que nos sirva en nuestro devenir de resistencia y desechar aquello que no, rechazar el pensamiento dogmático. Así, en última instancia, lo que deberíamos preguntarnos en cambio, debería ser: “¿qué dirían Marx y Engels si vieran el mundo hoy?”.

Bibliografía

- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Elster, J. (1992). ¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Marx? En J. Elster. *Una introducción a Karl Marx* (pp. 194-209). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Han, B.-C. (2016). *La sociedad del cansancio*. Ciudad de México: Herder.
- Marche, S. (2019). The “Debate of the Century”: What Happened when Jordan Peterson Debated Slavoj Žižek. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2019/apr/20/jordan-peterson-slavoj-zizek-happiness-capitalism-marxism>

- Marx, K., y F. Engels (2014). *Manifiesto del Partido Comunista*. Ciudad de México: Ediciones Quinto Sol.
- Osborne, P. (1998). Remember the Future? The Communist Manifesto as Historical and Cultural Form. *Socialist Register*, (34), 190-204.
- Peterson, J. B. (2019). *Marxismo: Žizek/Peterson: Vídeo Oficial*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=lsWndfzuOc4&ab_channel=JordanBPeterson
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases: Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.
- Žižek, S. (2018). *La vigencia de El Manifiesto Comunista*. Barcelona: Anagrama.



Reseñas

Gabriela Aguado Romero, **Iusnaturalismo y neoiusnaturalismo**, Ciudad de México, Colofón-UAQ, 2020, 224 pp.

*Juan Ricardo Jiménez Gómez**

Ha escrito Robert Curtius (1995: 33), hablando de la literatura latina en la Edad Media: “Un libro es, entre otras muchas cosas, un ‘texto’. Lo comprendemos o no lo comprendemos”. Por eso, la autora de *Iusnaturalismo y neoiusnaturalismo* fija de antemano lo que habremos de encontrar en su obra, pues inaugura su discurso con un plausible pasaje introductorio, para sentar los términos y condiciones del derrotero a seguir. Dice con plausible tino: “La concepción del derecho natural ha variado de acuerdo con los diferentes contextos sociales, lo que nos lleva a afirmar que para genera una propuesta innovadora sobre la aplicación del derecho natural será necesario reflexionar sobre el cúmulo de conocimientos generado y la relación que guarda con otros conceptos” (p. 17).

* Doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Derecho de la UAQ. Correo electrónico: jricardojimenez@hotmail.com.

A partir del siglo XII, el triunfal avance de la dialéctica (ahora llamada lógica) y la rebelión de la juventud contra la enseñanza tradicional, ponen en peligro el predominio de los autores. Ya Juan de Salisbury denunciaba que los que aún respetaban a éstos, tenían que sufrir improperios de este tenor : “¿Para qué nos viene con las sentencias y los hechos de los antiguos? Nosotros sacamos el saber de nosotros mismos; nosotros, los jóvenes, no nos inclinaremos ante los antiguos”. Es una pena que la fascinación por los autores modernos y posmodernos acarree el efecto de condenar a empolvarse en los anaqueles las obras de la Antigüedad clásica, y que los nombres de Homero, Aristóteles, Teofrasto o San Gelasio no se pronuncien más en las cátedras universitarias.

Por eso, con emoción y fe celebro que el libro de Gabriela Aguado Romero tienda un puente que, a lo menos, conduce, en el contexto de sus páginas, a una línea del tiempo que corre desde la época inmemorial en que se ubican las palabras germinales de Antígona hasta los juicios de Nüremberg. La negación de los derechos naturales ha transitado desde los decretos de Creón hasta las prácticas segregacionistas de los blancos americanos en pleno siglo XX.

El hondo calado de la actitud epistemológica y personales convicciones de la autora se deja sentir con todo su peso en una expresión, puesta en el epílogo del libro: “lo antiguo no necesariamente es obsoleto, sin embargo, ese argumento falaz es el que impera en nuestra contemporaneidad”.

Una ardua tarea es poner en contacto a los lectores contemporáneos con los expositores antiguos del Iusnaturalismo. La autora desglosa con precisión y agudeza a los pensadores que contribuyeron como riachuelos a un gran caudal con sus ideas, sus tesis, sus opiniones a conformar la gran corriente del Iusnaturalismo. Lo que ha hecho, en el capítulo segundo, la doctora Aguado Romero al hablar de Sócrates, Platón y el Estagirita, es reavivar, en palabras del jesuita Briceño Jáuregui (1989: 39), “el fuego dormido de un pensamiento inmortal”.

Tenemos a la vista un libro singular. Una voz disonante en medio de la pírrica festinación del neoconstitucionalismo “autoritario”, para expresar el discurso antiguo, medieval y moderno, corriente sustentadora del pensamiento jurídico no estatalista, expresión que en nuestro medio plagado de formalismo se convierte en testimonio de libertad

de pensamiento, acompasado con la esencia de la Universidad, como lo expresará hace unos días la rectora Teresa García Gasca: “Nuestra comunidad es rica, plural y activa [...] abrazamos la diversidad” (2021).

El libro está concebido por segmentos, que se pueden identificar, después de la introducción, con plena correspondencia, con el itinerario de construcción del Iusnaturalismo en la historia: así se desmenuzan los capítulos segundo a quinto. El sexto es la síntesis de todo el recorrido.

El dilema conceptual, y por tanto metodológico, y por ello ideológico para el jurista, es ubicar su quehacer, su discurso, su argumentación en los paradigmas del “Estado de Derecho” que sustancialmente identifica Derecho con la ley, y ésta como manifestación formal de la soberanía, fictamente depositada en la Legislatura; o bien, en los principios del Iusnaturalismo que proclama principios y valores intrínsecos e indeleblemente inscritos en la mentalidad del ser humano.

Frente al mandato y la estipulación escrita, el comando abstracto, ágrafo, cuya existencia no requiere volcarse en signos y en los ritos de los operadores del sistema jurídico. El ilustre historiador italiano Paolo Grossi lo ha dicho en concisa expresión: “‘formalismo jurídico’ y ‘naturalismo jurídico’ son dos modelos antitéticos de resolver el problema de la organización jurídica” (1996: 83).

El libro tiene también una lectura de advertencia, de alerta, de denuncia, porque se ha dotado a la formación del jurista de un método estrictamente estatalista, porque descansa en el principio ancilar de que el derecho es producto exclusivo del órgano competente del Estado, esto es, un ordenamiento con carácter meramente legislativo.

Como lo ha enseñado el citado Grossi, mientras que, en el ámbito teórico, el estatalismo jurídico ha sido definitivamente superado por la doctrina de al menos la última centuria, continúa circulando en la sociedad en general, y ciertamente entre los operadores del Derecho una concepción que reduce el Derecho a un conjunto de preceptos jurídicos, y al hacedor del Derecho, a la autoridad política dotada de poder coactivo.

Es verdad que en nuestro sistema jurídico el Derecho es producido por las legislaturas, a veces con más el ingrediente de “mayoría numérica” soberana que el de la razón. Pero no es solo eso el Derecho. Urge revisar a profundidad nuestro modelo educativo en la Facultad para que

deje de ser un monismo iuspositivo el que se siembre en el aprendizaje significativo de los futuros abogados, fiscales, notarios y jueces.

Este es otro motivo para celebrar la aparición del libro de Gabriela Aguado Romero, porque es una herramienta pedagógica que debe coadyuvar a romper el hermético modelo estatalista que predomina en la enseñanza del Derecho.

Como lo expone la autora en el libro que comentamos, en los últimos años se han multiplicado los esfuerzos por construir una teoría general del Derecho natural, un nuevo iusnaturalismo, que le ponga a salvo de las críticas de ser abstracto, relativo y subjetivo, además de confesional. Esta tarea está en marcha, y su objetivo es conciliar los conceptos tradicionales con las nuevas realidades de la vida social. El ser humano, la persona, ha sido y es, el objeto y fin del Derecho. Pero en nuestro tiempo la sociedad se ha tornado más compleja, de mayor dificultad para regir, para conservar el orden, para ser justa, para convivir con respeto a los derechos de los demás. Los conceptos y las instituciones seculares se ponen en entredicho; pero se sigue tratando de la persona, del ser humano. Y para ello es que se ha de reflexionar, de proponer construcciones teóricas, que al fin y al cabo tengan como producto el ajuste del viejo iusnaturalismo a esta realidad que todavía no se renombra.

Pero se ha de comenzar por el principio, por el cimiento. Y aquí es donde adquiere una relevancia significativa el libro que hoy comentamos. Hay que partir del conocimiento y del análisis del pensamiento iusnaturalista a lo largo de la historia. Pero hacerlo, como se advierte en esta obra, sin elipsis, con equilibrio entre el dato y la textualidad, porque para discutir las tesis iusnaturalistas se ha de comenzar teniendo presente el discurso histórico de sus exponentes, como en lúcida sinopsis nos ofrece Aguado Romero. No ignora la autora que su libro es una *pollicitatio*, que hallará adeptos y quizá denostadores. Pero la crítica y el desmenuzamiento de las cuestiones es una función inherente al carácter profesional del jurista. No hay que temerle. Lo que sí, es que la autora advierte que su trabajo es una introducción temática, y que nada puede suplir la lectura directa de las fuentes. Esa es una tarea pendiente que desde la planeación y desde la cátedra se ha de hacer, si se comulga con la tesis del pluralismo jurídico.

En efecto, tal como lo señala la autora, después de la posguerra ha cobrado nuevo vigor el pensamiento iusnaturalista. Su principio rector es el de que la ley no es necesariamente el único determinante de lo que es correcto.

Figuras señeras se han sumado a la corriente del iusnaturalismo. De los más importantes exponentes, mencionaré a sólo dos luminarias: Fuller, fallecido en 1978, quien postulara que, en un sistema jurídico determinado, además de observar las estipulaciones para el proceso legislativo, se deben cumplir exigencias de tipo moral, de manera que si falla en varias no se puede considerar que el derecho existe en tal espacio. Y. Finnis (nacido en 1940) quien revive los planteamientos de Santo Tomás de Aquino sobre el derecho natural. Sus bases son aristotélicas. Él formula un inventario de comandos que propone como universales e inmutables principios del Derecho natural.

Hemos de leer entre líneas y advertir que la doctora Aguado Romero no clausura el desarrollo temático en las páginas confinantes con el colofón, sino que atisba hacia la continuidad para seguir reflexionando sobre los grandes temas que han sido la motivación de la obra. Sí, en efecto, dice que “todas las sociedades necesitan de principios, y que se ha de procurar una legislación justa y no solamente legal”. Ahí está el ancla para nuevos derroteros. Yo hago votos para que la autora prosiga en este camino, que nos ofrezca nuevos y madurados textos como el actual, para enriquecer nuestra cultura escrita.

Para concluir, sólo me resta expresar mi cordial felicitación a la doctora Gabriela Aguado Romero por la publicación de este magnífico libro.

Bibliografía

- Briceño Jáuregui, M. (1989). Prólogo del traductor. En Aristóteles, *Política*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- Curtius, E. R. (1995). *Literatura europea y Edad Media Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- García Gasca, T. (2021). *Tercer informe de Rectoría*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Grossi, P. (1996). *El orden jurídico medieval*. Madrid: Marcial Pons.

Izarelly Rosillo Pantoja, **Políticas públicas ambientales. Un enfoque jurídico administrativo y social**, Ciudad de México, Gedisa-UAQ, 2021, 120 pp.

*Cristina Cortinas Durán**

El libro es un análisis sobre el Estado mexicano, la implementación de políticas públicas y su vinculación con la efectividad del derecho humano a un ambiente sano. Esta obra muestra cómo es que las políticas públicas son actualmente el instrumento de gestión de las instituciones gubernamentales mediante el cual formulan las acciones que les permiten operativizar y justiciabilizar los derechos humanos, en particular los derechos calificados como económicos, sociales, culturales y ambientales.

En palabras de la autora, este libro proporciona “información para fortalecer la adecuada construcción de las políticas públicas, respetando el ciclo de conformación de las mismas traducido en: origen, diseño, gestión y evaluación; así como demostrar que son una herramienta imperante para propiciar y fortalecer el respeto a los principios rectores en materia ambiental, el desarrollo sostenible e inclusivo a nivel nacional, y como consecuencia, un verdadero crecimiento económico integral y sustentable, tal como lo dispone el numeral 25 de nuestra Carta Fundamental” (p. 13).

Lo anterior supone la realización de políticas públicas con un enfoque de derechos humanos, realizada de manera racional y conforme a criterios objetivos que permitan el desarrollo y eviten la regresividad, sobre todo al observarse bajo la óptica de los principios que corresponden a los derechos humanos según el orden constitucional.

La obra supone un manual claro para que los estudiantes comprendan en sentido amplio los contenidos del Derecho ambiental en México,

* Doctora en Ciencias por la Universidad de París, Francia. Presidenta de la Fundación Cristinas, A.C. Correo electrónico: ccortinasd@yahoo.com.mx

así como las principales deficiencias que encuentra la administración pública en su actuar y que, como se hace patente en el libro, son identificadas tanto por los organismos evaluadores competentes, ya sea el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), así como los miembros de la comunidad científica y otros actores de la sociedad civil.

Los enfoques sugeridos por la autora del libro tienen una amplitud que alcanza a cubrir las distintas fases del ciclo de vida de las políticas públicas. Los enfoques jurídico, administrativo y social dan pauta a una generación de políticas públicas racionales desde su origen, diseño e implementación, mediante criterios objetivos de identificación de necesidades y participación pública. Por su parte, el enfoque metodológico apunta de manera contundente a la necesidad de contar con indicadores de resultado, desempeño e impacto, así como de operacionalización de las variables que conforman la satisfacción de los derechos humanos.

Empero, uno de los elementos que destaca por su ausencia es el de la implementación de un modelo económico que atienda la degradación ambiental generada por la existencia de un modelo de economía lineal. Su contraparte, un modelo de economía circular, capaz de reducir al máximo las salidas de sustancias y materiales aprovechables señalados habitualmente bajo la etiqueta de residuos, recuperándolos para su reintegración a los ciclos productivos, es una herramienta necesaria para concebir un modelo respetuoso de derechos humanos en el desarrollo nacional, conforme al ya citado numeral 25 constitucional.

En México es preciso vincular la economía circular con la economía social y solidaria, ya que nuestro país, al igual que otros países de Latinoamérica, presenta los niveles de desigualdad social más altos del planeta, por lo que resulta insoslayable la redistribución de la riqueza como una de las tareas sociales de mayor urgencia. Las empresas de economía social representan la vía para transformar las estructuras productivas desde la primera célula de producción y distribución de la riqueza.

Desde 2012, México cuenta con una *Ley de Economía Social y Solidaria*, cuyo objeto es contribuir “al desarrollo social y económico del país, a la generación de fuentes de trabajo digno, al fortalecimiento de la democracia, a la equitativa distribución del ingreso y a la mayor gene-

ración de patrimonio social” (artículo 2, fracción II). En este contexto, la economía social y solidaria constituye otra forma de hacer economía, donde lo que está en el centro son las personas, y no el capital que puedan poseer, y donde valores como la solidaridad y la cooperación se sobrepone a los intereses individuales.

Esta transición hacia una economía circular, de prevención y gestión integral de los residuos para una economía regenerativa e incluyente, ha evolucionado al pasar del tiempo como bien se plantea en la obra al hacer referencia a Andrés Molina, viéndose especialmente impulsada a partir de la Ley General para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos en 2003 y con la reciente Ley para la Prevención, Gestión Integral y Economía Circular de los Residuos del Estado de Quintana Roo, así como el reglamento en la materia del municipio de Landa de Matamoros en el estado de Querétaro.

En este contexto, lo que se busca erradicar es la economía lineal en la que se extraen recursos, para producir y consumir bienes que se desechan como residuos. Ello porque se trata de un sistema económico altamente desperdiciador de recursos, que se ha visto acompañado del crecimiento de la pobreza, el hambre, la desigualdad, la inequidad de género y el empleo informal o falta de empleo de grandes núcleos de la población, así como por la pérdida acelerada de la biodiversidad y el cambio climático.

Así pues, este libro condensa información notablemente valiosa para todo actor involucrado en la toma de decisiones dentro del contexto de la política pública ambiental, volviéndose recomendable como soporte y fundamento para su actuar, así como una importante arma ciudadana en la búsqueda de lograr su exigibilidad en tanto instrumento para realizar el derecho a un ambiente sano.

Sin dejar de lado la necesidad de contar con un enfoque de economía circular comunitaria, esta obra puede servir como modelo replicable para implementar, monitorear y replicar programas de desarrollo social entorno a la problemática ambiental.

Pierre Rosanvallon, *El siglo del populismo. Historia, teoría, crítica*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, 215 pp.

John Bautista Rosales*

Rosanvallon es uno de los intelectuales de la ciencia política actual que nos ayuda a comprender los conflictos en torno a la democracia en las sociedades contemporáneas. A partir de una teoría política documentada, recupera como eje a la historia en relación al populismo: “Este libro”, dice, “quiere romper el sortilegio proponiendo una crítica profunda de la teoría democrática que estructura la ideología populista” (p. 20). Así, de lo que se trata es comprender el populismo en su plena dimensión de cultura política original, y de alguna manera conservar el término o validar la corrección de su uso y con ello poner fin a las estigmatizaciones sin fundamento.

Metodológicamente con su cartografía política sobre el populismo traza su anatomía, su historia y desarrolla una crítica profunda y razonada. El trabajo se estructura básicamente en tres apartados: I. Anatomía; II. Historia; y III. Crítica. En este orden se argüye que el populismo, a pesar de ser celebrado por unos y demonizado por otros, constituye “una verdadera propuesta política, con su coherencia y su fuerza positiva” (p. 13) que, en su justa medida, ha transformado y revolucionado la política del siglo XXI.

Con relación a la anatomía del populismo, si bien los movimientos populistas, tanto de izquierda como de derecha, tienen en común considerar al pueblo como figura central de la democracia, o refundar la democracia a partir de la centralidad a la idea de pueblo, en la realidad lo que se exalta y restituye es la invocación de un pueblo-Uno o del Hombre-pueblo, así como el rechazo a las élites y oligarquías. Algunos

* Maestro en Educación con Especialidad en Organización y Administración de la Educación Superior. Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional-Campus Hidalgo. Correo electrónico: upnhjbr821@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1890-1558.

de los casos en Latinoamérica del siglo XX que se pueden apreciar en torno a lo anterior es el de Jorge Eliécer Gaitán en Colombia, (1930-1940), quien sentenciaba que “Yo no soy un hombre, soy un pueblo”, “candidato del pueblo”; o bien el caso de Hugo Chávez en Venezuela (1999), que decía: “Cuando yo los veo, cuando ustedes me ven, yo siento algo que me dice: Chávez, ya tú no eres Chávez, tu eres un pueblo. Ya no soy yo mismo, soy un pueblo y soy ustedes”, “¡Chávez es todo un pueblo!”. O bien, el propio Subcomandante Marcos en México (2001): “Si quieren saber quién es Marcos, toma un espejo, el rostro que verás en él es el de Marcos. Porque, Marcos eres tú, mujer, eres tú, hombre; eres tú, indígena, campesino, soldado, estudiante.... Todos somos Marcos; todos, un pueblo insurgente” (p. 44). De modo que podemos preguntarnos ¿quién es ese pueblo al mando? Lo que nos pone en la disyuntiva de interrogar a su vez: ¿imperio del derecho o la voluntad del pueblo? Lo cierto es que la democracia más que sólo Estado de derecho y defensa de los derechos del hombre, implica una fuerte tensión entre pueblo-cuerpo cívico y el pueblo-cuerpo social, es decir, la “contienda por el poder” y la movilización de “los de abajo” en contra del capitalismo neoliberal como enemigo común y poder existente. Aquí es donde resurge el régimen de las pasiones y emociones —entre lo sensible y lo inteligible— en el análisis de los comportamientos políticos. Véase, por ejemplo, el caso del referéndum como culto a la apología de la democracia directa, o el de la filosofía de la economía nacional-proteccionista como instrumentos de control y seguridad del pueblo. ¿Qué tantas emociones y pasiones parlamentarias generan?

Por su parte, respecto a la historia del populismo, se plantean cuatro aspectos históricos: “1. Historia de momentos populistas (I): Cesarismo y democracia iliberal en Francia”, donde el emperador “no es un hombre, es un pueblo” (p. 81), y la democracia se personifica en un hombre, de manera que se rechazan los cuerpos intermedios que obstaculizan el encuentro directo del pueblo y del poder. Esto nos lleva de alguna manera a la “democracia autoritaria” o a la “democracia plebiscitaria”, en la que los ciudadanos solo se convierten en máquinas de votar, por lo que es importante que exista un espacio público-político distinto del Estado en el que los grupos y los individuos participen efectivamente en el funcionamiento de la democracia; “2. Historia de momentos po-

pulistas (II): los años 1890-1914”, en el que es pertinente preguntarse: ¿qué fue lo que alimentó la propuesta populista en Estados Unidos durante el siglo XX? Además de la ilusión de un gobierno directo del pueblo por el pueblo y del referéndum como panacea, así como del proteccionismo a la identidad nacional frente a la amenaza extranjera. Sin embargo, en la realidad “nunca se estableció un régimen populista” (p. 102), en virtud de que gran parte de la población había dejado de creer en el ideal de una soberanía activa y positiva del pueblo; “3. Historia de momentos populistas (III): el laboratorio latinoamericano”. Rosanvallón se pregunta sobre qué fue lo que permitió el nacimiento de los populismos en Latinoamérica. Aun cuando se reconoce que es difícil la transición entre una sociedad tradicional y la sociedad moderna, las figuras pioneras emblemáticas (Jorge Eliécer Gaitán en Colombia y Juan Perón en Argentina, “sólo los humildes pueden salvar a los humildes”) y los continuadores (Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador y Morales en Bolivia), tuvieron un papel clave, además de la exigencia de reconocimiento social e integración política, de responder a la sensación de divorcio entre el país real y un país político. En Argentina, por ejemplo, en 1930 “el 1 % de los propietarios monopolizaba el 70 % de las superficies” (p. 109), generando con ello una crisis moral. “4. Historia conceptual: El populismo como forma democrática”, donde el autor plantea, con la intención de ampliar el marco de análisis para evaluar de manera adecuada lo que ocurre en el presente, una teoría de las indeterminaciones de la democracia, en el sentido de reconocer y proponer estas figuras indeterminadas de la democracia como democracias límite: Democracias minimalistas “construir una verdadera comunidad ciudadana”; Democracias esencialistas “realización de un orden social comunitario. El establecimiento de la comunidad es el objetivo final de la democracia” (p. 131) y Democracias Polarizadas “democradura”, donde la simplificación y radicalización puede conducir a polarizaciones generalizadas.

Ahora bien, ¿cuál sería la crítica del populismo? De acuerdo con Rosanvallón, la crítica se da en dos planos: en términos teóricos y en términos históricos, “populismo en actos” (referidas a las prácticas de los regímenes populistas). Respecto al primer caso, en términos de rechazar cuerpos intermedios que obstaculicen el encuentro directo del pueblo y

del poder, entra la cuestión del referéndum. ¿Qué implicaciones tiene a la inversa o cuál es su efecto negativo? Si bien es una creación de un orden político, derivado del establecimiento de una constitución y su poder constituyente, su carácter asimétrico y opción binaria (Si o No), representa más un ejercicio de control y medio para expurgar la desconfianza. Por lo tanto, el referéndum no es el instrumento más adecuado, ya que conduce a reducir y desvalorizar el poder legislativo —régimen hiperpresidencialista—: “Lo que se necesita para superar el desencanto democrático contemporáneo es, de manera general, una democracia más permanente. Una democracia interactiva en la que el poder sea realmente responsable, que rinda cuentas más a menudo, que permita evaluar su acción a instituciones independientes. Una democracia que organice el ojo del pueblo” (p. 156). Con relación a las prácticas de los regímenes populistas, se hace referencia a la demócradura populista que históricamente ha caracterizado a los movimientos populistas en términos de la absolutización de la legitimación por las urnas, con lo cual sigue dominando la concepción estrechamente electoral de la democracia.

Finalmente, ¿qué alternativas propone? A partir de su cartografía política plantea una teoría de las indeterminaciones de la democracia, que permita repensar y refundar la actividad ciudadana y las instituciones democráticas; ampliar la democracia para darle cuerpo, multiplicar sus modos de expresión, procedimientos e instituciones; dejar de creer que la invocación de un hombre-pueblo o de un partido pueblo bastaría para resolver el problema de la democracia; regular el papel del dinero en la política; ir más allá del papel limitado del ejercicio electoral; pugnar por una democracia interactiva (instalando dispositivos permanentes de consulta, información y rendición de cuentas), una especie de representación narrativa, donde se atiendan a todos; democratizar la relación entre gobernantes y gobernados (escuchar y consultar en la toma de decisiones y la gestión cotidiana de la cosa pública); desarrollar una forma de apropiación ciudadana del poder mediante el principio de buen gobierno: confianza, integridad y hablar verdadero.

Como cierre del texto, se incorpora un Anexo “Historia de la palabra populismo”, en el cual se recuperan las historias del populismo ruso, el populismo norteamericano y el populismo en la literatura. En ellas, se hace referencia a la distinción entre “el pueblo fuerte, fecundo y gigan-

te” del populismo ruso y el populismo como un movimiento regional y de una población específica expresado en Estados Unidos. No puede omitirse la importancia de la literatura comprometida en el populismo “escribir para el pueblo”, pero también literatura escrita por personas que permanecían en su condición de obreros y campesinos.

Aquiles Chihu Amparán, ***Frames de la comunicación política. Spots de las campañas presidenciales 2000-2018***, Ciudad de México, UAM-I/Gedisa, 2021, 168 pp.

Roberto Sánchez Rivera*

El libro de Aquiles Chihu Amparán comprende dos aspectos sustantivos en las técnicas de análisis de la comunicación de medios. El primero, consiste en obtener una aportación metodológica al estudio de la comunicación política a través del modelo *frame*, el cual es postulado desde la perspectiva del análisis de dos campos disciplinarios como son los estudios sobre la comunicación y aquellos otros sobre la política. Este es un modelo que ayuda a entender los procesos de la propaganda o *marketing* político, así como su aplicación descriptiva en tanto técnica de los contenidos y ambientes de los spots político publicitarios.

El segundo, abarca desde la misma técnica, una recopilación de trabajos elaborados por el autor, con un equipo de analistas, sobre las campañas políticas de cuatro candidatos presidenciales, y sus principales spots propagandísticos en el campo del sistema electoral mexicano del siglo XXI. Recopilación que se vuelve la prueba del modelaje de los frames a través del tiempo, donde se muestra que el investigador, cuando utiliza la lógica de la argumentación y descripción, es un sujeto interpretativo de la comunicación política.

* Maestro en Ciencias de la Comunicación por la UNAM. Investigador titular “B” de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la misma universidad. Correo electrónico: sanchezrobin@hotmail.com

De manera general, el texto especifica la amplitud del alcance de las definiciones y percepciones sobre la comunicación política. Subraya el trazo conceptual seguido desde el origen aristotélico de la política y la retórica, así como su desarrollo a través del tiempo, y cómo se presenta actualmente en la intersección teórica de la comunicación. Intersección que tiene como finalidad dar paso al ámbito de lo que hoy se llama comunicación política. En ese sentido, la obra es una aportación importante en el marco de la metodología y los diferentes caminos lógicos a seguir.

El libro recupera autores como Bateson, Goffman, McCombs, Shaw, Tuchman, entre otros, con lo que le permite llevar de la mano al lector para comprender las definiciones de mayor uso en las investigaciones empíricas e interpretativas del campo de la comunicación política.

Así, para establecer el mapa conceptual del modelo de los frames en la comunicación, desarrolla algunos conceptos básicos como encuadre, escenario, esquema, al tiempo de especificar la diferencia entre *frames* con el concepto similar de *framing*. A este último tipo de modelaje lo ubica como segunda etapa de la *agenda setting* de McCombs y Shaw. La diferencia se centra en el uso de la agenda de medios (*setting*) para establecer el *framing*, en cambio los frames centran su desarrollo analítico en el *marketing* político, en la psicología y en la semiótica.

Desde el punto de vista epistemológico, el autor establece la definición del frame y el uso en el análisis de la comunicación de los medios y la política. Retoma la perspectiva de Gregory Bateson para decir que “un frame es un límite imaginario que colocamos inconscientemente en torno un objeto, acontecimiento, personas y lugares, para centrar en ellos la atención” (p. 23). A su vez, Chihu Amparán señala que Goffman define que “los frames constituyen herramientas conceptuales para analizar franjas (*strips*) de actividad de la vida cotidiana” (p. 23). Al respecto, va describiendo cómo las formas de la publicidad, la propaganda o el *marketing* construyen diversos elementos de la vida cotidiana, al grado de ser expuestos en el proceso de persuasión de la comunicación política. Asimismo, en la elaboración de los frames el concepto de información como contenido de medios es ineludible, ya que ahí es donde subyacen los términos de tiempo y espacio como procesos secuenciales

de la actividad de la vida social, que es reseñada en los medios y en los spots propagandísticos.

En el libro, los frames seleccionados son de cuatro actores políticos y los contextos donde se insertaron sus mensajes publicitarios o propagandísticos basados en los principios del marketing comercial y político.

Por su parte, el análisis se desarrolla con la metodología de los frames a través del tiempo, tomando en cuenta el curso seguido y las variantes de los spots políticos, según los contextos sociopolíticos, donde el principal medio es la televisión. Luego se pasa a demostrar las técnicas y procedimiento alrededor de cómo se hizo la construcción de los frames de los contendientes en diferentes campañas y momentos políticos.

Para la técnica de los frames, la televisión es un medio poderoso de comunicación social y personal. Desde la perspectiva de la propaganda y el *marketing* político se ha utilizado junto con la prensa escrita como un instrumento poderoso de persuasión política, en los tiempos electorales de distintas épocas desde el siglo XX. Por eso, su análisis como medio productor de información (y opinión) busca siempre impactar la opinión pública. Los frames retoman los spots políticos que publican diferentes plataformas o medios conocidos como sistema de medios.

Ahora bien, es necesario entender lo que para Chihu Amparán es la comunicación política. Al respecto, menciona que “es un proceso mediante el cual los políticos, líderes, medios, movimientos y sociedad civil, definen los problemas políticos y sociales de un país” (p. 14). Y agrega “es un proceso de construcción de consenso” (p. 14).

Por otra parte, en el siglo XX, con el sistemático progreso de los medios de comunicación social, así como la producción de mensajes cortos, se necesitaba la creación de modelos de análisis para ese tipo de contenidos de carácter menos rigurosos que lo que exigen los libros y otros textos clásicos. En efecto, la evolución de las técnicas de propaganda y su inserción en la producción de mensajes persuasivos, propiciaron nuevas formas de análisis, así como la separación de los elementos constitutivos de la comunicación tradicional. En este proceso evolutivo se crearon nuevas técnicas de análisis de medios, tanto impre-

sos como electrónicos. Algunas de las técnicas de uso fue el análisis de contenido, el análisis de texto, el análisis semiótico y los frames.

Un antecedente importante señalado en libro, consiste en recuperar la lógica de la definición de la agenda de medios (*Setting*) de McCombs y Shaw, donde se postula que los medios forman la relevancia de uno o varios temas que impactan en la opinión pública. Su impacto y relevancia son estudiados en el marco de la agenda. Hacia la década de los años noventa y en los lustros posteriores, la agenda evolucionó y se amplió a nuevos elementos de la comunicación, dando paso a otros atributos. Así, se formó el segundo nivel de la agenda, mismo que utiliza los frames para cada elemento de la comunicación política definida por Dominique Wolton, con los cuatro elementos específicos: actores, medios, mensajes y audiencia. Esto dio paso a la segunda etapa de la agenda de medios, que se llamó framing.

Tanto para la agenda, el *framing*, y los frames, el punto de partida está en los resultados de las encuestas de opinión sobre los temas que interesan a las audiencias y públicos amplios o diferentes grupos sociales. Así, se construye esta perspectiva analítica, primero como plano metodológico, y segundo, sirve para deducir y reconstruir los cuadros sobre actores principalmente, aunque no exclusivamente (p. 31). Es un ejercicio concreto con pasos perfectamente delineados en el texto y la forma enunciada como “frames de la comunicación” (p. 31), donde se sostiene que “los pasos metodológicos a seguir son cuatro”: primero el escenario; segundo, actores; tercero, textos; cuarto, interpretación (pp. 31-32). Los cuatro desarrollos correspondientes a los spots propagandísticos de los cuatro actores seleccionados dan muestra de la manera como se codifican los diferentes asuntos establecidos como código de registro.

A lo largo de la segunda parte del libro se conocen los procedimientos como se fueron organizado los procedimientos de análisis de los spots propagandísticos de las campañas presidenciales durante el siglo XXI. La lectura del libro es recomendable para todos los interesados en el tema de la comunicación política por su aporte metodológico y la forma como se aplica concretamente a los spots políticos de las campañas de los cuatro actores políticos en el sistema político mexicano de la presente centuria.

Pablo Simón Cosano, *Corona. Política en tiempos de pandemia*, Barcelona, Editorial Debate, edición digital, 2020, 127 pp.

Cuauhtémoc Mondragón López*

Las pandemias acompañan a las sociedades desde épocas remotas. Dada la experiencia históricamente acumulada, la situación de vulnerabilidad que plantea el COVID-19 alrededor del mundo, permite prever una serie de continuidades con relación a otros eventos pandémicos. No obstante, al considerar que la transmisión del coronavirus constituye un suceso sin precedentes en el contexto de la globalización, las reflexiones en torno a sus consecuencias sociopolíticas necesitan trascender la generalidad de los hechos regulares. Bajo este tenor, es fundamental visualizar los retos específicos que impone esta enfermedad para la modernidad tardía.

El problema antes expuesto sirve de antesala para adentrarse en *Corona. Política en tiempos de pandemia*, de Pablo Simón. A través de su obra, el politólogo por la Universitat Pompeu Fabra, en Barcelona, busca explicar en qué medida la crisis sanitaria provocada por el COVID-19 establece vínculos con impedimentos de desarrollo económico y político. El autor segmenta su trabajo en tres ejes. El primero consiste en la descripción del comportamiento de los dirigentes políticos en el escenario de riesgo internacional, sus razones y los efectos de sus maniobras. Como segundo eje, se exponen las limitaciones de información y los componentes políticos que intervienen en la gestión de la pandemia —con independencia a los criterios de carácter estrictamente epidemiológico. En un tercer eje, se propone una perspectiva dual para comprender la crisis del COVID-19, al reconocer que el fenómeno puede detonar cambios ya anunciados, o bien, abrir “una ventana de oportunidad para nuevos equilibrios políticos y sociales” (p. 11). El tra-

* Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la UNAM. Maestrando en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora. Correo electrónico: cmondragon@institutomora.edu.mx

bajo de Simón admite una revisión crítica. A continuación, se recuperan argumentos centrales que sirven para la discusión en materia de teoría política.

Los riesgos sanitarios que representan las pandemias fungen como factores de crisis y agentes catalizadores de cambios en la vida social, que se refleja en la modificación de dinámicas productivas y en la redistribución del poder en el interior de un determinado territorio. La peste negra de Europa en el siglo XIV ejemplifica la idea anterior, ya que su letalidad fue una de las causas que condujeron a la etapa de decadencia del medioevo, lo que “impulsaría a su vez el final de este periodo histórico” (p. 7). Por ello, es válido anticipar que la pandemia de COVID-19 tiene la capacidad de provocar impases y cambios sustantivos a nivel societal.

Como ya se ha adelantado, una de las primeras preocupaciones que aborda el autor es la irrupción de la pandemia en la globalización, donde los daños económicos se diseminan más allá de los límites regionales. Algunos de estos perjuicios refieren a problemas estructurales preexistentes al Coronavirus, como el incremento global de la desigualdad en los últimos treinta años, lo cual ha incubado las circunstancias propicias para otros problemas impulsados directamente por la pandemia. Aquí destaca la escasez de bienes y servicios, especialmente los que provienen del mercado de insumos para la salud.

A pesar de la interconexión que supone el funcionamiento de un mundo globalizado, la respuesta de los países para afrontar la pandemia se ha inclinado al cierre de fronteras y a la concentración de bienes sanitarios, como las vacunas. Esta actuación se aleja de un escenario de conducción racional, donde “se habría confiado en que los actores realizaran acciones coordinadas bajo la supervisión de agencias internacionales” (p. 18). De este modo, se plantea que la pandemia ha acelerado el deterioro del modelo de globalización en países que optan por reforzar su soberanía, lo que implicaría un retorno a *un mundo más hobbesiano*.

El reforzamiento del Estado nación y el repliegue de las dinámicas del orden globalizado durante la pandemia del COVID-19 conllevan a la reflexión de dos temas nodales para la teoría política: la democracia y el Estado de bienestar. Sobre la primera cuestión, la crisis sanitaria ha

despertado el debate respecto a la capacidad que poseen los regímenes democráticos para preservar la salud pública, en comparación con regímenes autoritarios que han sofocado la transmisión del coronavirus al suprimir libertades civiles.

Uno de los principales puntos de referencia para discutir la eficacia sanitaria de regímenes democráticos y autoritarios es el caso de China, debido no sólo a la proyección positiva de sus intervenciones en salud pública —donde entra en juego un rígido control de la información que sale de sus fronteras—, sino también al escalamiento de su Producto Interno Bruto hacia 2019. Para el autor, la eficacia atribuida a estos regímenes para gestionar la pandemia de COVID-19 necesita ser revisada a la luz de las consecuencias del autoritarismo, como efecto de la “oportunidad que el uso de poderes excepcionales abre a los cirujanos de hierro” (p. 32).

En lo que refiere al segundo tema, el Estado de bienestar, Pablo Simón señala que uno de los posibles resultados del incremento de la soberanía es el retorno del *capitalismo de Estado*. Lo anterior conllevaría a una mayor injerencia del sector público sobre la economía para mitigar el impacto del coronavirus, lo que revitaliza el debate sobre la vigencia del Estado de bienestar. Pese a ello, el viraje hacia este modelo se topa con el examen de la efectividad institucional para afrontar emergencias de salud pública. Otro de los obstáculos que encuentra este modelo actualmente es la polarización social generada por la pandemia, que mina las preferencias sociales por la redistribución.

El autor señala que el Estado no siempre “debería ser el centro provisor de bienestar” (p. 55), y resalta la importancia que tienen los lazos de gobernanza con la iniciativa privada, por ejemplo, para posibilitar el acceso de los trabajadores a servicios médicos. Sin embargo, dicha advertencia no inhibe la gravedad que adquiere el riesgo de los trabajadores más precarizados frente al coronavirus, cuya crisis “afectaría más a sectores económicos en los que trabajaba la gente más vulnerable” (p. 72).

Al instalarse como situación regular, la incertidumbre alienta la necesidad de contar con perspectivas que permitan sortear el presente. Pablo Simón toma parte de este esfuerzo. Su trabajo sitúa en contexto las discusiones de larga data sobre la viabilidad de los modelos políticos

actuales a partir de la irrupción del COVID-19, enfatizando los peligros que atraviesan las libertades individuales y la cooperación basada en la gobernanza.

Existen puntos de acuerdo y disenso con relación a la propuesta del autor. En principio, la eficacia atribuida a los regímenes autoritarios para afrontar la pandemia debe ser revisada en función de los perjuicios para las libertades individuales. Sin embargo, sería necesario cuestionar al mismo tiempo las vicisitudes de un individualismo exacerbado, sobre todo ante la dificultad que han manifestado las democracias de Occidente para reconocer el concepto de salud como un proceso colectivo y no sólo individual. Por ello, se considera que una de las ventanas de oportunidad que abre el COVID-19 es la posibilidad de pensar la salud como el ejercicio de un derecho público “que se apoya en los vínculos que unen a las personas” (Butler, 2017: 71).

Pensar en la salud como un proceso colectivo también abre un puente para discutir la balanza de responsabilidades que adquieren individuos e instituciones. La perspectiva del autor en torno a la vigencia del Estado de Bienestar es pertinente, pues reflexiona sobre las condiciones que hacen posible la previsión de derechos desde la administración pública. Incluso puede compatibilizar con un enfoque de teoría de sistemas, al otorgar un lugar a las prestaciones que ofrecen otras áreas funcionales de la sociedad (Luhmann, 1993), como la iniciativa privada. Pese a ello, aún sería necesario que la obra ahondara en los desequilibrios y las injusticias generadas por el modelo neoliberal, cuya ética empresarial “exhorta a toda persona, incluso a las más desvalidas, a hacerse cargo de su vida sin depender de ninguna institución ni de nadie más” (Butler, 2017: 72).

Con un estilo asequible y una densidad de referentes que recorren la historia de las crisis sanitarias, *Corona. Política en tiempos de pandemia* constituye una carta de navegación sobre una parte sustantiva de las preocupaciones sociales y políticas que rodean la emergencia del nuevo coronavirus. Su lectura contribuye a dimensionar la incidencia de los procesos de salud-enfermedad en las disputas por conducir las sociedades de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N. (1993). *Teoría política del Estado de bienestar*. Madrid: Alianza Universidad.

Edward Snowden, *Vigilancia permanente*, Madrid, Editorial Planeta, 2019, 445 pp.

Daniela Apaseo Alaniz*

Estados Unidos, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Reino Unido han sido denominados “Los 5 ojos del mundo”, ya que a través de sus servicios de inteligencia han implementado una vigilancia masiva en contra de sus ciudadanos, lo cual es una clara afrenta a la privacidad, una privacidad que se encuentra protegida legalmente en todos los países miembros de los cinco ojos. A pesar de esa invasión, ¿por qué estos países han implementado este medio de control? La respuesta a esa pregunta tiene su origen en uno de los sucesos más importantes del siglo XXI hasta ahora: el atentado a las torres gemelas del 11 de septiembre de 2001.

El *IIS* puso en evidencia el fracaso de los servicios estadounidenses de inteligencia, por lo cual en aras de resarcir su error, Estados Unidos comenzó a invertir de manera salvaje en el blindaje de sus estructuras gubernamentales, aun a costa de la libertad y la seguridad digital de las personas. Una reacción sin precedentes cimentada en el pánico colectivo ante un enemigo común: el terrorismo. En ese contexto, tecnólogos, militares y legisladores actuaron en conjunto para generar un modelo ilegal de almacenamiento de datos y metadatos. Modelo que fue ex-

* Maestra en Ciencias Jurídicas por la Facultad de Derecho de la UAQ. Es operadora de sala en el Poder Judicial del estado de Guanajuato. Correo electrónico: dapaseo@gmail.com

puesto en 2013 por Edward Snowden, un tecnólogo de la CIA —quien por cierto contribuyó a generar los programas de espionaje más sofisticados del mundo.

Aunque el año de la revelación haya quedado atrás, la protección de la privacidad personal no deja de ser una preocupación vigente en nuestros días, porque no es posible negar lo evidente: la tecnología avanza. Muchísimas decisiones adoptadas por los tecnólogos en la comunidad académica, la industria, el ejército y el gobierno desde al menos la Revolución industrial se tomaron basándose en el “¿Podemos?”, no en el “¿Debemos?” (p. 251). Esto refleja la poca importancia que tiene la aplicación del avance de la ciencia, siempre y cuando avance. Por lo tanto, si en 2013 existían XKEYSCORE y PRISM, ¿por qué no habrían de avanzar los programas dedicados al espionaje? Es decir, la ciencia se caracteriza por una cosa: conseguir lo que no se ha hecho y plantear nuevas posibilidades con independencia de saber del uso de las herramientas que de ello deriven, sobre todo en materia de tecnología —como ejemplo, la bomba atómica en la Segunda Guerra Mundial, o el agente naranja en la Guerra de Vietnam.

En ese sentido, la pregunta que da vida a *Vigilancia permanente* es: ¿a quién pertenecen los datos y metadatos que se generan durante las comunicaciones en una era digital?, ¿qué finalidad se le está dando a ese acceso indiscriminado?

Internet en el sentido coloquial de la expresión es un término con el que estamos muy familiarizados —más ahora, tras dos años de contingencia sanitaria en donde nuestra interacción con los demás se hace a través de plataformas digitales—, y aunque es una herramienta de gran utilidad, también es vulnerable a los vicios humanos. Hace unos años se podía navegar por internet sin que saltase una serie de anuncios basados en tu historial de preferencias. Sin embargo, ahora ya no es posible pasearse en la red sin que alguien en algún lugar del planeta tenga la posibilidad de intervenir en tus comunicaciones —solo basta el programa adecuado.

La respuesta que da Snowden es que con independencia del titular legítimo de los datos y metadatos, estos son accesibles para el gobierno de Estados Unidos, por medio de una serie de programas de intrusión y almacenamiento. Cualquier dispositivo conectado a internet es objeto

de una recopilación indiscriminada y otros términos vagos con los que se disfraza el verdadero potencial lesivo del robo de información.

A pesar de que las revelaciones de Snowden en 2013 acarrearán la creación de instituciones y leyes que regulan el uso de datos y metadatos, la amenaza continúa. Porque nada garantiza que los lugares donde se almacenó nuestra información de manera ilegal durante años hayan sido efectivamente desmantelados. Tampoco hay garantía de que el desarrollo de los programas de espionaje se detuvo, pues ha quedado claro que a pesar de los airados discursos del poder, rara vez estos tienen incidencia en los planes de acción implementados. ¿Podremos estar seguros alguna vez que nuestro historial desaparecerá? La respuesta es no. “La eliminación de datos y documentos no es más que una treta, una fantasía, una ficción pública, una mentira no tan piadosa que nos cuenta la informática para tranquilizarnos y darnos consuelo. Aunque el archivo eliminado desaparezca de la vista, raras veces deja de estar ahí” (p. 356), aunque la recuperación de los archivos tiene su dificultad técnica.

De Assange y Snowden hasta Zuckerberg, la reflexión que se nos plantea es acerca del adjetivo que atribuimos a la tecnología y el riesgo de caer en los excesos, pues quien le atribuye a la tecnología toda bondad y se la representa mentalmente como el máximo exponente del progreso, el lujo y la comodidad, con mucha probabilidad soslayará la dimensión de sus efectos secundarios. Inmerso en esa seducción, se llega a un punto de “tecnolatría” acrítica donde se minusvalora el riesgo de la exposición de datos personales porque “yo no tengo nada que esconder”. Y no, quizá pensemos que no tenemos nada que esconder, pero es porque quizá no alcanzamos a dimensionar el riesgo de la vigilancia permanente.

Cuando la vigilancia hacia una persona es minuciosa y exhaustiva, habrá algo que quizá no se enmarque en los hábitos de un ciudadano perfecto o ejemplar. Pensemos en todos aquellos detalles que podrían convertirse en “detalles de interés” para el gobierno, que plagan el día a día, pero que no tendrían por qué suscitar mayor escrutinio, ya que forman parte de la vida personal: las preferencias sexuales, la música que nos gusta, las páginas de internet que se visitan, los programas televisivos frecuentes, las descargas o distribución de algún archivo de manera ilegal, o bien, recibimos algún pago que no declaramos por

mínimo que fuera. En la época de la cancelación cualquier cosa sirve. Esta vigilancia salvaje, puede llevar a que la justicia extrema termine siendo injusticia extrema: “[...] En palabras llanas, un mundo en el que se aplicasen siempre todas las leyes serían un mundo en el que habría que considerar delincuente a todo el mundo” (pp. 268-269).

Dice el autor, “Ahora, en caso de que efectivamente seas un ciudadano ejemplar, no importa, porque lo único que tiene que hacer un gobierno es seleccionar a una persona o un grupo de personas como cabezas de turco y buscar pruebas de un delito adecuado” (p. 254); es decir, utilizar el material almacenado para tergiversarlo y lograr una imagen pública distorsionada de uno mismo que sea muy difícil de desmentir. Ante todo ese entramado institucional, un “no tengo nada que esconder” no es suficiente.

A propósito de la tergiversación de la información, cobra relevancia otro de los puntos de inflexión en la obra de Snowden: la distancia entre el contenido plasmado en la versión pública de un documento gubernamental y la versión clasificada. Cuántas veces hemos querido obtener información gubernamental, y nos topamos con “la información que solicita se encuentra clasificada como reservada en términos del artículo 110 de la LFTAIP”, porque aun cuando la información que se oculta evidencia la violación de derechos humanos, se da predominancia a la seguridad nacional o a la perpetuación de un poder hegemónico.

Esto supone detenerse a pensar sobre lo bien o mal informados que estamos de las circunstancias que nos rodean. Y ya ni siquiera es necesario que cuestionemos la aplicación del presupuesto federal, sino algo que es más cercano a la cotidianidad: las redes sociales y las malas prácticas asociadas a ellas que son permitidas por los gobiernos a través de legislaciones y prácticas institucionales engañosas.

En opinión popular sobre estos medios, la creencia es que en la época del internet “las cosas ya no se pueden ocultar”; sin embargo, a pesar de los discursos que emiten las empresas sobre la privacidad y la libertad de expresión, la realidad es distinta. Prueba de ello es la multa impuesta a Facebook en el 2019 por vender datos personales de los usuarios a *Cambridge Analytica*. Seis años después de las revelaciones de Snowden, los cambios, a propósito de la seguridad digital, no han alcanzado un nivel satisfactorio. Ello tiene relación con los beneficios

ya no sólo en cuestiones de seguridad nacional, sino económicos que reporta el control de los medios de comunicación masivos. Cabe mencionar que las plataformas de comunicación masiva tienen los valores de mercado más altos del mundo, porque se sirven de materia prima abundante y gratuita: datos y metadatos generados por usuarios ingenuos.

Por ello, es fundamental que con la finalidad de perpetuar el flujo de beneficios económicos, la libertad de expresión sobre ciertos temas se vea comprometida. Basta buscar la relación entre esto y la encarnizada lucha en contra de periodistas y defensores de los derechos humanos. El relato de Snowden sobre la búsqueda de aliados mediáticos es solo una prueba. En México, esto se contextualiza a través de las cifras anuales que emite la Comisión Nacional de Derechos Humanos sobre los periodistas y defensores de los derechos humanos asesinados en el país.

Un caso más lo ha expresado Julian Assange, quien lleva ya diez años apartado de su lugar de residencia, perseguido por la potencia mundial que representa el mayor exponente del poder hegemónico.

En un principio, la vigilancia gubernamental puede parecer inofensiva, incluso buena. Una vida con mayor control, orden y cumplimiento de las normas, ¿a quién le podría parecer mala una vida que garantice todo lo anterior? Claro, es que no se ha considerado la posibilidad de un asedio masivo patrocinado por las estructuras gubernamentales con capacidad de anular cualquier tipo de resistencia, y cualquier tipo de libertad.

La libertad es uno de los mayores motores literarios de la historia, porque es uno de los ejes centrales de la vida humana. Desde un Quijote presa de sus delirios hasta una Lisbeth Salander presa de su pasado. El tipo de libertad que para algunos es importante, para otros es banal. Para Snowden, la libertad cibernética es lo que mueve el mundo y aunque la época actual está intrínsecamente conectada a internet (todo se publica en redes sociales, por la motivación de seguir vigentes), aun hay formas de ser libres fuera de ese sistema. La pregunta que subyace es: ¿quién es lo suficientemente valiente para eliminar su cuenta de Facebook y apagar su conexión de Wifi? Hoy los cifrados ofrecen un avance en la ciberseguridad, pero con todo, no hay garantías.

Quizá Snowden sea demasiado alarmista, quizá no necesitamos tanta seguridad, porque para empezar, ¿son nuestras vidas tan interesantes

como para ser dignas de espionaje? Por otro lado, tal vez el verdadero error sea tomar a la ligera las advertencias por considerarlas lejanas a nuestra realidad o como parte de una conspiración.

La libertad plagada de incomodidades y disfrazada de tecnicismos parece no ser un buen puerto, pero todas las conquistas que han valido la pena siempre conllevan sacrificios. Tal vez no se pueda vivir sin internet, pero el testimonio de Snowden da pauta para pensar en nuevas posibilidades que generen un equilibrio entre las fuerzas. Una ciberseguridad efectiva al alcance de todos.

VV.AA. (2021). ***Cuando despertamos, el virus todavía seguía ahí: Antología de textos en cuarentena***, Querétaro, Freire Ediciones, 122 pp.

*Tania Balderas Chacón**

Lo primero que me gustaría destacar es que la antología se compone de tres secciones muy diferentes: Narrativa, Poesía y Ensayo; orden en el que procedí para adentrarme en estas propuestas de cuarentena.

En la sección de Narrativa, los lectores hallarán 6 propuestas distintas donde caben nuestros nuevos hábitos de bioseguridad, la pérdida del sentido temporal de los días en el encierro, la delincuencia que no descansa en tiempos de pandemia y la depresión; pero, al mismo tiempo, es una sección donde caben los juegos con las palabras, un misterio paranormal vía whatsapp, las íntimas reflexiones de un padre de familia poco privilegiado y un amor a prueba de tiempo y planos dimensionales; sin olvidar esas pepitas de oro que mi lectora de poesía siempre agradece como la frase “pacífico apocalipsis” para enmarcar esos extraños días de aparente calma donde todos teníamos que estar en casa; o, un “antojo carbonatado” para referirse a un refresco; o, la “compañía de voz” a la

* Maestra en Literatura Mexicana por la Universidad Veracruzana, México. Profesora en el Colegio Helen Parkhurst. Correo electrónico: lectura.helen@gmail.com

que ahora estamos más acostumbrados, sea por la comodidad de los audios que podemos enviar en un whats, sea porque nuestros alumnos han perdido cuerpo y rostro al no encender sus cámaras; y mi favorita, “el pino de luz que atrapó un ángel para coronarse con su aureola”, aunque no deja de ser extraño recibir estímulos navideños antes de diciembre.

En cuanto a la sección de poesía, conformada por 5 propuestas, 3 son los textos que cautivaron mi atención, pues cada uno, representa para mí, un elemento distinto y esencial de la creación de poemas: por un lado, “Forzada introspección”, es ejemplo del desafío que acepta todo escritor de poesía al jugar con las palabras para ofrecernos en escasos versos una idea bien desarrollada, en este caso específico, sobre la experiencia que comenzó como unas vacaciones obligadas y que se dirige hacia un trágico final; por su parte, “El reflejo cuasi-orgánico de la mente ante el Covid-19”, representa la libertad creativa para fluir sin métrica, pero con ideas contundentes que sacudan al lector, como “Nadie lo vio, pero ya estaba presente: / siempre hemos llevado una máscara”; y, como cierre de la sección, el poema titulado “Coronavirus”, armado a partir del sencillo y alegre octosílabo, nos recuerda que la musicalidad de la lírica popular no sólo sirve para narrar épicos romances o dar vida a las calaveras literarias, sino para refrescar el género del corrido ahora con uno dedicado al retrato social de la época Covid-19, me permito citar las estrofas que utilizaría como estribillo y coro si tuviera la oportunidad de musicalizarlo con acordeón y tambora:

*No hay que tocarse la cara,
ni nariz, ojos, ni boca,
y si en esto no confiara,
use además cubreboca.*

*¡Si hay temperatura alta,
estornudos, también tos,
dolor de cabeza y garganta,
vete al hospital veloz!*

Tras este simpático poema, debo advertir que los ensayos que habitan en la última sección no son textos recreativos, sino 4 reflexiones que coin-

ciden en un objetivo no explícito: volvernos empáticos ante las distintas realidades que destapó la presencia de la Covid-19.

Hay quien lo logra desde un minucioso análisis de la vida en Cadereyta; quien lo hizo desde el duro retrato de los privilegios y la desigualdad social; quien prefirió una disertación sobre la naturaleza del ser humano y, como cierre de esta antología, quien lo hace centrando su reflexión en la sacudida que se ha llevado el sector turístico.

Así, finalizado mi ortodoxo recorrido por esta antología, espero que sus próximos lectores encuentren sus propias pepitas de oro y decidan, con libertad y confianza, cómo y cuándo adentrarse en estos textos que ofrecen tanta diversidad y, por qué no, que encuentren en esta antología un detonante para escribir sobre su propia experiencia a lo largo de esta multifacética cuarentena.

Por último, nada me gustaría más que augurarle a esta valiente publicación lectores que, en un futuro, al habitar en sociedades más equitativas, seguras y saludables, lleguen curiosos a estas páginas y descubran en ellas textos de ciencia ficción, memorias muy lejanas de una época de gran desconsuelo e incertidumbre, textos que los asombren y les resulten imposibles de creer al haberse convertido ya en ciudadanos de un mundo mejor.

Colaboran en este número

Juan Pablo Aranda

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Toronto, Canadá. Profesor-Investigador en el Departamento de Ciencia Política de la UPAEP. Es miembro de la *Association for Political Theory* y de la *American Political Science Association*. Ha publicado recientemente “Populism, Acclamation, and Democracy. The Politics of Glory in the Populist Era” (*Constellations*, 28/4, 2021: 1-15); y “Catolicismo y teología de la liberación: una visión desde Giorgio Agamben” (*Revista A&H*, 7/12, 2020: 15-31).

Gilles Bataillon

Sociólogo e investigador del Centro de Estudios Sociológicos y Políticos Raymond Aron de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (CESPRA-EHESS), París, Francia, y profesor afiliado a la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Ciudad de México. Es director de la revista *Problèmes d'Amérique Latine*. Entre sus libros destacan *Génesis de las guerras intestinas en América Central* (Ciudad de México, FCE, 2008) y *Crónica de una guerrilla (Nicaragua, 1982-2007)* (Ciudad de México, CIDE-CEMCA, 2015).

Roberto Casales García

Doctor en Filosofía por la UNAM. Es catedrático de la Licenciatura en Filosofía de la UPAEP y Director Académico de la Facultad de Filosofía de la misma universidad. En 2018, la UNAM le otorgó la Medalla Alfonso Caso al Mérito Universitario. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, de la *North American Kant Society*, del grupo *Ágora* de la UTPL, y del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT (Nivel 1). Ha publicado 4 libros monográficos, 14 más como editor, coordinador o coeditor, 25 capítulos y 18 artículos especializados en revistas como *Tópicos*, *Dianoia*, *Valenciana*, *Endoxa*, *Veritas*, entre otras.

José Martín Castro-Manzano

Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Además, tiene formación en Ciencias Computacionales por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 1), de la Academia Mexicana de Lógica, de la *Association for Symbolic Logic*, y ha sido socio de la Sociedad Mexicana de Inteligencia Artificial. Actualmente trabaja en la Facultad de Filosofía de UPAEP.

Rossemildo da Silva Santos

Doctor en Estudios sobre Europa y el Mundo Atlántico por el Instituto Universitario de Historia Simancas de la Universidad de Valladolid, España. Profesor-investigador en el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Goiás (IFG), Campus Águas Lindas, Brasil. Sus líneas de investigación se colocan en el campo de la literatura, con énfasis en la literatura de viajes, trabajando principalmente la visión del otro, en los siglos XVI y XIX. Ha publicado recientemente “El Bolsonarismo y la mujer: de hechiceras y sacerdotisas de la antigüedad a brujas medievales y “comunistas” modernas” (*Raíces. Revista Nicaragüense de Antropología*, 5/10, 2021, 29–62).

Javier Franzé

Doctor en Ciencias Política por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor investigador en la misma universidad. Sus líneas de

investigación son: Teoría Política, Relación entre ética y política derivada del vínculo entre política, violencia y poder, Estudios poscoloniales y problemas de recepción del pensamiento internacional en América Latina y Europa. Ha publicado recientemente “Politicidad de la pandemia: inclusividad, guerra, valores” (*Revista Internacional de Filosofía* *Hodós*, 10/13, 2021); y “Un hogar para la (muerte de la) política: el institucionalismo en Laclau” (*Andamios*, 18/46, 2021).

Andrés Antonio Lau Piña

Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Cuenta con un diplomado en Historia Universal del siglo XV al XVII por la Academia Mexicana de Historia y la UABC. Maestrando en Sociología Política en el Instituto de Investigaciones Dr. José Ma. Luis Mora.

Reynier Limonta Montero

Doctor en Ciencias Jurídicas por la Universidad de Oriente, Cuba. Profesor e investigador en la Facultad de Derecho de la misma universidad. Ha recibido, entre otros, el Premio Iberoamericano de Escritos Jurídicos en 2018, Premio Nacional de Investigación Jurídica en Cuba 2020, otorgado por la Unión Nacional de Juristas de Cuba, el Reconocimiento de la Comisión Nacional de Grados Científicos de Cuba por la Tesis de Doctorado defendida en 2018. Es miembro la Sociedad Cubana de Derecho Económico y Financiero, la Sociedad Cubana de Derecho Constitucional y Administrativo, miembro de la *International Fiscal Association* y del Comité Editorial de la Revista *Law and Society*. Ha publicado recientemente *La producción jurídica de los recursos de uso común* (Bogotá, UniAcademia&Leyer, 2018).

Patrizia Politelli

Ha sido profesora de Filosofía en Liceos y de Ciencias de la Educación y de la Formación en la Facultad de Filosofía de la Università la Sapienza, en Roma. Entre sus publicaciones destacan “Contro la violenza pe-

dagógica”, en *La storia della educazione tra didattica e ricerca*, (Roma, Kollesis) y *Di notte si vede ancora di più* (Bari, Manni, 2010).

Ruslan Posadas Velázquez

Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor investigador de tiempo completo en la Academia de Ciencia Política y Administración Urbana de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Ha publicado recientemente *El otro liberalismo: revisitando la teoría de la justicia de John Rawls* (Ciudad de México, UACM, 2018).

Federico Saettone

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor de la Universidad de Buenos Aires e investigador tiempo completo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), Argentina. Ha publicado recientemente “El zorro a cargo del gallinero: El control parlamentario sobre la corrupción en Argentina” (*Boletín Científico Sapiens Research*, 10/2, 2020, 61-67); y “La ética de gobierno en tiempos de pandemia en Argentina” (*ETHIKA+*, 4, 2021, 125-146).

Herminio Sánchez de la Barquera Arroyo

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania. Es profesor investigador y Decano de Ciencias Sociales en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I). Sus principales líneas de investigación son políticas culturales, políticas de defensa nacional, historia de las ideas políticas y metodología de la ciencia política. Ha publicado recientemente *El movimiento luterano: estudios y reflexiones a cinco siglos de distancia* (Ciudad de México, Tirant lo Blanch, 2020).

Normas para la recepción de originales

Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales es una publicación con periodicidad semestral de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro en coedición con la Editorial Gedisa que ha sido pensada para volverse una revista de alta calidad académica donde los estudios empíricos y teóricos sobre el derecho y las ciencias sociales tienen que ser pensados como un medio de desarrollo y vinculación entre las ideas, los proyectos y los resultados escritos de investigación, y que den cuenta de los debates y problemas paradigmáticos tanto clásicos como recientes en aquellos campos de conocimiento donde queremos incidir intelectual y académicamente.

Objetivos

- I. Desarrollar una publicación periódica de carácter semestral a través de la Facultad de Derecho para incidir directamente en el mercado académico local y nacional mediante propuestas innovadoras de análisis de las múltiples realidades jurídicas de nuestro país.
- II. Ofrecer un vehículo de transmisión de los cambios y continuidades de los campos de saber específicos que la revista pretende explorar como debates poco tratados o tratados de manera insuficiente en nuestro medio cultural y académico, propenso a la clausura disciplinaria y a la reproducción de modelos y paradigmas, no a su debate y desarticulación analítica.

- III. Construir un espacio de diálogo crítico y polemológico donde cada entrega sea la ocasión de organizar un encuentro con el público con el cual la revista quiere entrar en contacto directo: estudiantes, profesores, investigadores, pero también jueces, litigantes, magistrados, periodistas, críticos de la cultura, editores, tomadores de decisiones, etcétera.

Alcance

La apuesta de la revista es ofrecer con cada número una serie de textos académicos de la más alta calidad académica que son sometidos a una evaluación doble ciego, producidos tanto por nuestros académicos como por colegas de otras universidades y centros de investigación nacionales y extranjeros. Los materiales deberán expresar una solidez teórica y metodológica para que permitan el establecimiento de pautas compartidas de reflexión entre el campo del derecho y el resto de las ciencias sociales, con particular atención al trabajo que realizan disciplinas como la ciencia política, la sociología, la antropología, la criminología, la filosofía, la historia, y también las llamadas nuevas disciplinas (ciencias de la seguridad, ciencias del gobierno, ciencias del sujeto, etcétera). Es evidente que los estudios de área, los trabajos empíricos, los estudios de caso, son bienvenidos en la medida en que contribuyan a dilucidar los entrecruces teóricos, históricos y empíricos que la publicación se propone desarrollar.

Secciones de la revista

La revista contará con cuatro secciones: a) Sección miscelánea (Artículos); b) Sección temática (Temas); c) Notas de investigación; y d) Sección bibliográfica (Reseñas). Para la sección miscelánea se recibirán textos a lo largo del año de todas las áreas del derecho y las ciencias sociales, siempre en función de que coincidan en algún punto con el ideario académico de la revista. En caso de materiales que provengan de áreas diversas, se decidirá caso por caso. Para la sección central, se contará con un editor de sección quién redactará la convocatoria una vez que el Consejo Editorial apruebe su propuesta. O bien, será el propio Consejo editorial en su conjunto quien propondrá el tema de la convocatoria, y en este caso sólo se firmará como “Los editores”, “Consejo editorial” o “Revista *Estancias*”.

Temáticas

Algunos temas tentativos sobre los cuales la revista está interesada en publicar en sus siguientes números son:

- Garantismo, ¿dónde quedó su *jurispotencia*?
- Terrorismo, ¿una lucha contra el Estado constitucional democrático?
- Derecho y bioética.
- Derechos humanos en México: ¿qué hemos hecho, qué nos falta?
- Crimen organizado: fronteras de la ley, fronteras de la sociedad.
- Derecho y guerra civil, ¿un vínculo imposible?
- Las aporías del derecho en la globalización.
- Infancia, sus campos jurídicos y políticos.
- Derecho y literatura.
- El imperio de la transparencia.
- Ética pública y combate a la corrupción.
- Medio ambiente y democracia.
- Poder público y constitucionalismo.
- Discriminación y exclusión.
- Víctimas, justicia y daños.
- Derecho y disrupción tecnológica.

Directrices para autores/as

1. Forma y preparación de manuscritos

- Las contribuciones enviadas a la revista deben ser inéditas, de alta calidad académica y no estar comprometidas con otras revistas o editoriales.
- Se aceptan contribuciones en español, inglés, francés, italiano y portugués.
- Todos los artículos son dictaminados bajo el sistema de doble ciego. El resultado de la evaluación es de cuatro tipos: a) Aceptar; b) Aceptar con correcciones menores; c) Aceptar con correcciones mayores; y d) Rechazar.

- Sólo se tomarán en consideración para dictamen, todos los materiales que cumplan con las directrices para autores/as. El envío por parte de los autores/as de una contribución implica la aceptación de lo establecido en estas directrices, así como en los propósitos, objetivos e identidad de la revista.
- Los artículos entregados a la redacción de la revista serán considerados como versiones definitivas, por lo que no se podrán agregar y/o sugerir cambios posteriores a la entrega de los mismos.
- Al enviar su contribución, los autores/as declaran abiertamente que el artículo o reseña es de su completa autoría (o co-autoría, según sea el caso) y que ninguna de las partes que lo componen o la totalidad del documento fueron plagiadas deliberada o accidentalmente. Cualquier eventual caso donde se incurra en plagio, será de la completa responsabilidad del colaborador y no de la revista.
- Una vez que los artículos son evaluados favorablemente, pasan por un proceso de corrección de estilo y redacción, que se comunicará a los autores/as para su aceptación definitiva dentro de un plazo que no excederá los siete días naturales al envío del artículo corregido. Una vez caducado ese plazo, se tomará como aceptada la versión corregida aunque los autores/as no hayan respondido.

Cada propuesta de publicación deberá acompañarse de:

- Título del texto en español y en inglés (debe indicar claramente el contenido del trabajo sin ser demasiado extenso; debe evitarse el uso de siglas).
- Nombre(s) y apellido(s) del (de los) autor(es), según acostumbren a firmar sus textos y sin utilizar iniciales. Si el texto es obra de más de un autor, el primero será considerado autor principal.
- Adscripción laboral del (de los) autor(es), incluyendo ciudad y país.
- Síntesis curricular del autor, que incluya cargos y categorías docentes o científicas (máximo 10 líneas).
- Dirección de correo electrónico del (los) autor(es).
- Resumen del texto en el idioma original y en inglés, que no exceda las 150 palabras. Debe estar redactado en un solo párrafo, donde se presente de manera concisa el propósito, los principales resul-

tados y las conclusiones de la investigación. No debe incluir fragmentos tomados textualmente del artículo, ni citas, ni referencias, ni abreviaturas.

- Cinco palabras clave del texto, en el idioma original y en inglés. No deben coincidir con palabras o frases que ya estén en el título del texto. Deben separarse por comas, ordenarse alfabéticamente y no incluir abreviaturas.

2. Normas editoriales para la presentación de los textos

- Tamaño de papel: Carta (215 x 279 mm).
- Fuente: Times New Roman de 12 puntos.
- Interlineado: 1,5.
- Extensión mínima para artículos de investigación: 15 cuartillas.
- Extensión máxima para artículos de investigación: 25 cuartillas.
- Extensión máxima para reseñas: 10 cuartillas.
- Estructura: deben ceñirse a una introducción que declare los propósitos y otros elementos que se quieran destacar; el desarrollo del tema a través de una clara organización de los párrafos que lo componen, con sus correspondientes títulos; las conclusiones; y las referencias bibliográficas.

3. Figuras, tablas y cuadros

- Se consideran como figuras todos los gráficos, esquemas e imágenes fotográficas, y como cuadros todos los elementos con columnas y filas, siempre que no incluyan valores numéricos.
- Su información no debe ser redundante o estar en el texto. Deben evitarse las tablas pequeñas o figuras simples cuya información pueda ser fácilmente expresada en el texto.
- Deben acompañarse de su correspondiente encabezado de tabla o pie de figura. El texto de los pies de figuras y encabezados de tablas debe ser breve y suficiente para la comprensión de estas.
- Los pies de todas las figuras deben estar numerados consecutivamente, lo mismo que los títulos de tablas y de cuadros.
- Siempre deben acompañarse de la fuente bibliográfica (autor, título, página) de la que fueron tomados. En caso de ser originales, debe aclararse que se trata de una elaboración propia.

- Antes de aparecer visualmente, deben estar mencionados en el texto con su correspondiente numeración.
- Deben ser legibles y con tamaños adecuados para su correcta visualización.
- Las imágenes fotográficas, además de aparecer al interior del documento, deben enviarse por separado, en formato .jpg, .tif o .bmp, y en alta resolución (300 dpi) para su posterior impresión.
- Siempre que incluyan símbolos no estándares, abreviaturas o acrónimos, debe incorporarse una leyenda donde se explique el significado de cada uno de estos elementos.

4. Citación

Todas las fuentes que sean citadas en los artículos o mencionadas en el cuerpo del texto deberán estar claramente identificadas siguiendo las normas definidas por la American Psychological Association (APA). En el estilo APA se utilizan paréntesis dentro del texto en lugar de notas al pie de página o al final del texto, como en otros estilos. La cita ofrece información sobre el autor y año de publicación, que conduce al lector a las referencias que se deben consignar al final del documento.

4.1. Cita de más de 40 palabras

Las citas que tienen más de 40 palabras se escriben aparte del texto, en bloque, con sangría izquierda aplicada al párrafo y sin comillas. Al final de la cita se coloca el punto después de los datos.

4.2. Reglas según número de autores

Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, si se publica en inglés por “&”. Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos. Posteriormente, se cita sólo el primero y se agrega *et al.* Cuando son seis o más autores se cita el apellido del primero seguido de *et al.*, desde la primera citación.

4.3. Autor corporativo o institucional

En el caso de que sea un autor corporativo o una institución se coloca el nombre de la organización en lugar del apellido. La primera vez se cita

el nombre completo y entre el paréntesis se indica la sigla. En adelante, se cita solamente con la sigla.

4.4. Cita de una cita

Se realiza cita de una cita cuando se tiene acceso a una fuente de información a través de otra. Por ejemplo, si se está leyendo un libro de Stephen Hawking y este cita una opinión o afirmación de Roger Penrose se cita:

“Penrose (citado por Hawking, 2009) investigó la disponibilidad (...)”

Sin embargo, se recomienda hacer el menor uso posible de este tipo de citas mientras se pueda acceder al material original y citarlo directamente de su autor.

5. Referencias

Todos los autores citados en el cuerpo de un texto o trabajo deben coincidir con la lista de referencias del final. Nunca debe referenciarse un autor que no haya sido citado en el texto. La lista de referencias se organiza en orden alfabético y con sangría francesa. Según la APA, para la referenciación de números o volúmenes de alguna publicación es necesario usar números arábigos y no romanos.

5.1. Libro

Forma básica

Apellido, A. A. (Año). Título. Ciudad: Editorial.

5.2. Libro con editor, compilador o coordinador

Apellido, A. A. (Ed., Comp. o Coord.). (Año). Título. Ciudad: Editorial.

5.3. Capítulo de libro

Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). “Título del capítulo o la entrada”. En A. A. Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

5.4. Artículos científicos (Journal)

Apellido, A. A.; Apellido, B. B. y Apellido, C. C. (Fecha). “Título del artículo”. *Nombre de la Revista*, volumen (número), pp-pp.

5.5. Periódico

Apellido A. A. (Fecha). “Título del artículo”. Nombre del periódico, pp-pp.

5.6. Recursos electrónicos Online:

Se referencia según el tipo de publicación (libro, artículo, etcétera) y a continuación la leyenda: “Recuperado de”, seguida de la dirección url. Incluso cuando se cita de una fuente electrónica es importante consignar, siempre que sea posible, los datos de referencia del libro o los datos de periodicidad de la revista donde aparece el artículo. Por ejemplo:

Ríos Baeza, F. A. (2016). “El México abismal de Roberto Bolaño”. *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 18 (2), pp. 183-204.
Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/lthc/article/view/58763/58223>

5.7. Tesis y trabajos de grado

Autor, A., y Autor, B. (Año). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución académica, Ciudad.

5.8. CD ROM y similares

Apellido, A. (Año de publicación). Título de la obra (edición) [Medio utilizado]. Lugar de edición, Editorial.

Contacto

Estancias. Revista de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales

Facultad de Derecho

Universidad Autónoma de Querétaro

Centro Universitario, Cerro de las Campanas S/N

Las Campanas, Querétaro C. P. 76010, Querétaro

Teléfono: 01 (442) 192 12 00 Ext. 5630

Correo electrónico: estancias@uaq.mx



